



HAL
open science

L'habit et la loi : entre coutume et tradition

Anne Raulin

► **To cite this version:**

Anne Raulin. L'habit et la loi : entre coutume et tradition. Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte, Connaissance des hommes, L'Harmattan, pp.167-187, 1993. halshs-00010407

HAL Id: halshs-00010407

<https://shs.hal.science/halshs-00010407>

Submitted on 15 May 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'HABIT ET LA LOI : ENTRE COUTUME ET TRADITION

Anne Raulin

[Rédaction 1991

Référence de publication : Anne Raulin, « L'habit et la loi : entre coutume et tradition », *Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte*, Paris, L'Harmattan (Connaissance des hommes), 1993, pp. 167-187. ISBN2738422403.

chapitre IV. Astreintes et fidélités

Notice sommaire en ligne oai:halshs.ccsd.cnrs.fr:halshs-00003996_v1 URL <http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00003996>]

Entre coutume et tradition, la distinction s'entend à peine : et pourtant toute société ne génère-t-elle pas un rapport spécifique entre ces deux termes ? C'est à une interprétation vestimentaire de ce rapport que l'on tentera de procéder ici. En effet, si coutume et costume¹ sonnent de façon clairement apparentée, l'un n'est pas toujours le pur reflet de l'autre : dans certains cas, le costume peut aussi avoir la prétention de s'opposer à la coutume, de lui résister, pour des raisons d'éthique ou d'autorité par exemple, au nom de la tradition.

Dans cette perspective de résistance, les Belzer Hassidim observés par J. Gutwirth dans les années 1960 à Anvers semblent s'inscrire avec une acuité particulière, et l'on aimerait ici faire ressortir leur originalité – s'il en était besoin, par comparaison avec nos propres observations effectuées à Paris sur deux groupes de population d'origine étrangère, respectivement asiatique et

1. *Costume coutume*, titre de l'exposition sur le vêtement en France réalisée au Grand Palais en mars-juin 1987, et de son catalogue (Réunion des Musées Nationaux).

maghrébine (Raulin, Jeridi & Nguyen 1991). Le champ comparatif est donc celui des minorités urbaines résidentes des métropoles européennes : l'amplitude géographique (Anvers / Paris) et historique (années 60 / années 80) du champ est cependant corrigée par le fait que les termes de la comparaison ne portent que sur les pratiques vestimentaires restreintes à l'événement festif que constitue le mariage. C'est par la mise en parallèle des rôles sexuels dans le port des vêtements de cérémonies que nous chercherons à atteindre ces traitements culturels différentiels du rapport entre coutume et tradition que nous évoquions plus haut.

Cette tentative relève d'une réflexion générale sur les rapports entre pratiques vestimentaires, rituels (matrimoniaux), référents religieux, et ouvre sur une interprétation de certains comportements vestimentaires dits intégristes qui, on le sait, présentent une troublante visibilité dans les sociétés européennes d'aujourd'hui.

Pour le droit des comparaisons

Qu'on nous permette auparavant une longue digression, d'ordre méthodologique, mais qui apportera dans la foulée des éléments nécessaires à la connaissance des Belzer Hassidim. J. Gutwirth intitule son étude « Ethnologie d'une communauté hassidique »² et ce titre remue en nous les souvenirs – et pourquoi pas la nostalgie – d'une ère monographique qui vit coïncider les contours de l'étude avec ceux de l'unité de société. Face à un tel centrage sujet / objet, toute démarche multi-centrée, faisant intervenir dans l'objectif plusieurs ensembles de populations, peut bien faire désordre. Or, en ce qui nous concerne, notre objet est bel et bien le « décentrement communautaire ». Décentrement dans la mesure où chaque minorité étudiée s'est déplacée par rapport à son milieu d'origine ; décentrement en ce que l'installation dans un nouveau pays de résidence assigne une place, celle traditionnellement consentie aux minorités dans ce pays ; décentrement encore dû à un positionnement nouveau par rapport aux autres minorités de voisinage antérieurement présentes : tous ces décentrements se trouvent contrecarrés par des dynamiques de recentrement dans l'espace (par la constitution de centralité urbaine, c'est-à-dire de quartiers faisant fonction de centre urbain pour la minorité concernée ou les minorités recomposant des symbioses antérieures, en particulier pour les activités de consommation) mais aussi dans le temps (par l'entretien de rites collectifs profanes et / ou religieux), etc. (Raulin 1988 & 1990). Dans cette perception du macrocosme urbain, un

2. Titre complet : *Vie traditionnelle juive Ethnologie d'une communauté hassidique*.

changement d'échelle ethnologique s'opère qui perturbe la vision que l'on peut avoir de la recherche – laquelle est trop souvent ramenée, par besoin d'acuité moniste, à une de ses composantes ethniques (en privilégiant les plus exotiques, les plus méconnus, dans notre cas « les Chinois »...).

Divergence radicale ? Méthodologies irréconciliables trahissant des ruptures épistémologiques fondamentales ? Ou complémentarité réelle des mises en perspective anthropologiques ? Dans un cas, on part du multiple pour repérer des constantes dynamiques (dans le mouvement de décentrement / recentrement) ; dans l'autre, on part de l'unité pour révéler ses clivages. Et à ce propos, que nous disent les Hassidim de Belz ? Tout d'abord, qu'ils sont loin d'être tous originaires de cette ville de Galicie polonaise (limites d'avant 1939), ni même de cette région spécifique. Si c'est en effet le cas pour une moitié d'entre eux (68 hommes et femmes), l'autre moitié (71) provient de Hongrie et de diverses régions ayant appartenu à l'empire austro-hongrois (Transylvanie, Ruthénie, Slovaquie) et ayant connu l'influence du hassidisme lors de l'annexion de la Galicie par cet empire à la fin du XVIII^e siècle, et plus particulièrement du hassidisme de Belz à l'occasion de la première guerre mondiale. Pour cette communauté qui se forme à partir de 1945 à Anvers, cette double origine n'est pas seulement historique, inscrite dans le passé, elle est aussi le fondement d'une structuration dynamique dans le présent, elle oriente l'ensemble des comportements dans la recomposition communautaire. Pour illustration de ce fait, nous en resterons aux signes vestimentaires – au regard de ce qui nous occupe ici.

Il ne suffit pas de constater qu'à Anvers, le port du chapeau mou de couleur noire signale une volonté de distinction entre « Polonais » et « Hongrois » : les premiers fendent longitudinalement la calotte de leur chapeau, les seconds y pratiquent un creux en arrondi... Il faut aussi insister sur le caractère « déviant » des Hassidim d'origine polonaise mis au jour par J. G. à l'aide d'une cotation de l'« aspect traditionnel » remarquablement judicieuse. Repérant un certain nombre de critères d'aspect physique (présence de barbe, papillottes, tonsure des cheveux) et de caractéristiques vestimentaires (port du chapeau mou noir, de la lévite, absence de cravate...), il établit une échelle normative, du plus au moins conforme, les Polonais se situant à cette dernière extrémité. Cette « déviance » qui fait arborer des mentons rasés, des papillottes raccourcies, des chapeaux modernes noirs ou même de couleur, des vestes ou encore des cravates... s'explique d'après les observations de J. G. par le statut professionnel des Polonais. En effet, si l'ensemble des Belzer hassidim d'Anvers sont liés au commerce diamantaire, les Polonais sont plus nombreux parmi les négociants et les courtiers en diamant, ayant d'amples contacts avec le reste de la judaïcité anversoise (non-hassidique) tandis que les Hongrois se cantonnent plutôt dans les activités salariées de l'industrie diamantaire (cliveurs

en particulier), dans les postes de fonctionnaires religieux, ou dans le commerce de détail (alimentaire ou autre). L'aspect « hypo-traditionaliste » des premiers, « hyper-traditionaliste » des seconds, s'explique donc par le fait que « les Galiciens sont majoritaires dans les négoce à pratique opératoire élargie, tels que les exercent des couches diverses de la judaïcité, tandis que les Hongrois sont plus nombreux dans les professions religieuses et de détail, qui les mettent en contact ès-qualité avec les secteurs les plus proches de la vie hassidique traditionnelle » (p. 113). A cette explication référant à l'interface du groupe avec l'extérieur, n'y aurait-il pas à ajouter des causes d'origine interne, mettant en jeu la « structuration segmentaire » de la communauté ? En effet, les Galiciens sont ceux qui non seulement réalisent le plus d'ouverture vers les non-Hassidim, mais aussi ceux qui concentrent le pouvoir financier, le pouvoir organisationnel (ils sont majoritaires dans les instances directrices de la communauté) et possèdent la légitimité due à leur antériorité : 80 % des Polonais avaient adhéré au hassidisme de Belz avant 1945, contre 40 % seulement des Hongrois de la communauté d'Anvers.

Aussi pouvons-nous interpréter cet hypo-traditionalisme comme un comportement d'« hypo-correction », celui qu'adoptent les personnes sûres de leur reconnaissance face à d'autres dont la légitimité, tout en étant escomptée, n'est pas encore définitivement acquise. C'est ce que P. Bourdieu (1982 : 131) appelle aussi des « stratégies de condescendance », c'est-à-dire des « transgressions symboliques de la limite qui permettent d'avoir à la fois les profits de la conformité à la définition et les profits de la transgression ». Quant aux autres – Hongrois ou jeune génération « montante » – qui ont encore à prouver leur conformité, ils sont « condamnés à l'hyper-correction », en l'occurrence à un aspect clairement traditionnel, à un certain sectarisme (critiqué par les Polonais), à une conduite exemplaire en matière de procréation (famille de huit enfants et plus), etc.

Tout ceci vient nous rappeler qu'à l'intérieur même de l'unité la plus spécifique, les dynamiques de différenciation, de positionnement par rapport à l'autre soi-même ne cessent d'être à l'œuvre dans la recomposition sociale, et ne divergent pas fondamentalement des dynamiques de redéfinition par rapport à l'étranger ou de celui qui est posé conjonctuellement comme tel.

Mariages en trois lieux

Venons-en maintenant aux mariages, dont le traitement se limitera ici aux cérémonies nuptiales envisagées dans leurs aspects vestimentaires, ou plus généralement de parure. Et poursuivons avec les Belzer hassidim : on ne peut qu'être frappé par la façon dont le marié occupe le devant de la scène. Le ton

est donné par l'office du vendredi soir qui précède le mariage, lors duquel le fiancé a pour la première fois le droit d'apparaître avec le prestigieux attribut cérémoniel que représente le *chtraïmel* (large toque de fourrure de zibeline) et le *tales* (châle de prière rituel). Cet office marque en effet « l'intégration majeure du *houssen* (fiancé) dans la communauté en tant que *balebous*, maître de maison, ainsi que son adhésion pleine et entière au mode de vie et à l'idéal hassidique » (p. 342). Le soir des noces, c'est en *chtraïmel*, en lévite satinée, et revêtu d'un suaire blanc (« rappelant la mort aux moments les plus fastes ») qu'il enterre sa vie de garçon, et qu'il rejoint pour la cérémonie nuptiale la mariée sous le dais : celle-ci est revêtue d'une robe de mariage blanche, en satin et dentelle, à manches longues, ses cheveux parés d'un diadème. Outre cette parure « à l'occidentale », profane pourrait-on dire, son visage est dissimulé derrière un voile blanc. Dans la salle du repas de noce, le costume des convives masculins s'aligne sur celui du marié, lévite et *chtraïmel*, tandis que seule la décence semble gouverner les parures féminines. Enfin, l'animation de la noce apparaît comme le fait de la parenté masculine, dans le strict respect de la séparation sexuelle. Deux temps forts la ponctuent : l'un met en scène l'exhibition du marié, porté en triomphe sur les épaules d'un *hassid* jusqu'au milieu d'un groupe de danseurs – ne dit-on pas du fiancé : « c'est un roi » ? (p. 342) – ; l'autre voit l'accomplissement d'un rituel de danses avec la mariée. Là, les hommes proches parents et amis des nouveaux époux encerclent la mariée et l'entraînent à tour de rôle dans une danse où les partenaires se maintiennent à distance en saisissant les extrémités opposées de deux serviettes blanches nouées l'une à l'autre... D'après ces éléments de description, la prééminence du marié et du groupe des hommes en général apparaît fortement, tant dans la symbolique vestimentaire que cérémonielle.

Ce n'est qu'à la suite de l'exposé de nos propres observations de mariages « asiatiques » et « maghrébins » à Paris que l'interprétation de cette cérémonie nuptiale d'Anvers trouvera sa pleine signification. En ce qui concerne les deux minorités parisiennes citées, le mariage est un événement hautement valorisé, et cette valorisation se traduit par un intense déploiement de parures, en particulier féminines. Cette caractéristique engage à définir ce rite comme un « événement vestimentaire » qui signifie à la fois dans l'instant et pour longtemps en tant qu'il est un rite d'inscription dans une durée, celle de la vie individuelle, mais aussi familiale et lignagère.

Les mariages vietnamiens composent la grande majorité des cérémonies observées à Paris. C'est donc sur elles que l'on s'appuiera pour traiter de la question, sans exclure cependant certaines observations spécifiques aux mariages chinois.

Il faut tout d'abord souligner l'ampleur de la sociabilité engagée par les mariages : certains interlocuteurs évoquent ces années où l'on se rend une à

deux fois par mois à des mariages. Cette sollicitation constante tient à la fois à l'importance des fratries – qui fait que connaissant une famille, il faut assister aux mariages de chaque frère et sœur –, et à l'importance de l'assistance qui peut couramment compter jusqu'à 500 personnes. Certaines périodes de l'année sont considérées comme particulièrement fastes et à ce titre surchargées : le mois qui précède le Nouvel An ou la fête du Têt s'annonce comme « prémices du printemps », « c'est l'appel de la nouvelle année » : « Au Vietnam, on faisait beaucoup de mariages autour de la fête du Têt. Eux ont observé ça. J'ai râlé parce qu'il y avait plein de neige. La sœur du marié m'a dit : “la famille de la mariée est très superstitieuse. Ils veulent que tout concorde entre l'année, le mois, le jour, l'heure...” Il faut que ça s'accorde. » Certes, l'ensemble des participants ne se mobilisent pas pour les deux jours entiers que requiert éventuellement le mariage vietnamien à Paris : la disponibilité se module en fonction de la proximité des rapports de parenté ou d'amitié. Cependant, il reste possible à ceux qui ne peuvent se dégager pour l'ensemble des cérémonies de se « mettre à jour » ultérieurement en visionnant les cassettes vidéo tournées le plus souvent avec une grande attention portée aux détails du rituel – sans oublier que tous reçoivent force photos en souvenir de l'événement.

La cérémonie peut donc se dérouler sur un ou deux jours : elle comprend le départ de la mariée de son domicile familial, le mariage à la mairie (pouvant être célébré antérieurement), puis c'est la cérémonie d'« accueil de la mariée » chez le marié (ou dans sa famille), suivie de celle des prises de vue dans divers lieux symboliques (cf. plus loin), et enfin tout se clôt par le banquet au restaurant. Entre ces étapes se glissent les cérémonies religieuses, qui se rendant à l'église, qui à la pagode, qui devant l'autel des ancêtres, en accord avec les croyances respectives des protagonistes et le caractère de la mixité conjugale : mariage entre un bouddhiste et une catholique, entre un « culte des ancêtres³ » et une bouddhiste ou une catholique, etc.

La prestation vestimentaire de la mariée comporte essentiellement trois figures. La robe de mariée « à l'occidentale », rosée ou blanche avec bouquet de fleurs roses, voile et traîne, compose la figure centrale : c'est ainsi parée que la mariée se rend à la mairie et qu'elle effectue les séances photographiques, à l'intérieur puis en extérieur : les lieux les plus prisés de Paris et de ses environs sont les Jardins de Bagatelle, la Roseaie de L'Haye les Roses, le Trocadéro et la Tour Eiffel, et surtout le Bois de Vincennes, fort prisé pour sa grotte, son lac et son pont de bois, d'un romantisme vaguement exotique... Cette robe est

3. Comme ils se désignent eux-mêmes.

aussi portée à l'église (locale ou de la Mission Catholique Vietnamienne) et pour les photos souvenirs prises à chaque table d'invités au restaurant.

Le style de la tunique (ou des tuniques successivement portées) rappelle l'origine régionale de la famille au Vietnam : la tunique rouge sur laquelle est portée une sorte de seconde tunique de dentelle transparente, ouverte sur le devant et ourlée d'un passement doré, le tout agrémenté d'un turban doré, est caractéristique du Centre (région de Hué) (fig. 1). Le Sud (région de l'ex-Saïgon) se distingue par une variante : la doublure de dentelle est de même coupe que la tunique, et le turban est remplacé par un diadème de fleurs blanches en tissu. C'est avec ces tuniques, ou encore des tuniques de soie peinte, que la mariée prie devant l'autel des ancêtres – composé de leurs photos et tablettes, de l'arbre généalogique devant lesquels brûlent des bougies et de l'encens –, soit à son départ de la maison familiale, soit à l'arrivée dans la maison de son mari ou de la famille de celui-ci (en fonction des croyances respectives des familles) (fig. 2). C'est aussi dans cette tenue qu'elle peut recevoir ses invités au restaurant et les remercier pour leurs dons (billets de 100 F en nombre pair – 200, 400 F... – glissés dans une enveloppe rouge) que le couple perçoit à la réception et pour lequel l'invité se voit remettre une cocarde rouge à épingle sur sa poitrine. La mariée pourra rester en tunique (le cas échéant, en variant les couleurs, rose, bleu, doré) jusqu'à revêtir à nouveau la robe blanche pour les photos. Enfin, et de plus en plus fréquemment, elle passera la robe shanghaienne, le plus souvent rouge et brodée d'un phénix et d'un dragon, pour clore le festin et découper la pièce montée à cinq étages sur laquelle trônent les figurines de mariés.

Le changement de tunique correspond à une exhibition des cadeaux offerts à la mariée par le marié ou ses parents :

« Selon la tradition vietnamienne, c'est la famille du garçon qui habille la fille. Je me rappelle quand ma mère mariait mon frère, elle a observé la tradition, elle a acheté une paire de tuniques pour ma belle-sœur. Une tunique qu'elle devait porter quand elle a été présentée aux deux familles pour saluer tout le monde pendant la cérémonie du don des bijoux. Après quand le garçon venait chercher la fille pour l'amener dans la belle famille, elle changeait de tunique. »

« Si la mariée a reçu trois tuniques, il faut qu'elle montre ses trois tuniques pour faire honneur. Si tu en as reçu cinq, tu te débrouilles pour porter les cinq. »

Dessin non libre de droits

Fig. 1. *Photo de mariage prise sur les boulevards extérieurs à Paris.*
Femmes et filles en tunique - la mariée arborant le costume de la région de Hué.

C'est au moment où la mariée quitte le domicile parental qu'elle reçoit ces cadeaux, en même temps que ceux que lui remet sa propre famille : bracelets, colliers, boucles d'oreille en or, qu'elle se doit de tous porter pour l'occasion (fig. 3). Cette cérémonie d'adieux s'adresse aux parents (auxquels le marié demande la permission d'emmener leur fille) et en particulier à la parenté féminine, grands-mères, grands-tantes, grandes sœurs. De chacune, ils reçoivent un peu d'argent et des souhaits, à l'issue de la cérémonie du thé :

« Sur cette photo, la mariée est en train de pleurer, le grand-père pleure, la grand-mère pleure, la mère pleure : la mariée vient de dire adieu. C'est très émouvant. C'est à ce moment-là qu'elle reçoit les cadeaux de sa famille à elle, les bijoux, et elle les porte pour montrer à la famille du marié qu'elle est aussi une fille bien, de bonne famille, qui a des richesses. »

Ce faire-valoir social touche aussi l'ensemble des femmes de la parenté proche, en particulier la mère et les sœurs, dont il est attendu qu'elles changent de parure au moins une ou deux fois durant le banquet. Par contre, le marié peut conserver un seul et même habit du début jusqu'à la fin des cérémonies, le plus souvent costume noir et chemise blanche, nœud papillon noir ; il peut arriver qu'il revête une veste blanche « mais toujours avec une fleur rouge, quelque chose qui casse [le blanc] » pour la réception des invités. Encore plus exceptionnellement, compte tenu de leur coût et du peu d'usage qu'il en fera ultérieurement, il peut revêtir pour l'ensemble de la cérémonie la tunique et le turban vietnamien.

Les enfants, et même les bébés, foisonnent dans l'assistance : les petits garçons portent costume sombre, chemise blanche et nœud papillon noir, tandis que les petites filles s'exercent au port de la tunique, ou de la robe à volants.

Enfin, les invités et surtout les invitées rivalisent de parures festives : certaines femmes attendent ces occasions pour porter la tunique. Mais, de plus en plus fréquemment, les mises occidentales sont préférées. Elles permettent plus d'aisance pour les danses que comportent nombre de banquets de mariage : la tunique se prête mal au rock, au cha-cha-cha, ou au disco (toujours chantés en vietnamien ou en chinois). Mais de façon plus générale, les invité(e)s, comme le marié, ne se sentent pas tenus de se plier aux traditions ; aujourd'hui, ils / elles peuvent porter des couleurs autrefois prohibées pour cette occasion : « Les habitudes commencent à changer. Les invités viennent au mariage avec les couleurs mode comme on fait en France, le noir et le blanc alors que c'était interdit au Vietnam de s'habiller en noir et blanc pour aller au mariage. C'était réservé au deuil. »

Dessin non libre de droits

Fig. 2. *Prière des mariés devant l'autel des ancêtres*

Dessin non libre de droits

Fig. 3. *Cérémonie d'adieu*

Parmi les convives, nombreux sont les collègues de travail français invités à prendre part aux agapes – mais aussi à se rendre compte de la puissance sociale et culturelle de ces familles transplantées en milieu français depuis un peu plus d'une décennie. C'est aussi à eux que s'adresse cette démonstration de la « face », de la réussite personnelle et familiale.

Tout le monde n'est certes pas en mesure d'afficher une telle emphase sociale et une telle assise familiale. Certains mariages se passent de dons, d'autres se font aux frais exclusifs des mariés (en particulier pour le banquet traditionnellement aux frais des parents du marié)...

Dans le cas d'absence de domicile parental de la mariée, fréquent chez les Chinois de Hong Kong qui ont émigré sans leur famille, il est essentiel de recomposer cette mise en scène de la quête de la mariée : on pourra ainsi recourir à des subterfuges, par exemple louer une chambre d'hôtel (dans la Petite Asie) pour la journée, y procéder aux cérémonies votives⁴ avant d'en sortir comme s'il s'agissait du domicile parental. Dans les différents films vidéo de mariage (rapportés avec soi du pays natal) ces séquences sont filmées exhaustivement : elles comportent en outre le passage du seuil par le mari, seuil défendu par les demoiselles d'honneur qui réclament un don en argent (une somme devant se terminer par le chiffre 9, homophone de « longtemps », c'est-à-dire symbole de longévité) afin de laisser emmener la mariée.

En l'absence de famille, les amis, les « bienfaiteurs » (personnes ayant fourni de l'aide dans l'exil) en assument plus ou moins le rôle. En l'absence de vrais bijoux (habituellement offerts chez les Chinois par les parents du marié), il n'est pas exclu d'en louer pour l'occasion ; il est aussi courant de louer une voiture de prestige (genre Mercedes-Benz) pour le cortège et les photos d'extérieur.

Du point de vue vestimentaire, le mariage chinois diffère du vietnamien en ce qu'il ne comporte pas de tunique : la robe de mariée à l'occidentale est portée légèrement rosée, ou blanche avec un voile rose ou encore blanche avec cocarde et rubans de vœux de bonheur rouges. Elle se troque lors des cérémonies des ancêtres et du banquet pour la robe chinoise rouge, longue et large, agrémentée d'une veste brodée de perles colorées. Cette dernière robe est souvent conservée en souvenir du mariage et aussi parce qu'elle peut éventuellement servir de robe de soirée.

A ce point de notre description et avant de nous transporter dans une autre culture minoritaire, relevons l'importance des fastes vestimentaires

4. On peut ainsi faire un vœu devant un autel composé d'une simple affichette sur laquelle est inscrite en or sur fond rouge : « Dieu du Ciel », et devant laquelle brûle de l'encens piqué dans un fruit.

féminins, des rituels où se met en scène l'ensemble de la parenté féminine. Ils semblent constituer l'ossature commune à ces mariages qui organisent, chacun à leur façon, des combinaisons variables de rites en relation avec diverses piétés religieuses et / ou filiales.

Lors des cérémonies nuptiales des familles originaires d'Algérie dont nous avons été témoin, certains rituels apparentés à la « compensation matrimoniale » sont, comme précédemment, scrupuleusement respectés : il s'agit en particulier de la « corbeille de la mariée » (un grand panier d'osier doublé de satin rose) dans laquelle sont logés pas moins de sept cadeaux (ou obligations) achetés par la famille du marié. Cette corbeille comporte : deux petits flacons de henné, une paire de gants et deux grandes bougies (tenues pendant les deux cérémonies successives du henné que l'on impose sur la mariée et ultérieurement sur le marié), un pain de sucre (porte-bonheur), un chemisier brodé d'or, des bijoux en or, des parfums... La corbeille est présentée recouverte d'un foulard qui est, au moment de la réception, placé sur la tête de la mariée « pour des raisons de mauvais œil ». Certaines mères de famille tiennent à cette coutume censée protéger les mariés, d'autres la détournent en déposant le foulard à terre et en invitant l'assistance à y placer les dons en argent qui seront remis publiquement lors de la cérémonie du henné.

De la même façon que précédemment, le déploiement vestimentaire relève de la plus haute obligation : parmi les « sept figures de la mariée », soit sept costumes successivement portés, doivent nécessairement figurer :

– la robe kabyle, plus lourdement chargée de croquets et de rubans qu'à l'ordinaire sur laquelle peut être serrée la *fouta* ou une jupe de tulle coloré, et rehaussée des traditionnels bijoux en argent.

– le cafetan, qui désigne ici un ensemble veste / pantalon large et bouffant (dit pantalon algérois) en velours ou en satin, brodé de fils de couleurs.

– une robe oranaise, robe brodée avec des perles. Quelle que soit son origine régionale, la mariée doit en passer par ces trois costumes.

– une robe à crinoline (dite robe de princesse) en satin rose ou bleu pâle, garnie de dentelles et de rubans.

– la robe blanche de mariée, avec traîne, voile et bouquet de fleurs artificielles.

C'est très manifestement cette dernière parure qui cristallise les évolutions féminines en matière de célébration matrimoniale. En effet, les mères de famille – mariées avant leur venue en France, souvent pendant la période de la guerre d'Algérie, n'ont pu endosser cette robe blanche, trop fastueuse pour l'époque, trop ostensiblement « française », mais qui est demeurée comme l'objet de leur rêve le plus cher. Elles se heurtent à sa réalisation, par filles

interposées, en ce que , pour ces dernières, cette robe fait déjà partie d'un formalisme un peu désuet :

« Ma fille n'a jamais voulu mettre la robe blanche. Mais moi j'ai jamais voulu qu'elle quitte la maison sans la robe de mariée.

– C'est trop lourd à porter ! dit la fille

– Je lui ai dit : “Tu ne sortiras jamais de la maison, devant les voisins, devant tout le monde sans la robe de mariée. Ça fait la mariée. Ça fait la mariée.

– Ma cousine qui s'est mariée au mois de mars l'année dernière, elle voulait pas la porter, eh bien, elle est sortie avec une robe de mariée. Pour ma tante, c'était impossible, elle pouvait pas s'imaginer sa fille sans robe de mariée.

– Moi je vous dis : un mariage sans robe de mariée, c'est pas un mariage. »

Aussi la robe blanche est-elle vécue aujourd'hui par une bonne partie de la « seconde génération » comme une concession accordée à l'autorité maternelle en matière matrimoniale (autorité amplement décrite par C. Lacoste-Dujardin 1985). Dans une fratrie, c'est à l'aînée des filles d'y sacrifier et, en quelque sorte, d'en libérer les cadettes... Par conséquent, réussir à ne pas porter cette robe lors de son mariage équivaut à remporter une victoire dans les rapports de génération, et le nom de celles qui y parviennent se teinte d'héroïsme...

Cette opposition quasi-systématique des jeunes filles à la robe classique de mariée ne devrait pas laisser croire à un désintéret par rapport aux fastes du mariage. Tout d'abord, la fréquence des célébrations matrimoniales semble réactiver l'attention des unes et des autres : elles procurent à chacune des occasions de former son goût, de comparer les toilettes, de s'informer des nouvelles tendances de la mode - en l'absence de magazines spécialisés. Ensuite, le caractère d'événement festif et par excellence féminin conserve un attrait dont la mise en scène vestimentaire témoigne. Car ici, la parenté féminine est amenée à suivre un rythme de métamorphose vestimentaire très proche de celui de la mariée.

« Par exemple au mariage de ma sœur. Ça a commencé un vendredi en soirée jusqu'au lendemain samedi soir. Quand les gens sont arrivés, nous on était encore chez le coiffeur. Je crois que j'avais mis un vêtement de ville. J'avais l'air serein. Je parle pas de la mariée. Les premières personnes qui arrivent sont des gens qui viennent pour aider – des gens très proches, des tantes. Faut quand même être propre et nette. Après, quand il y avait déjà beaucoup de monde, j'ai mis ma robe kabyle – avec plein de rubans partout. Quand on se change, on change tout : les chaussures, les chaussettes, les bijoux. Ça, jusqu'au soir, jusqu'au moment de manger... Je sais qu'au moment où la famille de mon beau-frère est arrivée pour le henné, là, tout le monde est parti se changer ! Il n'y avait plus personne ici : tout le monde est dans les chambres. J'ai dû me changer à chaque fois. Au début j'avais une robe kabyle toute blanche, et puis ensuite j'ai mis un pantalon arabe [genre *sarouel*]... Et après j'ai mis ce fameux ensemble

vert que ma grand-mère m'a coupé le modèle en Algérie. Oui, une espèce de tunique assez incroyable. Après, le lendemain, dans la journée y avait pas grand-chose, j'avais mis une robe kabyle tout ce qu'il y a de plus simple. Et quand ils [la famille du marié] sont venus chercher la mariée et qu'on est parti à la salle [louée par la famille du marié], je suis partie mettre un tailleur. Parce que je ne comprends pas comment on peut s'habiller avec un vêtement de soirée le jour [...] Et puis, ma mère est partie avec un vêtement de ville aussi. Et puis quand on est arrivé dans la salle, on nous a servi à manger et tout. C'est eux [les femmes de la famille du mari] qui nous ont servi parce que eux, quand ils sont arrivés le soir pour le henné, il fallait qu'on les serve, qu'on les accueille. Et puis, après manger, on s'est changé encore une fois. Et là, je ne sais plus ce que j'ai mis. Donc, on s'est changé quatre fois chez nous et deux fois le lendemain. »

L'énumération des changements de toilette révèle que le rythme des cérémonies est donné par ces métamorphoses de l'apparence, qui incluent le maquillage, les bijoux, etc. Ces métamorphoses touchent les femmes de la parenté proche : mères, sœurs, mais aussi grands-mères, tantes et cousines, y compris celles qui aident à la cuisine (fig. 4). L'enjeu essentiel de l'exhibition concerne la mariée, dont il ne faudrait pas qu'on puisse dire qu'« elle n'a rien à se mettre sur le dos ». Certaines mariées trouvent aujourd'hui la démonstration excessive, et voudraient limiter les frais à trois, quatre parures. Mais ce refus de « faire le cirque » déçoit bien des femmes pour lesquelles les mariages sont autant d'occasions de faire des excès vestimentaires tout aussi bien qu'alimentaires : tout un jeu d'habillage et de déshabillage collectif, prenant possession des appartements privés (chambres, salles de bain), articule la dimension féminine de la fête, pétrie de proximité corporelle. Par contraste, les hommes « qui arrivent en costume et repartent en costume » ne s'aventurent pas dans ces espaces réservés.

Cette nécessaire intimité entre femmes justifierait à elle seule que les banquets de mariage se déroulent au domicile des intéressés – ou dans un de leurs substituts éventuels si le manque d'espace l'exige. Ainsi, la « salle » dont il est question dans l'entretien largement cité plus haut n'est pas une salle de restauration : il s'agit d'un lieu loué pour l'occasion où ont été transposés la cuisine et le service domestique, effectué par les femmes de la famille. Encore une fois, pour beaucoup, un mariage dont le banquet a été préparé et servi par des professionnels de la restauration, parents ou non des mariés, « n'est pas un mariage ». On a insisté ailleurs (Raulin 1990) sur le caractère presque exclusivement domestique, familial (dans sa version élargie), et non-public de la commensalité ordinaire et festive de ces familles d'origine maghrébine. On y reviendra ici pour signaler l'extension locale du repas festif. En effet, le mariage se déroule en deux temps, dans la même journée ou sur deux jours consécutifs, comme pour les mariages « asiatiques » (le mariage administratif,

à la mairie, peut être inclus dans ces journées ou déplacé antérieurement ou ultérieurement, parfois après la naissance des premiers enfants : il n'est pas indispensable pour que le mariage soit considéré comme conclu).

Fig. 4. *Avec les mariés, les femmes de la parenté posent, toutes « communiant » à cet instant dans une même robe blanche*

Le « petit mariage » (célébré chez les parents de la jeune fille) comporte entre autres le mariage religieux, officié à domicile par un imam ou par un homme pieux et respecté lors d'une cérémonie réunissant les parents masculins du marié et de la mariée à l'exclusion de cette dernière (et de toute participation féminine). La bénédiction concerne l'alliance des deux familles – et non des deux individus. « Petit mariage » et « grand mariage » (célébré chez les parents du jeune homme) offrent chacun un banquet qui doit s'imposer dans le temps comme dans l'espace. Dans le temps, car chacun des invités doit, après avoir mangé à satiété, pouvoir repartir avec sa part de festivités gastronomiques (viandes, couscous, sauce, pâtisseries). Dans l'espace, car il n'est pas nécessaire d'être invité pour s'inviter : voisins, amis des parents

peuvent librement franchir le seuil... Ainsi, dans les cités de la banlieue parisienne, ce sont les « cages d'escalier » qui sont les bienvenues, sans oublier les copains des frères et sœurs. Cette contagion recherchée de l'événement festif, que chaque famille met son point d'honneur à perpétuer, révèle un sens de l'insertion locale du groupe familial qu'un déplacement hors du domicile viendrait trahir.

Comparant mariages « asiatiques » et « maghrébins », on peut opposer par exemple deux types d'exhibition vestimentaire : celle dont le prestige gagne à ce qu'elle soit effectuée dans un lieu de restauration au cœur d'un quartier urbain de même spécialisation ethnique – les invitations reflétant l'ensemble d'un réseau social géographiquement dispersé –, et celle qui se valorise de l'utilisation des lieux privés et familiaux. Dans ce dernier cas, celui du mariage maghrébin, il faut souligner la complexité de la démonstration vestimentaire féminine : l'absence de faire-valoir dans l'espace public anonyme semble ici contrebalancée par une exubérance de mise en scène dans un espace de domesticité élargi à l'ensemble de la parenté, des amis et des voisins.

Cette divergence mise à part, ce sont plutôt les convergences qui s'accumulent : importance de la « sortie hors du domicile parental » pour la mariée, rites de « compensation matrimoniale », mais surtout faste vestimentaire de la mariée dont l'exhibition est liée à celle de la garde-robe : sa diversité reflète une histoire propre, composite et syncrétique, mettant à profit une capacité d'adoption de rôles culturels variés. De plus, dans les deux cas, la parenté féminine est largement conviée à participer à ce faire-valoir, et l'événement festif apparaît comme celui du corps social féminin. Par contraste, le marié reste sobre et le rôle de la parenté masculine passe au second plan – à l'exception de la cérémonie religieuse dans les familles d'origine maghrébine.

Conclusions ternaires

Dans les deux cas de figure qui viennent d'être exposés, nous sommes tentée de considérer que le mariage est dominé par le registre de la coutume : il apparaît comme une cérémonie d'investiture du statut matrimonial dans l'ordre coutumier, s'appuyant certes sur des traditions mais dont l'actualisation est laissée à l'usage, aux usages. Dans cette dynamique, les femmes occupent un rôle social privilégié, raison pour laquelle elles tiennent le devant de la scène en faisant preuve d'une grande adaptabilité : elles recomposent leurs apparences avec dextérité, complicité et souci de mise en valeur des unes par les autres, des unes avec les autres. La diversité des parures signifie à elle seule tout à la fois la participation à chacun des rôles, chacune des coutumes

relevant de contextualisations dispersées, et la prise de distance par rapport à chacun d'eux.

D'après ce que nous connaissons du mariage hassidique, c'est ici le registre de la Loi et de la tradition qui domine. Le vêtement masculin est unique et prend sa valeur comme signe d'accession au statut plein et entier de représentant de la Loi en même temps (ou même avant) que d'être signe d'accession au statut d'homme marié. La mariée assume – sobrement – la coutume dans sa forme classique, sans rupture avec l'environnement social. Tandis que le marié – et toute la collectivité masculine – multiplient les signes de « distinction » de type ostensiblement archaisant, définissant la tradition comme un refus de compromis avec l'évolution de la coutume. De cette attitude, les hommes tirent leur autorité, ils affichent leur fidélité à la Loi : au point que « sans une barbe bien touffue, bien "hassidique" [...] un adepte se trouve exclu d'office de fonctions importantes dans la communauté et aussi de certains rites religieux » (p. 138). Cette volonté de réaliser une coïncidence absolue⁵ entre apparence et exercice de la Loi nous permet également de comprendre l'étonnante insensibilité vestimentaire de ces hommes aux changements de saison : hiver comme été, quel que soit le temps, la Loi ne saurait se porter que d'une seule façon. De plus, elle peut nous guider dans l'interprétation de ce phénomène curieux que J.G. appelle « la mise négligée ». Quelles que soient leurs origines, Hassidim polonais et hongrois⁶ présentent très fréquemment une « apparence débraillée qui provient autant de [la] nonchalance que d'une attitude volontaire » (p. 136). Interrogés sur ce point, les Hassidim se justifient en invoquant le souvenir des années de pauvreté en Pologne d'avant-guerre. Sans nier la pertinence de cet argument de « nouveaux riches » mettant en perspective leur passé, nous avons le sentiment de voir s'exprimer dans cette attitude évidemment porteuse d'enjeux actuels un sens de la différence entre apparence et appareil : la visibilité affichée, revendiquée des Belzer Hassidim n'a rien à voir avec un quelconque faire-valoir corporel, une quelconque vanité. Le paraître induit strictement une appartenance, qui se veut d'ailleurs exclusive et constitutive d'un certain isolement : « pour soutenir sa foi, pour rester juif, il faut se différencier et se séparer des non-juifs », en affichant un « aspect traditionnel » (p. 134). Ici donc, le négligé, par l'effet de distanciation qu'il provoque, ne viendrait-il pas résoudre cette contradiction qui fait porter au corps et à ses apparences un engagement d'ordre spirituel ? Quant aux femmes et à l'expression de leur

5. Elle n'est que volonté, car la coutume infiltre néanmoins le costume : ainsi les chapeaux mous ne sont que des variantes du chapeau bourgeois, le *chtraimel* étant « pour le moins inspiré des riches coiffures aristocratiques d'Ukraine et de Russie » (p. 153).

6. Polonais 31 %, Hongrois 24 % – les Polonais donnant là encore dans l'hypo-correction (les jeunes ont « l'aspect soigné »).

fidélité à la Loi, elles ne sont soumises qu'à l'impératif de décence qui exige la dissimulation du corps et des cheveux⁷.

Résumons-nous et ouvrons le questionnement : et si le « génie du paganisme », pour reprendre la formule de M. Augé qui désigne par là les « seuls polythéismes », n'était pas aussi dans cette fusion, confusion entre les registres de la coutume et de la tradition, et donc de la loi⁸. Dans ce contexte, et d'après ce que nous avons pu observer aussi par ailleurs, par exemple à travers les cultes domestiques (Raulin 1991), la famille, le lignage jouent leur pleine fonction de régulateur, de législateur, avec une répartition certaine (quoique inégale) des rôles sexuels – sans avoir à craindre de concurrence extérieure de la part d'une instance révélée. Ce système semble caractériser pleinement mariages vietnamiens (y compris catholiques) et chinois. Pour ce qui est des mariages algériens, la caractérisation s'écarte peu de ce schéma ; cependant, on sait cette modalité plus problématique, exposée à la rivalité d'une instance traditionnelle qui se manifeste aujourd'hui par la voix d'un islam rigoriste. Aux accents de « fête des femmes » qui, selon l'expression de C. Lacoste-Dujardin (1985), caractérise la noce dans cette culture, certains, certaines s'opposent avec virulence et prennent précisément pour cible le mariage « coutumier » pour faire entendre leurs raisons. En particulier en ce qui concerne les parures de mariage, la censure se révèle stricte : si la mariée

7. Peut-être la fonction culinaire pourrait-elle être considérée comme relevant autant de la coutume que de la loi écrite biblique, et comme lieu d'expression privilégiée des femmes ? Peut-on lire en ce sens J. Bahloul (1983 : 263-264) qui conclut ainsi sa description des rites de la table juive algérienne : « Le repas est spectacle : il doit d'abord montrer la force de la patrilinéarité dans l'organisation de la famille juive nord-africaine. Le père de famille a sa place réservée, une place prestigieuse, un peu au centre de l'action ou plutôt à son apogée. Il faut qu'on le regarde : son assiette est aussi placée à côté des aliments à bénir : place sanctifiée et sacralisée en même temps que le rôle de son détenteur. Mais la mère [...] est-elle seulement en service ? Au contraire, ce code qui se déploie ici, elle en est le plus solide connaisseur, détenteur et élaborateur. [...] La mère occupe l'espace avec les mets de sa confection. Plus ils sont nombreux, plus elle est imposante dans la famille. Plus son code sera riche et diversifié, meilleur sera son statut. On aurait tort de mésestimer ce fonctionnement de la présence maternelle, tant il est subtil et prégnant : qui oserait se rebeller contre ce pouvoir imposant, lorsqu'il prend la forme d'un plantureux et ragoûtant *tadzin* ? En somme, on a l'impression, à l'observation de ce spectacle, que c'est plutôt la mère qui orchestre, tandis que le père n'est qu'acteur, qu'interprète. Tout se passe donc comme si, dans cette patrilinéarité, ne détenant pas la loi, les femmes compensaient ce désavantage en s'appropriant les tâches qui la mettent en oeuvre. »

8. J. Goody (1986 : 135) rapporte cette fusion à l'absence d'écriture (alphabétique) : « En Europe, la distinction entre la loi et la coutume est fondée en dernière instance sur ce qui est écrit et ce qui ne l'est pas. Codifier une coutume revient à la consigner par écrit avant de la promulguer sous forme de loi. [...] Dans les systèmes juridiques des sociétés sans écriture, il ne peut y avoir aucune distinction véritable de ce type entre la loi et la coutume ».

est maquillée ou porte une robe décolletée, elle ne devra se montrer qu'à son mari et aux autres femmes. Sinon, elle devra s'abstenir de toute mise en scène flatteuse et aller ainsi à l'encontre des désirs les plus profonds de sa mère, car « la famille ne doit pas être plus forte que la foi » (Belhassen 1981 : 90)⁹.

La foi est instituée principe organisateur, unique et rigide, certes en référence à un texte sacré – ici le Coran et ses exégèses, là la Bible et ses exégèses –, mais surtout en opposition à une coutume, multiple et mouvante, profondément ancrée dans le quotidien et le festif, profondément assimilée par le corps dont elle est devenue une seconde nature¹⁰. La foi doit donc se vivre en rupture avec les habitudes, les mœurs courantes, et peut ainsi se définir comme élaboration d'une divergence permanente : dans ces deux contextes monothéistes, cette opposition paraît recouper la division des rôles sexuels, la coutume allant plutôt aux femmes, la foi et son élaboration sociale, la loi religieuse allant plutôt aux hommes.

Dans cette façon de « porter la loi », socialement et physiquement, s'élabore une des dimensions de la tradition, sa fonction de légitimation d'un groupe social - comme au XIX^e siècle, bien des pays « privés brutalement de la légitimité traditionnelle de la royauté » (Belmont 1986 : 161) partent à la recherche de leurs traditions populaires ou encore les élaborent afin de se constituer une nouvelle mythologie et idéologie nationales. De plus, la légitimité passe ici par une affirmation de la permanence du groupe, de sa

9. Sur ce sujet, S. Belhassen (1981 : 92) donne les précisions suivantes : « Que [le père] soit de milieu aisé de la nouvelle bourgeoisie acquise aux idées modernistes, de condition moyenne ou bien modeste, s'il s'oppose au port du voile par sa fille, c'est moins souvent que la mère mais en ayant recours aux mêmes arguments : peur du qu'en dira-t-on et surtout peur que le port du *hijab* constitue un empêchement au mariage. Le voile islamique est perçu dans ce cas, surtout par la mère qui reproduit en cela une attitude générale, comme un “cache-laideur”, “un cache-misère physique” et cela la contrarie dans les espoirs matrimoniaux qu'elle fonde sur sa fille. L'une de ces mères, diabétique, a eu une attaque et a été hospitalisée lorsque sa fille lui a annoncé sa décision de porter le *hijab*. Dans l'échantillon étudié, seules trois mères ont accepté sans problème la nouvelle tenue de leur fille. Elles étaient toutes les trois des paysannes récemment transplantées dans la ville, “source de dégradation des mœurs”. Toutes les autres mères de condition petite bourgeoise y ont vu, outre la possibilité pour leur progéniture de finir vieilles filles, un frein à la progression dans l'échelle sociale et même une situation rétrograde. »

10. Dans le domaine vestimentaire quotidien, on sait que le *hijab* cherche à se démarquer du voile coutumier (*safsari* ou *haïk*) - tout en sacrifiant aux influences dites iraniennes, et probablement aussi chrétiennes (dans la longueur du foulard qui recouvre les épaules, de nombreux immigré(e)s en France voient l'imitation de la coiffe des Soeurs catholiques). De même chez les hommes, la *jellaba* islamiste se distingue clairement de la *jellaba* classique, par ses couleurs (blanche ou rayée), sa longueur, sa poche centrale... Notons cependant que la *jellaba* classique participe tant du registre de la coutume que de celui de la loi : elle est aussi le signe du « pratiquant », connotation que le voile coutumier ne possède pas.

résistance au caractère érosif du temps, de l'histoire. Elle met en scène une permanence intérieure, pourvue d'instances de contrôle hautement valorisées et garantissant la fidélité à la mémoire collective - en tant qu'elle est une mémoire particulière, distinctive, propre à un groupe, s'affirmant par son indifférence à l'évolution collective rejetée à sa marge, assignée à l'extérieur de soi.

A.R., *Université de Paris V et Laboratoire d'Anthropologie Urbaine*

Références bibliographiques

AUGE M. :

1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BAHLOUL J. :

1983, *Le culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*, Paris, A.-M. Métailié.

BELHASSEN S. :

1981, « Femmes tunisiennes islamistes », *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, C.N.R.S.

BELMONT N. :

1986, *Paroles païennes. Mythe et folklore*, Paris, Imago.

BOURDIEU P. :

1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

CUISENIER J. (ed.) :

1987, *Costume Coutume*, Paris, Réunion des Musées Nationaux.

EVANS-PRITCHARD E.-E. :

1937, *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard (rééd. 1968).

GOODY J. :

1986, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin.

GUTWIRTH J. :

1970, *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Minuit.

HOBBSAWM E. & RANGER T. (eds.) :

1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

LACOSTE-DUJARDIN C. :

1985, *Des mères contre des femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte.

RAULIN A. :

1988, « Espaces marchands et concentration urbaine minoritaire : la Petite Asie de Paris », *Cahiers Internationaux de Sociologie* 85 : 225-43.

1990, « Consommation et adaptation urbaine : des minorités en région parisienne », *Sociétés contemporaines* 4 : 19-36.

1991, « The aesthetical and sacred dimension of urban ecology : Paris'Little Asia », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 73 : 35-49.

RAULIN A., JERIDI Z. & NGUYEN T. :

1991, *La consommation vestimentaire des familles d'origine étrangère (Maghreb, Asie, Afrique) de la région parisienne*, Rapport pour la Mission du Patrimoine Ethnologique.