

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA TRANSMISSION DE LA MÉMOIRE : CONSTRUIRE ET PERPÉTUER UNE
PROXIMITÉ CULTURELLE AVEC LE MAROC EN CONTEXTE MIGRATOIRE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR

MOUNA DOUAB

JUIN 2026

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements sont dédiés à mon directeur de recherche, Oumar Kane. C'était un après-midi de septembre que j'ai fait la connaissance d'Oumar. Bouleversée par les sujets abordés en classe tels que la décolonisation du savoir et les inégalités épistémiques, j'avais l'impression soudaine qu'un Nouveau Monde de savoirs, de vérités et de profonds questionnements s'ouvrait à moi. À plus de trois reprises, je me suis assise sur la chaise de son bureau pour lui raconter toutes ces connaissances dont je venais de prendre conscience. C'est grâce à son écoute, sa patience et ses encouragements que j'ai été en mesure d'en apprendre davantage sur les sujets qui m'habitaient, mais surtout, d'accueillir le merveilleux univers qui venait de s'éveiller en moi. Aujourd'hui, c'est à la fois un plaisir et un honneur d'être « hanté » par ses enseignements. Oumar, merci d'avoir toujours cru en moi. Quel privilège d'être ton élève !

À ma complice uqamienne et ma chère amie, Sarah Naciri, sans qui ce parcours de maîtrise n'aurait pas été le même. Je porte en moi tous nos précieux moments partagés, de cette fameuse pizza végétarienne uqamienne jusqu'à nos premières communications conjointes. Je suis impatiente de commencer ce prochain chapitre ensemble et de voir où ce voyage académique nous mènera.

À mes professeur.e.s, mes ami.e.s uqamien.e.s et mon entourage qui ont toujours cru en moi. Merci pour vos encouragements, vos conseils et votre foi en moi.

À mes parents, ce mémoire vous est dédié. Il n'existera jamais assez de mots pour vous exprimer ma reconnaissance. Vous êtes ma force et mon inspiration quotidienne.

À mon frère, Anass. À travers nos conversations sans fin, j'ai eu le privilège d'acquérir des savoirs précieux. Merci de m'avoir toujours poussée à exprimer mon plein potentiel.

À mes grands-parents, votre amour, vos histoires, vos sourires et vos repas chauds sont pour toujours gravés dans mon cœur. Où que vous soyez, sachez que je vous porte en moi.

DÉDICACE

À mes parents,

Ce mémoire est le fruit de votre amour, de vos
encouragements et de votre soutien.

Merci d'avoir toujours cru en moi.

Merci de m'avoir donné la chance de rêver.

Merci pour votre amour inconditionnel.

AVANT-PROPOS

C'est dans un travail universitaire que j'ai pu mettre les premiers mots sur mon expérience migratoire personnelle. Alors qu'on me demandait d'expliquer mon positionnement sur la question de l'identité, je me dévoilais pour la toute première fois : « Aux yeux des Canadiens, je suis Marocaine. Aux yeux des Marocains, je suis Canadienne. Quand je parle, ce sont des pensées du Canada que mes mots forment, mais mes traits sont ceux d'une femme maghrébine. Alors, comment se retrouver dans une définition claire et précise de l'identité quand son expérience est si immuable ?... Nous sommes quelques-uns à flotter dans cet océan culturel, entre deux courants ».

À l'âge de cinq ans, j'ai eu le privilège d'émigrer avec ma famille au Canada. Rapidement, j'ai été confrontée à ce qui arrive quand deux cultures s'entremêlent sans nécessairement se compléter. À cette époque, j'avais l'impression de dériver entre deux mondes distincts. J'ai longtemps eu le sentiment de « mener une double vie », parfois difficile, mais tout aussi riche et enrichissante. La chance d'arriver à un si jeune âge, c'était de « facilement » m'adapter à l'environnement dans lequel j'évoluais. Doucement, cet inconfort se faisait petit, mais jamais silencieux. Pourtant, ce fossé culturel n'a jamais cessé de se creuser. Il était bien vivant dans la langue parlée à la maison, dans la musique que mes parents écoutaient, dans la nourriture que j'apportais à l'école, sur les tableaux accrochés dans notre salon et dans les récits que mes grands-parents me racontaient. Plus que tout, cette différence se lisait sur les traits de mon visage, le fruit de nombreuses générations de Marocains.

Avec les années, mon expérience migratoire n'a jamais cessé de se transformer. Aujourd'hui, elle prend plutôt la forme d'un désir de valoriser la culture qui m'a été transmise par mon cercle familial. Il ne s'agit plus forcément de vivre avec deux cultures différentes, mais bien d'avoir la chance de porter la mémoire de l'une, alors que j'en bâtis une toute nouvelle au Canada.

C'est grâce à la transmission de la mémoire et de la langue que j'ai pu maintenir une proximité à ma culture marocaine. Celle-ci m'a aussi permis de communiquer avec des porteurs de savoirs importants, mes grands-parents. Il est donc logique de constater que mes expériences personnelles m'ont inspirée à porter mes recherches sur la mémoire et sur la diaspora marocaine au Québec.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
DÉDICACE.....	iii
AVANT-PROPOS	iv
LISTE DES TABLEAUX.....	viii
RÉSUMÉ.....	ix
ABSTRACT.....	x
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 MISE EN CONTEXTE : HISTORIQUE, <i>DARIJA</i> ET IMMIGRATION AU QUÉBEC	3
1.1 Historique du territoire marocain : colonisation, ethnicités et langues.....	3
1.2 La langue marocain parlé : la <i>darija</i> comme langue maternelle.....	5
1.3 De l'émigration vers l'Europe à l'immigration marocaine au Québec.....	6
1.4 La « diaspora marocaine » au Québec	9
CHAPITRE 2 PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE	12
2.1 La transmission de la <i>darija</i> dans la société marocaine.....	12
2.2 La transmission de la langue dans les foyers marocains en contexte migratoire.....	14
2.3 Proximité culturelle: culture et identité dans un contexte migratoire	15
2.4 Problématisation	17
2.4.1 Question de recherche	18
2.4.2 Pertinence de la recherche.....	19
CHAPITRE 3 CADRE CONCEPTUEL.....	22
3.1 Relativisme linguistique : une approche anthropologique.....	22
3.2 La transmission intergénérationnelle	25
3.3 De la culture à la mémoire	28
3.3.1 La notion de culture	28
3.3.2 La mémoire	31
3.4 Au-delà du concept « diaspora » : diasporique, pratiques et sens	34
CHAPITRE 4 MÉTHODOLOGIE	38
4.1 Objectifs communicationnels de la recherche	38
4.1.1 Analyser le rôle de la mémoire et de la <i>darija</i> dans la transmission de la culture.....	38

4.1.2 Comprendre l'expérience individuelle des jeunes Québécois d'origine marocaine avec les traditions marocaines dans les foyers familiaux.....	39
4.2 La posture épistémologique : une approche qualitative.....	39
4.3 Le terrain.....	41
4.4 Les techniques d'enquêtes	41
4.4.1 Les entretiens semi-dirigés.....	42
4.4.2 Les groupes de discussion.....	42
4.4.3 Journal de bord.....	43
4.5 Méthode d'analyse qualitative : l'approche inductive générale	44
4.6 Limites et considérations éthiques	46
4.7 Recrutement des participants	47
4.7.1 Critères de recrutement	47
4.7.2 Les enjeux de recrutement	47
4.8 Présentation de l'échantillon.....	48
4.8.1 Profils de l'échantillon	48
4.8.2 Anonymisation de l'échantillon	52
4.9 Déroulement des activités.....	52
4.9.1 Foyer familial 1	52
4.9.2 Foyer familial 2	53
CHAPITRE 5 RÉSULTATS.....	54
5.1 Résultats.....	54
5.1.1 Foyer familial 1	54
5.1.1.1 Entrevue individuelle : Adam	54
5.1.1.2 Entrevue individuelle : Sarah	57
5.1.1.3 Entrevue de groupe : Parents et enfants	60
5.1.2 Foyer Familial 2	65
5.1.2.1 Entrevue individuelle : Malik.....	65
5.1.2.2 Entrevue individuelle : Aya	69
5.1.2.3 Entrevue de groupe : Parents et enfants	73
CHAPITRE 6 ANALYSE ET INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS	81
6.1 Langue et pratiques langagières.....	81
6.1.1 La <i>darija</i>	81
6.1.1.1 Une mémoire vivante	81
6.1.1.2 La <i>darija</i> comme point d'ancrage primaire.....	83
6.1.2 L'arabe classique.....	86
6.1.3 Tamazight : entre langue et culture.....	87
6.2 Rituels de beauté : ingrédients, femmes et mémoire	89
6.3 Culture culinaire marocaine.....	92
6.3.1 Manger et cuisiner marocain.....	92
6.3.2 Entre traditions et rituels culinaires.....	93
6.3.3 Pratiques culinaires et rituels religieux	94

6.3.4 Imaginaire et proximité culturelle : traditions, rituels et pratiques culinaires.....	94
6.4 Islam et fêtes religieuses	95
6.5 Récits familiaux, traditions orales et histoire du Maroc	98
6.6 Valeurs marocaines	100
6.7 Arts et pratiques culturelles	102
6.7.1 Musiques, danses et chansons	102
6.7.2 Mosaïques, représentations et vêtements traditionnels	104
6.8 La Coupe du monde de football.....	104
6.9 Vecteurs de transmission : l’oralité, l’observation, la nostalgie et le silence	105
CONCLUSION	106
ANNEXE 1 GRILLE D’ENTREVUE INDIVIDUELLE.....	111
ANNEXE 2 GRILLE D’ENTREVUE DE GROUPE	113
BIBLIOGRAPHIE	114

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 5.1 : Profils de l'échantillon	51
--	----

RÉSUMÉ

Ce mémoire examine la manière dont la transmission de la mémoire au sein du foyer familial contribue à maintenir une proximité culturelle avec les traditions marocaines chez les jeunes Québécois d'origine marocaine. Cette recherche interroge les éléments culturels spécifiques (valeurs, symboles, pratiques, célébrations, langue, récits, etc.) qui deviennent accessibles ou significatifs par l'entremise de la mémoire. En insistant sur les principaux vecteurs de transmission mobilisés dans le foyer familial, nous évaluons le rôle central des parents nés au Maroc. L'étude s'appuie sur une méthodologie qualitative fondée sur des entretiens au sein de deux foyers familiaux. Dans chaque famille, des entretiens individuels semi-directifs ont été menés avec les jeunes Québécois d'origine marocaine ainsi qu'une entrevue de groupe réunissant enfants et parents. Les données recueillies sont présentées sous un format narratif, suivies d'une analyse inductive identifiant les thèmes émergents. Les thèmes à l'étude sont la langue et les pratiques linguistiques, les rituels de beauté, la culture culinaire marocaine, les croyances et les fêtes religieuses, les récits familiaux, les traditions orales et l'histoire, les valeurs marocaines, l'art et les pratiques culturelles ainsi que la Coupe du monde de football. Les résultats révèlent que la transmission de la mémoire dans les foyers familiaux sondés contribue à construire et à perpétuer une proximité culturelle avec les traditions marocaines chez les jeunes Québécois d'origine marocaine. Le rôle de la *darija* en tant que mémoire vivante et vecteur de transmission de la culture marocaine est également mis en évidence. Il ressort de cette recherche qu'en contexte diasporique, des éléments culturels fondamentaux deviennent accessibles par l'entremise de la mémoire collective, culturelle, communicationnelle et familiale.

Mots clés : Transmission intergénérationnelle, Québec, Mémoire, Culture, *Darija*, Migration, Maroc

ABSTRACT

This thesis examines how the transmission of memory within the family home contributes to maintaining cultural proximity to Moroccan traditions among young Quebecers of Moroccan origin. This research explores the specific cultural elements (values, symbols, practices, celebrations, language, stories, etc.) that become accessible or meaningful through memory. By focusing on the main vectors of transmission mobilized within the family home, we evaluate the central role of parents born in Morocco. The study follows a qualitative methodology based on interviews conducted in two family homes. In each family, semi-structured individual interviews were conducted with young Quebecers of Moroccan origin, as well as a group interview with both children and parents. The data collected is presented in a narrative format, followed by an inductive analysis identifying emerging themes. The themes studied are language and linguistic practices, beauty rituals, Moroccan culinary culture, religious beliefs and practices, family stories, oral traditions and history, Moroccan values, art and cultural practices, and the World Cup. The results reveal that the transmission of memory in the family homes surveyed contributes to building and perpetuating cultural proximity to Moroccan traditions among young Quebecers of Moroccan origin. The role of *darija* and vector for the transmission of Moroccan culture is also highlighted. This research shows that in a diasporic context, fundamental cultural elements become accessible through collective, cultural, communicational, and family memory.

Keywords : Intergenerational transmission, Quebec, Memory, Culture, *Darija*, Migration, Morocco

INTRODUCTION

« I am the product of all the ancestors getting together
and deciding these stories need to be told. »
- rupi kaur

Ce poème est un hommage aux voix et à l'espace que nous créons lorsque nous avons la possibilité de raconter nos histoires. La mémoire est un croisement entre traditions, récits et identité, dans lequel nous racontons le passé et le présent dans l'espoir qu'ils atteindront un jour les générations futures. Or, comment se retrouver dans cette mémoire lorsqu'il y a déracinement ?

En 2020, plus de 281 millions de personnes à travers le monde vivaient à l'extérieur du pays dans lequel elles étaient nées (Organisation mondiale de la migration, 2024). De cette population, 3,3 millions sont des Marocains, soit 9 % de la population totale marocaine (Haut-Commissariat au plan, 2022). Si en 2002, 6 % de la population marocaine résidant à l'étranger se trouvait au Canada, nous pouvons estimer qu'aujourd'hui ce pourcentage est plus élevé (Garneau, 2010). Meticuleusement rassemblées, ces données représentent des vies, des familles, des cultures, des langues et des récits déplacés. Des éléments qui font d'ailleurs partie intégrante de leurs histoires individuelles et collectives. Une mémoire qui est parfois délaissée, parfois soigneusement pliée dans leurs valises afin de se rappeler le pays qu'ils quittent.

Cette réflexion nous conduit naturellement à nous pencher sur les enfants nés dans le pays d'accueil de leurs parents. Dans ces cas, la transmission intergénérationnelle et la transmission interculturelle deviennent un pont important entre la mémoire et les réalités diasporiques. En effet, dans un contexte différent de celui de leurs parents, les enfants sont amenés à recevoir, à interpréter et à se réapproprier ce qui leur est transmis. Ces réalités nous poussent à penser la mémoire comme vivante et loin d'être inerte. Un processus de passation où se crée ce besoin de se raconter et de se raccorder à ceux nés avant nous. Dans cet espace, l'oralité s'impose alors comme un vecteur puissant par lequel les nouvelles générations peuvent créer une proximité avec leur terre d'origine, malgré le déracinement.

Dans ce mémoire de maîtrise, il sera donc question d'explorer la richesse des savoirs culturels, le rôle de la langue dans la transmission de la mémoire et les expériences de proximité culturelle qui naissent dans les foyers. L'objectif de ce travail est d'étudier la transmission de la mémoire chez les jeunes Québécois d'origine marocaine au sein de leurs foyers familiaux, de manière à mieux comprendre sa contribution dans la construction et la perpétuation d'une proximité culturelle avec les traditions marocaines. Il sera question d'identifier les vecteurs de transmission et de documenter les éléments culturels spécifiques accessibles à travers la mémoire. En considérant la langue comme un facteur communicationnel clé permettant la transmission des traditions marocaines.

Dans le premier chapitre, nous plongerons dans l'histoire du Maroc avec une mise en contexte ancrée dans la mémoire, la langue, l'immigration au Québec et la diaspora marocaine. Dans le deuxième chapitre, nous détaillerons la problématique générale qui inclura les questions de recherche, mais aussi la pertinence d'un tel travail sur ces questionnements. Ensuite, au chapitre 3, nous dresserons le cadre conceptuel mobilisé afin d'appuyer cette démarche. Le chapitre 4 sera réservé à la méthodologie qualitative déployée dans cette recherche, tandis que le chapitre 5 présentera les résultats en format narratif. Le dernier chapitre analysera et interprétera les résultats, permettant de répondre aux questions de recherche. Le mémoire se terminera par un rappel des résultats de la recherche en plus d'aborder des pistes de réflexion pouvant nourrir de futures recherches.

CHAPITRE 1

MISE EN CONTEXTE : HISTORIQUE, *DARIJA* ET IMMIGRATION AU QUÉBEC

La littérature scientifique comporte plusieurs éléments en lien avec la transmission de la langue dans des contextes migratoires. Toutefois, il nous a semblé nécessaire de contextualiser le sujet proposé afin de permettre une compréhension plus générale des thèmes clés qui la composent. En raison de son contexte historique, ethnique et linguistique particulier, le Maroc et la *darija* peuvent être mieux saisis par un bref retour dans le passé. Ces étapes sont nécessaires afin de mieux saisir les implications qu'éveille la transmission de cette langue dans un contexte migratoire.

1.1 Historique du territoire marocain : colonisation, ethnicités et langues

Avec des récits qui remontent à l'Antiquité, le Maroc est porteur d'une histoire séculaire. Nous nous contenterons ici d'en survoler certains éléments pertinents à ce mémoire. Ce pays d'Afrique du Nord, dans toute sa culture et sa diversité, est le résultat de plusieurs événements historiques marquants. Nous nous intéressons notamment à ceux¹ qui peuvent nous éclairer sur l'origine de la *darija*, cette langue propre au territoire marocain.

Les premiers peuples connus vivant sur le territoire marocain, et qui y sont toujours présents, sont les Amazighs. Ces peuples autochtones remontant à l'Antiquité utilisaient une langue vernaculaire prenant la forme de divers dialectes parlés par diverses tribus (Abitbol, 2014, p. 19). La conquête musulmane par les Arabes a unifié le pays par la langue arabe : « l'Islam créa un immense champ d'échanges s'étendant à tout le Maghreb² et l'Orient et jusqu'aux confins méridionaux du Sahara » (Abitbol, 2014, p. 48). Ce qui créa une langue unique pouvant être non seulement comprise par tous, mais aussi lue et parlée en dépit de la distance géographique. C'est au 19^e siècle que l'Europe entre sur le territoire d'Afrique du Nord. Dans le cas du Maroc, l'Espagne occupe le nord du pays, suivie des Britanniques qui, à leur tour, imposèrent leur langue dans leurs colonies (Abitbol, 2014, p. 336). Quant à la langue française, ce sont les juifs marocains qui y sont d'abord initiés et qui la

¹ Plusieurs peuples ayant franchi les frontières actuelles du territoire marocain ne sont pas mentionnés dans cette brève contextualisation. Les éléments mentionnés ne sont donc pas exhaustifs.

² Zone géographique de l'Afrique du Nord incluant le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Mauritanie et la Libye. Dans ce mémoire, nous nous référons seulement au Maroc, à l'Algérie et à la Tunisie.

maîtrisent, contrairement aux populations musulmanes (Abitbol, 2014, p. 355). À partir de 1912, le Maroc vit sous l'emprise française et espagnole avec la présence étendue des troupes européennes sur le territoire maghrébin. Sous le protectorat français, plusieurs prérogatives sont passées par la France, incluant la suppression de la langue arabe des programmes scolaires et l'enseignement du français dans les écoles, incluant les écoles coraniques. Soumis à une forte politique de francisation, le Maroc se voit contraint d'utiliser cette langue dans le système d'enseignement, mais aussi dans les secteurs administratifs et économiques (Bouhjar, 2012, p. 1).

Après son indépendance en 1956, le royaume marocain procède à une politique d'arabisation. Dans l'optique de restaurer l'arabe standard comme langue officielle, le Maroc tente de remédier aux influences européennes coloniales qui ont sévi sur le territoire (Abitbol, 2014, p. 564). Le Maroc tente alors de raviver les idéologies léguées par les Arabes et l'Islam (Boukus, 2021, p. 121). Cette action aura un impact direct sur les Juifs marocains dont l'unique langue de culture était le français.

Toutefois, il importe de souligner qu'avant le protectorat français, plusieurs variétés linguistiques coexistaient au Maroc y compris l'arabe standard et ses variantes géolectales ainsi que les dialectes amazighs (Bouhjar, 2012, p. 2). Dans son article sur le sujet, Bouhjar explique que les langues étrangères étaient bien présentes dans l'enseignement avant l'occupation française du territoire (Bouhjar, 2012, p. 2). Entre autres, dans des institutions académiques françaises, britanniques et espagnoles. C'est ce qui explique le « bilinguisme de fait » entre français et arabe résultant d'une confusion entre la politique linguistique éducative et celle du pays (Bouhjar, 2012, p. 2).

En décembre 1962, le roi Hassan II proclame l'Islam religion du royaume du Maroc et l'arabe sa langue officielle (Abitbol, 2014, p. 567). Le choix de maintenir l'arabe comme langue de l'écrit peut notamment s'expliquer par la légitimité fondée sur la religion (Filali Ansary, 2024, p. 48). À la suite de plusieurs années de revendications des peuples amazighs toujours présents sur le territoire marocain, le tamazight standard marocain est ajouté comme langue co-officielle avec l'arabe dans la Constitution du Maroc de juillet 2011 (Bouhjar, 2012, p. 1). Le tamazight sera enseigné dans les écoles, et présent à travers les médias et le système administratif. La politique linguistique marocaine est alors le résultat d'une colonisation européenne importante, des idéologies léguées par l'arabisme et de l'identité amazighe toujours vivante, à l'instar des séries d'événements marquants le territoire marocain (Boukus, 2021, p. 121).

1.2 La langue marocaine parlée : la *darija* comme langue maternelle

La section précédente nous a permis de saisir le contexte historique en proposant un bref survol sur les diverses réalités culturelles, coloniales et ethniques qui ont influencé l'histoire du territoire marocain que nous connaissons aujourd'hui. Dans sa définition la plus simple, la *darija* est de l'arabe marocain (Mgharfaoui, 2021, p. 155). Toutefois, il existe une distance importante entre l'arabe standard et la *darija*, notamment par leur évolution respective dans des univers de sens distincts³. Par ses caractéristiques spontanées et ses variations incontrôlées, cette langue marocaine permet difficilement aux Arabes de l'Orient de saisir une grande partie du vocabulaire (Filali Ansary, 2024, p. 47). Cette différence est, entre autres, expliquée par l'emprunt sémantique de la *darija* à l'arabe classique, mais aussi à l'Amazigh et à d'autres langues qui ont marqué le territoire au cours des dernières décennies. D'ailleurs, langue véhiculaire par excellence, la *darija* est le moyen de communication informelle des populations marocaines, existant à titre de « langue tierce » :

Son [la *darija*] positionnement extra-institutionnel est conforté par une mouvance sociale qui la porte, le poids de sa masse parlante, la vastitude de son répertoire et la vitalité de la culture qu'elle véhicule. Quant à l'arabe standard, sa position a toujours été forte en tant que langue de la religion musulmane et langue des institutions étatiques. Avec la politique d'arabisation de l'enseignement, de la justice et de l'administration en général, et l'existence d'un mouvement idéologique et culturel fortement implanté dans le milieu des élites urbaines, l'arabe standard renforce son statut de première langue officielle (Boukus, 2021, p. 120).

Comme l'explique l'auteur, la *darija* est en soi le résultat d'une vitalité culturelle marocaine et le fruit d'une mutation linguistique donnant lieu à un langage propre au Maroc. Contrairement à l'arabe écrit standard, la *darija* est une variété dialectale parlée « plus proche des réalités quotidiennes et de l'expression réelle des locuteurs » (Mgharfaoui, 2021, p. 161). La réalité linguistique marocaine est alors différente des politiques linguistiques nationales mises en place puisqu'elle laisse place à cette langue maternelle qui n'est pas apprise sur les bancs de l'école. Effectivement, celle-ci est en fait une langue maternelle acquise de manière spontanée à travers des rapports familiaux et sociaux (Mgharfaoui, 2021, p. 161). Filali Ansary explique que la *darija* est

³ Par là, nous entendons la nature géolectale que peut prendre l'arabe standard. En effet, la *darija*, tirant certaines de ses racines dans l'arabe, est une manière de parler propre à la zone géographique du territoire marocain. Elle est donc, au sens linguistique, imprégnée de son univers de sens.

le résultat de cette réalité culturelle fondée sur des interactions quotidiennes entre les Marocains et leur histoire commune qui est porteuse d'« une vision du monde qu'elle représente » (2024, p. 55). C'est la langue présente dans la vie de tous les jours des Marocains. Bien que plusieurs tentatives aient été faites de faire de la *darija* une langue écrite officielle, elles ont suscité plusieurs controverses nationales que nous n'aborderons pas ici.

Il convient de noter que le Maroc est, à ce jour, aux prises avec un multilinguisme important et qu'il n'existe pas en soi un consensus culturel en raison de la pluralité des ethnies présentes sur le territoire. Cependant, par son usage oral quotidien et ses connotations uniques, la *darija* est souvent au cœur des créations artistiques et culturelles marocaines d'aujourd'hui. Que ce soit par le rap, le slam, la cinématographie ou bien le large éventail de productions culturelles immatérielles, la *darija* demeure un élément central dans la transmission de l'imaginaire⁴ culturel marocain.

1.3 De l'émigration vers l'Europe à l'immigration marocaine au Québec

Nous allons maintenant nous éloigner du territoire marocain afin de contextualiser un élément important de ce travail de recherche. Pour contextualiser notre propos, nous devons commencer par brosser un portrait général de l'émigration marocaine avant de nous concentrer sur l'immigration des Marocains sur le territoire canadien et québécois. Entre autres, cette étape nous permet de saisir l'importance du déplacement de la population sur le territoire nord-américain, mais aussi d'appréhender les exigences linguistiques promues par ce dernier.

C'est au XX^e siècle, explique Garneau (2010), que la longue tradition d'émigration marocaine vers l'Europe débute. La Deuxième Guerre mondiale impacte de manière significative le déplacement d'une main-d'œuvre provenant des anciennes colonies vers l'Europe (Garneau, 2010, p. 169). À la suite d'accords bilatéraux de main-d'œuvre, la population magrébine sollicitée se déplace vers la France, la Belgique et les Pays-Bas (Simon, 1990, p. 98). Au sein de cette population sont enregistrés des hommes adultes provenant des zones rurales marocaines, en grande majorité des populations amazighes du Sud (Garneau, 2010, p. 170). Un deuxième mouvement migratoire vers

⁴ « Des contenus d'imaginaires individuels et influant fortement sur eux [...] renferment les paradigmes de base d'une situation culturelle donnée... imaginés par consensus au sein de groupes humains et normant les détails des contenus des démarches cognitives... » (Boyer, 2019, p. 69).

les régions agricoles en Italie et en Espagne débute vers les années 1974, alors que les effets de la crise économique se font ressentir en Occident (Simon, 1990, p. 98). D'ailleurs, la fermeture des frontières migratoires à la suite du choc pétrolier a pour effet de ralentir les mouvements migratoires marocains en priorisant les regroupements familiaux au courant des années 1980. Cette situation a pour conséquence la diversification des lieux de migration des Marocains⁵ et le Maroc devient « le pays du Maghreb ayant le plus grand nombre de ressortissants à l'étranger et l'espace migratoire le plus étendu » (Garneau, 2010, p. 170). Il est important de souligner que la population marocaine se dirige aussi vers la Libye et les pays du Golfe, de grands producteurs de pétrole.

Dans les années 1990, l'Europe resserre ses politiques d'entrée sur le continent avec un contrôle des frontières, alors qu'un nombre important de Maghrébins se trouve déjà sur le territoire :

Au total, près de deux millions de Maghrébins résident actuellement dans l'espace de la CEE où ils représentent environ le quart des ressortissants des pays tiers au nombre de 8 millions. Si la majorité des Maghrébins est concentrée en France (1 million environ en 1989), des communautés significatives sont désormais fixées en Belgique (130 000), aux Pays-Bas (150 000), en RFA (40 000), mais aussi en Espagne (100 000) et en Italie (100 000) (Simon, 1990, p. 98).

Entre-temps, le Canada et le Québec concluent un Accord Canada-Québec en 1991, conférant à la province francophone davantage de pouvoirs en matière d'immigration et de sélection (Garneau, 2010, p. 172). La population marocaine est visée par différentes méthodes de recrutement vers le Canada et le Québec. Entre autres, un véritable marché de l'émigration se diffuse rapidement dans le pays avec la présence de « de panneaux publicitaires, multiplication d'annonces dans les journaux et magazines, prolifération de bureaux de consultants et d'avocats en immigration et tenue de séances d'information dans les hôtels » (Garneau, 2010, p. 172). Au Canada, la décennie 1990 est ainsi marquée par une forte immigration en provenance du Maghreb. Se dirigeant majoritairement vers le Québec, les ressortissants maghrébins s'inscrivent rapidement en haut de la liste avec des taux d'émigration élevés vers le Québec. Comprenant une main-d'œuvre qualifiée et maîtrisant la langue française, l'immigration marocaine ne cesse de s'accroître avec une concentration de plus de 80 % de cette population nord-africaine au Québec (Abouzaïd et Asal,

⁵ « Les migrants marocains se dirigent alors vers l'Italie, l'Espagne, l'Allemagne et les pays scandinaves... » (Garneau, 2010, p. 170).

2013, p. 86). Cet arrimage de la politique canadienne, encourageant l'arrivée de migrants économiques qualifiés, ainsi que les critères linguistiques, éducationnels et démographiques au Québec font des Marocains des francophones idéaux répondant à cette grille de sélection migratoire québécoise.

Après les années 2000, le flux de demandes élevé commence à poser problème, ralentissant ainsi le traitement des demandes. Cependant, le Québec continue, durant la période de 2001 à 2016, d'enregistrer un taux croissant d'immigrants marocains sur le territoire même s'il faut replacer ces chiffres dans un tableau plus global puisqu'en 2002, sur la scène internationale, « des 2,6 millions de Marocains estimés résider à l'étranger, 85 % se trouvaient en Europe, 9 % dans les pays arabes et 6 % seulement en Amérique du Nord » (Garneau, 2010, p. 172).

Bien qu'aujourd'hui le Maroc n'occupe plus le premier rang de l'immigration au Québec, le pays demeure néanmoins dans le peloton de tête. Lors d'un recensement effectué en 2016 par le Gouvernement du Québec, 104 000 personnes se déclarent d'origine ethnique marocaine au sein de la province (Service de la recherche, de la statistique et de la veille du ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration, 2019). D'ailleurs, l'étude révèle que la majorité d'entre eux réside dans la région de Montréal. De plus, le ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration rapporte que parmi ces immigrants marocains 96,7 % ont une connaissance⁶ de la langue française, alors que 49,4 % disent la parler le plus souvent à la maison. Selon les statistiques, les membres de la communauté marocaine sont majoritairement de première génération⁷, suivis des membres de la deuxième génération⁸ et de la troisième génération⁹. À titre de précision, nous

⁶ Cette connaissance de la langue française par une majorité de la population marocaine peut être expliquée par de nombreux facteurs distincts tels que la colonisation, le système éducatif français ou encore l'imposition d'une administration française lors du protectorat.

⁷ Les personnes qui sont nées à l'extérieur du Canada. Il s'agit, pour la plupart, de personnes qui sont ou qui ont déjà été des immigrants au Canada (Service de la recherche, de la statistique et de la veille du ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration, 2019).

⁸ Les personnes qui sont nées au Canada et dont au moins l'un des parents est né à l'extérieur du Canada. Il s'agit, pour la plupart, d'enfants d'immigrants (Service de la recherche, de la statistique et de la veille du ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration, 2019).

⁹ Les personnes qui sont nées au Canada et dont les deux parents sont nés au Canada (Service de la recherche, de la statistique et de la veille du ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration, 2019).

nous intéresserons, dans notre corpus, aux membres de la deuxième génération, nés au Canada de parents nés au Maroc.

C'est après la tragédie américaine du 11 septembre 2001 que la complexité des parcours migratoires vers le Québec commence à faire l'objet de plusieurs recherches en territoire canadien. Résultats d'un événement majeur qui bouscule la scène internationale, plusieurs mesures de sécurité nationale sont alors prises pour contrer le terrorisme et, par ce fait même, deviennent un outil inédit aggravant ainsi le fossé entre l'Occident et l'Orient (Oueslati, Labelle, Antonius, 2006, p. 133). Le résultat est que l'opinion publique occidentale devient hostile à l'égard de l'immigration non européenne et de fortes prises de positions politiques xénophobes s'expriment publiquement. Entre autres, les nouveaux arrivants, comme les Québécois d'origine arabo-musulmane, sont rapidement identifiés, à travers les médias et l'imaginaire occidental, comme des menaces à la sécurité nationale.

1.4 La « diaspora marocaine » au Québec

Nous avons établi qu'il existe une forte émigration marocaine à l'étranger dans plus de 100 pays d'accueil. Cette forte émigration marocaine s'intensifie d'ailleurs à partir de 1990 sur le territoire canadien. Avec plus de 3 millions et demi d'immigrés marocains, représentant 10 % de la population globale du Maroc, cette réalité nous permet-elle de concevoir ces migrations sous une identité diasporique (Alaoui, 2013, p. 7) ?

Outre les profils hautement qualifiés présentés dans la section précédente, les Marocains résidant au Québec forment principalement deux sous-groupes. Les Marocains juifs sont le premier sous-groupe qui a commencé à quitter le territoire nord-africain dès son indépendance en 1956¹⁰. Parmi eux, un nombre important émigre au Canada vers les années 1960 (Alaoui, 2013, p. 107). En 1996, un recensement du ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration a constaté la présence de 12 965 judéo-marocains dans la province, plus précisément à Montréal (El Baz, 2021, p.194). D'autres données publiées montrent que parmi les 100 000 juifs vivant au Québec, approximativement 20 000 d'entre eux sont des séfarades qui sont, à 78 %, des Marocains

¹⁰ « La migration des Juifs marocains est due à l'évolution politique et historique, la crise entre Israël et ses voisins arabes, le conflit israélo-palestinien. » (Gilzmer, 2007, p. 11)

francophones (Gilzmer, 2007, p. 11). Par séfarades, nous entendons les juifs des pays méditerranéens¹¹ (*Grand dictionnaire terminologique*, 1992).

De plus, vers les années 1980, les Marocains musulmans devinrent le deuxième sous-groupe émigrant au Québec, notamment pour des raisons économiques. Aujourd'hui, ce sous-groupe continue de s'établir sur le territoire canadien, mais principalement au Québec (Gilzmer, 2007, p. 12 ; Alaoui, 2013, p. 107). Ces Marocains musulmans représentent approximativement 3000 personnes qui « entrent au Québec chaque année, ce qui représente 8 % des admissions totales de la province » (Abouzaïd et Asal, 2013, p. 86). Les hommes musulmans immigrant seuls au Québec sont plus nombreux sur le territoire québécois, plus spécifiquement dans la région de Montréal (Fondation Hassan II pour les Marocains résidant à l'étranger, 2018).

Plusieurs éléments peuvent qualifier une identité diasporique marocaine au Québec. Pour cerner ce qui constitue cette identité diasporique marocaine, Alaoui (2013)¹² propose d'évaluer l'attachement affectif et effectif au Maroc par des indices précis comme le retour annuel au pays d'origine, les transferts financiers formels et informels ainsi que le financement et l'implication dans les projets collectifs. À titre d'exemple, du 5 juin au 15 août 2013, 55 % des Marocains résidant à l'étranger sont revenus au Maroc (Alaoui, 2013, p. 14). Un phénomène qui n'est pas isolé et qui représente un pourcentage important lorsque nous considérons le nombre de Marocains résidant à l'étranger (Alaoui, 2013, p. 14). Aussi, cette relation affective et effective entretenue par la diaspora marocaine, qu'elle soit juive ou musulmane, a pris plusieurs formes distinctes. Par exemple, la diaspora marocaine s'est donné des moyens d'action et d'expressions particuliers comme la création de journaux et de plusieurs sites Web à l'intention des Marocains résidant au Québec (El Baz, 2021, p. 195). Entre autres, l'existence d'espaces et de lieux de mémoire comme les musées a permis la reconstruction de l'identité diasporique de la communauté judéo-marocaine en diaspora. D'ailleurs, en 1999, la Fédération des Marocains au Canada a été créée à partir du

¹¹ « Le terme « séfarade », appliqué à toutes les populations juives du Moyen-Orient et d'Afrique, désigne, à proprement parler, les descendants des réfugiés d'Espagne ou du Portugal qui, au cours du XV^e siècle, furent contraints par la persécution de quitter la péninsule ibérique ; ils s'installèrent dans l'Empire ottoman, en Afrique du Nord, en Italie et, plus tard, en France, dans les pays anglo-saxons et en Amérique. » (*Grand dictionnaire terminologique*, 1992)

¹² Il est important de noter que dans son article, Alaoui (2013) croit prématuré l'usage du terme diasporique pour les Marocains résidant à l'étranger. Il adopte plutôt le concept d'identité transnationale pour appréhender la migration marocaine.

regroupement de plusieurs associations comme le Comité des Marocains au Québec (Gilzmer, 2007, p. 12). Aussi, en 2012, le premier centre culturel marocain d'Amérique du Nord a ouvert ses portes à Montréal, offrant à la diaspora marocaine la possibilité de suivre des cours de langue amazighe (Abouzaïd et Asal, 2013, p. 88).

Il est cependant difficile de parler d'« une » diaspora marocaine, compte tenu de la grande diversité de cette population. La pluralité des ethnies (Amazighs, Arabes, Africains, Maghrébin, etc.), des religions (Islam, Judaïsme, etc.) et des langues parlées (dialectes amazighs, *darija*, arabe classique, français, etc.) complique le regroupement de chacun sous une même étiquette (Abouzaïd et Asal, 2013, p. 87). Cependant, dans le cadre de cette recherche, le terme « marocain » réfèrera à une identité diasporique inclusive et donc, reconnaissante des identités plurielles peuplant le territoire marocain.

Par ailleurs, il importe de soulever le cas de la première génération de migrants marocains au Canada. Sachant que cette émigration s'est principalement faite sur la base du travail, nous nuancerons l'existence d'une identité diasporique pour cette première génération. Par là, nous entendons que l'identité diasporique émerge plus clairement à partir de la deuxième génération ou de la troisième génération. Nous pensons donc qu'il faut évaluer par quelles formes les générations suivantes entretiennent ce rapport avec le territoire d'origine de leurs parents.

CHAPITRE 2

PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE

Lors des recherches effectuées sur le contexte présenté ci-dessus, de nombreux éléments clés ont émergé. Afin de pouvoir constituer une problématique générale, il importe d'aborder de façon méticuleuse, « comment » les dimensions suivantes s'emboîtent pour créer une problématisation du phénomène à l'étude.

2.1 La transmission de la *darija* dans la société marocaine

Comme l'explique Mgharfaoui, la *darija* est une langue acquise de manière spontanée au sein d'environnements familiaux et sociaux (2021, p. 161). Son absence, à titre de langue tierce enseignée dans les institutions scolaires marocaines, fait de la *darija* et de son usage un frein symbolique pour les individus qui ne la maîtrisent pas. Cela pose une barrière linguistique et culturelle pour ceux qui souhaitent accéder à l'espace social marocain. Dans son travail sur les mouvements migratoires subsahariens vers le Maroc, El Hajjam explique que la *darija* est « un outil de communication fonctionnelle et une marque identitaire forte, reflétant l'appartenance culturelle à la société marocaine » (2024, p. 310). Selon l'autrice, les migrants sont confrontés à des enjeux capitaux d'accès à la vie sociale et économique, mais également à la compréhension des codes culturels marocains. Dans ce contexte, l'inaccessibilité marque une fracture symbolique avec les migrants qui ne maîtrisent pas les codes culturels et sociaux marocains transmis linguistiquement (El Hajjam, 2024, p. 312).

Abdallah-Preteuille explique que la langue est une marque d'appartenance qui structure l'identité culturelle d'un individu, mais qui agit simultanément comme un « médiateur de l'identité » par le biais de la communication (1991, p. 306). Or, l'autrice apporte une nuance importante à la relation entre la langue et la culture. C'est plutôt « l'usage que font les individus de la langue qui est porteuse de sens » et qui transforme la langue en discours (Abdallah-Preteuille, 1991, p. 306). Une spécificité importante qui s'applique particulièrement à la *darija*, cette langue vernaculaire propre au territoire marocain. En ce sens, déjà fortement connotée par son histoire et ses origines particulières, cette langue est en soi porteuse de sens ainsi que de codes culturels et sociaux. Dans le cas de cette recherche, l'aspect récurrent et continu de cette pratique linguistique dans le cadre

social marocain et cette transmission à titre de langue maternelle sont des éléments centraux des dimensions de proximité culturelle produites.

Dans son travail sur la langue-culture, de Assunção Barbosa explique l'accès à une culture par la langue :

À partir de ces nouvelles conceptions, pour amener l'apprenant à développer une véritable compétence de communication, il sera désormais nécessaire de lui faire découvrir la réalité socioculturelle qui sous-tend tout énoncé linguistique. Pour ce faire, les échanges linguistiques doivent être insérés dans un contexte permettant d'identifier toutes les composantes d'une situation de communication : le rapport social entre les locuteurs, leur relation affective, les buts de la communication (2007, p. 167).

Par là, il est entendu que la découverte du sens culturel qui est impliquée dans une communication linguistique fait partie intégrante de l'accès à une langue maternelle ou étrangère. Toutefois, les conditions de l'apprentissage ou de la transmission demeurent ce rapport social permettant d'interpréter différentes formes symboliques. Entre autres, il est question de celles établies et partagées par une communauté linguistique qui permettent de contextualiser des interactions sociales culturellement codées (de Assunção Barbosa, 2007, p. 168). Ce constat est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de la *darija*. Son caractère informel creuse un fossé important entre les individus qui la maîtrisent et les autres. Outre une accessibilité limitée à la culture marocaine à travers une compétence communicative, l'exclusion sociale reste une conséquence malheureuse (El Hajjam, 2024, p. 317).

Si ce constat est vrai pour les migrants, c'est ici que la question de la hiérarchie des langues mobilisées par le peuple marocain devient intéressante. Effectivement, le français, langue de l'ancien colonisateur, est fortement mobilisé au sein des élites marocaines et « très utilisé dans les milieux professionnels, mais également dans l'enseignement supérieur (dans le domaine des sciences) et dans le monde littéraire... le français bénéficie d'un statut de langue de prestige » (Bouaïssi, 2014, p. 1630). Malgré l'utilisation courante du français dans leur quotidien, les élites marocaines, principalement celles avec des intérêts économiques dans le pays, mobilisent parallèlement la *darija*. Ici, l'exclusion des élites est le résultat du choix de se distinguer du reste de la population. Toutefois, la réalité nationale ne permet pas à ces élites de naviguer dans le

quotidien marocain sans une certaine connaissance de la langue. Ainsi, malgré des efforts des élites, la *darija* demeure la langue d'usage quotidienne (Vermeren, 2011, p. 59).

Cela dit, le caractère informel de la transmission de la *darija* dans ce pays d'Afrique du Nord est à souligner. Peu accessible à ceux qui n'ont pas fait l'apprentissage de cette langue dans un cadre familial ou social, la *darija* est une clé d'accès vitale à la culture marocaine. Il convient d'ailleurs de noter, encore une fois, que celle-ci ne fait pas l'objet de programmes d'enseignements formels au Maroc (El Hajjam, 2024, p. 317). Ce constat nous pousse alors à nous questionner sur sa transmission dans un contexte migratoire, sachant qu'un vecteur principal de cette langue demeure la famille.

2.2 La transmission de la langue dans les foyers marocains en contexte migratoire

Les données présentées plus haut nous permettent d'observer que les Marocains ont un taux élevé d'immigration au Canada, plus particulièrement au Québec. Une réalité qui peut s'expliquer par la maîtrise du français et la forte diplomation des Marocains (Abouzaïd et Asal, 2013, p. 86). Sachant que le territoire québécois héberge un nombre impressionnant de Marocains de première, deuxième et troisième génération qui maîtrisent le français, qu'en est-il donc de leur langue maternelle, la *darija* ?

Mariette Matthey présente dans ses travaux la famille comme un lieu de socialisation primaire dans lequel les enfants font usage d'une langue ou de plusieurs langues codifiées. Celles-ci sont dites langues héritées¹³ des parents, dans la mesure où la transmission est un choix en contexte migratoire (Matthey, 2017, p. 5). Avec une métaphore étatique, l'auteurice souligne le pouvoir des parents sur les enfants d'adopter une politique communicationnelle qui inclut la langue maternelle en contexte migratoire (Matthey, 2017, p. 4). Toutefois, il est important d'appréhender la transmission de la langue comme un processus mouvant et non comme un héritage figé. Un objet légué dans une sphère familiale qui peut tout de même être fortement affecté par cette sphère sociale tout à fait différente du cercle familial des enfants. Cela dit, une étude conduite en France,

¹³ Calquée de l'expression *Heritage language*.

montre que la retransmission de l'arabe¹⁴ dans les résidences familiales et par les parents s'élève à 45 % (Filhon et Blum, 2020, p. 100). Une donnée qui nous indique que la langue demeure un patrimoine vivant dans les familles, cela même à la suite de leur migration.

Dans le cas de la *darija*, la sphère familiale est un lieu de savoir où existe cette transmission et/ou s'enclenche ce processus de socialisation qui inclut l'environnement extérieur. Dans ce cas, nous faisons référence au Québec, cet espace au sein duquel l'enfant socialise en dehors du cadre familial. Plus haut, nous avons établi que l'acquisition par les individus de cette maîtrise de la *darija* leur permet d'accéder à des valeurs, symboles et pratiques culturelles propres au territoire marocain :

[...] l'arabe marocain reste une langue de plaisir, une langue que ses locuteurs aiment pouvoir pratiquer parce qu'elle reflète toute une identité, structurant la mémoire familiale, évoquant les racines que l'on ne peut oublier. Toutes les créations lexicales dont peut se targuer l'arabe marocain prouvent sa vitalité linguistique qui est d'autant plus remarquable au travers du discours métissé né au cours de sa déterritorialisation, au contact du français (Abourahim Bouaïssi, 2014, p. 1631).

Bien qu'il existe plusieurs langues parlées au Maroc, celle qui est transportée sur le sol nord-américain est souvent cette *darija* de tous les jours. Modelée à travers des réalités sociales et culturelles changeantes, elle reflète la transmission d'un héritage culturel et linguistique et « de la vision du monde qu'elle représente » (Filali Ansary, 2024, p. 53). Or, si cette langue, comme toute langue, est imprégnée de culture, que représente sa transmission dans un cadre familial pour ces héritiers qui évoluent dans un contexte migratoire ?

2.3 Proximité culturelle : culture et identité dans un contexte migratoire

Avant de plonger dans le vif du sujet, examinons la culture, cette notion polysémique. Aux prises avec plusieurs propriétés et sens différents, elle demeure au centre de plusieurs débats, tout en ayant fait l'objet de riches travaux au cours de la dernière décennie (Cuche, 2010, p. 116, 132). Si la définition de la culture est complexe, son application demeure tout aussi mouvante. Par là, il est

¹⁴ Arabe dialectal issu de l'Afrique du Nord.

entendu que la culture existe dans un riche spectre dans lequel elle peut être à la fois une affaire de société et une affaire familiale.

Cela dit, aujourd'hui plus que jamais, la culture est au centre d'un intérêt vif et riche dans le champ de la recherche interculturelle et plus précisément lorsqu'il s'agit de considérer les relations entre deux cultures distinctes au sein d'un même environnement géographique. Dans son livre *The silent language*, Hall (1973) explique que les individus sujets à ce genre de situations sont soumis à deux formes de communication qui sont déchiffrées à travers la langue et le temps. Deux variables qui jouent un rôle important dans le processus de transmission qui nous intéresse. En ce sens, la langue est une manifestation matérielle et immatérielle de la culture. La connaissance de la langue permet alors à un individu d'accéder à une identité culturelle à laquelle il peut s'identifier et se reconnaître. Un accès qui est privilégié en contexte migratoire puisqu'il est en fait le résultat d'un héritage (Matthey, 2017, p. 5). D'ailleurs, El Hajjam décrit les conséquences possibles que peut engendrer l'ignorance de la *darija* et donc de la culture par les migrants :

[...] la *Darija* devient un marqueur d'altérité, limitant leur capacité à s'appropriier les codes culturels et sociaux marocains. Ce manque de maîtrise linguistique participe à la création d'une fracture symbolique entre les Marocains et les migrants, exacerbant les dynamiques d'exclusion sociale (2024, p. 312).

Selon Dorais (2004, p. 3), la construction de l'identité culturelle est le reflet de l'histoire personnelle de chacun qui se déroule toujours au sein d'une culture spécifique. Les interactions avec les parents ainsi que les apprentissages qui sont légués aux enfants à travers l'éducation sont complexes. Pour les enfants issus de parents immigrés, cette complexité peut alors prendre la forme d'une contradiction entre l'univers familial et celui de résidence. D'ailleurs, dans le contexte étudié, l'auteur apporte une clarification importante à la construction de l'identité puisqu'il qualifie toute différence subtile entre les porteurs de culture comme le point de départ de l'identité culturelle (Dorais, 2004, p. 5). Cette distinction permet de saisir la construction comme un processus en deux mouvements : celui de l'altérité et de la similarité. Mimeault, Gall et Simard (2002) résument cette réalité en soulignant que la langue parlée à la maison est un vecteur de culture. Néanmoins, la langue n'exclut en rien l'appartenance à l'identité québécoise, mais elle ne permet pas de présumer son adhésion automatique.

De plus, Seremain (2010) explique que l'articulation de l'identité dans un contexte migratoire, dès la petite enfance, pousse l'individu à apprendre, mais aussi à comprendre ses traditions. L'enfant qui s'est vu porté par une langue maternelle¹⁵ se voit ouvert à des représentations du monde qui l'entoure. Dans le cas de la *darija*, cette langue, comme toute autre langue, est « un mode d'interprétation du monde » (Reveyrand-Coulon et Daure, 2020, p. 82). Ces auteurs expliquent que la langue permet un accès privilégié à la culture en permettant aux enfants dans un contexte migratoire de se saisir des représentations culturelles, cela malgré la distance. Sans nécessairement aboutir à une définition de l'identité culturelle marocaine, entre autres par son caractère mouvant, Madani Alaoui précise que les arts traditionnels sont des éléments centraux de la construction et de la préservation de l'identité marocaine (2024, p. 92). En réalité, cet art traditionnel s'exprimerait par des expressions culturelles telles que la musique, l'artisanat, la cuisine, etc. En soi, ces traditions seraient des vecteurs de l'histoire du pays et une forme de cohésion sociale dans un monde en forte mutation. L'autrice insiste sur l'importance de transmettre des formes d'expressions culturelles afin de préserver l'identité culturelle marocaine, mais aussi dans le but de donner accès aux nouvelles générations qui sont plus enclines à se tourner vers des expressions plus contemporaines (Madani Alaoui, 2024, p. 93).

2.4 Problématisation

Le territoire marocain est le berceau d'une multitude d'ethnies et de langues. Son histoire est marquée par une cohabitation de langues telles que le tamazight, l'arabe standard et la *darija* et est au carrefour de plusieurs influences culturelles et linguistiques. Aujourd'hui, la société marocaine continue de parler la *darija*¹⁶ malgré son statut informel. Comme l'observe Ngugi wa Thiong'o (2011), la langue est bien plus qu'un simple outil de communication : elle constitue un vecteur identitaire et culturel. Cette transmission de la *darija* agit sur une pluralité de savoirs hérités par le biais des cadres de socialisation. Dans le cas des jeunes Québécois d'origine marocaine, la culture marocaine représente l'héritage d'une mémoire collective évoluant au sein d'un cadre culturel

¹⁵ La langue maternelle est à l'origine de la structuration du sujet, car elle s'inscrit avant l'organisation langagière au niveau des racines sensorielles et corporelles (Reveyrand-Coulon et Daure, 2020, p. 80).

¹⁶ Cette langue est « un outil de communication fonctionnelle et une marque identitaire forte, reflétant l'appartenance culturelle à la société marocaine » (El Hajjam, 2024, p. 310).

distinct. Cela dit, modelée à travers des réalités sociales et culturelles changeantes, la *darija* reflète la transmission d'une « vision du monde qu'elle représente » (Filali Ansary, 2024, p. 53).

À travers des pratiques mobilisant la *darija*, cette langue aux racines multiples ne cesse d'agir comme un patrimoine vivant pouvant permettre aux enfants nés dans un contexte migratoire de saisir les nuances de leur culture d'origine. N'étant pas accessible à travers la scolarisation, la *darija* est un patrimoine vivant qui structure les représentations du monde dans le quotidien des Marocains et Marocaines. Par « savoirs », nous entendons l'héritage culturel immatériel, notamment les savoirs traditionnels et tacites. Ces derniers sont particulièrement intéressants puisqu'ils ne font pas obligatoirement l'objet d'une transmission explicite et peuvent être maintenus dans le domaine de l'oral et de la pratique. Or, en tenant compte du phénomène migratoire marocain important au cours des dernières années, peu d'études¹⁷ au Québec et au Canada ont exploré les pratiques de transmission de la mémoire et de la *darija* ainsi que ses conséquences sur la proximité culturelle aux savoirs traditionnels marocains. La mémoire constitue ainsi l'objet central de recherche et la langue s'inscrit comme une dimension fondamentale de cette mémoire. En conséquence, dans le cadre de cette recherche, la réflexion de départ s'inscrit dans la transmission de la culture marocaine et la construction d'une proximité culturelle avec le Maroc dans un contexte migratoire, en accordant une attention particulière à la langue comme agent de communication de la culture et son rôle central dans la transmission des traditions marocaines au sein des foyers familiaux.

2.4.1 Question de recherche

La recherche visera à comprendre comment la transmission de la *darija*, langue existante seulement à l'oral, contribue à construire et à perpétuer une proximité culturelle à des traditions marocaines dans un contexte migratoire. Sachant que ces traditions sont des vecteurs de l'histoire du pays, elles donnent accès à des expressions culturelles qui composent l'identité culturelle marocaine (Madani Alaoui, 2024, p. 93). Il est donc essentiel de reconnaître la place possible de la langue comme transmetteur culturel dans un contexte migratoire. D'ailleurs, son caractère spontané soulève la constitution mouvante de la langue qui se moule à la spécificité culturelle marocaine. Dans sa

¹⁷ Les recherches portant sur le Maroc s'intéressent principalement aux trajectoires migratoires et aux diasporas, à la construction identitaire, aux questions de genre, à l'éducation et la mobilité étudiante ainsi qu'aux relations internationales.

finalité, ce mémoire vise une analyse et une compréhension des phénomènes par le biais d'une recherche qualitative qui fera aussi l'objet d'une interprétation nuancée.

La question centrale qui orientera la recherche est : **Comment la transmission de la mémoire dans le foyer familial contribue-t-elle à construire et à perpétuer une proximité culturelle avec les traditions marocaines chez les jeunes Québécois d'origine marocaine dans un contexte migratoire ?**

Trois sous-questions sont alors identifiées :

- a) Quels sont les principaux vecteurs de transmission mobilisés au sein du foyer familial ?
- b) Quels éléments culturels spécifiques (valeurs, symboles, pratiques, célébrations, langue, récits, etc.) deviennent accessibles ou significatifs par l'entremise de la mémoire ?
- c) Quel est le rôle particulier de la *darija* dans la transmission des éléments culturels qui permettent de construire et de perpétuer les traditions marocaines ?

2.4.2 Pertinence de la recherche

Cette recherche comporte une pertinence socioculturelle cohérente avec les objectifs de plusieurs organisations internationales. Entre autres, nous pouvons évoquer la protection des savoirs traditionnels et des peuples autochtones dans la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (2007) et la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO (2003). De même, des données des Nations Unies (2025) affirment que parmi les 7000 langues parlées dans le monde, un nombre important n'est pas valorisé au sein des systèmes éducatifs et des domaines publics. En conséquence, les Nations Unies expliquent que :

[...] toutes les deux semaines, une langue disparaît pour toujours, emportant avec elle tout un patrimoine culturel et intellectuel. Étant donné que chaque langue est aussi le reflet d'une culture, les langues locales, en particulier les langues des minorités et des peuples autochtones, jouent un rôle primordial dans la préservation de notre riche diversité culturelle mondiale. Elles permettent en effet la transmission de la culture, des valeurs et du savoir traditionnel, ainsi que la promotion d'avenirs durables (2025).

La pertinence de ce travail s'inscrit dans une visée de préservation et de valorisation à travers une méthodologie priorisant l'ethnographie, permettant ainsi la production de savoirs incarnés (Hert, 2014). Mgharfaoui (2021) y fait écho en invoquant la transmission et la préservation des savoirs

marocains à travers les expressions culturelles. Sachant que la *darija* n'est pas protégée par une loi au Maroc et qu'elle n'est pas enseignée dans les institutions scolaires marocaines, sa diffusion au sein de la famille demeure importante afin d'assurer sa pérennité (Mgharfaoui, 2021, p. 161). Nous proposons donc un ancrage dans plusieurs champs disciplinaires, tout en proposant une lecture critique de la transmission de la *darija* dans un contexte migratoire et de la marginalisation linguistique.

De plus, peu de travaux scientifiques documentent les processus de transmission en tenant compte d'une langue, elle-même héritée culturellement, comme un vecteur essentiel à la proximité d'une culture donnée. Particulièrement lorsqu'il s'agit de dialectes qui sont présumés être des particularités de l'arabe standard. Le résultat de ces constats : nous sommes face à des enjeux sur lesquels nous nous interrogeons. Entre autres, nous soulevons des interrogations sur la nature de l'apprentissage de la *darija*, la transmission de l'héritage culturel, l'impact de la migration sur la transmission de la langue et la construction d'une proximité culturelle aux traditions marocaines. Toutefois, nous jugeons nos connaissances face à ce phénomène communicationnel insatisfaisantes. En effet, les études qui abordent la transmission d'un patrimoine oral vivant le font rarement sous le prisme des contextes migratoires et plus précisément, celui de la *darija* comme objet central de la mémoire au sein de la recherche.

Par ailleurs, le positionnement communicationnel de cette recherche s'inscrit dans la tradition socioculturelle et la tradition critique (Craig, 1999). Tout d'abord, nous adhérons à la définition de Carey et Adam (2008) qui conçoivent la communication comme « un processus symbolique par lequel la réalité est produite, maintenue, réparée et transformée » (Carey et Adam, 2008). Dans une telle perspective, la communication est responsable de la production de la réalité maintenue par la société et la culture. Dans le cas de cette recherche, la tradition socioculturelle entrevoit la langue et les interactions interculturelles dans le foyer familial comme créant, réalisant, maintenant et transformant des modèles culturels partagés (Craig, 1999). Par conséquent, ces échanges participent à produire et reproduire la culture marocaine au sein du foyer familial, mais également dans la diaspora.

Quant à la tradition critique, elle amène à réfléchir aux injustices et aux conflits à travers des pratiques communicationnelles pouvant mener à la justice sociale (Craig, 1999). Ce constant est important lorsqu'il s'agit de soulever la question linguistique du Maroc influencée par une importante histoire coloniale. Ainsi, la géopolitique et la hiérarchisation linguistique font de la *darija* une langue marginalisée, informelle et

illégitime dans les institutions marocaines. Ne détenant pas de statut officiel au Maroc, la *darija* est pourtant la langue maternelle de la majorité des Marocains et Marocaines (Boukus, 2021; Mgharfaoui, 2021).

Ce projet de recherche participe donc à comprendre les manières dont la *darija* existe et est préservée dans les foyers familiaux des jeunes Québécois d'origine marocaine. Entre autres, il s'agit de comprendre sa transmission comme composante de la mémoire dans les interactions interculturelles et les pratiques culturelles quotidiennes qui ont lieu entre les parents et leurs enfants au sein du foyer familial.

CHAPITRE 3

CADRE CONCEPTUEL

Dans ce chapitre, nous approfondissons le sujet de cette recherche en nous appuyant sur la littérature scientifique existante. Le cadre conceptuel porte un regard sur le relativisme linguistique modéré, la transmission intergénérationnelle, la culture, la mémoire et les identités diasporiques. Dans les sections suivantes, ces notions seront définies afin de les faire dialoguer avec les résultats de notre recherche.

3.1 Relativisme linguistique : une approche anthropologique

Examinons d'abord la langue et la culture à travers un concept qui nous permet de saisir une approche anthropologique et linguistique du phénomène étudié. Nous retracerons quelques auteurs clés, leurs théories du langage respectives ainsi que leurs limites. Nous porterons une attention particulière à la nature socioculturelle du langage. Il est important de préciser que cette recherche mobilise le concept de relativisme linguistique, mais que nous ne souscrivons pas à cette idée dans son entièreté. C'est pourquoi certains éléments permettront de nuancer ce choix théorique, mais aussi son utilisation. En somme, le relativisme linguistique nous permet de nous imprégner de la relation entre langue et culture à l'aide une approche anthropologique, notamment en tenant compte de la notion de socialisation.

Nous devons à Kant (Fagniez, 2017, p. 359), le concept de *Weltanschauung*. C'est le philosophe allemand Wilhelm von Humboldt qui a popularisé cette vue métaphysique du monde qui insiste sur la langue comme constituant « une vision du monde » (Meyran, 2017, p. 14). Vers les années 1930, l'idée du relativisme linguistique gagne en ampleur dans le domaine de la linguistique et de la culture. Introduite par Benjamin Whorf et Edward Sapir, cette théorie, dite aussi hypothèse Sapir-Whorf, a pour prémisse que « la langue est façonnée par la culture et reflète les activités quotidiennes des individus » (Meyran, 2017, p. 14). Cette théorie, basée sur les recherches anthropologiques menées par Sapir auprès de communautés autochtones, insiste sur la pensée des individus comme étant le résultat de la langue et de la culture. Effectivement, la langue permettrait de mettre en place les idées du locuteur comme un système d'interprétations du monde dont les structures sont propres à la langue parlée. L'hypothèse Sapir-Whorf remet ainsi en question les

principes soutenus par les penseurs des Lumières sur l'universalisme de la perception et de la pensée humaine (Meyran, 2017, p. 14). Il convient de mentionner que cette théorie présente plusieurs limites soulevées par des théoriciens de diverses disciplines. La limite la plus souvent soulevée repose sur cette supposition que notre langue maternelle nous contraint à concevoir le monde à partir de certaines pensées (Deutscher, 2010, p. 2). Face à cette importante limite théorique, Pinker (1999) avance l'autonomie entre langage et pensée. Jakobson (1963) pose, quant à lui, la traduction comme une solution toujours possible, mais soulève une nuance importante aux travaux de Sapir et Whorf. La langue ne nous permettrait pas de penser en soi, mais nous oblige à penser d'une certaine façon (Deutscher, 2010, p. 2).

C'est dans les années 1990 que l'hypothèse Sapir-Whorf regagne en popularité et se voit réutilisée par plusieurs linguistes et anthropologues. Toutefois, ceux-ci acceptent cette hypothèse dans sa version modérée¹⁸ qui précise que « la pensée serait influencée par la langue, mais certainement pas déterminée par elle » (Leclercq et Benazzo, 2021, p. 2). À ce propos, ce qui nous intéresse particulièrement est la nature socioculturelle des langues avancée dans les travaux de Sapir et ensuite étoffée par certains auteurs. Les langues étant le résultat de systèmes lexicaux, phonétiques et morphosyntaxiques qui sont principalement distincts, Sapir nous présente la langue comme fondamentalement relative puisqu'elle fait preuve d'adaptation aux phénomènes culturels affectés par les facteurs d'espace et de temps (Bronckart, 2019, p. 72). Par là, l'anthropologue conçoit la langue par sa fonction communicationnelle, mais aussi représentative :

Le but essentiel du langage est d'assurer la communication des idées, des désirs et des émotions à l'intérieur du groupe. Ce rôle communicatif est évident et banal ; il ne doit pas nous faire perdre de vue néanmoins que le groupe dispose d'autres modes de communication (non verbaux) et que la parole assume d'autres rôles qui ne semblent pas directement liés à la communication. Selon l'expression de l'auteur, le langage est avant tout une actualisation vocale de la tendance à voir la réalité de façon symbolique (Bronckart, 2019, p. 72).

La nature socioculturelle étant mise de l'avant, la langue est comprise comme un héritage historique du groupe, teinté par des traditions culturelles et des institutions sociales, dont le produit

¹⁸ Dans le cadre de mémoire, nous prioriserons cette distinction modérée du relativisme linguistique.

est ultimement l'usage social d'une variété langagière (Bronckart, 2019, p. 73). Cela dit, Sapir stipule des conditions de transmission du langage telles que l'environnement physique, une culture résultant d'une construction par les membres du groupe et la langue « qui, dans son vocabulaire seulement, reproduit certaines des particularités culturelles » (Bronckart, 2019, p. 79). Rothwell (2001) place la culture au centre de cette socialisation en précisant que les enfants qui parlent la langue de leurs parents apprennent à voir le monde à travers des catégories symboliques encodées dans leur langue maternelle, mais sans supposer une souscription unique à celles-ci. À travers une posture d'anthropologie linguistique, l'auteur explique que les acteurs qui parlent une langue sont des membres d'une communauté qui partagent des croyances et des valeurs qui sont organisées par la culture et les ressources symboliques de la langue parlée (Rothwell, 2001, p. 165). En lien avec la culture et la langue, Deutscher (2010) insiste sur les habitudes langagières qui nous poussent à penser d'une certaine façon. Dans un article rédigé pour le *New York Times*, intitulé « Does your language shape the way you think ? », il conclut :

The habits of mind that our culture has instilled in us from infancy shape our orientation to the world and our emotional responses to the objects we encounter, and their consequences probably go far beyond what has been experimentally demonstrated so far; they may also have a marked impact on our beliefs, values and ideologies (2010, p. 11).

Nous avons expliqué plus haut que la *darija* a évolué dans un contexte qui se caractérise par une diversité ethnique et linguistique présente sur le territoire marocain, à un moment ou un autre de l'histoire du pays. Ce constat est particulièrement intéressant quand nous traitons de la relativisation linguistique puisque Sapir nous présente la langue comme relative et adaptative aux phénomènes culturels (Bronckart, 2019, p. 73). Des phénomènes culturels qui, dans le cas de la *darija*, sont fortement influencés par des facteurs de temps et d'espace, produisant ainsi l'usage d'une variété langagière héritée à travers la socialisation. Cette relativisation linguistique nous éclaire particulièrement sur les mécanismes de transmission de la culture par la langue puisqu'elle comprend que celle-ci reflète les activités quotidiennes des individus (Rothwell, 2001, p. 161). À l'exception du fait que ce transfert, qui intervient au cours de la socialisation, agit dans un contexte migratoire qui ne permet pas de déceler de façon directe les symboliques culturelles puisque l'individu évolue quotidiennement dans un environnement québécois.

3.2 La transmission intergénérationnelle

Au cours des précédentes décennies, la question de la « transmission » a fait couler beaucoup d'encre. On peut notamment penser à Durkheim qui appréhendait ce processus de socialisation comme étant linéaire et résultant des systèmes d'éducation. Par la suite, nous pouvons penser à Bourdieu et son concept d'*habitus* dont l'élément central est cette idée d'apprentissage implicite et explicite (Jourdain et Naulin, 2011, p. 11). Selon lui, ces formes d'apprentissages aideraient à la création des schémas cognitifs ou corporels qui distinguent les individus entre eux. Notamment, il marque l'importance des capacités héritées et acquises à travers le social : « plus les individus appartiennent à des groupes sociaux semblables, plus leurs *habitus* sont proches » (Thollembeck, 2010, p. 3). Dans une perspective sociologique de l'identité, Claude Dubar postule que la socialisation œuvre à la construction d'une identité sociale qui dépasse une transmission de normes et de valeurs. Il sera question de la transmission d'un ensemble de représentations qui sont construites par son héritier (Thollembeck, 2010, p. 4).

En conséquence, il convient de circonscrire l'usage du terme « transmission ». Ce terme est utilisé dans plusieurs disciplines comme la communication, l'anthropologie, la sociologie ou la biologie. La transmission consiste à « faire passer quelque chose à quelqu'un » (Treppe, cité dans Berliner, 2014). Ce processus « contribue à la persistance, souvent transformée, de représentations, de pratiques, d'émotions et d'institutions dans le présent » (Olick et Robbins, cité dans Berliner, 2010). C'est donc une transmission qui implique la continuité du passé par l'intermédiaire des individus qui en font l'apprentissage. Dans l'ensemble, la transmission est un processus connectant les individus, en contribuant nécessairement à la perpétuation du culturel par la langue, les gestes, les actions et les émotions (Berliner, 2010, p. 6, 15). Elle est le résultat de l'apprentissage et de l'éducation, et non un mécanisme biologique. Contrairement au modèle proposé par Shannon et Weaver (1949), la transmission doit être pensée comme un processus en deux mouvements qui tient compte de l'« agentivité » (*agency*) de « celui qui apprend, toujours interprète actif de celui qui lui est transmis dans le cadre d'un apprentissage situé » (Berliner, 2010, p. 13-14).

Ayant établi un cadre préliminaire nous permettant de saisir la transmission, nous porterons notre attention vers la transmission intergénérationnelle qui s'inscrit comme un vecteur incontournable de la culture et de la langue à l'étude. Comme mentionné à plusieurs reprises dans les sections

précédentes, les foyers marocains sont des environnements majeurs et complexes de la transmission de la *darija*. Une continuité assurée par le cercle familial et dont la langue s'inscrit comme un héritage permettant la sauvegarde de la culture. Dans le *Dictionnaire de la sociologie clinique*, Espinoza (2019) nuance le concept de transmission, afin d'introduire celui de transmission intergénérationnelle :

[...] « porter au-delà », la transmission est une opération ou un acte de passation : on transmet un savoir-faire, un savoir-être, de la culture, des croyances, des valeurs, mais aussi des contenus psychiques, des formations inconscientes. La transmission intergénérationnelle se réfère ainsi à ce qu'une génération transmet à la suivante, à travers un procès de passation complexe où interviennent différents facteurs. Il s'agit d'un phénomène lié à l'héritage, la filiation, à la mémoire historique, culturelle et familiale (p. 661).

Plus encore, dans les travaux de Vatz Laaroussi (2007 ; 2015), la transmission intergénérationnelle est étudiée à partir d'un contexte situé, celui de la migration. La mention de ce contexte particulier est importante puisque ce mémoire traite des parents immigrants au Québec et des enfants nés au Québec. Dans un article paru en 2007, Vatz Laaroussi définit le processus de transmission intergénérationnelle dans un contexte migratoire comme « l'ensemble des dynamiques qui articulent, à l'intérieur d'un même individu, mais aussi au sein d'une famille, les changements, transferts, métissages, ajustements et négociations entre des valeurs, des pratiques et des représentations fortement contextualisées, mouvantes et flexibles » (p. 137). Cette définition nous intéresse particulièrement puisqu'elle place la socialisation dans le processus de transmission et de transformation. Ce processus s'opère selon plusieurs orientations différentes. Celles-ci sont dépendantes des priorités avancées par les adultes responsables de la transmission. Selon la communauté en question, certains préféreront transmettre l'histoire familiale, les rôles sexués, les formes de politesse et/ou d'autres héritages culturels. Cela dans le but de léguer aux enfants une mémoire familiale ou de les outiller afin qu'ils puissent se construire une identité personnelle ou sociale (Vatz Laaroussi, 2007).

Dans leur ouvrage de 2015, Vatz Laaroussi et Kanouté traitent de la transmission d'un lien d'appartenance avec la culture d'origine à partir de la langue maternelle enseignée aux nouvelles générations (Vatz Laaroussi et Kanouté, 2015, p. 135). Leurs conclusions tirées de plusieurs études, la préservation de la langue est vue comme importante chez les aînés, mais aussi comme

représentant un vecteur de transmission identitaire servant de rappel aux enfants issus de l'immigration. Cette transmission intergénérationnelle peut à la fois être directe et indirecte et se fait « par l'entremise d'objets ou de pratiques ayant une valeur symbolique » (Vatz Laaroussi et Kanouté, 2015, p.1 37). Effectivement, les autrices expliquent qu'en contexte migratoire, la langue prend une forme symbolique du lien et de la continuité de l'enfant avec le cadre imaginaire et construit du pays d'origine.

La prise en considération du contexte migratoire ne s'arrête pas là. Il nous faut aussi inclure une composante qui prend en compte la « communication interculturelle » entre les parents et les enfants, afin de mieux saisir les périmètres de fonctions de la transmission intergénérationnelle. Cette communication interculturelle est une rencontre qui peut avoir lieu dans un contexte d'immigration et qui requiert cette rencontre entre des porteurs de différentes cultures (Stoiciu, 2008, p. 39). Dans le contexte à l'étude, nous jetterons un regard conceptuel sur la transmission intergénérationnelle comme une composante de la communication interculturelle. Nous entendons par communication interculturelle qu' :

[...] il s'agit d'une *rencontre avec*, d'une *rencontre entre* et d'une *rencontre agissant sur*. La connotation *avec* est indicatrice des acteurs, des cultures et des identités en présence. La connotation *entre* renvoie à la dynamique relationnelle et identitaire et aux échanges entre les acteurs en présence, échanges ponctués d'interaction, de positionnement, de négociation, d'action et de réaction. Enfin, la connotation *sur* exprime l'importance de la prise en considération des dynamiques de changement, dans leurs contextes respectifs (Stoiciu, 2008, p. 39. Italiques dans l'original).

Dans le contexte qui nous intéresse, la langue à l'étude existe seulement sous forme orale, mais est transmise dans un contexte migratoire à travers une communication interculturelle. Ce qui peut ultimement agir de manière distincte sur le processus de transmission et qu'il nous faudra étudier. Cela dit, les ouvrages scientifiques, en lien avec la transmission et la transmission intergénérationnelle, nous révèlent plusieurs éléments cruciaux. Entre autres, la compréhension d'une transmission qui mobilise le passé vers le présent, mais qui fait appel à la culture à travers la mémoire de ceux responsables de la transmettre.

3.3 De la culture à la mémoire

3.3.1 La notion de culture

Nous avons déjà brièvement mentionné que la notion de culture est en soi polysémique (Cuche, 2010, p. 116, 132). Elle est aux prises avec des définitions multiples et des applications tout aussi variées. Notre but n'est pas de l'étudier ou d'en présenter l'historique, mais plutôt de la définir. Cela afin de saisir les paramètres qui peuvent être mobilisés pour circonscrire la notion de culture au sein de notre projet de recherche. Nous entendons la culture comme étant un :

Système de croyances, valeurs, coutumes, comportements et artefacts partagés par les membres d'une société. Ils les utilisent pour les affaires concernant leur univers et les relations qu'ils ont entre eux, et qui sont transmises de génération en génération par l'éducation (Bates et Plog, cité dans Holcomb, 2016, p. 34).

Cette définition nous permet de saisir la culture à la fois comme individuelle, mais aussi collective. En la considérant dans sa forme plurielle, la culture répond à des systèmes de valeurs et de représentations qui lui est propre. Également, Diller (cité dans Holcomb) insiste sur le caractère conscient et inconscient de la transmission de la culture. Selon lui, la culture est un contenu organisé par le mode de vie des individus appartenant à une communauté qui leur permet d'interpréter leur existence (2016, p. 35). Cette distinction est importante dans le cadre de notre projet puisque nous souhaitons nous éloigner du caractère occidental¹⁹ et ethnocentriste²⁰ à partir duquel la notion de culture a vu le jour. Notamment, au sein des disciplines de l'ethnologie et de l'anthropologie qui, au courant du 19^e et 20^e siècle, priorisaient une définition opposant culture et civilisation en mettant de l'avant une conception universaliste (Cuche, 2017, p. 18). Toutefois, nous adhérons à une dimension de l'universalité qui stipule « l'omniprésence du fait culturel dans l'humanité : tout peuple a une culture, dont les manifestations diffèrent d'un groupe à l'autre » (Beaudry, 2007, p. 58). Dans ce cas, il est sous-entendu que chaque culture possède des

¹⁹ L'Occident ne renvoie pas à une aire géographique mais à une articulation spatiale du pouvoir, inséparable de la colonialité et constitutive de la modernité (Tsehaye et Vieille-Grosjean, p. 120).

²⁰ « L'ethnocentrisme désigne l'attitude qui consiste à rejeter les normes et les valeurs d'une société ou d'un groupe culturel en tant qu'elles sont différentes des siennes propres. Cette attitude se retrouve de manière constante dans l'histoire des contacts entre cultures » (Géraud, Leservoisière et Pottier, 2024, p. 54).

caractéristiques qui lui sont propres, échappant ainsi à cette idée de promouvoir l'unité de l'humanité par la rationalité occidentale (Chalifoux, 1993, p. 15).

De plus, il est nécessaire de tenir compte du contexte afin de définir la notion de culture. Si nous souhaitons comprendre un élément culturel, il importe de le relier à l'ensemble auquel il s'attache. Cuche (2017) explique qu'une coutume particulière doit être placée dans son contexte culturel, afin d'en saisir la compréhension et/ou l'explication : « chaque culture est dotée d'un "style" particulier, qui s'exprime à travers la langue, les croyances, les coutumes, l'art aussi, mais pas seulement, etc. Ce style, cet "esprit" propre à chaque culture, influe sur le comportement des individus » (p. 24). Cette contextualisation de la culture est une composante importante puisqu'elle permet l'émergence descriptive de la notion. Ce qui lui permet de ne pas demeurer figée dans un contexte²¹ idéologique et historique qui la contraindrait à des interprétations unidirectionnelles. Beaudry (2007) aborde aussi la contextualisation en décrivant la culture comme évolutive, soulignant l'importance d'une analyse ancrée dans son environnement en raison de la pluralité des interprétations possibles :

Un ensemble d'habitudes, de manières d'être, de croyances, de traditions et d'institutions, la culture constitue un ensemble de connaissances [...] non figée, façonnée par les individus, la culture est alimentée par des interprétations liées à des époques différentes, à des milieux (familiaux, sociaux) et à des individus différents (Beaudry, 2007, p. 58).

À leur tour, les *Cultural Studies* postulent que la culture est enracinée dans les actions et les pratiques de la vie quotidienne (Chalard-Fillaudeau, 2015, p. 13). Cet ancrage est important, car il nous permet de saisir que nous donnons sens à la culture à travers nos pratiques culturelles, tout en continuant de les construire dans nos vies quotidiennes. Les études culturelles définissent la culture comme « un système mouvant de conventions et de normes qui organise tant les réalités subjectives des individus (les modes de réception et d'expression) que les réalités objectives (les modes de vie et conditions du vécu) » (Chalard-Fillaudeau, 2015, p. 14). Une définition particulièrement intéressante qui fait appel aux caractères conscients et inconscients de la culture mentionnés plus

²¹ Par exemple, au cours du 19^e siècle en France, les notions de culture et de pluralité culturelle étaient pensées à travers des idéologies ancrées dans le contexte des Lumières et dans un contexte historique ancré dans l'épopée coloniale.

haut, mais aussi à la particularité contextuelle et quotidienne de sa création, transformation et transmission.

En ce sens, la culture est le produit d'un long processus historique dont l'individu est à la fois le résultat et le créateur. Selon Margaret Mead (citée dans Cuhe), ces éléments nous permettent de comprendre que la culture en soi n'est pas observable, mais c'est plutôt à partir des individus qui la créent et la transmettent dans un contexte donné que nous pouvons en tirer une compréhension (2017, p. 45). Ainsi, nous ne pouvons pas penser la culture sans son caractère collectif et son processus de transmissibilité. Effectivement, « on ne naît pas avec une culture, mais plutôt on naît dans une culture en tombant dans une communauté » (Holcomb, 2016, p. 35). D'ailleurs, Mead (citée dans Cuhe) explique que la personnalité individuelle est le fruit du modèle culturel particulier à une société donnée (2017, p. 41). La socialisation est en fait ce processus par lequel la culture est communiquée entre les individus.

De plus, la langue est un élément culturel de base qui permet de mettre en place un système de communication à partir du système culturel existant. Dans les nombreux travaux sur la notion de culture, la langue semble demeurer un lien unificateur central qui agit à la fois comme la condition et le produit de la culture (Beaudry, 2007, p. 58). Selon Carey et Adam (2008), la langue, aussi dite communication, est une forme d'action et d'interaction qui va au-delà de la représentation et de la description du monde (p. 64). En effet, celui-ci insiste sur le rôle de la langue comme un processus qui façonne et construit l'univers culturel des individus. À cet effet, Dewey, cité dans Carey et Adam (2008), insiste sur le rôle de la communication: « society exists not only by transmission, by communication, but it may fairly be said to exist in transmission, in communication » (p. 11). Une idée que reprennent Carey et Adam (2008) lorsqu'ils postulent que la culture est un système de communication à travers lequel les relations symboliques et structurelles intégrées sont créées, maintenues et transformées (p.84). D'ailleurs, Holcomb (2016) décrit, toujours sous le prisme de la communication, la langue comme un trait culturel distinctif :

[...] la langue permet aux membres d'une communauté d'avoir un système de communication efficace – le lien primordial qui les unit. Qui plus est, elle leur donne le moyen d'exprimer des sentiments, des pensées et des idées spécifiques, ce qui est crucial pour leur survie et par conséquent essentiel pour une vie pleine et entière (p. 36).

À cette notion de culture, nous souhaitons apporter un angle de compréhension qui nous semble important à considérer. Rondeau (2016) soutient que la diversité des cultures apporte une contribution inestimable à la connaissance. D'ailleurs, lorsqu'il s'agit de transmettre la culture et d'en hériter, les savoirs culturels transmis sont soumis au principe interculturel de la critique intraculturelle, une forme d'évaluation où les peuples soumettent leurs pratiques au test du temps. Cette distinction est particulièrement importante puisque la proximité culturelle aux traditions marocaines fait appel à des savoirs qui peuvent être considérés comme non scientifiques²². On l'a vu, le cas de la *darija* est particulier puisqu'il s'agit d'un savoir vernaculaire, contextualisé et dont la transmission est « restreinte pour les membres à l'extérieur du groupe » (Rondeau, 2016).

3.3.2 La mémoire

En pensant la culture à travers la mémoire, nous reconnaissons son caractère dynamique. Effectivement, comme la mémoire et la langue, la transmission de la culture ne demeure pas figée dans le passé, mais évolue avec ses émetteurs ainsi que ses récepteurs de manière distincte. Cette approche nous permet de considérer la culture comme un patrimoine vivant, continuellement nourri par la mémoire des individus et des communautés qui la transmettent. Néanmoins, avant de se lancer dans une tentative de définition conceptuelle de la mémoire, il est impératif de clarifier la relation entre mémoire et savoir lorsqu'il s'agit d'identité.

Memory is knowledge with an identity-index, it is knowledge about oneself, that is, one's own diachronic identity, be it as an individual or as a member of a family, a generation, a community, a nation, or a cultural and religious tradition... Remembering is a realization of belonging, even a social obligation. One has to remember in order to belong... Whereas knowledge has a universalist perspective, a tendency towards generalization and standardization, memory, even cultural memory, is local, egocentric, and specific to a group and its values (Assmann, 2011, p. 113-114).

Dans ses travaux, Assmann (2011) introduit la mémoire comme l'éveil de l'identité²³, à la fois au niveau personnel et collectif. Dans notre cas, nous nous intéressons à la mémoire au niveau social puisque selon l'auteur, elle relève de la communication et des interactions sociales. Elle serait « basée sur une forme très structurée qui modèle et déforme à la fois ce que nous parvenons à

²² Le savoir savant dit localisé et appartenant à tous (Rondeau, 2016).

²³ Il faut préciser qu'un individu peut posséder différentes identités avec lesquelles il ressent une appartenance.

retenir mentalement du passé » (Fantin *et al.*, 2023, p. 268). La mémoire devient ainsi une narration du passé à la recherche de cohérence entre passé et présent. Dans notre recherche, il sera question d'aborder la mémoire sous l'angle collectif, culturel, communicationnel et familial.

Tout d'abord, la mémoire collective joue un rôle important pour la diaspora. Faisant face à un danger d'assimilation, les communautés et les familles mettent en place diverses stratégies de conservation et de transmission d'une génération à l'autre (Bruneau, 2006). Ce devoir générationnel devient central dans l'affirmation identitaire et se manifeste de diverses façons dans la diaspora :

En diaspora, les vecteurs de la mémoire communautaire sont la langue, l'éducation dans la famille et à l'école (maison familiale, bâtiment scolaire), la religion (sanctuaires), la vie associative (bâtiments associatifs), mais aussi certains lieux ou espaces publics (monuments, quartiers ethniques, restaurants, cimetières...) et les rituels commémoratifs qui leur sont associés (Bruneau, 2006, p. 332).

À cet effet, Vidal-Beneyto (2003) constate que la mémoire collective sert de référence identitaire pour les communautés qui tentent de se sauver de l'oubli. Ces divers vecteurs de mémoire sont alors des éléments partagés par la majorité qui « s'organisent autour d'un axe principal » (Vidal-Beneyto, 2003 p. 18). Par là, nous entendons que cet axe principal devient le cœur du sens donné à la mémoire collective par la communauté concernée. Dans cette recherche, la mémoire collective agit comme une ligne directrice identitaire permettant de sous-entendre une mémoire générationnelle partagée par une diaspora. Cette mémoire a une composante sociale qui s'inscrit dans une tentative de préservation du passé pour et par les générations. Ainsi, la mémoire collective se définit comme des éléments mémoriels partagés par le collectif.

Par ailleurs, la mémoire culturelle est une forme de mémoire collective (Assmann, 2011, p. 110). Par « culturelle », nous entendons « une mémoire longue qui conserve des lignes directrices collectives et des images identitaires du groupe, et qui garantit leur actualisation à l'aide des moyens les plus divers, du rituel au symbole, des images/tableaux aux chants et histoires » (Marchal, 2001, p. 567). Dans son essence, la mémoire culturelle est cultivée par des formes symboliques extérieures qui demeurent stables dans le temps. Assmann (2011) explique que la mémoire culturelle repose sur les interactions avec des « choses » matérielles qui font appel à la

mémoire ainsi que les objets qui servent de rappel. Toutefois, « la mémoire culturelle ne remonte dans le passé que dans la mesure où celui-ci peut être revendiqué comme “nôtre”. C’est pourquoi nous qualifions cette forme de conscience historique de “mémoire” et non pas simplement de connaissance du passé » (Assmann, 2011, p. 113). Au niveau collectif, la mémoire culturelle est très importante en raison de son caractère institutionnel. Effectivement, elle nécessite des institutions de préservation et de réincarnation afin de pouvoir être transmissible de génération en génération. D’ailleurs, les formes d’expressions culturelles qui composent la mémoire culturelle sont particulièrement importantes en contexte migratoire puisqu’elles contribuent à reconstruire l’identité de la communauté diasporique (El Baz, 2021, p. 192). Une construction identitaire qui passe notamment par une mémoire culturelle de l’identité d’origine, tout en prenant compte du territoire où se trouve la diaspora.

De plus, contrairement à la mémoire culturelle, la mémoire communicationnelle²⁴ désigne une mémoire à court terme qui est transmise oralement (Assman cité dans *Activités sociologiques*, 2011, p. 189). Cette mémoire n’est pas institutionnalisée puisqu’elle vit exclusivement dans les interactions quotidiennes et la communication. Elle est informelle et résulte de la socialisation et de la transmission intergénérationnelle ne dépassant pas trois générations, c’est-à-dire approximativement 80 années. Selon Assmann (2011), la mémoire communicationnelle participe à construire une distance entre le soi et le monde extérieur nécessaire à la construction de l’identité personnelle.

Par ailleurs, le contexte migratoire prend une place importante lorsqu’il s’agit d’appréhender la transmission ainsi que la culture à travers la mémoire familiale. Celle-ci constitue un patrimoine symbolique et matériel qui prend essence dans chaque famille et sa relation au passé (Fabbiano, 2009, p. 51). Dans le cas de la famille en situation de migration, la mémoire familiale devient façonnée par les expériences du passé comme du présent. Également, la transmission de la mémoire, ayant souvent pour vecteur l’oralité, est vécue par l’entremise du passé, des activités quotidiennes, du mode de vie et des orientations identitaires (Fabbiano, 2009, p. 51). Dans son

²⁴ Assmann (2011) propose de remplacer le concept de mémoire collective d’Halbwachs par celui de la mémoire communicationnelle. Il croit cependant que la mémoire communicationnelle et la mémoire culturelle font partie de cette mémoire collective.

opérationnalité, la mémoire prendra plusieurs formes objectives et subjectives intéressantes, mais toujours concrètes :

Elle se trouvera ainsi inscrite dans les gestes, les coutumes et les pratiques, les traditions matérielles, mémoire au même titre que les traditions orales. La vie ordinaire des familles, à l'intérieur du foyer comme dans ses relations de voisinage, de parenté, de sociabilité est chargée d'une mémoire collective réactualisée, qui peut s'accompagner d'une voix narratrice. La préparation de la nourriture, le choix d'endosser des habits traditionnels, l'organisation des fêtes collectives ou plus simplement la télévision satellitaire branchée sur les chaînes du pays d'origine se prêtent au récit d'anecdotes et d'histoires d'ailleurs, le faisant par moment apparaître comme une « terre transposée » en immigration. Les vacances « au bled » constituent un autre facteur d'apprentissage indirect, d'appropriation de la mémoire familiale et de confrontation avec les bribes de récits entendus à la maison (Fabbiano, 2009, p. 55-56).

De manière générale, la mémoire agit comme un levier important de la transmission en contexte migratoire. Par exemple, la mémoire communicationnelle façonne les échanges quotidiens à travers une transmission orale, alors que la mémoire familiale dirige son attention vers un ancrage des récits du passé au sein des diverses pratiques traditionnelles du présent. Au final, la mémoire collective, la mémoire culturelle, la mémoire communicationnelle et la mémoire familiale travaillent ensemble pour nourrir les expériences individuelles et collectives, faisant alors écho à la force inhérente de la mémoire comme un vecteur de continuité culturelle et identitaire.

3.4 Au-delà du concept de « diaspora » : diasporique, pratiques et sens

Autrefois réservé aux populations juives, le terme « diaspora » a longtemps fait référence à leur dispersion, allant de la Palestine aux rives de la Méditerranée. C'est vers le 20^e siècle que ce terme fut transposé sur le territoire africain, alors que de nombreux pays accédaient tout juste à leur indépendance face aux pouvoirs coloniaux (Manning, 2018, p. 1). Toutefois, les déplacements des populations africaines vers d'autres régions du monde, particulièrement vers la France et l'Angleterre, n'étaient pas entièrement un choix. Autrement dit, forcés de voyager ou de servir d'esclaves, nombreux sont les Africains qui furent déplacés afin de répondre au processus d'« acculturation », partie intégrante de la mission colonisatrice (Eyene, 2008, p. 12). Une réalité qui considère l'expérience migratoire comme un double sens dans lequel vivent l'identité nationale et l'identité culturelle. En ce sens, des phénomènes comme le nationalisme et la xénophobie renvoient l'immigrant à ses origines, le contraignant ainsi à considérer le regroupement culturel

« comme seule alternative sociale » (Eyene, 2008, p. 12). Dans la définition de Manning (2018), le concept de « diaspora » prend en compte des éléments sociologiques et d'espace, afin de mieux définir les dynamiques qui ont influencé la dispersion des communautés :

Les chercheurs en sciences sociales utilisent aujourd'hui le terme « diaspora » pour se référer aux migrants qui s'installent dans des pays lointains et y engendrent de nouvelles générations, tout en maintenant des liens affectifs avec leur pays d'origine, où ils viennent de temps en temps. La diaspora des Africains prend sa place à côté de celles des Chinois, des Asiatiques du Sud, des Juifs, des Arméniens, des Irlandais, et de bien d'autres groupes ethniques ou régionaux (Manning, 2018, p. 2).

Plus précisément, est dit d'un individu diasporique qu'il se trouve ailleurs que dans sa terre natale. Cet individu se dit avoir maintenu des liens, qu'ils soient réels ou imaginés, avec sa communauté présente sur le territoire où il se trouve ou dans sa terre natale (Kane, Hsab et Agbobli, 2013, p. 32). De plus, Bordes-Benayoun (2012, p. 13) explique que, dans un contexte global, les diasporas ont acquis une valeur symbolique et politique. Résultats de l'exil et de l'exclusion, les diasporas sont devenues, pour ceux souhaitant affirmer leur présence, une revendication identitaire transnationale. Selon l'auteur, malgré la dispersion géographique, la population conserve le sentiment d'unité par un lien étroit avec l'histoire et la mémoire. Des éléments clés qui nourrissent un « mythe du retour consigné dans un récit élaboré et transmis de génération en génération » (Bordes-Benayoun, 2012, p. 25). À cet effet, l'identité individuelle est construite au sein des représentations collectives, le résultat d'un croisement entre mémoire collective et mémoire individuelle. L'identité diasporique est alors « aux prises avec l'ambivalence de la continuité et de la rupture » (Kane, Hsab et Agbobli, 2013, p. 21).

Par ailleurs, un saut du côté des *Cultural Studies* permet d'introduire brièvement la diaspora et ses nouvelles manières de créer des identités dans un monde globalisé. Cette notion s'incarne comme « un ensemble mobile de relations situées dans un contexte fluide » (Chivallon, 2019, p. 113). Entre autres, elle se conçoit comme un mouvement présent au sein des dynamiques culturelles qui contredit les identités stables. Dans de nombreux ouvrages, Stuart Hall aborde la diaspora à travers un regard postmoderne, mais aussi d'hybridité :

L'expérience de la diaspora comme je l'entends ici est définie non par son essence ou sa pureté, mais par la reconnaissance d'une nécessaire hétérogénéité et diversité : par

une conception de « l'identité » qui se vit dans et à travers, et non malgré, la différence ; en un mot par hybridité. Les identités diasporiques sont celles qui ne cessent de produire et de se reproduire de nouveau, à travers la transformation et la différence (Hall, cité dans Chivallon, 2019, p. 115).

Hall (1989) précise d'ailleurs, en référence à la culture caribéenne, l'importance d'approcher la diaspora par l'entremise des questions de pouvoir l'ayant affectée. Par là, il entend, entre autres, les représentations culturelles et la normalisation qui contribue à construire une identité diasporique au sein des catégories de savoir imposées par le Nord. Par exemple, il invite à penser à la « diaspora africaine » en tenant compte de l'esclavage et des mouvements de population comme un élément important ayant mené à l'«unification » de ces mêmes personnes, cela en dépit de leurs différences et de leur accès limité au passé (Hall, 1989).

Cela dit, dans le cas de cette recherche, nous mobiliserons le concept de diaspora de manière critique. En effet, nous empruntons la définition de Wagner et Bidet qui l'interprètent comme un ensemble de sentiments et de pratiques « par lesquels les individus reconnaissent, promeuvent, maintiennent et reproduisent leur connexion avec un espace lointain construit comme “terre des ancêtres” ou “terre d'origine” à partir d'un contexte de résidence particulier » (2012, p. 115). C'est dans son essai, publié en 2012, que Wagner introduit cette idée de « pratiques diasporiques » qui pousse le concept au-delà de sa forme statique. Fréquemment, la population migrante est étudiée en analysant sa dispersion dans des territoires donnés (p. 5). Dans cette équation se trouvent souvent le pays d'origine et la « terre d'accueil », mais rarement le mouvement entre les deux. Or, Wagner (2012) pousse la réflexion en expliquant que la diaspora est unie par un sens de nostalgie et d'attachement envers un pays natal qui prend effet par une connexion maintenue. Une approche qui fait sens de l'expérience migratoire au-delà des limites de l'espace et du social :

While « a » diaspora may be immense and inert, individuals within it engage in diasporic practices that recognize, promote, maintain and reproduce their connections between a place of residence and a distant homeland, whether inter- or intra-national. Diasporic practices can be big and small, habitual and sporadic, filled with investment of meaning and devoid of significance. They could be enacted through cultural production, political involvement, memory, business, language use or return (Wagner, 2012, p. 5).

Nous abordons ainsi le concept de diaspora comme porteur d'une identification et de sens permettant à un groupe diasporique de s'identifier à partir d'un objet commun (Bidet et Wagner, 2012, p. 114). Dans cette recherche, cet objet commun est constitué par les pratiques liées aux traditions marocaines transmises dans les foyers familiaux. Cette approche conceptuelle fait écho à Brubaker qui incite les chercheurs à considérer la diaspora comme une catégorie de pratiques qui exprime le positionnement et la revendication identitaire (Brubaker, cité dans Calafat et Goldblum, 2012).

CHAPITRE 4

MÉTHODOLOGIE

La méthodologie a pour but de répondre à la question de recherche : Comment la transmission de la mémoire dans le foyer familial contribue-t-elle à construire et à perpétuer une proximité culturelle avec les traditions marocaines chez les jeunes Québécois d'origine marocaine dans un contexte migratoire ? Dans la section qui suit, nous introduirons nos objectifs communicationnels, notre posture épistémologique, notre terrain, nos techniques d'enquêtes et nos méthodes d'analyse déployées, afin de répondre à cette question. De plus, nous parcourrons les limites et considérations éthiques de la recherche. Enfin, on abordera le recrutement des participants et ses enjeux, les profils de l'échantillon et le déroulement des activités.

4.1 Objectifs communicationnels de la recherche

Dans le but d'orienter cette recherche, nous souhaitons présenter les objectifs qui guident notre problématique. Notre corpus nous mène à analyser le rôle de la mémoire et de la *darija* dans la transmission de la culture ainsi que la compréhension de l'expérience individuelle des jeunes Québécois d'origine marocaine des traditions marocaines dans leurs foyers familiaux. Ces objectifs dirigeront nos stratégies méthodologiques, épistémiques et théoriques.

4.1.1 Analyser le rôle de la mémoire et de la *darija* dans la transmission de la culture

Tout d'abord, comme la mémoire, la culture s'inscrit comme un patrimoine vivant qui est continuellement nourri et transmis. La mémoire communicationnelle et la mémoire familiale agissent comme un processus de transmission orale qui prend vie dans les interactions quotidiennes. Il s'agit donc d'analyser le rôle de la mémoire transmise aux jeunes Québécois d'origine marocaine par leurs parents. Certes, l'analyse permet un ancrage dans le passé comme le présent, mais aussi de cerner l'ensemble des éléments constituant le patrimoine symbolique et matériel agissant comme vecteur de continuité par la transmission. Une attention particulière est donnée à la langue qui fait partie intégrante du processus de transmission à l'étude. Par l'examen des pratiques langagières, des expressions culturelles ou des récits oraux transmis par l'entremise de cette langue vernaculaire, nous voulons mieux comprendre son rôle dans la préservation et

l'actualisation de la culture marocaine chez les jeunes Québécois d'origine marocaine. Une telle analyse nous permet de saisir les dynamiques culturelles, sociales et historiques du Maroc transmises par la *darija*. L'objectif est donc de comprendre comment la mémoire et la langue deviennent des outils de préservation des traditions, en offrant un ancrage culturel à la deuxième génération marocaine.

4.1.2 Comprendre l'expérience individuelle des jeunes Québécois d'origine marocaine avec les traditions marocaines dans les foyers familiaux

Ce deuxième objectif vise à comprendre l'expérience individuelle des jeunes Québécois d'origine marocaine issus de parents nés au Maroc par rapport aux traditions marocaines. En analysant les interactions au sein des foyers familiaux, nous porterons une attention particulière aux pratiques culturelles qui sont transmises comme les fêtes, les rituels, la cuisine, les récits oraux ou autres savoirs qui façonnent les rapports avec l'héritage traditionnel marocain. En explorant la façon dont ces enfants vivent, utilisent et réinterprètent la culture marocaine dans leur quotidien, il sera possible de retracer leur expérience tout en cernant leur sentiment d'appartenance dans un contexte de double appartenance culturelle. Aussi, en déployant une approche qualitative, la compréhension du phénomène se fera à travers l'étude de leur expérience subjective, contenant la construction de sens faite par les acteurs dans le cadre de leur foyer familial.

4.2 La posture épistémologique : une approche qualitative

Les méthodes qualitatives nous permettent de collecter des données utiles à l'analyse d'un phénomène, mais aussi d'enrichir notre compréhension d'une situation donnée. Cette recherche s'inscrit dans une posture épistémologique qui reconnaît le caractère situé, construit et contextuel du savoir. Par conséquent, nous reconnaissons l'oralité et la langue comme des formes légitimes de production et de transmission de la mémoire. À cette fin, ce travail de recherche mobilise une stratégie combinant une approche qualitative et compréhensive ancrée dans les pratiques quotidiennes du foyer familial.

En premier lieu, l'approche qualitative permet une étude du « contexte écologique dans lequel évoluent les personnes », mais aussi de l'attachement « à la signification sociale attribuée par le

sujet au monde qui l'entoure » (Bonneville *et al.*, 2006, p.155). En ce sens, elle permet la recherche des expériences vécues à travers une activité symbolique qui en rend possible la compréhension. Ces expériences sont socialement et culturellement constituées et partagées :

La présence incontournable du sens dans l'activité humaine, sociale et culturelle est liée au fait que l'être humain se représente le monde et le rapporte à l'ensemble de son expérience, ceci au sein d'une communauté et d'une collectivité à l'intérieur desquelles se négocie et se juge le sens. La construction du sens a une nature interactive sur les plans à la fois personnel et social (Paillé, 2018). Elle implique d'abord nous-mêmes dans notre relation avec des expériences passées ainsi qu'avec tout le savoir, les réflexions ou encore les enquêtes qui ont jalonné notre vie (Paillé et Mucchielli, 2021, p. 78).

Dans le cas de la transmission de la mémoire, les foyers familiaux, incluant les parents, permettent une analyse de l'environnement dans lequel les jeunes Québécois d'origine marocaine ont grandi. En se penchant sur les récits des jeunes, mais aussi sur ceux de la famille, l'approche qualitative permet de puiser dans leurs expériences variées afin de saisir le rôle de la mémoire dans la préservation des traditions.

En second lieu, nous souhaitons poser un regard compréhensif sur la recherche afin d'enrichir ce travail. Cette compréhension plus large du phénomène à l'étude passe nécessairement par une construction progressive à partir du terrain :

La connaissance est une construction partagée à partir de l'interaction chercheuse/participants, interaction traversée par des valeurs qui ont un impact sur la connaissance produite et sur le processus de production. Ainsi, la subjectivité et l'intersubjectivité sont considérées comme des « moyens » incontournables de construction des savoirs et non comme des obstacles à la production des connaissances (Laramée et Vallée, 1991, p. 28).

Ainsi, l'approche compréhensive permet d'analyser des données porteuses de sens. Cette approche nous offre les outils nécessaires afin d'entamer une compréhension des dynamiques mémorielles, linguistique, culturelle et de transmission en place, tout en accordant à l'expérience individuelle le sens donné par les acteurs de la recherche (Blais et Martineau, 2006). Ici, la compréhension passe nécessairement par un travail de subjectivité dont la signification émane de la mémoire, de sa transmission et d'une proximité culturelle. Par l'entremise de cette approche compréhensive, il faut

être « attentif à rechercher les significations des actions auprès des acteurs concernés » (Paillé et Mucchielli, 2011, p. 28).

4.3 Le terrain

Dans le cadre de cette recherche, le terrain est celui des foyers familiaux de jeunes Québécois d'origine marocaine au Québec afin d'étudier le phénomène de transmission de la mémoire et de circonscrire l'influence qu'elle entraîne sur la proximité culturelle aux traditions marocaines dans un contexte migratoire. Ce terrain s'inscrit aussi au sein des principaux éléments repérés dans la littérature qui montrent que la mémoire collective, culturelle, communicationnelle et familiale est acquise par des interactions quotidiennes et par l'entremise de l'oralité. La *darija* est en effet acquise de manière spontanée à travers des rapports familiaux et sociaux (Mgharfaoui, 2021, p. 161). Les foyers familiaux sont également présentés comme des contextes cruciaux pour la transmission de la culture dans lesquels sont enracinées des actions et des pratiques quotidiennes (Chalard-Fillaudeau, 2015, p. 13). Ainsi, les interactions quotidiennes des jeunes Québécois d'origine marocaine et de leurs parents contribuent au partage de savoirs articulés sur une pratique routinière ayant lieu dans les foyers marocains. Les méthodes de recherche qualitatives permettent donc une analyse, une compréhension et une exploration plus étendues du phénomène à l'étude.

4.4 Les techniques d'enquête

Nous avons choisi d'opter pour deux techniques d'enquête : des entrevues semi-dirigées et des entrevues de groupe. Aussi, la rédaction d'un journal de bord a permis de garder trace de nos décisions ainsi que de nos réflexions lors du terrain de recherche. À cet effet, les techniques d'enquêtes choisies sont en congruence avec le choix d'une approche qualitative et d'une approche compréhensive. Dans le cas du terrain, les techniques d'enquête prennent non seulement en considération les dimensions temporelles, spatiales, relationnelles, narratives et symboliques du terrain, mais mobilisent aussi des stratégies permettant d'identifier des éléments riches à partir des expériences personnelles partagées.

4.4.1 Les entretiens semi-dirigés

Cette méthodologie repose essentiellement sur les entretiens semi-dirigés. Dans notre cas, les entretiens semi-dirigés sont centrés sur le vécu des jeunes Québécois d'origine marocaine qui font appel à un acte de réflexion, mais aussi sur leur capacité à se remémorer des événements vécus (Forget et Paillé, 2012, p. 80). De ce fait même, les entrevues permettent de mieux saisir les dimensions significatives des interviewés à travers leur vécu :

La pratique de l'entretien, quelle que soit sa forme spécifique, sert quant à elle à produire des données permettant avant tout de mieux saisir la singularité de l'expérience que des individus ou groupes d'individus ont de leurs relations avec les autres, avec les institutions, ou plus largement celle qu'ils ont de phénomènes sociaux (Pin, 2023, p. 1).

De plus, la réussite d'une entrevue semi-dirigée repose sur la préparation d'une grille d'entrevue (voir Annexe 1). Celle-ci contient différents thèmes incluant les informations principales sur le participant, les dimensions culturelles, de transmission et de mémoire ainsi que les dimensions personnelles. La grille d'entrevue sert de fil conducteur à des questions rédigées à titre indicatif. Effectivement, selon l'interlocuteur et la direction que prend la conversation, des ajouts et des modifications aux questions permettent de mieux cerner les divers témoignages et leur expérience (Rondeau *et al.*, 2023). D'ailleurs, l'interaction avec la personne interviewée se fait toujours avec empathie et en privilégiant une écoute active, afin de favoriser la conversation. Entre autres, cela a créé un lien plus fort vers des données objectives et subjectives : « l'enjeu est que l'enquête fournisse par ses prises de parole le plus d'informations tant objectives (sur les phénomènes, institutions ou processus étudiés) que subjectives (sur ses représentations, son système de valeurs, ses croyances) » (Pin, 2023, p. 2).

4.4.2 Les entrevues de groupe

Notre terrain nous menait à nous intéresser aux foyers familiaux. En combinant les entretiens individuels et les groupes de discussion, nous pouvons resituer plus clairement la complexité des dynamiques et des modalités de transmission de la mémoire. En effet, lors des entrevues individuelles, nous avons prélevé des résultats importants qui sont à appréhender dans l'univers symbolique et épistémique dans lequel sont produites et renforcées ces expériences individuelles

(Davila et Domínguez, 2010). Ainsi, en prévoyant un entretien de groupe par famille (jeunes et parents), nous générons « une dynamique d'interaction, des significations partagées et des plages de divergences » (Touré, 2010). En reproduisant le contexte social dans lequel la transmission de la mémoire prend effet, le groupe de discussion a pour but « de recueillir des discussions centrées sur des situations concrètes particulières, des sujets pertinents pour une recherche (Touré, 2010).

La grille d'entrevue de groupe (Annexe 2) a permis d'éveiller des discussions autour des thématiques identifiées qui incluent la présentation des participants, la mémoire familiale et communicationnelle et les liens générationnels. Dans le même esprit, la grille d'entrevue de groupe est utilisée pour prendre des notes pertinentes durant la discussion, mais aussi comme fil conducteur de la rencontre. En effet :

il ne s'agit pas de diriger la dynamique du groupe en respectant une grille d'entrevue ni de maintenir les débats à l'intérieur de frontières établies d'avance. Il s'agit de provoquer une conversation orientée. Le groupe de discussion se caractérise ainsi par le développement non directif d'une discussion génératrice de signification, et non seulement d'information (Davila et Domínguez, 2010, p. 58).

Ainsi, les questions préparées à titre indicatif servent plutôt à orienter la conversation. Il est donc question de laisser place à la restitution d'un environnement faisant écho au foyer familial des jeunes Québécois d'origine marocaine. Cela afin de pouvoir mieux analyser les dynamiques de transmission des traditions marocaines par les porteurs de savoirs, soit ici les parents.

4.4.3 Journal de bord

La tenue d'un journal de bord est un élément important de l'enquête puisqu'elle rend possible la prise de notes d'éléments précis. Effectivement, le journal de bord est, en premier lieu, donne la possibilité d'identifier des moments clés de l'interaction, d'annoter les grilles d'entrevue et plus globalement le processus de la recherche. Le fait d'inscrire nos expériences, nos ressentis ainsi que nos interprétations nous a permis de nourrir et de structurer notre travail. Ce processus a débuté en février lorsque nous avons entamé la rédaction du projet de mémoire. Concrètement, « il s'agit, dès le premier jour, de noter tout ce qu'on fait, observe, lit et écrit en lien avec la recherche, y compris les choses qui ne semblent pas forcément pertinentes sur le moment... » (Benelli, cité dans Vanlint, 2021). Toutefois, dans l'éventualité de pouvoir nous prêter à l'exercice à tout moment, nous avons

accordé un espace dans les notes iPhone afin d'inscrire tous les éléments pertinents à notre recherche. En temps réel, nous avons retranscrit ces notes afin de garder à jour de façon systématique la version papier.

Par ailleurs, la tenue systématique du journal de bord est importante pour relever des dimensions subjectives qui pourraient affecter la recherche. Les informations fournies à partir du journal de bord ainsi que des entrevues semi-dirigées et de groupe doivent être transparentes et claires. Sinon, il existe le risque d'influencer la qualité de la démarche de recherche par des limites personnelles, mais aussi notre grande proximité au terrain. Ensuite, il est important de ne pas se limiter à une perception déjà créée ou bâtie de la transmission de la mémoire et de la *darija*. Il y a dès lors un défi²⁵ de distanciation qu'il est essentiel de prendre en considération.

4.5 Méthode d'analyse qualitative : l'approche inductive générale

Les outils utilisés pour collecter les données qualitatives sont d'abord notre journal de bord et l'application *Dictaphone* (iPhone), permettant l'enregistrement des entrevues et la retranscription. Pour l'analyse des données, nous avons utilisé le logiciel d'analyse de données qualitatives *Atlas.it*. Ce logiciel permet de procéder au repérage de segments pertinents au codage et à la catégorisation des données recueillies. Les données qualitatives recueillies ont été analysées à partir d'une approche inductive générale qui permet de donner du sens aux données brutes afin de les condenser dans une forme résumée (Blais et Martineau, 2022).

Par ailleurs, à partir des informations et des dessins notés dans le journal de bord, les segments de texte pertinents ont permis de comprendre la transmission de la mémoire et le rôle de la langue avec la proximité culturelle marocaine. Il s'agit aussi de cerner les éléments culturels accessibles par la transmission et les dynamiques de socialisation dans un contexte migratoire. Ainsi, en effectuant un premier travail inductif, il s'agissait de se concentrer sur des éléments précis en lien avec la culture, la langue ou la transmission. Ensuite, le travail de codage a permis

²⁵ Toutefois, nous tenons à souligner que notre proximité au terrain, défi important à relever en soi, peut aussi être un avantage. Cette proximité peut éventuellement nous donner accès à des acteurs du terrain envisagé puisqu'étant d'origine marocaine, nous possédons une bonne connaissance de la langue et de la culture marocaines. Sans nuire à la recherche, notre expérience personnelle peut nourrir divers aspects de la recherche afin de reconstituer une compréhension nouvelle et approfondie du phénomène à l'étude.

d'identifier des segments généraux qui rejoignent l'objet de recherche à l'étude. À partir des segments jugés pertinents, un travail de catégorisation a été effectué en attribuant d'abord un sens commun. Également, ces segments ont été classifiés sous des thèmes qui reviennent fréquemment (Blais et Martineau, 2022).

En amont, nous avons conduit un travail de réduction des sous-catégories qui semblent redondantes ou semblables. Sachant que certaines peuvent en recouper d'autres, une organisation hiérarchique a permis de créer des liens entre celles-ci. Dans son ensemble, l'analyse de données a donné lieu à une modélisation des catégories. Elle contient des catégories générales, des catégories intégrées, des descriptions de sens et des segments pertinents (Blais et Martineau, 2022). Ainsi, les catégories générales permettent une compréhension inductive sur la transmission de la mémoire et de la *darija* comme un processus alimentant une proximité culturelle avec des traditions marocaines dans un contexte migratoire. Au total, 134 codes ont été produits et regroupés sous les 7 catégories suivantes : arts et pratiques culturelles, culture, langue, valeurs, vecteurs de transmission, ancêtres et identité. Ces catégories qui visent à saisir l'expérience des participants.

Par ailleurs, nous avons priorisé une présentation des segments identifiés sous un format narratif qui s'arrime avec notre approche inductive générale. Dans le chapitre des résultats de la recherche, la présentation narrative a permis de rendre les expériences vécues accessibles à travers le sens donné par les participants (Duchesne et Skinn, 2013, p. 278). En effet, « les individus comprennent et expliquent leur vie à travers des histoires, et que celles-ci s'articulent autour d'intrigues, de personnages, de temps et de lieux précis » (Duchesne et Skinn, 2013, p. 279). L'ensemble des histoires relatées lors des entrevues permettent de présenter les données contextuelles telles qu'elles ont été racontées. Par conséquent, cela favorise une mise en récit plus fidèle des expériences individuelles et collectives des participants.

De plus, nous avons mentionné plus haut que les résultats ont fait l'objet d'une approche inductive générale. Une fois les segments pertinents codés et les résultats présentés sous un format narratif, nous avons procédé à une thématisation du corpus. Il a été possible de procéder « systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés » (Paillé et Mucchielli, 2012, p. 232). Notre connaissance et la familiarité avec nos résultats ont permis de regrouper les segments identifiés sous des regroupements thématiques. Entre autres, nous avons

porté une attention particulière aux récurrences et aux expériences partagées par plusieurs des participants. Également, le format descriptif de cette analyse tente de « de livrer le plus d'informations pertinentes possible sur les phénomènes analysés. Elle vise à illustrer comment l'expérience se déploie et non seulement combien de fois elle se reproduit » (Paillé et Mucchielli, 2012, p. 265). Une méthode en continuité et alignée avec celles mentionnées ci-dessus.

4.6 Limites et considérations éthiques

Nous avons obtenu l'approbation éthique de l'Université du Québec à Montréal et les participants ont été informés des objectifs de la recherche et de leurs droits à travers le formulaire de consentement préparé à cet effet. Avant chaque entrevue, nous avons donc expliqué notre démarche scientifique afin que les participants puissent saisir ce qu'elle implique en matière de rétractabilité et d'identification au sein du récit. Aussi, ils (jeunes et parents) ont été anonymisés afin qu'ils ne soient pas identifiables ou retraçables à partir des données présentées.

Cette recherche qualitative comporte des limites et des considérations éthiques qu'il est important de souligner. D'abord, la taille du corpus est limitée puisqu'il s'agit de l'étude des expériences individuelles et subjectives des jeunes Québécois d'origine marocaine. Cette étude retrace des expériences personnelles à l'aide d'une approche qualitative. Toutefois, en établissant ces expériences comme une piste pouvant guider les chercheurs, il est possible d'identifier des dynamiques, des nuances et des éléments potentiellement invisibles aux yeux de regards extérieurs.

Par ailleurs, l'analyse des données passe nécessairement par une interprétation qui est constatée à travers l'identification des segments pertinents, le codage et la catégorisation des données recueillies. Sachant que la recherche est de nature qualitative, il faut comprendre que la subjectivité des expériences vécues par les participants est importante. Donc, il va de soi que pour produire un résultat compréhensif, nous devons nécessairement passer par un processus d'analyse des données qui tient compte de leur dimension subjective. En lien avec les considérations éthiques, nous avons mentionné aux participants qu'ils avaient la liberté de retirer des informations partagées au cours de leurs entrevues.

4.7 Recrutement des participants

4.7.1 Critères de recrutement

Plusieurs critères de recrutement ont été identifiés en amont. Nous avons établi des critères d'inclusion pertinents pour la sélection des participants, à savoir l'origine et l'âge. En premier lieu, dans chaque foyer familial, il s'agissait de recruter deux jeunes Québécois d'origine marocaine, idéalement une sœur et un frère, de deuxième génération. Ces jeunes devaient avoir des parents nés au Maroc, donc de première génération au Québec. En deuxième lieu, les participants devaient avoir 18 ans et plus, afin d'assurer leur aptitude à consentir à la recherche. Nous avons aussi identifié, à titre indicatif, une tranche d'âge entre 18 à 30 ans pour les jeunes participants. Par ailleurs, nous avons priorisé les entrevues en personne lorsque le processus le permettait.

4.7.2 Les enjeux de recrutement

Une fois notre certification éthique obtenue, il s'agissait de publier sur LinkedIn notre affiche de recrutement. Nous avons invité plusieurs personnes de notre réseau à partager et à republier cette publication sur la même plateforme. De plus, nous avons sollicité par courriel le Centre culturel marocain (Dar al Maghrib) basé à Montréal. Cette étape consistait à se renseigner sur la possibilité d'une mise en relation par le Centre culturel marocain avec des familles pouvant correspondre au profil recherché. Toutefois, même si notre publication LinkedIn a été republiée neuf fois par des membres de notre réseau, elle n'a pas permis le recrutement de participants. La sollicitation par courriel n'a pas non plus permis de recruter des participants.

C'est donc en optant pour une approche de bouche à oreille que nous avons pu recruter nos deux foyers familiaux. Nous sommes entrés en contact avec diverses connaissances d'origine marocaine afin de leur présenter le projet de recherche. Grâce à cela, ces connaissances ont elles-mêmes sollicité des membres de leurs réseaux qui ont voulu en savoir plus sur les modalités d'une implication à notre recherche. Dans le cas des deux foyers familiaux retenus pour participer à la recherche, nous avons échangé par messages texte afin de répondre à leurs questions, mais aussi afin de s'assurer que les participants répondent aux critères de recrutement mentionnés ci-dessus.

Cela dit, il demeure essentiel de s'attarder sur les foyers familiaux qui n'ont pas été retenus pour notre recherche. En vue de mieux cerner notre décision finale d'inclure uniquement deux familles

dans notre recherche. D'abord, une troisième famille résidant à Laval avait été initialement identifiée. Elle avait été contactée par l'entremise d'une connaissance d'origine marocaine. Toutefois, nous avons décidé de ne pas recruter ce foyer familial pour des raisons de logistiques relationnelles et culturelles particulières. En effet, la participation de la famille supposait une rencontre dans leur résidence familiale à Laval, sans la présence de l'intermédiaire ayant facilité la mise en contact. Or, cette situation soulevait un inconfort pour la connaissance et la famille, qui proposaient que la rencontre ait plutôt lieu chez la connaissance. Ce choix visait à éviter la possibilité d'un inconfort pour la famille en raison des nombreux codes implicites de l'hospitalité marocaine. Ces codes supposent souvent d'accueillir l'invitée à la maison en préparant du thé, un goûter ou d'autres attentes sociales implicites existant dans la culture marocaine. L'intermédiaire facilitant la mise en contact ne souhaitait pas bousculer la famille en lui imposant une rencontre dans sa résidence familiale. Également, nous avons dû tenir compte du fait que ces normes sociales de l'hospitalité marocaine rendent souvent difficile le refus explicite d'une visite, même lorsque cette dernière n'est pas réellement désirée. C'est pour ces raisons que nous avons pris la décision de ne pas recruter cette troisième famille dans le cadre de notre recherche.

De plus, nous avons identifié une quatrième famille qui aurait possiblement pu participer à la recherche. Cependant, malgré le fait que les enfants de cette quatrième famille soient francophones, ils sont nés en Ontario, ce qui les rendait inéligibles en raison du critère stipulant la participation des jeunes Québécois d'origine marocaine. Par ailleurs, nous avons observé que dans les foyers familiaux répondant à la majorité de nos critères de recrutement, les jeunes étaient souvent mineurs. Cela peut faire écho à une deuxième génération de Québécois d'origine marocaine plus jeunes dont les parents sont arrivés vers le début des années 2000. Sachant que nous souhaitions plutôt nous entretenir avec des participants de plus de 18 ans, le recrutement de ces familles n'était donc pas possible.

4.8 Présentation de l'échantillon

4.8.1 Profils de l'échantillon

En nous basant sur les critères identifiés, nous avons recruté une variété de participants. En effet, leurs profils sont jugés pertinents et représentatifs. Dans le cas du premier foyer familial, nous avons pu nous entretenir avec une sœur et un frère nés à Trois-Rivières au Québec. Selon nos

critères d'âge, ces derniers représentent une tranche d'âge plus mature allant de 29 ans à 32 ans. En général, les liens familiaux sont forts, les parents sont nés au Maroc et ils sont toujours mariés.

En ce qui concerne le deuxième foyer familial, nous avons une deuxième génération qui inclut une sœur née à Québec et un frère né à Gatineau. Selon nos critères d'âge, ils représentent une tranche d'âge plus jeune, allant de 19 ans à 21 ans. Aussi, les liens familiaux sont forts et les parents sont nés au Maroc. Toutefois, il faut préciser que les parents sont divorcés. Le père étant remarié, les jeunes Québécois d'origine marocaine maintiennent un lien étroit avec leur mère ainsi qu'avec leur belle-mère également Marocaine. En conséquence, les enfants sont exposés à deux figures maternelles responsables de la transmission. Nous avons pris la décision d'inclure uniquement la belle-mère dans la discussion de groupe. Ce choix repose sur des considérations méthodologiques et relationnelles. D'une part, la belle-mère est présente dans la vie des enfants depuis une période significative de 10 ans. Elle occupe ainsi une place importante dans leur quotidien, mais aussi dans les dynamiques familiales et sociales du foyer familial. Aussi, il est intéressant de mentionner que la belle-mère est amazighe, ce qui contribue à un échantillon inclusif et a diversifié les traditions marocaines qui sont possiblement transmises par celle-ci. Cela dit, les jeunes font souvent mention de leur mère lors des entretiens. Ainsi, nous pouvions procéder à une collecte de données qui incluent la mère à travers le témoignage des enfants. En optant pour cette méthode, nous avons souhaité respecter les liens relationnels existants entre les participants. De même, inclure une famille recomposée dans cette recherche fait écho aux réalités sociales et familiales existantes. Il est donc question de saisir la transmission de la mémoire dans un cadre où une fracture symbolique a eu lieu dans le foyer familial. Cette richesse permet d'explorer davantage la transmission de la mémoire dans toute sa complexité humaine.

En outre, ce qui demeure fortement intéressant avec les participants sélectionnés est la diversité des profils. Effectivement, cela vient créer un contraste important au sein des familles mêmes, mais aussi entre elles. Dans le cas des origines, les jeunes de la première famille et de la deuxième ne sont pas nés dans les mêmes villes, ce qui augmente les chances de retrouver plus de variété dans leurs parcours de vie respectifs. Aussi, ces jeunes se trouvent dans des tranches d'âge très différentes. Nous observons que dans la première famille, ils sont plutôt des adultes, entre 29 et 32 ans, mais que dans le cas de la deuxième famille, les jeunes sont de jeunes adultes entre 19 ans et 21 ans. Ainsi, les participants appartiennent à deux générations distinctes, dont la génération Y

(milléniaux) et la génération Z. De plus, les parents des deux foyers familiaux sont nés dans différentes villes au Maroc. En soi, cela implique qu'une plus grande diversité de traditions marocaines puisse être transmise aux jeunes Québécois d'origine marocaine. En effet, du Nord au Sud et de l'Ouest à l'Est, plusieurs variétés culturelles existent dans les villes ainsi que les régions du Maroc. En conséquence, il est possible d'identifier des éléments mémoriels, mais aussi linguistiques qui appartiennent spécifiquement aux origines des parents.

Dans l'ensemble, le profil démographique de notre échantillon permet de mieux refléter la réalité du terrain et de la population ciblée. De plus, en termes de richesse et de profondeur de l'analyse, la variété démographique apporte une pluralité de perspectives offrant une compréhension nuancée des expériences vécues par les jeunes Québécois d'origine marocaine dans leur foyer familial. D'ailleurs, en donnant une attention particulière aux traditions marocaines transmises par la mémoire, il existe une profondeur dans l'examen d'un échantillon total de huit participants aux profils différents. En effet, nous pouvons plonger plus loin dans la transmission et la préservation du patrimoine culturel marocain, mais aussi dans les nombreuses dynamiques sociales et familiales existantes influençant ce processus.

Tableau 4.1 : Profils de l'échantillon

Prénom	Sexe	Rôle/Génération	Âge	Lieu de naissance	Foyer familial
Sarah	Femme	Sœur, Deuxième génération	29 ans	Trois-Rivières, Québec, Canada	Foyer familial 1
Adam	Homme	Frère, Deuxième génération	32 ans	Trois-Rivières, Québec, Canada	Foyer familial 1
Kenza	Femme	Mère, Première génération	-	Maroc	Foyer familial 1
Abdel	Homme	Père, Première génération	-	Maroc	Foyer familial 1
Aya	Femme	Sœur, Deuxième génération	21 ans	Québec, Québec, Canada	Foyer familial 2
Malik	Homme	Frère, Deuxième génération	19 ans	Gatineau, Québec, Canada	Foyer familial 2
Zineb	Femme	Belle-mère, Première génération	-	Agadir, Maroc	Foyer familial 2
Amine	Homme	Père, Première génération	-	Oujda, Maroc	Foyer familial 2

4.8.2 Anonymisation de l'échantillon

Nous avons choisi d'anonymiser les personnes participantes afin d'assurer un espace de confiance et de sécurité. Outre le fait de pouvoir librement s'exprimer durant les entrevues individuelles et/ou les discussions de groupe, l'anonymisation a permis de créer un environnement libre de jugements pour les participants, entre autres pour ceux qui ont partagé des expériences personnelles pouvant être considérées comme plus sensibles. Ainsi, les pseudonymes se trouvant dans le tableau ci-dessus (Tableau 4.1 : Profils de l'échantillon) ont été attribués aléatoirement à nos participants afin de limiter l'identification des personnes participantes.

4.9 Déroulement des activités

En amont des entretiens individuels et de groupe, le formulaire de consentement a été remis aux participants par courriel. Nous avons produit deux formulaires de consentement pour les jeunes Québécois d'origine marocaine et les parents. Avant chaque entrevue, nous avons pris le temps nécessaire pour rappeler aux participants leurs droits. Notamment, le droit de se retirer à n'importe quel moment de la recherche ou de retirer des propos qu'ils ne souhaitent pas partager. Dans le cas des deux foyers familiaux, les entretiens ont été enregistrés à l'aide de l'application dictaphone sur iPhone. Durant les conversations, nous avons effectué une prise de note qui consistait principalement à relever les points centraux et répétitifs identifiés par nous. Cette technique nous a permis de rebondir sur des éléments mentionnés par nos interlocuteurs tout en assurant une bonne écoute lors de la discussion. Entre autres, cela nous a donné la possibilité de poser des questions spontanées et pertinentes selon la nature des informations partagées. En règle générale, nous avons effectué deux entrevues individuelles par foyer familial (n=2) et une discussion de groupe (n=1). En combinant les deux foyers familiaux, nous avons procédé à un total de quatre entrevues individuelles (n=4) et deux discussions de groupe (n=2).

4.9.1 Foyer familial 1

La première entrevue individuelle a eu lieu à distance par l'entremise de Zoom puisqu'Adam réside actuellement en Mauricie. Pour ce qui est de la deuxième entrevue individuelle avec Sarah, elle a eu lieu en personne dans une salle de la bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Pour ce qui est de la discussion de groupe, elle s'est entièrement déroulée à distance. En effet, les parents résidant à Trois-Rivières, Adam en Mauricie et Sarah à Montréal, il n'était pas

possible de rassembler toute la famille en personne. D'ailleurs, en raison des horaires chargés et d'une présence physique dans des villes distinctes, nous avons éprouvé de la difficulté à coordonner la discussion de groupe. Celle-ci a eu lieu approximativement un mois après la dernière entrevue individuelle. Il faut aussi noter que nous avons dû opter pour une discussion de groupe à distance à l'aide de l'application *FaceTime* puisque les parents n'étaient pas familiers avec la plateforme Zoom.

4.9.2 Foyer familial 2

Dans le cas du deuxième foyer familial, les entrevues individuelles et la discussion de groupe ont entièrement eu lieu en personne. Les jeunes résidant actuellement à Montréal pour leurs études universitaires, nous avons pu réserver une salle à la bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal pour effectuer les entrevues individuelles. Aussi, il nous a été possible de tenir la discussion de groupe qui inclut les enfants et les parents, dans leur résidence familiale à Gatineau. Une présence en personne nous a permis d'enrichir notre compréhension du terrain. Effectivement, un accès direct à l'univers symbolique mémoriel comme des tableaux, des tapis, le rituel du thé et autres, existant dans le foyer familial, nous avons pu enrichir et mieux saisir les nuances culturelles à l'étude. D'ailleurs, en analysant les interactions entre les jeunes ainsi qu'entre les jeunes et les parents, nous avons eu accès à une spontanéité qui est davantage fidèle aux dynamiques sociales et familiales présentes dans un foyer familial où continue de se dérouler cette transmission de la mémoire.

CHAPITRE 5

RÉSULTATS

Nous présentons les résultats obtenus dans les deux foyers familiaux. Au sein de chaque foyer familial, nous avons effectué des entrevues individuelles avec deux jeunes Québécois d'origine marocaine et une discussion de groupe incluant ces jeunes ainsi que leurs parents. La section sera consacrée aux résultats obtenus lors des entrevues individuelles et des discussions de groupe. Ces résultats seront présentés par entrevues. Le contenu évoqué dans chaque entrevue sera présenté sous un format narratif, laissant place au dialogue et à la description des résultats.

5.1 Résultats

5.1.1 Foyer familial 1

5.1.1.1 Entrevue individuelle : Adam

Adam est un homme de 32 ans, né à Trois-Rivières de parents marocains. Après avoir passé une dizaine d'années à Montréal pour parfaire son cursus scolaire, il s'est installé en Mauricie. Adam est aujourd'hui chef cuisinier de profession. L'entretien s'est déroulé à distance par le biais de l'application Zoom et a duré 45 minutes et 19 secondes.

Afin de saisir la relation entretenue par Adam avec son pays d'origine, nous lui demandons comment il s'identifie au Maroc. Question à laquelle il répond rapidement en mentionnant cet espace identitaire flou dans lequel il navigue, parfois comme Québécois, parfois comme Marocain. En précisant que son ancrage identitaire primaire est la langue, il évoque le sentiment d'être étranger quand il se trouve sur le territoire marocain. Tout de même, il précise que la signification que porte son pays d'origine est un héritage important légué par ses parents :

Bien pour moi c'est sûr que c'est la terre mère. C'est d'où je viens. C'est la genèse... tout part de là. Donc, c'est un certain réconfort le Maroc. C'est une fierté. Je suis fier de dire que je viens du Maroc et que mes parents viennent du Maroc. Je suis très fier d'avoir ce legs culturel surtout par rapport à la langue. Je trouve que c'est une très grande richesse la *darja*, l'arabe marocain. Non, mais ça signifie beaucoup de choses pour moi le Maroc. Si je devais mettre un mot, ça serait « réconfort », mais un réconfort maternel.

Un réconfort qu'Adam semble retrouver dans l'hospitalité marocaine et le rapport à la nourriture entretenu par sa famille. Ce rituel se manifeste, selon lui, par des moments autour d'un repas, qu'il soit question du déjeuner, dîner ou souper. Il affirme trouver une abondance et une générosité où il ne s'agit pas de « manger pour manger », mais aussi pour se réunir et pour partager. Des valeurs qu'Adam associe à la culture marocaine, mais aussi à l'Islam. À cet effet, il cite les fêtes ou des rituels religieux comme l'Aïd et le ramadan comme des événements rassembleurs où famille et amis se réunissent autour de la table.

Par ailleurs, Adam mentionne que la passion pour la nourriture lui a été transmise par sa mère. Étant femme au foyer durant l'enfance d'Adam, sa mère cuisinait matin, midi et soir. Chose qu'Adam qualifie d'une « transmission par observation ». Il relate que sa mère prenait le temps de lui apprendre en *darija* ce qu'elle faisait dans la cuisine. Une communication interculturelle qui se déploie naturellement sous la forme d'échanges entre la mère et son fils. Ces moments passés ensemble l'ont d'ailleurs mené à intégrer la cuisine marocaine dans son quotidien en tant que chef cuisinier :

Elle parlait et elle expliquait ce qu'elle faisait. Moi j'avais de l'intérêt pour ça, donc je l'observais beaucoup parce que je trouvais ça beau le fait de cuisiner. Au-delà de l'inspiration, ça me fascinait. Puis, je voyais qu'il y avait des connaissances. J'apprenais beaucoup aussi en voyant le geste... Par exemple, aujourd'hui, je vais faire un nouveau plat de canard puis je vais intégrer certaines épices que ma mère m'a ramenées du Maroc. Il y a toujours des clins d'œil dans ma cuisine. Je vais utiliser le beurre fermenté. On a toujours un pot en cuisine. Il y a toujours des petits legs comme ça, des petits marqueurs culinaires que j'utilise. Je ne considère pas que je fais de la cuisine marocaine, mais elle a évidemment influencé ma cuisine. Ma cuisine est teintée. C'est plus facile de voir des référents à travers mon métier parce que c'est là que tout est appliqué.

À travers l'observation des comportements, mais aussi des gestes faits par ses parents, il se disait capable d'absorber ces connaissances comme « une éponge ». Au même titre, Adam cite les voyages au Maroc comme une énorme influence de sa proximité à la culture marocaine. Il mentionne d'ailleurs une année scolaire passée au Maroc lorsqu'il avait neuf ans. Durant ces nombreux retours à la « terre mère », il dit s'être rapproché de la culture marocaine et de sa famille.

De plus, Adam précise que les échanges en *darija* lui ont permis de comprendre ce qui se passait autour de lui, tout en ayant une autre forme d'interprétation du monde au sein de sa maison et à l'extérieur de celle-ci. Il explique aussi que sa mère lui parlait toujours en *darija* alors que son père, lui, mettait plutôt l'accent sur le français. Il précise que la langue fait partie de la culture : « Je trouve que c'est une grande partie de la culture. La *darija*, c'est assez unique. » Il relate aussi les moments d'explication, principalement avec son père, durant lesquels ce dernier « prenait beaucoup le temps d'expliquer, de raconter et de faire des liens aussi avec son histoire, l'histoire du Maroc et la culture marocaine ». Au cœur de ces récits, le père d'Adam parlait principalement de son enfance dans le village de Figuig au Maroc, de ses parents et ses arrière-grands-parents. Des moments de transmission qui ont permis à Adam de se projeter dans les histoires racontées par son père, mais aussi d'avoir une compréhension de ses ancêtres :

Comme justement quand mon père me racontait des choses sur ses grands-parents à lui. Je trouve que c'était quelque chose qui me marquait justement plus. Quand il mettait en référence son arrière-grand-mère ou son arrière-grand-père et puis qu'il me racontait ça. On dirait que ça avait du sens pour moi puisque je comprenais un peu plus d'où on venait. On dirait que ça me marquait encore plus quand ça venait des arrière-grands-parents et de leur réalité. Je ne sais pas si juste parce que moi j'ai un intérêt pour l'histoire, mais je m'imaginai beaucoup l'époque dans le temps. Quand on regardait des émissions de télévision, ils étaient dans le désert et il y avait des puits. Il montrait comment aller chercher de l'eau dans les puits genre comment il vivait dans le village.

Plus encore, Adam parle aussi de la musique marocaine comme faisant partie de son quotidien. Influencé par la musique amazighe et les cassettes de groupes Slouhs de son père, il évoque ce souvenir comme un élément important se trouvant dans la maison familiale. Il mentionne d'autres éléments culturels présents dans sa maison tels que l'art marocain, la présence de mosaïques, des représentations du désert et le temps passé à éplucher des photos du Maroc avec son père.

Lorsque questionné sur la coexistence de sa culture marocaine et sa culture québécoise, Adam mentionne qu'il s'agit « d'un mélange organique ». Sans ressentir aucun conflit entre les deux cultures, Adam trouve en fait qu'elles vivent bien ensemble. Cette situation permet d'identifier une négociation interculturelle qui a pour lieu de déploiement principal le foyer familial. Cela dit, Adam juge important de souligner que la culture marocaine lui a été transmise en surface, n'ayant jamais réellement vécu sur place. Il affirme qu'un travail personnel de sa part lui a permis de mieux saisir les contours de la culture marocaine : « Après pour tout ce qui était d'approfondir la connaissance

par rapport à ça, c'était de manière personnelle. C'est beaucoup moi qui a fait mes propres recherches sur les tatouages berbères, sur la langue berbère ou l'alphabet. » Dans les derniers moments de l'entrevue, Adam fait un clin d'œil à la coupe du monde de football 2022. Étant la première nation arabe et africaine à s'être rendue en demi-finale, il lance fièrement : « J'étais très fier pendant la FIFA... là j'étais 100 % marocain. »

5.1.1.2 Entrevue individuelle : Sarah

Sarah est une femme de 29 ans, née à Trois-Rivières de parents marocains. Ayant terminé ses études à l'Université d'Ottawa, elle s'est ensuite installée à Montréal où elle travaille comme analyste en plus de terminer sa maîtrise. L'entretien s'est déroulé en personne à l'UQAM et a duré 1 heure, 23 minutes et 51 secondes.

Dès les premières minutes de l'entrevue, Sarah affirme s'identifier à son pays d'origine très fortement. Selon elle, plusieurs raisons expliquent cette forte connexion au Maroc. Or, Sarah identifie le racisme comme un facteur déterminant ayant contribué au renforcement de son sentiment d'appartenance :

[...] malheureusement, j'ai vécu quand même beaucoup de racisme à Trois-Rivières. Les autres me renvoyaient à l'image du Maroc. J'ai fini par l'internaliser, mais un petit peu comme un automatisme... Je voulais apprendre pour me défendre. Par exemple, quand on me disait « ah au Maroc les filles sont mariées à 8 ans ». Pour moi, je voulais avoir des arguments pour me défendre. Finalement, j'ai fini par connecter avec ce que j'apprenais.

Une connexion qui, selon Sarah, s'est initialement établie à travers la religion. Par la suite, ce lien s'est consolidé au sein du cadre familial, de son entourage et des interactions quotidiennes. Ainsi, pour elle, le Maroc signifie « le pays de ses ancêtres ». Elle affirme que ses ancêtres se sont battus pour cette terre et que sa connexion s'ancre dans le vécu de ses parents qui ont passé leur vie « là-bas ». Toutefois, le fait de retourner au Maroc seulement durant les vacances d'été aurait mis un frein important à cette connexion. Sarah explique naviguer dans un environnement dans lequel deux partis (le Maroc et le Canada) ne veulent pas d'elle à part entière. Elle affirme se sentir Canadienne au Maroc, mais Marocaine au Canada. De ce fait, trouvant une « limite » ou un « blocage » assez important quand il s'agit de s'identifier à son pays d'origine. De même, Sarah parle aussi des moments partagés avec sa famille lui ayant permis de s'imprégner de la culture

marocaine. Elle porte une attention particulière à l'histoire du Maroc et aux récits racontés par son père. Parmi ces récits, elle cite ceux sur le village de son père, Figuig, mais aussi ceux de ses ancêtres.

Ma grand-mère s'appelle Tunes. Pourquoi ? En fait, elle a été nommée par rapport à un fusil que sa mère ou sa grand-mère, je ne sais pas, qu'elle utilisait parce qu'elle aidait son père à se défendre contre les colons français. C'est elle qui chargeait le fusil de son père qui s'appelait la *tounsia*. Pour moi ce lien, il est vraiment très fort. J'essaie moi aussi de trouver la suite par rapport à mes ancêtres. J'essaye de trouver ma place, mais avec quelque chose de cohérent avec ma personnalité et avec ce que j'aime.

Sarah relate aussi des histoires centrées sur la colonisation française et arabe partagée par son père. Celui-ci lui rappelait toujours l'importance de l'identité amazighe et du sentiment de fierté qu'elle devait porter en elle. L'addition de ses histoires et de ses récits racontés par son père lui a permis de créer un lien plus fort avec la culture marocaine. Un lien qui s'inscrit dans une communication interculturelle dans laquelle le foyer agit comme un espace de transmission intergénérationnel. Également, Sarah explique ressentir une certaine peine de voir ce savoir disparaître :

Ça me fait aussi de la peine qu'il me raconte toutes ces histoires-là. Je vois, par exemple, que ça commence à se perdre. À Figuig, il n'y a plus vraiment de personnes qui habitent là. Les dattes qui sont cultivées là-bas deviennent de plus en plus rares. Il n'y a plus personne. Elles ont un processus de cultivation qui est très spécifique. Le savoir commence à se perdre. Le fait que je vois que le savoir comment à se perdre. Ça me fait prendre une part de responsabilité à me dire que si moi je ne fais pas mon devoir. Celui de souvenir, de m'approprier cette identité-là, ça va aussi se perdre. J'ai même appris le *tifnagh*, l'écriture berbère.

Outre les récits transmis par son père, Sarah mentionne la nourriture comme un élément culturel central transmis dans son foyer. Elle évoque les rituels religieux comme le ramadan et l'Aïd comme des prétextes pour manger en famille.

Par exemple, l'*Aïd el kbir*. Quand on allait à la mosquée faire la prière. On s'appelait pendant que toute la famille était ensemble ici et au Maroc. Pendant que nous étions en train de jeûner, eux aussi sont en train de jeûner. Des fois même quand on cassait le jeûne, on mangeait la même chose : les dattes, la harira, les œufs. Si on n'avait pas eu ça, je n'aurais pas pu connecter.

Une connexion qu'elle attribue aussi à la *darija*. Elle identifie ces rassemblements comme des moments lui permettant de pratiquer la langue. D'ailleurs, celle-ci affirme que dans son foyer familial, sa mère lui parlait uniquement en *darija*, alors que son père utilisait plutôt le français. Des pratiques qui lui ont permis de parler au téléphone ou durant ses séjours au Maroc avec des membres de sa famille (cousins, tantes, oncles et grands-parents). Par conséquent, au-delà de pouvoir célébrer les mêmes fêtes que sa famille au Maroc, Sarah partage l'importance de la langue comme facteur de proximité culturelle avec son pays d'origine :

Je pense qu'inconsciemment, le vocabulaire que tu utilises qui est très spécifique à la culture. Par exemple, « hchouma », ça se traduit mal en « honte ». La « hchouma » ça englobe trop de choses. La honte c'est toi qui la ressens alors que la « hchouma » c'est en lien avec la perception des autres. Tu comprends qu'inconsciemment tu comprends que les choses sont différentes juste par rapport à la langue.

Elle affirme de plus que ses parents lui ont donné le contexte linguistique. Entre autres, cela lui a permis de mieux comprendre la mentalité de « comment est-ce qu'un Marocain réfléchit ». Toutefois, Sarah précise avoir entrepris individuellement l'apprentissage de l'alphabet amazigh ainsi qu'à lire et à écrire en arabe classique²⁶. Ainsi, au-delà de l'apprentissage de la langue, elle souligne également l'importance des chaînes de télévision nationale marocaine dans son processus de compréhension culturelle. Lorsqu'il est question de mieux comprendre le fonctionnement de sa famille, Sarah affirme que les émissions sur 2M²⁷ lui étaient indispensables. En effet, le fonctionnement à l'intérieur de sa famille et celui de tous les jours à l'extérieur de son foyer familial étant différents, le visionnement de la chaîne marocaine permettait de mieux saisir les comportements de ses parents. Elle dit s'être répété à maintes reprises « ah ben ma mère elle n'agit pas comme ça parce qu'elle est spéciale. Elle agit comme ça parce qu'elle est Marocaine. C'est comme ça que les mamans marocaines agissent. » En ce sens, les émissions lui permettaient de faire des liens avec la culture marocaine. Le foyer familial apparaît donc comme un espace aux prises avec des tensions interculturelles par lesquelles les comportements des parents ne sont pas toujours compris par les jeunes Québécois d'origine marocaine.

²⁶ Dans le cas de l'arabe classique, c'est son désir de se rapprocher de l'Islam qui l'a poussée à entreprendre cet apprentissage.

²⁷ 2M est la deuxième chaîne de télévision nationale marocaine.

Parallèlement à ces pratiques, Sarah insiste sur une autre dimension de la culture familiale : les rituels de beauté. Ces pratiques constituent une tradition importante léguée par sa mère et qu'elle pratique toujours aujourd'hui.

Par exemple, le hammam. Moi je fais encore ça. C'est un truc que ma mère m'a légué, ce côté « esthétique ». De « nhak » bien comme il le faut, mettre le « tbrima » ! Je fais encore mes mélanges moi-même de l'« henna », la poudre de cèdres de feuilles de l'Atlas. Je fais des bains d'huile dans mes cheveux... Ma mère faisait chauffer de l'ail dans l'huile d'olive puis elle rajoutait plein d'autres huiles. Elle me mettait ça sur le crâne. Je détestais, mais aujourd'hui c'est quand même quelque chose que j'apprécie.

Elle précise ne pas se sentir bien lorsqu'elle omet ses rituels beauté et indique que son bien-être mental dépend largement de l'application de ses pratiques dans son quotidien. Par ailleurs, elle revendique un lien profond avec l'ensemble des femmes marocaines. Sarah explique que sa grand-mère utilisait ces recettes de beauté, mais aussi ses tantes et ses voisines. Pour elle, ces rituels de beauté impliquent nécessairement de ramener des produits bruts du Maroc afin de réaliser les mélanges, tout en maintenant un lien avec les femmes marocaines qui perpétuent ces mêmes pratiques sur le territoire : « C'est cérémonial pour moi. C'est ce qui me relie le plus à toutes les femmes marocaines. Que ce soit les femmes du présent ou celles du passé. Aussi, je sens cette connexion avec la nature du Maroc à travers les ingrédients. »

Enfin, Sarah partage son envie de se connecter davantage à la culture et à l'identité amazighe à travers les tatouages traditionnels. Elle indique avoir discuté avec son père de son souhait de se rendre à Fiquig pour se faire tatouer, une démarche face à laquelle ce dernier a exprimé son enthousiasme. Sarah précise aussi que sa grand-mère paternelle avait un tatouage amazigh sur toute la main. Une tradition qu'elle se dit triste de voir disparaître. En effet, les tatouages ayant tous des significations différentes, elle revendique la beauté d'une connexion à la nature et d'une union identitaire qui se doit d'être préservée.

5.1.1.3 Entrevue de groupe : parents et enfants

La père et la mère, Abdel et Kenza, résident à Trois-Rivières, alors que leur fils, Adam, vit en Mauricie et leur fille, Sarah, à Montréal. L'entrevue de groupe s'est donc déroulée à distance sur Facetime, en présence des deux parents et de leurs deux enfants québécois d'origine marocaine.

L'échange, d'une durée d'une heure, 11 minutes et 51 secondes, s'est tenu dans une atmosphère propice aux échanges malgré la distance.

Alors que l'entrevue débute tout juste, c'est la mère qui prend la parole en premier pour se présenter. Née dans la ville de Salé au Maroc, Kenza a aujourd'hui 64 ans. À son tour, le père, âgé de 65 ans, mentionne fièrement être né à Figuig dans l'est du Maroc et être « Amazigh, disons ». Arrivées en 1988, les parents s'installent à Trois-Rivières où ils résident encore aujourd'hui.

Lorsqu'on leur demande ce qui les rend le plus fiers de leur culture marocaine, les deux parents mentionnent leurs enfants comme la récompense de leurs sacrifices qu'ils ont dû faire en venant au Canada. Quant aux enfants, ils privilégient les valeurs qui leur ont été inculquées, telles que la famille, la générosité et le partage. Des valeurs qu'Adam et Sarah associent tous deux à la culture marocaine. À cet effet, la mère rappelle l'importance de faire grandir les enfants dans la culture marocaine : « On a fait grandir les enfants dans la culture marocaine. C'est très difficile de changer, mais toujours on a gardé notre culture surtout moi. » À titre d'exemple, Sarah évoque les ramadans passés ensemble, autour de la table, à partager un repas fait par sa mère. Élément sur lequel Abdel rebondit en rappelant à Adam les virées annuelles à l'abattoir à l'occasion de l'Aïd.

À la suite de cet échange, nous avons demandé aux parents ce que cela signifiait pour eux de « garder la culture à la maison ». Kenza précise que la cuisine, l'éducation et les rituels ne changent pas. Elle mentionne que chaque vendredi, la famille se réunissait pour manger du couscous en plus de se rassembler autour d'un verre de thé chaque après-midi. Toutefois, elle avoue qu'avec le travail et le départ des enfants, la culture a changé. Il est davantage question de se rassembler une fois par mois lors du retour des enfants à Trois-Rivières pour partager un couscous ou un plat de *rfissa*. Sur les sentiments qu'évoque ce rituel du couscous, Adam explique que la tradition fait essence de la relation avec la nourriture marocaine, mais surtout le rassemblement. Selon lui, l'essentiel c'est la nourriture puisqu'avant c'est ce qui rassemblait les familles et les tribus. Il explique que les tribus mangeaient d'abord puis après elles discutaient des transactions commerciales. Une opinion avec laquelle sa sœur est d'accord :

Pour nous c'est vraiment la seule manière qu'on *bond*. Je ne sais pas pour vous [s'adresse à ses parents et à son frère], mais il faut un repas élaboré comme couscous.

Sinon, je n'ai pas l'impression que j'ai passé un bon moment avec la famille. On n'est pas une famille qui sort ensemble faire des activités. Quand on se voit, on mange. C'est un bon moment, on va le célébrer puis on va l'inaugurer avec un très bon repas.

En accord avec sa fille, Abdel se remémore les sentiments suscités par cette tradition culinaire instaurée au Maroc que lui-même a transmise à ses enfants en dépit de la distance.

Moi ça me ramène à mon enfance. C'est comme ça que faisaient mes parents, mes grands-parents. J'espère aussi que mes enfants vont la tenir cette tradition du vendredi du couscous. Mais, c'est un gros point d'interrogation. Moi ça me ramène tout ce que j'ai vu et le vécu. Quand t'imagines tout un pays où le vendredi toutes les maisons mangent du couscous au Maroc. Que ce soit le sud au nord, c'est le couscous le vendredi.

Toujours en lien avec les traditions culinaires du couscous et du thé, la mère affirme se sentir au Maroc quand ils pratiquent ces dernières dans leur foyer familial au Québec. Pour elle, couper cette tradition n'est pas une option, ce qui l'a poussée à faire grandir les enfants dans ces traditions. Kenza poursuit en affirmant que garder la culture à la maison ça veut dire : « On parle en marocain. On mange à la marocaine. On se rappelle des souvenirs. On parle des bons moments pour nous. On sort tout ce qu'on a fait. "Adam est-ce que tu te rappelles ça, Sarah, est-ce que tu te rappelles ça ?" Toujours comme ça. On pense à nos souvenirs. » Cette situation met en évidence les pratiques de communication interculturelle qui prennent place dans le foyer familial.

Outre les deux rituels culinaires mentionnés ci-dessus, la famille cite les fêtes religieuses comme des moments de rassemblements importants. L'Aïd, le ramadan et la prière sont souvent mentionnés. Toutefois, l'attention se redirige souvent sur les rituels culinaires. À titre d'exemple, la mère mentionne le petit déjeuner qu'elle prépare au matin de l'Aïd qui inclut les gâteaux marocains, le café, le thé et une table pleine. Elle parle de son enthousiasme à porter les habits traditionnels marocains lors de cette journée, mais aussi de la nostalgie qu'elle éprouve de ne plus faire cela fréquemment.

Par ailleurs, Adam ouvre l'échange sur la langue en mentionnant la *darija* comme un élément culturel que sa sœur et lui ont gardé. Notamment, les deux enfants sont d'accord sur le fait qu'à la maison, ils parlent uniquement en *darija* avec leur mère. Par contre, avec leur père, le français est la langue principale. D'ailleurs, Adam explique que quand il « rentre » au Maroc, il parle la langue.

Certains membres de la famille, comme sa grand-mère maternelle, ne parlent pas français. Donc, la *darija* est la langue par défaut à utiliser. Pour lui, cette forme de communication est une richesse qui l'a énormément aidé à connecter avec les gens. De son côté, la langue a permis à Sarah de mieux comprendre ce qui était socialement acceptable ou non au Maroc. Elle explique comprendre que certains sujets ne devraient pas être abordés. À cet effet, elle cite une situation malaisante : « Une fois je suis allée dire à mes oncles, aux frères à ma mère, que ma boisson préférée c'était la bière d'épinette, la *rootbeer*. J'avais 5 ans, mais eux ils ont juste compris le mot bière. Ma mère s'est fait chicaner par sa famille. » Un exemple avec lequel sa mère est d'accord puisque, selon elle, les enfants parlaient en *darija* sans arrière-pensées, ce qui pouvait mener à des problèmes de compréhension avec sa famille. D'ailleurs, Abdel explique que c'est très important de maîtriser la langue puisque la traduction ne permet pas de réellement comprendre la source ou le « vrai » sens traditionnel et culturel marocain.

Sur cette lancée, nous avons demandé aux parents la place de l'arabe classique dans leur foyer familial. Le père prend rapidement la parole pour expliquer que le plus important pour lui c'était la *darija* puisque la langue a un lien étroit avec les traditions marocaines. Selon lui, l'arabe classique sert plus au niveau des études. Il ne juge pas que c'est un besoin nécessaire pour les enfants.

Des propos que la mère approuve, mais nuance tout de même : « l'arabe classique c'est pour le Coran et le comprendre. La *darija*, c'est pour qu'ils aient des contacts avec les gens au Maroc. » Pour elle, l'arabe classique permet une compréhension importante de la religion. Contrairement au père qui était moins strict sur l'apprentissage, Kenza explique avoir amené les enfants à la mosquée afin qu'ils apprennent l'arabe classique. Elle demandait même aux enfants de suivre des leçons de 30 minutes par jour sur un logiciel acheté à cet effet. Cependant, les enfants évoquent l'apprentissage de l'arabe classique en personne ou sur le logiciel comme une activité « plate » durant leur jeunesse. Or, les parents confirment que Sarah a appris à lire, écrire et comprendre une

fois adulte²⁸. Il convient également de noter que la *darija* est au centre d'une pratique familiale qui consistait à composer des chansons destinées aux enfants.

Ce sont des chansons avec un rythme et des paroles qui sortent comme ça... un peu automatiquement. Genre de chansons pour enfants. Ça vient tout seul. J'aurais dû les enregistrer... C'est des chansons en *darija*. C'est des chansons automatiques. Moi je les sortais comme ça. On prenait le bébé, on le lance un peu dans les airs en chantant. À chaque fois qu'on le voit, on commençait à chanter cette chanson, mais surtout quand il commence à marcher. Les paroles se sont quatre ou cinq mots qui se répétaient. Ce ne sont pas des chansons avec des phrases longues. C'était des mots qui sont adaptés à une personne puis qu'on inventait avec un rythme de notre tête. « Ah bchichira, ah rhniza, ah kbibida... » des choses comme ça. Des chansons un peu « fantosh » avec un rythme.

Sarah explique aussi que sa grand-mère lui chante toujours sa chanson lorsqu'elle la voit. Par ailleurs, lorsque questionné sur la raison derrière leur désir de transmettre des traditions marocaines aux enfants, le père décrit l'importance de rendre hommage à ses ancêtres :

Pour moi c'est un hommage à nos aïeux. On ne peut pas s'en défaire. C'est comme un fardeau ou bien une mission à transmettre à l'autre. C'est comme si tu la portes et que tu l'amènes à l'autre. J'espère que mes enfants vont la garder encore et la transmettre encore à leurs petits-enfants. C'est un hommage à nos aïeux dont les Berbères, les Arabes et puis les X temps. Ce n'est pas une mission, mais c'est comme tu leur rends hommage... hommage à tous les Africains du Nord ou à toute cette communauté. Avant on vivait ensemble.

Abdel explique que l'histoire du Maroc et sa culture sont importantes à transmettre. Selon lui, plusieurs accomplissements devraient être soulignés comme la présence de femmes guerrières, des femmes gouvernantes et des gens qui ont contribué à l'humanité. Déclaration avec laquelle la mère est en accord. À cela, Abdel ajoute avoir répété aux enfants au cours de leur enfance qu'ils viennent « d'un grand peuple ». Pour lui, les enfants ont un devoir de transmettre aux futures générations les traditions marocaines, son histoire, mais aussi le « fond » des valeurs marocaines. Une déclaration avec laquelle Sarah et sa mère sont en accord. Par « fond », Abdel évoque l'importance d'être une bonne personne et de faire preuve d'hospitalité. Kenza mentionne aussi la générosité et le fait d'aider son prochain comme des valeurs de « fond » qui ne doivent pas se perdre. Des valeurs

²⁸ Kenza affirme que sa fille a regretté de ne pas avoir appris l'arabe classique. Elle précise que Sarah a suivi des cours à l'Université d'Ottawa, mais qu'elle a trouvé cela difficile.

qui sont mentionnées au début de l'entrevue par les enfants comme source de fierté de s'identifier comme Marocain. Pour Adam comme pour Sarah, ces valeurs communautaires et la mentalité plus traditionnelle du Maroc sont des éléments transmis dans la culture marocaine.

Enfin, l'échange s'est conclu par une conversation autour de la perte des traditions marocaines. Nous leur avons demandé : pourquoi avoir peur de perdre ces traditions marocaines ? Kenza répond naturellement à cette question « parce qu'on est Marocain ». Un avis qui fait écho à des propos²⁹ partagés plus tôt dans l'entrevue par son mari :

Nous les Marocains, on était très soudés. Le Maroc et les Marocains, ils sont très soudés même dans l'histoire. Ils sont ensemble. On a les mêmes choses et les mêmes habitudes. Même quand tu rentres dans les maisons, c'est comme si tu rentres dans toutes les maisons marocaines. Le comportement c'est la même chose. C'est ça qui fait notre force et notre générosité.

De plus, Abdel déclare qu'« il ne faut pas oublier qu'on vient d'un grand peuple. Ce qui nous unit c'est l'hospitalité. Il faut garder. Quand tu es hospitalier, tu vas rester avec une dignité extraordinaire. » Selon lui, si ces enfants pouvaient transmettre une chose à leurs enfants, ce serait cette hospitalité marocaine. À son tour, Adam exprime son désir de transmettre la langue à ses futurs enfants. Lors de ses derniers propos, Adam évoque des propos forts sur les traditions marocaines et cette culture qui lui a été transmise : « c'est la peur d'oublier d'où on vient ». Un accord général se manifeste très rapidement autour de cette déclaration percutante.

5.1.2 Foyer familial 2

5.1.2.1 Entrevue individuelle : Malik

Malik est un homme de 19 ans, né à Gatineau de parents marocains. Après avoir fait son école primaire, son secondaire et son cégep dans sa ville de naissance, il s'est installé à Montréal pour entamer ses études universitaires. L'entretien s'est déroulé en personne à l'UQAM et a duré 56 minutes et 36 secondes.

²⁹ Le père m'a incluse dans son usage du « nous ». Quelques secondes avant ses propos, Abdel m'a demandé si j'étais née « ici » comme les enfants. Je lui ai précisé que, contrairement aux enfants, j'étais arrivée à un jeune âge au Québec. Une explication à laquelle il a répondu : « C'est la même chose. C'est comme si tu étais née ici. Nous les Marocains, on est très soudés. »

L'entrevue de Malik commence sur une série de questions qui tentent de saisir son niveau d'identification au Maroc et la signification qu'a pour lui son pays d'origine. Rapidement, il confirme s'identifier à son pays d'origine par la langue. Il précise que la langue lui a permis de comprendre la culture. Il insiste d'ailleurs sur le fait d'avoir passé plus de 12 ou 13 étés au Maroc. Pour Malik, le Maroc fait partie de lui et c'est justement grâce à certaines valeurs transmises par ses parents, qu'il est qui il est aujourd'hui. Par « valeurs », Malik mentionne la famille comme une valeur marocaine importante qui lui a été transmise par son père. Il confirme d'ailleurs que lors de ses séjours au Maroc, il comprenait davantage pourquoi son père poussait la compréhension et l'application de certaines valeurs en priorité : « Par exemple, mon père dit toujours que la famille passe en premier. Quand tu vas là-bas, tu vois à quel point la famille c'est important pour eux. Chaque jour, il appelle ses sœurs ou ses frères. Moi à chaque jour, je ne fais pas ça. C'est vraiment familial. »

De plus, Malik s'exprime aussi sur l'importance des valeurs religieuses. Entre autres, il nomme la foi, la persévérance et la confiance en soi comme des valeurs religieuses qui font partie de lui : « J'ai grandi dans ça. C'est comme ça que j'ai appris. » Toujours en lien avec la religion, Malik confirme que c'est son père qui l'a davantage initié à l'Islam. En effet, il désigne son père comme le responsable de son apprentissage religieux, notamment, la prière et les valeurs islamiques. Il se rappelle d'ailleurs des expériences à l'abattoir avec son père à l'occasion de l'Aïd ou des fêtes religieuses, comme le ramadan, comme des traditions importantes qui lui ont été transmises.

De plus, Malik juge que la *darija* lui a permis de voir les différences entre la culture marocaine et québécoise. Il juge nécessaire de comprendre la langue pour connaître la culture :

La langue parce que c'est la base pour connaître ta culture. Tu dois au moins connaître ta langue pour comprendre. Ça aide beaucoup... Par exemple, le fait d'aller au Maroc. Si tu comprends les gens qui parlent, tu as une meilleure idée du type de personnes devant toi. Ça t'aide à comprendre des situations et à développer cette connaissance de la langue. La culture vient avec la langue. Quand tu parles la langue, tu t'intéresses automatiquement à la culture.

À titre d'exemple, Malik évoque que les voyages au Maroc permettent de mieux comprendre les gens qui parlent tout en ayant une meilleure idée de la personne. Il affirme que la *darija* aide « à comprendre des situations et à développer cette connaissance ». Notamment, il a passé beaucoup

de temps avec ses cousins, ses tantes et ses oncles au Maroc. Selon lui, la culture provient de la langue, mais elle permet aussi de s'intéresser automatiquement à la culture. D'ailleurs, Malik affirme que sa connaissance de la langue a été fortement poussée par sa famille. Il explique qu'au début, il parlait français, mais qu'il se faisait gronder sévèrement par son oncle (frère de sa mère). Ce dernier lui disait « jaoub bel arbia », ce qui veut dire « réponds en arabe ». Malik partage que cette insistance l'« énervait » beaucoup lorsqu'il était plus jeune, mais qu'il en reconnaît aujourd'hui la valeur, puisqu'elle lui a permis de maîtriser la langue. D'ailleurs, il mentionne parler davantage arabe à la maison : «... peut-être 80 % arabe et 20 % français. Sauf quand je suis fâché, je parle plus français. » À cet effet, il précise qu'à la maison, il parle seulement *darija* avec sa belle-mère, ce qui continue à l'aider dans son apprentissage de la langue.

Par ailleurs, Malik évoque la musique comme le raï, cheb belou et la reggada³⁰ comme des éléments culturels transmis par sa mère. Il mentionne que de la musique nord-africaine jouait souvent à la maison. Il se rappelle aussi que cette dernière lui a permis de pratiquer la langue et de mieux comprendre la *darija*. Malik ajoute que s'il avait à transmettre une pratique culturelle marocaine, il choisirait la musique :

[...] la musique arabe... depuis que je suis jeune, c'est tout ce que j'entends à la maison... Écouter de la musique, moi j'adore écouter ça. Écouter ça quand j'étais jeune, ça m'a définitivement intéressé. Des fois je ne comprenais rien. Quand tu es à la maison et que tu vois ta mère et ta sœur danser puis que tout le monde est content quand il y a de la musique. Dès qu'il y a de la musique, ça te fait penser à de bons souvenirs. C'est quelque chose d'important.

Il ajoute d'ailleurs que sa mère lui a appris à danser la reggada. Il explique que les épaules doivent bouger d'une certaine façon et qu'il est essentiel de sentir la *vibe* pour bien réussir la danse. Également, Malik évoque les émissions sur la chaîne 2M comme un moyen de transmission de la culture marocaine. Il nous explique que sa mère regardait des émissions turques et des telenovelas traduites en *darija*. Lors de ses voyages au Maroc, il passait aussi du temps avec sa tante qui écoutait principalement 2M. À ce propos, Malik s'exclame en rigolant : « Je trouve que mes enfants

³⁰« La reggada, à la fois danse traditionnelle et genre musical, tire son origine des monts du Rif oriental, dans le Nord-est du Maroc. Autrefois une danse de guerre, elle était exécutée pour célébrer la victoire, d'où l'usage initial de fusils qui a été remplacé par des bâtons, accompagné de frappes rythmées des pieds sur le sol, symbolisant un lien profond avec la terre » (Communication CNT, 2024). Il est important de noter que cette danse traditionnelle et genre musical sont aussi présents en Algérie.

vont apprendre tout ça *the hard way* comme moi. Pas de français à la maison, MBC 3 et du raï³¹ haha. »

Dû au fait qu'il est né au Québec, Malik exprime se sentir soulagé de pouvoir comprendre la culture marocaine. Il explique que ses parents ont grandi au Maroc, ce qui lui a permis de comprendre l'origine de leurs valeurs. Par ailleurs, Malik évoque le fait de vivre la culture marocaine quotidiennement dans son foyer familial, ce qui l'a considérablement rapproché de celle-ci. Il estime que cette immersion lui a donné l'envie de s'intéresser davantage aux différentes dimensions de la culture marocaine. Il évoque notamment les voyages au Maroc comme un facteur important de sa proximité avec la culture marocaine : « C'est sûr que je serais moins intéressé envers le Maroc puisque je n'ai pas vécu "la vraie culture" au Maroc. J'ai un ami qui est marocain, qui ne parle pas la langue et qui n'est jamais allé. C'est un Québécois. J'ai été très chanceux, mes parents m'ont toujours amené. C'est un *blessing*. »

Malik ajoute également que son identité marocaine n'efface pas son identité québécoise. Pour lui, il est possible d'avoir un parfait mélange des deux :

Le Maroc c'est vraiment ma famille. J'ai grandi avec ça et je connais beaucoup de choses du Maroc. En même temps, j'ai grandi ici, au Québec. J'ai fait ma vie, mes amis et mes connaissances au Québec. Donc, dire que je me sens moins Québécois que Marocain, ce n'est pas vrai. J'ai tout fait ici. Je n'ai jamais habité au Maroc. En même temps, ça ne change pas ma partie marocaine. J'ai l'impression d'être un *mix* des deux. Je prends le meilleur des deux et je les mets ensemble.

Toutefois, Malik précise qu'il n'est pas un grand fan de la nourriture marocaine, malgré les efforts de sa mère. Il y a là une négociation interculturelle qui prend la forme de préférences culinaires pour la cuisine de son pays de naissance plutôt que celui de ses parents. Parallèlement, il évoque avoir découvert de nouvelles recettes et épices marocaines par l'entremise de sa belle-mère.

³¹ Le raï est un « genre musical traditionnel du Maghreb, dont la forme moderne mêle la pratique de l'improvisation déclamée et les rythmes empruntés » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 2025).

5.1.2.2 Entrevue individuelle : Aya

Aya est une femme de 21 ans, née à Québec de parents marocains. Elle a principalement grandi dans la ville de Gatineau où elle a effectué la majorité de son parcours scolaire. Aujourd'hui, Aya termine sa troisième année d'université à Montréal. L'entretien s'est déroulé en personne à l'UQAM et a duré 1 heure, 3 minutes et 35 secondes.

Au début de l'entrevue, Aya souligne qu'elle est plus Marocaine que Québécoise. Elle mentionne ne pas se sentir 100 % marocaine lorsqu'elle se trouve au Maroc puisqu'elle n'a visiblement pas grandi «là-bas». Or, ses parents ont fait le maximum pour lui transmettre des connaissances essentielles comme la langue, la culture et la religion. Aya mentionne aussi que sa belle-mère l'a initiée à la culture amazighe : « Je trouve quand même qu'elle a des valeurs similaires à notre famille. Donc, ça l'a un peu renforcée. Tu sais avec la nourriture et le thé, on mange tous les mêmes affaires. » Qui plus est, elle décrit diverses situations dans lesquelles elle se voit amenée à négocier son identité marocaine.

[...] Moi quand je vais au Maroc, j'essaie mon maximum qu'on ne remarque pas que je ne viens pas de là. Même dans ma façon de m'habiller. Je ne vais pas mettre mes vêtements et j'essaie de *fiter* avec comment les gens s'habillent là-bas. Je mange les mêmes affaires qu'eux. Je ne vais pas être *picky* sur certaines choses. C'est ça qu'on m'a appris : à juste *fit in* peu importe où tu vas.

Ainsi, Aya évoque des limites quant à la compréhension de la culture marocaine. Elle mentionne notamment un écart entre la culture marocaine telle qu'elle lui a été transmise par ses parents et celle qu'elle observe aujourd'hui.

Je trouve que j'ai une bonne connaissance de la culture marocaine, mais ça m'a aussi limitée d'une certaine façon. Par exemple, à McGill parfois il y a des petits événements avec des Marocains. Mais j'ai quand même un certain blocage quand je parle avec eux. Je veux vraiment avoir des amis marocains et puis *relate* à ma culture, mais je partage juste ma culture avec ma famille que j'ai du mal à le faire avec des gens qui ne sont pas de ma famille. J'aimerais vraiment, mais parfois il y a certaines choses que je ne sais pas ou des choses plus *trendy* de marocain maintenant. Je ne suis pas au courant parce que je connais plus les trucs à l'ancienne. Donc, ça me bloque.

Par conséquent, lorsqu'elle se trouve dans des cadres qui ne sont pas familiaux, Aya éprouve des difficultés à se reconnaître pleinement dans la culture marocaine. À titre d'exemple, les valeurs

sont des éléments qu'elle juge lui avoir été fortement transmis dans un cadre familial. Elle parle notamment des valeurs religieuses et des valeurs marocaines qu'elle a reçues de son père. Aya estime qu'« être une bonne personne » était la chose la plus importante pour son père et que la religion passait en second. Dans son expérience, la religion ne lui a jamais été imposée, mais il était plutôt question d'un cheminement personnel que les enfants devaient entreprendre. Celle-ci estime que son frère et elle ont bénéficié d'un traitement équitable et que les mêmes valeurs leur ont été enseignées : « Mon père était très verbal dans ce qui était d'être une bonne personne : ne vole pas, ne mens pas, ne jure pas pour rien. Si tu dis *Wallah*, c'est la vérité absolue. Quand moi et mon frère on le dit, il n'y a pas de deuxième phrase, c'est bon. » D'ailleurs, Aya parle des fêtes religieuses, comme l'Aïd et le ramadan, comme des rituels qui lui évoquent de beaux souvenirs :

Je dirais que chaque année avec mon frère, quand on fête la fête de l'Aïd, aucun de nous va à l'école. On se fait à manger. C'est un certain rituel qu'on a ensemble, mais ça se perd un peu depuis qu'on est plus à la maison. On va aller prier le matin à la mosquée. Après avoir prié, on va aller au Dollarama. Mon père nous dirait qu'on avait trois choix. Ça, c'était le meilleur moment de la journée. Moi et mon frère, on se bat. C'était littéralement une compétition de qui prend les meilleures choses. Après ça, on allait toujours faire une activité en famille bien sûr. On va souper ensemble après.

En ce sens, Aya estime que l'Aïd et le ramadan sont des rituels qui lui apportent un certain confort et avec lesquels elle ressent un lien d'appartenance. Elle affirme que ces derniers lui correspondent plus qu'une célébration comme l'Halloween. « Je trouve que c'est plus penché vers le Maroc que le Québec. Ça *shape* exactement mes relations avec les gens, ma manière de penser, la nourriture que je mange à la maison, la langue, ma *playlist*. »

Par ailleurs, Aya estime que ses nombreuses conversations avec son père l'ont amenée à mieux comprendre le Maroc. Elle se souvient des moments passés autour d'un thé à la menthe³² durant lesquels son père lui racontait sa vie au Maroc, des histoires sur sa famille et son parcours migratoire. Avec une grande émotion, Aya dit revivre les moments racontés par son père au moment où il les raconte. Quelques larmes coulent sur ses joues puis elle se confie :

³² Alors qu'Aya parlait de son expérience, nous avons partagé un moment de complicité. Lorsque celle-ci a mentionné le thé, nous avons lancé simultanément les mots « à la menthe ».

Quand il me raconte, ça va souvent être en rapport avec mes grands-parents, donc ses parents. Je sais que comme c'est les personnes qu'il a aimées le plus dans sa vie. Moi, je n'ai aucun souvenir de mes grands-parents, mais j'ai l'impression de les avoir connus à travers lui. Dans ce sens-là ça me touche... Mais c'est vraiment un privilège qu'on aie encore nos parents justement pour apprendre à travers eux. C'est quelque chose qu'un jour tu peux peut-être *pass on*.

Aussi, Aya affirme que les récits de son père lui permettaient de se projeter dans ces histoires. À titre d'exemple, elle mentionne celles sur sa grand-mère :

Je trouve que c'est intéressant. Parfois, il me dit juste comme au hasard les histoires. Des fois, il me raconte comment ma grand-mère, elle devait toujours me faire à manger toujours dans les temps. Parfois, elle se plaignait et elle disait qu'elle allait prendre sa *djelaba*, partir et ne plus revenir. Mais à chaque fois qu'elle faisait ça, il savait qu'elle allait quand même faire le souper. Je trouve ça drôle !

Sur le thème de la nourriture, Aya évoque la cuisine marocaine comme une tradition lui ayant été transmise chez elle. Récemment, elle a appris à faire du pain marocain. Elle précise qu'à la maison, elle mange la nourriture de « chez nous ». Par exemple, depuis son enfance, elle voit son père déjeuner avec de l'huile d'olive et du pain. Des ingrédients dont la valeur lui a été transmise par son père. Toutefois, ses parents viennent de deux villes différentes au Maroc, ce qui peut faire varier les plats. Selon elle, le fait de manger ne se résume pas nécessairement à la nourriture en soi, mais au rassemblement de la famille autour de la table. C'est d'ailleurs un moment en famille qui lui manque maintenant qu'elle vit à Montréal :

Je trouve que manger chez nous, c'est quelque chose d'important. On met de la valeur à ça. Le fait de partager ça ensemble. On n'a pas besoin de se parler. Oui, on peut se parler, mais on n'a pas besoin de parler de beaucoup de choses pour se sentir proches. On est juste là et on partage un moment important. On se ressource et on se nourrit. Je trouve que tu peux être stressé de ta journée, mais à la fin du souper tu as une certaine paix. La vie continue après. Une petite pause de la journée.

Aya affirme aussi avoir essayé différents plats préparés par sa belle-mère. En continuité avec ces pratiques familiales, la musique nord-africaine et la danse lui ont été transmises principalement par sa mère. Elle explique que sa mère est une grande admiratrice des chansons maghrébines et que son père faisait jouer de la musique *raï* dans la voiture. Elle affirme aussi avoir assisté à des concerts

et des festivals à Kenitra³³ au Maroc avec sa famille (mère, tante, cousines). Parallèlement, Aya mentionne que 99 % du temps, les nouvelles et des émissions sur la chaîne de télévision 2M jouaient en boucle chez elle.

La langue occupe également une place centrale pour Aya. Selon elle, la *darija* est la base de la culture et des traditions marocaines qui lui ont été transmises. En effet, il est essentiel de maîtriser la langue afin de saisir les chansons, comprendre certaines expressions et entretenir des conversations avec la famille. Elle affirme que son père s'exprime souvent à l'aide d'expressions qui ne se traduisent pas nécessairement en français. À titre d'exemple, elle reprend l'expression marocaine suivante : « Quand tu es malade, tu vas dire *drebni l'berd*³⁴. » Aya poursuit en rappelant que ce n'est pas facile d'expliquer pourquoi certaines pratiques se réalisent d'une certaine manière. Selon ses propos, la compréhension de la langue rend inutiles des explications puisque le sens des mots est immédiatement saisi. En ce sens, Aya affirme que sa famille a fortement poussé son apprentissage de la langue, en appliquant un système de renforcement positif et négatif.

Je sais que pour la langue, quand on était petits, on nous forçait à parler arabe. Tout le monde en dehors de la maison, c'est du français ou de l'anglais, c'est surtout du français à *Quebec city*. Que ça soit mon père, ma mère, même mes tantes et mes oncles, si on ne parlait pas en arabe, ils ne répondaient pas. C'était un genre de *reward* « si tu parles en arabe, on va faire ci ou te donner ça »... Ça a été un peu comme ça puis même jusqu'à aujourd'hui, je trouve qu'il y a des mots en français, parfois, j'y pense juste en arabe puis vice-versa. Ça a été ma deuxième langue puis ça a été vraiment mis en force. Jusqu'à aujourd'hui à la maison, on parle arabe. On va rarement parler français. C'est resté avec le temps.

À cet effet, Aya cite aussi les voyages au Maroc comme des moments importants qui lui ont permis de pratiquer la *darija*. Pour elle, ces voyages ont joué un grand rôle dans l'apprentissage de nouveaux mots et même des variétés langagières³⁵. Pour Aya, la langue lui a permis de voir la culture marocaine sous un œil différent : « C'est très personnel. C'est ma façon de m'exprimer. C'est ce que je trouve drôle. Donc, la langue je trouve que c'est important de donner ça à mes enfants. C'est sûr que je vais les apporter au Maroc. Ils vont parler avec leurs cousins, leurs tantes,

³³ La ville où est née la mère d'Aya.

³⁴ La traduction de l'expression en français : « le froid m'a frappé ».

³⁵ Aya explique que son père est né à Oujda. Il arrive que certains termes ou expressions varient selon les villes au Maroc.

etc. » Ainsi, comme c'était le cas dans son expérience personnelle, Aya affirme que la *darija* et les voyages au Maroc sont des éléments qu'elle souhaite transmettre à ses enfants.

Par ailleurs, selon son expérience, visiter le Maroc lui a permis « d'être dans un pays où tout le monde vit cette culture ». Une culture marocaine qu'elle a l'habitude de vivre uniquement dans son foyer familial au Québec :

[...] les membres de ma famille quand on va au Maroc. Ça l'a aussi joué un très très grand rôle parce que c'est ici c'est un différent environnement et compté quand tu es au Maroc. Tu vois mes cousins, leur manière de penser, ce n'est pas comme la mienne. Dans tout ça, c'est juste de trouver un juste milieu entre mes deux mondes. Donc, entre le Maroc et ici, entre mes parents et ma famille là-bas. Je dirais surtout surtout la famille.

Ainsi, au-delà d'une présence physique au Maroc, elle affirme que son cercle familial sur place lui a transmis plusieurs traditions marocaines. Enfin, Aya mentionne rapidement l'usage de l'huile d'olive pour ses cheveux comme un rituel qu'elle pratique toujours. Cette dernière parle des traditions marocaines qui lui ont été transmises comme la rapprochant de la culture marocaine : « Ça me rapproche de savoir ce qui se passe au Maroc aussi. Que ce soit politiquement parlant, la Coupe du monde, plein d'événements comme ça. C'est la fierté marocaine. Tu veux que ton pays gagne. Tu veux que ton pays évolue aussi. » Sur ce sujet, Aya précise qu'elle aimerait vivre au Maroc, mais que le pays souffre de problèmes d'injustice. Cependant, elle ne perd pas espoir en affirmant : « si c'est développé, j'habiterai là-bas un jour ».

5.1.2.3 Entrevue de groupe : parents et enfants

Le père et la belle-mère, Amine et Zineb, résident à Gatineau alors que leurs deux enfants, Aya et Malik vivent ensemble à Montréal. L'entrevue de groupe s'est donc déroulée en personne dans leur résidence familiale à Gatineau, en présence des deux parents et de leurs deux enfants québécois d'origine marocaine. L'entrevue de groupe a duré une heure, 14 minutes et 43 secondes.

Dès mon arrivée dans la maison familiale d'Amine, Zineb, Aya et Malik, je suis accueillie chaleureusement. Offrant de prendre mon manteau, Amine me dirige vers le salon où se trouvent les autres membres de la famille. Il prend le temps de me demander comment je vais, comment vont mes parents et me pose quelques questions générales qui font écho à des codes de bienséance

marocaine (aussi appelé *souabe*³⁶ en *darija*). Il est d'ailleurs important de noter qu'à mon tour, j'offre quelques gâteaux à la famille. Ce geste³⁷ s'inscrit fortement dans le respect du *souabe*.

De plus, sur la table du salon, on retrouve plusieurs gâteaux marocains aux amandes comme des cornes de gazelles (*kaab el ghzal*), *feqqas*, *mhancha* et autres. Après s'être dirigé vers la cuisine pour quelques minutes, Malik revient avec une théière artisanale marocaine pour servir du thé à la menthe. Alors qu'il s'apprête à verser le thé à la menthe, son père s'exclame en *darija*³⁸ « est-ce que tu as déposé le thé sur le feu ? Est-ce que tu as bien mélangé le tout ³⁹ ? » Malik confirme avoir bien fait toutes ces étapes. Il nous sert ensuite dans de petits verres marocains en cristal, traditionnellement utilisés pour cette boisson. Cela en s'assurant de bien verser de haut le thé pour le faire mousser⁴⁰ à la surface. Une fois le thé servi, Amine tend une assiette ronde en céramique marocaine sur laquelle il invite à déposer divers gâteaux de son choix.

En arrière-plan, on entend la chaîne de télévision nationale 2M. On distingue plusieurs journalistes s'exprimant en *darija*. Alors que plusieurs actualités nationales défilent en images, on note que l'attention de la famille se dirige, par moment, vers la télévision. Autour de nous, quelques décorations marocaines peuvent être distinguées telles que les napperons aux motifs traditionnels et un plateau à biscuits marocains en argent. Au moment où nous nous apprêtons à débiter l'entrevue, Amine réduit le son de la télévision sans l'éteindre. Je pose donc la première question, ce qui lui fait réaliser que l'entrevue se tiendra principalement en français. Il s'exclame donc en rigolant : « *Ana men 5 faik ou tan dreb tamara. Tkemli lina bel français haha mosiba kheila.* » Une phrase qui se traduit grossièrement en français comme : « Je suis réveillé depuis cinq heures du

³⁶ Le *souabe* est une forme de bienséance qui est déterminante dans les relations interpersonnelles au Maroc. « Elles sont souvent des prières en faveur du récepteur » (Naamane Guessous, 2022). Il s'agit de ne pas refuser son interlocuteur en invoquant les codes culturels et langagiers adéquats au cours de l'interaction.

³⁷ Je devais adhérer à ces codes de bienséance puisque je suis Marocaine. Agir autrement aurait pu être perçu comme un manque de respect ou de reconnaissance envers la famille qui me recevait.

³⁸ Les propos en *darija* ont été traduits en français pour faciliter la lecture. Cependant, il faut noter que des nuances culturelles sont perdues dans cette traduction.

³⁹ Des actions qui sont importantes dans la confection marocaine du thé à la menthe. De manière générale, il est question de mettre la théière sur le feu pour libérer la saveur du thé vert, mais aussi celle de la menthe. Ensuite, il faut laisser reposer pour transvaser le contenu afin d'assurer un goût uniforme.

⁴⁰ Au Maroc, faire mousser la surface du thé est signe d'une préparation bien réussie. Le thé est alors prêt à être servi. Aussi, les Sahraouis font mousser la surface afin d'isoler le sable et de l'empêcher de se mélanger avec le thé.

matin et je bosse comme un fou. Tu m'achèves en me demandant de parler français. C'est la misère ! » Je précise ensuite à Amine qu'il a le choix de faire son entrevue en *darija*, mais qu'elle sera traduite en français. Il décide de poursuivre en français, mais invoque la possibilité d'exprimer certaines choses en *darija*.

C'est autour de la fierté des origines marocaines que s'inscrit la première question de l'entrevue. Amine indique que les valeurs communes, les traditions marocaines et la religion constituent des sources de fierté. En lien avec la culture, il nomme le partage, la relation entre les différentes générations, le respect et la famille. Ce dernier point est d'ailleurs partagé par sa fille qui se dit fière de la culture familiale qui lui a été transmise. Elle évoque aussi les valeurs marocaines et la religion comme des sources de fierté. Une déclaration avec laquelle son frère est d'accord, en précisant pour sa part que la famille, le partage, l'honnêteté et la religion occupent aussi une place centrale. Leur père aborde de nouveau le sujet de la famille en précisant l'importance du rassemblement familial autour d'un plat. Il explique avoir grandi dans une famille nombreuse, composée de trois sœurs et deux frères, où tous se réunissaient autour des repas. Il décrit avoir vu sa mère faire la prière et préparer à manger pour la famille. Pour lui, ces moments sont spéciaux et « typiques au Maroc ». Aussi, Amine fait référence à la cuisine marocaine et à la culture culinaire : « Tu sors dans les rues, tu sens, par exemple, l'odeur du couscous le vendredi... l'odeur de certains repas que presque tout le monde prépare pour manger à ce moment-là. » Ces expériences étant importantes pour lui, il explique son raisonnement lorsqu'il s'agissait de transmettre cela à ses enfants :

Comme vous savez, nous, mes enfants, ils n'ont pas grandi au Maroc. Pourtant, ils y allaient chaque été. Donc, c'était un peu mon investissement ou notre investissement, leur maman et moi. On s'est mis d'accord que c'était important qu'ils absorbent toutes les valeurs de la famille, les bonnes valeurs que nous avons grandi avec. Et on a vu aussi que les grands-parents étaient là, donc d'avoir cette proximité avec les grands-parents, connaître les origines. Donc ça, c'était très important pour nous.

Le père de famille explique qu'il était important de garder ce lien avec la famille et leurs origines. Parmi les éléments qu'il invoque comme précieux pour la préservation de ce lien, la langue demeure une priorité. Pour le père et la mère, il était important que les enfants parlent la *darija* afin de communiquer avec leurs grands-parents qui ne parlent pas français. Cependant, le père avoue qu'une énorme pression avait été mise sur Aya pour apprendre et parler la *darija*.

On était, comme parents, trop excités de la voir apprendre l'arabe. Parce qu'on était trop strict peut-être avec elle, au début. Mais ce n'était pas seulement nous... les oncles, les frères de sa maman, aussi tout le monde s'acharnait sur elle. « Parle arabe ok parle arabe. » Surtout à la maison. C'est la pression.

Par conséquent, Aya admet avoir vécu beaucoup de pression de la part de sa famille pour apprendre la langue. Elle explique qu'à l'école primaire, elle agissait comme si elle ne comprenait pas la *darija* quand son père lui parlait. Citant cette pression constante comme motif de ce rejet, Aya déclare avoir dépassé cette phase naturellement. Néanmoins, son père ajoute que la situation était différente avec son fils puisqu'il parlait souvent *darija*⁴¹ avec sa sœur :

Avec l'arrivée de Malik, je pense qu'on a vu la différence même dans leur façon de s'exprimer en français. L'arrivée de Malik, on a comme plus relaxé. Aya nous a aidés parce qu'elle prenait en charge son frère. Fait qu'elle lui parlait déjà en arabe. Fait qu'à un moment donné le jour, je les ai vus parler en arabe tous les deux. Fait que je me suis dit ok... On a réussi. Mission terminée. Maintenant il va falloir qu'elle revienne plus à la langue du pays.

D'ailleurs, Zineb, la belle-mère, fait remarquer que si les enfants n'apprennent pas la *darija* à la maison, il n'y a aucune autre place pour le faire. De plus, Amine affirme que les enfants sont allés à l'école pour apprendre à lire et à écrire l'arabe classique. Il explique que ces leçons étaient organisées par la mosquée. Je demande alors à Malik s'il se souvient de ces cours ou s'il comprend aujourd'hui l'arabe classique. En rigolant, il signale de la tête que non. Ensuite, Amine mentionne l'importance de la langue pour communiquer avec les membres de la famille. Selon lui, si les enfants connaissent la langue, ils ne seront pas considérés comme des étrangers. Pour ce qui est de l'arabe classique, Amine souligne qu'il faut maîtriser la base, mais qu'il revient aux enfants d'approfondir cet apprentissage :

Je pense que c'est juste un moyen. En fait, la langue, comme n'importe quelle langue, c'est juste un moyen de communication. Ça leur ouvre les portes pour comprendre certains aspects de leur identité ou du pays de leurs parents. Et c'est tout, vraiment. Ce n'est pas quelque chose de vraiment très spécial. Surtout aussi, si on allait s'intéresser plus à la langue arabe, qu'on aurait dû peut-être investir dans l'apprentissage de la langue arabe pour qu'on puisse lire et écrire, pour faire, je ne sais pas, carrière ou autre chose.

⁴¹ Amine a confirmé que par « parler arabe », il entend « parler *darija* ».

À cet effet, Malik et Aya confirment qu'ils se parlent souvent en *darija* entre eux, mais qu'il arrive que Malik parle français à sa sœur. Aussi, Aya confirme que l'apprentissage et la compréhension de la *darija* lui ont facilité son intégration dans les communautés marocaines, que ce soit au Canada ou au Maroc :

[...] je ne peux pas m'imaginer ne pas connaître la langue. Pour moi, ça relie tout à ma culture. La religion, la musique, la nourriture, c'est des noms en *darija* ou en arabe. Donc si je ne suis pas capable de prononcer le nom d'un plat, c'est un peu triste. Après, je ne dis pas que ma *darija* est parfaite. Si je vais au Maroc, les gens savent que je ne suis pas du pays. J'ai un accent aussi, c'est sûr. C'est ça, je suis capable de parler avec ma famille. J'ai déjà dit, mais il y a même différents types de langages aussi au Maroc, comme à Oujda, comparé à la ville de ma mère Kenitra, donc on parle totalement différemment. C'est ça, et aussi comment parler même aux personnes plus âgées, c'est différent de comment tu parles à ta cousine.

En ce sens, elle insiste sur le fait que la langue lui a permis de construire plusieurs liens culturels. Par exemple, Aya explique mieux comprendre les décisions ou les comportements de son père. Pour Malik, parler plusieurs langues est un avantage qui permet de comprendre et d'apprendre de l'autre. Leur belle-mère fait aussi remarquer que le lien des enfants avec le Maroc demeure les parents. Ce lien est important puisqu'il permet aux enfants de communiquer quand ils sont au *bled*⁴² :

Sur ces grands-parents-là, pas forcément tout le monde parlait français au Maroc. Ce qui fait que leur apprendre à leurs enfants l'arabe, c'était une façon de communiquer avec leurs grands-parents quand ils sont de retour au bled. Il n'y a aucune façon que ces enfants-là vont avoir une intégration, ou communiquer avec leurs grands-parents, ou sentir la valeur d'un grand-parent à la maison si on ne communique pas avec ces grands-parents-là... eux, c'est des enfants qui sont nés, grandis, ils sont allés à l'école ici. Ils vont avoir plus d'enfants, plus d'amis ici. Canadiens. C'est-à-dire, tout ce qui les lie avec le Maroc, c'est vraiment leurs parents. Je crois que ça aide beaucoup quand on retourne pour les vacances. Ça fait des liens avec la famille... Donc, on va apporter ces enfants-là voir leur famille en retirant un autre obstacle qui est la langue.

Sur ce sujet, Aya affirme vouloir poursuivre cette tradition puisqu'elle ne se sent pas comme 100 % Marocaine. Elle souhaite donc amener sa future famille au Maroc pour des visites estivales. Par ailleurs, Aya mentionne l'Aïd comme une fête importante durant laquelle toute la famille mange

⁴² En *darija* maghrébin, *blad* veut dire pays. Le terme est souvent utilisé pour désigner un lieu que l'on habite, où l'on est (*Larousse*, s.d.).

ensemble. Tous les ans après, le ramadan, la famille allait à la mosquée pour prier, ensuite son père les amenait au Dollarama pour l'achat de cadeaux. La journée se terminait toujours autour d'un repas, un moment où ils mangiaient ensemble. Zineb précise aussi que Malik porte des habits traditionnels chaque année pour célébrer la fin du ramadan. Aujourd'hui, Aya explique que lorsqu'elle retourne à Gatineau chez son père, ils essayent de se réunir pour manger. Or, selon elle, continuer cette tradition de manger ensemble est plus compliqué depuis qu'ils ont « grandi ».

De plus, Malik évoque la musique faisant partie intégrante de la famille. Il explique que la famille écoute toujours les mêmes chansons de l'Aïd comme Chab l'Aïd. Son père précise qu'après la prière de l'*Aïd-el-Kébir*⁴³ et de l'*Aïd Shreir*⁴⁴, ils écoutent ces chansons ensemble. Nous discutons brièvement de la musique ainsi que la danse reggada et allaoui⁴⁵. Amine nous affirme que ce sont de superbes ambiances. La famille rigole aussi en affirmant que le père vient de Oujda, la capitale du raï. Aussi, Zineb raconte que Malik a découvert la musique Gnaoua⁴⁶ lors de sa dernière visite à Marrakech.

[...] on le voyait qu'il a commencé à bouger comme tout son corps avec la musique. On voyait qu'il était dedans et comme il avançait, il avançait. À un certain moment, il était au milieu. C'était la première fois que je le vois vraiment attiré vers un genre de musique... il a commencé à bouger, mais avec... et là le tic, vous savez comme, par exemple, l'guembri⁴⁷ et le truc de la tête, tu commences à le faire dès que t'as le bruit du guembri.

Malik précise ensuite qu'il a été attiré vers les instruments, mais qu'il est un grand admirateur de musique aussi. Le père de Malik nous montre alors une photo de lui à Marrakech où il porte un chapeau rouge traditionnel marocain après avoir quitté la piste de danse. Amine et sa fille expliquent aussi aimer la musique lors des mariages marocains. Aya dit aimer les instruments

⁴³ Une des fêtes religieuses musulmanes les plus importantes (*La langue française*, 2024).

⁴⁴ Aussi appelée Aïd el-Fitr, cette fête musulmane marque la fin du ramadan (*La langue française*, 2024).

⁴⁵ Une musique et une danse traditionnelle guerrière originaire de l'est du Maroc et de l'ouest de l'Algérie (*La langue française*, 2024).

⁴⁶ « Un ensemble de productions musicales, de performances, de pratiques confrériques et de rituels à vocation thérapeutique où le profane se mêle au sacré. Le gnawa est avant tout une musique confrérique soufie généralement associée à des paroles à caractère religieux, qui invoque les ancêtres et les esprits » (UNESCO, 2019).

⁴⁷ Le guembri est un instrument de musique à cordes nord-africain particulièrement utilisé dans la musique Gnaoua (*La langue française*, 2024).

comme les tambours et les trompettes à l'entrée du mariage. Contrairement à certains mariages où il y a un DJ, elle nous explique qu'au Maroc ce sont des prestations en direct et des vrais instruments qui sont joués. Elle mentionne rapidement qu'elle aime se préparer avant un mariage, notamment porter des vêtements traditionnels, faire ses cheveux et se maquiller. Par contre, Aya partage qu'elle n'appréciait pas particulièrement la musique « arabe » au départ. Avec le temps, elle a commencé à danser et à chanter puis son intérêt s'est progressivement installé.

Par ailleurs, Aya mentionne quelques éléments culturels spécifiques qui lui ont été transmis et dont elle fait toujours usage aujourd'hui :

[...] *Ichita*⁴⁸, c'est la seule qui marche avec mes cheveux. Comme le hammam, à chaque fois que je vais au Maroc ou encore, la musique, les danses, la nourriture, tout l'aspect que ce reste quelque chose qui revient dans la vie de tous les jours... Avant je mettais beaucoup d'huile dans mes cheveux et tout ça. Là j'ai un peu arrêté. Mais avant c'était vraiment quelque chose que je faisais genre chaque deux semaines, quelque chose comme ça. Sinon l'eau de rose. C'est ce qu'on utilise souvent. Et puis l'huile d'olive, bien sûr, dans tous les plats. La base. Avant que tu manges, tu dis *bismillah* dans la tête et après tu dis *hamdouallah*.

De son côté, Malik parle des gâteaux marocains comme d'un élément culturel qu'il aime beaucoup. Par contre, il mentionne ne pas être un admirateur du couscous. Sa sœur indique qu'elle mange de tout et qu'elle souhaite apprendre à faire du pain, du couscous et des tajines. L'entrevue se termine autour de la transmission des traditions marocaines aux futures générations. Les valeurs sont évoquées par la famille comme un élément important. Malik et Aya mentionnent aussi vouloir transmettre la langue. Leur père mentionne que la langue serait un bon élément à transmettre, mais qu'il faut considérer le fait que les enfants sont nés ici :

Pour moi, leur vécu va être différent que le nôtre, c'est ça le problème. Nous sommes à 2000 % Marocains, même si ça fait plusieurs années qu'on est ici. Pour eux, c'est différent, ils sont venus ici, ils ont grandi ici, ils vont probablement travailler ici, je ne sais pas. Donc ça va être une autre réalité et par la suite ça va être vraiment à eux qu'est-ce qu'ils veulent garder, qu'est-ce qu'ils veulent transmettre. Mais il y a aussi toute la partie religion qui est super importante, nos relations avec le créateur, ainsi de suite, nos relations avec les gens. Ça, à mon avis, ils vont les transmettre à leurs enfants d'être

⁴⁸ Il s'agit d'un type de brosse à cheveux spécifique au Maroc.

une bonne personne ou d'être un bon citoyen et être aussi une bonne relation en harmonie avec le créateur aussi.

Dans le cas des enfants, ils se disent plus ou moins craintifs que certaines traditions se perdent. Alors que pour Amine et Zineb, il faut ajuster ses attentes envers les enfants puisqu'ils ne sont pas nés au Maroc comme eux. Des propos qui font écho à un élément mentionné au cours de l'entrevue. En effet, se considérant à « 2000 % Marocain » contrairement à leurs enfants, le père et la belle-mère disent être arrivés au Canada avec tout un héritage marocain. À titre d'exemple, Amine affirme que les odeurs de la cuisine sont au cœur de ses souvenirs puisqu'il rappelle que sa mère cuisinait quotidiennement et pendant le ramadan. De son côté, Zineb évoque la nostalgie comme sa manière d'imaginer ce que signifie être Marocaine aujourd'hui :

C'est presque tout. C'est comme il a dit, l'odeur, les gens, les coutumes, les mariages, les tours, c'est toutes les petites choses comme juste de passer dans les ruelles, tu connais le nom de tout le monde. Moi j'avais vécu dans une culture que tout le monde connaît, tout le monde. C'était un peu comme la grande famille.

Aussi, Zineb mentionne le fait « que tout le monde fait la même chose en même temps ». Elle cite le ramadan comme un temps durant lequel tous les Marocains participent au mois sacré. Contrairement au Canada, les gens du quartier se connaissent bien et célèbrent en soirée de la même façon. Pour elle, « ce n'est pas le même rituel qu'au Maroc ».

CHAPITRE 6

ANALYSE ET INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS

Dans ce chapitre, nous analyserons les résultats obtenus lors des entrevues semi-dirigées et des entrevues de groupe. En nous appuyant sur les données collectées, nous avons relevé plusieurs thèmes saillants puisés au sein des expériences individuelles et collectives des participants. Ces thèmes seront étudiés en profondeur en tenant compte de la littérature et des questions de notre recherche. Tout en gardant nos objectifs scientifiques en tête, nous mettrons en relation les données obtenues avec les questions spécifiques de recherche suivantes : **Quels sont les principaux vecteurs de transmission mobilisés au sein du foyer familial ? Quels éléments culturels spécifiques (valeurs, symboles, pratiques, célébrations, langue, récits, etc.) deviennent accessibles ou significatifs par l’entremise de la mémoire ? Quel est le rôle particulier de la *darija* dans la transmission des éléments culturels qui permettent de construire et de perpétuer les traditions marocaines ?**

6.1 Langue et pratiques langagières

6.1.1 La *darija*

6.1.1.1 Une mémoire vivante

Il importe de se questionner sur la *darija* comme une mémoire vivante. En soi, cette langue ne fait pas l’objet d’un enseignement formel au sein des institutions scolaires marocaines et n’est pas reconnue comme une langue officielle par l’État marocain. Transmise essentiellement par l’oralité, nous constatons que la *darija* mobilise des formes de mémoire à la fois communicationnelle, familiale, culturelle et collective.

D’abord, la *darija* fait partie intégrante de la mémoire communicationnelle. Cette mémoire assure une transmission intergénérationnelle de la langue allant jusqu’à trois générations (Assmann, 2011). Ainsi, elle se transmet de génération en génération, sans être institutionnalisée. Perçue comme informelle au Maroc, la *darija* prend vie dans les échanges humains quotidiens. Transmise oralement, elle est le résultat d’une socialisation qui prend racine dans la communication. Par conséquent, les parents ont hérité de la *darija* de la génération précédente et la transmettent à leur tour aux enfants. Dans le cas des jeunes Québécois d’origine marocaine, les entretiens révèlent une

transmission par divers acteurs en contexte diasporique comprenant à la fois les parents et les proches (famille au Canada et famille au Maroc). Non seulement la *darija* permet de communiquer avec les générations précédentes, mais elle véhicule la mémoire quotidienne de ses locuteurs. Cette observation suggère que la *darija* est une mémoire vivante qui change et structure les interactions sociales de tous les jours. Ce constat indique que la transmission de la *darija* prend racine dans la famille incarnant ainsi la mémoire familiale. Cela en permettant une circulation de la langue dans le foyer familial, entre parents et enfants. Elle est de ce fait un héritage intime dont l'oralité est le vecteur principal. Cette interprétation rejoint les travaux de Fabbiano qui explique que la mémoire familiale se trouvera « inscrite dans les gestes, les coutumes et les pratiques, les traditions matérielles, mémoire au même titre que les traditions orales » (2009, p. 55). Dès lors, celle-ci est alors un héritage lié aux récits familiaux et aux interactions affectives transmises au sein de la sphère familiale. Il convient cependant de souligner que la *darija* est aussi une mémoire familiale qui véhicule des éléments culturels marocains comme des récits familiaux, des rituels de beauté, des rituels culinaires, des pratiques culturelles et autres.

De plus, la *darija* est une langue orale dont les Marocains font usage quotidiennement. À ce titre, elle fait partie de la mémoire collective marocaine puisqu'elle renvoie à un cadre de référence partagé. Les entrevues révèlent que la *darija* est perçue comme fondamentale à la communication, à la compréhension et à la connexion communes. Effectivement, la langue est transmise en pleine conscience par les parents dans une tentative de référence identitaire dans un milieu diasporique. Cela suggère la manifestation de la mémoire collective par la transmission de la *darija* aux enfants. Ainsi, cette ligne directrice identitaire permet de conserver un élément partagé par la majorité (Vidal-Beneyto, 2003). La *darija* soutient également la transmission de la mémoire culturelle en insistant sur des éléments composant le patrimoine culturel immatériel marocain. Effectivement, elle apparaît comme un outil qui permet de véhiculer des références culturelles (valeurs, imaginaires, chants, contes, etc.).

Ainsi, par sa particularité orale et ancrée dans le quotidien, la *darija* est un élément central de la mémoire marocaine. Elle fait appel à la mémoire communicationnelle, familiale, collective et culturelle du Maroc. De ce fait, cette langue détient est à la fois vecteur de la mémoire et partie intégrante du patrimoine culturel immatériel du pays.

6.1.1.2 La *darija* comme point d'ancrage primaire

La langue a été mentionnée dans toutes les entrevues. Évoquée comme un point d'ancrage primaire, elle est envisagée comme un outil permettant la communication, la compréhension, la connexion, mais aussi un accès à la culture marocaine. Chez tous les participants, la *darija* est perçue comme la langue maternelle des Marocains. Par défaut, il s'agit de l'unique langue transmise au sein des foyers familiaux sondés.

En premier lieu, la *darija* est transmise par les parents des jeunes Québécois d'origine marocaine. Les entrevues révèlent qu'au moins un des parents est impliqué dans la transmission de la langue. Dans le premier foyer familial, la mère est principalement responsable de la transmission de la *darija*, alors que dans le cas du deuxième foyer familial, le père, la mère et la belle-mère sont des acteurs actifs de cette transmission. Néanmoins, les modalités de transmission de la *darija* ne s'arrêtent pas avec les parents. Les résultats des entrevues ont permis de déceler que les oncles, les tantes, les cousins et les cousines agissent comme des renforts à cet apprentissage langagier. Cette tendance laisse penser que le cercle social, plus particulièrement les parents, permet l'acquisition de la langue maternelle. Un constat faisant écho aux travaux de Mgharfaoui (2021) qui explique que les rapports familiaux et sociaux permettent l'acquisition de la *darija* de manière spontanée. Dans le même ordre d'idées, Filali Ansary (2024) explique que la *darija* est porteuse d'une vision du monde commune pour les Marocains puisqu'elle est fondée par les interactions quotidiennes et une réalité culturelle commune. Ainsi, en choisissant de transmettre la langue ainsi que de la préserver au sein du foyer familial, les parents semblent la percevoir comme un vecteur de transmission identitaire important. Les résultats indiquent que la langue prend donc une forme symbolique, mais semble surtout renforcer le cadre imaginaire et construit du pays d'origine (Vatz Laaroussi et Kanouté, 2015).

Par ailleurs, de nombreuses raisons poussent les parents à transmettre la *darija*. La première est de communiquer avec la famille au Maroc, plus précisément avec les grands-parents. C'est la source de motivation la plus souvent mentionnée. Selon les parents, communiquer avec les membres de la famille est essentiel puisqu'ils sont nombreux à ne pas parler français. C'est pourquoi les voyages au Maroc sont cités dans les deux foyers familiaux comme une nécessité pour les enfants. Cela permet de communiquer avec la famille, mais aussi de s'immerger dans la culture marocaine dans

un contexte autre que migratoire. En ce sens, Adam (foyer familial 1) explique que lorsqu'il « rentre⁴⁹ » au Maroc, il parle la langue. Pour lui, « c'est déjà une très grande richesse la communication. Ça nous aide énormément pour pouvoir encore plus connecter avec les gens. » Ces observations révèlent qu'en communiquant en *darija*, les enfants peuvent s'intégrer plus facilement avec les Marocains et ne pas être perçus comme des étrangers lorsqu'ils voyagent au Maroc. Une réalité que El Hajjam (2021) met en lumière lorsqu'elle explique que la *darija* est un dispositif communicationnel efficace qui permet une forte identification ainsi qu'une appartenance culturelle à la société marocaine. Toutefois, les jeunes expriment leur désir de s'intégrer avec les « autres », ce qui a pour effet de créer une certaine résistance à parler la *darija*. Cela peut s'expliquer par le mariage de deux cultures qui nourrissent leur sentiment d'appartenance à la culture québécoise comme à la culture marocaine. À titre d'exemple, Aya (foyer familial 2) s'est confiée sur le fait qu'elle sentait une grande pression à parler la *darija* de sa famille. En réponse à cela, elle a vécu une courte phase à l'adolescence où elle ne parlait pas la langue et faisait comme si elle ne comprenait pas ce qu'on lui disait. Ainsi, les résultats suggèrent que les enfants acquièrent une identité culturelle dont la langue est une marque d'appartenance identitaire et culturelle à laquelle ils accordent une grande importance.

De plus, la *darija* est perçue comme unique puisqu'elle permet un accès particulier à la culture marocaine, tout en étant façonnée par celle-ci. Les résultats indiquent que la compréhension de la *darija* est associée à « la source et le vrai sens traditionnel, culturel... » (Abdel, foyer familial 1). Pour les enfants comme pour les parents, la *darija* est étroitement liée aux traditions marocaines. Souvent, les participants parlent d'accéder à « une autre dimension » ou à « un autre monde » qui s'ouvre à eux lorsqu'ils maîtrisent la langue. Ces résultats s'inscrivent dans la perspective que la *darija* est porteuse de sens puisqu'elle est fortement liée par l'histoire du Maroc et ses origines particulières (Abdella-Preteille, 1991). En soi, cette langue communique les codes culturels et sociaux marocains, mais aussi « la réalité socioculturelle qui sous-tend tout énoncé linguistique » (Assunção Barbose, 2007). En conséquence, par le fait même de communiquer en *darija*, les jeunes disent accéder à une compréhension de la « mentalité marocaine » et à des références culturelles

⁴⁹ Il est intéressant de noter l'utilisation du mot « rentre ». Cette utilisation peut supposer un retour chez soi ou dans un lieu où il s'est déjà rendu. Dans les deux cas, les voyages peuvent permettre une proximité culturelle plus forte avec le Maroc.

qui sont seulement accessibles à travers la langue. À titre d'exemple, Aya (foyer familial 2) cite la phrase « drebni l'berd⁵⁰ » comme une façon distincte de percevoir le monde qui l'entoure. Elle explique que la langue permet de saisir des références spécifiques au Maroc. De son côté, Sarah (foyer familial 1) indique que le vocabulaire utilisé dans la *darija* est très spécifique à la culture. Elle donne également l'exemple de la *hcouhma* comme un terme qui se traduit mal en « honte ». Selon Sarah, *hcouma* englobe un éventail plus large de significations, car « la honte c'est toi qui la ressens, alors que la *hchouma*, c'est en lien avec la perception des autres ». Ce terme serait inconsciemment enfoui chez ceux qui parlent la langue, de sorte à internaliser des codes culturels et sociaux marocains. Des déclarations qui corroborent la version modérée du relativisme linguistique qui soutient que la pensée serait influencée par la langue sans pour autant être déterminée par celle-ci (Leclercq et Benazzo, 2021).

Également, la langue est au centre de la compréhension des émissions diffusées sur la chaîne de télévision marocaine 2M. Les données mettent en évidence qu'à travers une connaissance de la langue, les enfants étaient en mesure de saisir plus clairement les comportements de leurs parents, qui ne faisaient pas forcément écho à la culture canadienne dans laquelle ils ont grandi. Dans ces conditions, ils parvenaient à mieux cerner la nature des comportements adoptés par leurs parents. Notamment, Malik (Foyer familial 2) mentionne que parler la langue l'aide à comprendre la culture marocaine. Ainsi, l'analyse du corpus révèle que les enfants citent la compréhension de la *darija* comme une manière de créer une réelle connexion avec la culture marocaine. Une connexion qui est souvent liée aux récits familiaux et aux histoires racontées en *darija* comme en français par les pères des deux foyers familiaux.

De manière générale, la *darija* est une langue culturellement codée accessible à travers la socialisation. La langue donne accès à des significations qui permettent aux enfants d'acquérir de nouveaux systèmes d'interprétation du monde, mais aussi à une compréhension relative des phénomènes culturels prenant place dans leur foyer familial. Nous insistons sur cette relativité puisque les enfants ont accès aux traditions marocaines par l'entremise des parents, car le contexte migratoire ne permet pas de déceler de façon directe les symboliques culturelles. Les résultats de la recherche indiquent que la *darija* est transmise par les parents, mais aussi la famille (oncles,

⁵⁰ « Le froid m'a frappé. »

tantes, cousins et cousines) des jeunes Québécois d'origine marocaine. Les rapports sociaux sont donc une condition nécessaire à cet apprentissage linguistique et culturel. En effet, la socialisation permet de contextualiser des interactions sociales culturellement codées qui seraient autrement inaccessibles. Cela suggère que les compétences de communication en *darija* rendent possible une meilleure compréhension de la culture marocaine. Néanmoins, une couche contextuelle est nécessaire pour accéder à des éléments culturels par la langue. Ce constat laisse penser que des situations de communications et des contextes ancrés dans une profondeur culturelle permettent de mieux déceler les codes sociaux et culturels marocains. Cette interprétation renvoie au concept d'*habitus* de Bourdieu qui postule que « plus les individus appartiennent à des groupes sociaux semblables, plus leurs *habitus* sont proches » (Thollembeck, 2010, p. 3). Dans le cas des enfants, la transmission de la langue ne semble pas suffisante pour saisir celle-ci. Les résultats soulignent la nécessité des environnements culturellement codés pour transmettre la *darija* aux enfants. Sans quoi, la langue est perpétuée aux jeunes Québécois d'origine marocaine, mais la proximité culturelle semble limitée par le contexte migratoire. Cela permet de mettre en lumière les voyages au Maroc comme des situations pour « développer cette connaissance de la langue » et s'éprendre de la « vraie culture au Maroc » (Malik, Foyer familial 2). Tandis que chez les parents, les voyages au Maroc sont perçus comme un investissement nécessaire menant à une proximité culturelle.

6.1.2 L'arabe classique⁵¹

Les entrevues révèlent que l'arabe classique « c'est pour lire le coran et le comprendre » (Kenza, foyer familial 1). Dans le cas des deux familles sondées, les parents ont souhaité transmettre l'arabe classique pour des raisons religieuses. Au sein de la première famille, la mère a acheté un logiciel pour pousser les enfants à apprendre l'arabe classique. Cependant, Kenza (foyer familial 1) explique ne pas avoir reçu de soutien de son mari: « J'ai aussi acheté un logiciel pour qu'ils apprennent tout seul. Je leur avais dit de juste apprendre 30 minutes pour avoir une bonne surprise. Mais ils ne voulaient pas. Puis leur père disait "ah s'ils ne veulent pas, laisse faire. Quand ils vont grandir, ils vont apprendre". » La mère de famille s'est également tournée vers les cours d'arabe classique. En effet, dans le cas des deux familles, l'apprentissage de l'arabe classique s'est principalement déroulé à l'extérieur du foyer. Les enfants ont assisté à des cours de langue à la

⁵¹ Par l'arabe classique, nous entendons l'arabe standard ou l'arabe littéral. Celle-ci est la forme littéraire standardisée qui se trouve dans le Coran.

mosquée ou dans des écoles organisées par la mosquée. Cet apprentissage de la langue incluait l'écriture et la lecture. Les résultats des entrevues suggèrent que l'arabe classique permet de mieux transmettre la religion aux enfants. De même, les parents indiquent que maîtriser cette langue pourrait offrir de nouvelles opportunités d'avenir (ex. carrières).

De plus, les participants de la première famille ont vécu au Maroc pendant un an. Au cours de cette année scolaire, les parents ont choisi de scolariser leurs enfants en français. Cela peut se traduire par un désir plutôt faible de transmettre l'arabe classique. Néanmoins, cette interprétation présente des limites puisque Sarah (foyer familial 1) est la seule participante à avoir décidé de suivre des cours d'arabe à l'âge adulte. Ainsi, elle a volontairement choisi de suivre ces cours lors de son baccalauréat à l'Université d'Ottawa. Elle a donc appris à lire et à écrire en arabe de son plein gré, ce qui l'a rapprochée par la suite de la religion. Dans le cas des autres jeunes Québécois d'origine marocaine, l'arabe classique ne semble pas se présenter comme une langue importante à maîtriser. Ainsi, elle est plutôt citée comme un pont à franchir vers la compréhension du Coran.

6.1.3 Tamazight : entre langue et culture

Avec des peuples remontant à l'Antiquité, les diverses tribus amazighes du territoire marocain utilisent le tamazight pour communiquer. En soi, le tamazight comprend l'ensemble des dialectes parlés par ses tribus qui font partie intégrante de l'histoire passée et présente du Maroc. Quand il est question de cette langue, le tamazight est mentionné à de nombreuses reprises par l'une de nos participantes. À cet effet, Sarah (foyer familial 1) explique avoir une forte connexion à l'identité et à la culture amazighe transmise par son père. Ce lien qui s'est forgé au cours des années l'a également poussée à apprendre l'alphabet amazigh, le tfinagh. Pourtant, les résultats des entrevues révèlent que les dialectes amazighs ne sont pas jugés nécessaires à transmettre par les parents.

Les entrevues révèlent que le tamazight n'est pas un mode de communication employé dans les deux foyers familiaux. Cette tendance laisse penser que les parents ne privilégient pas la transmission des dialectes amazighs, mais plutôt la culture amazighe. À titre d'exemple, Sarah (foyer familial 1) dit avoir une énorme fierté liée à l'identité amazighe. Notamment, son père s'identifie comme Amazigh et précise constamment aux enfants « on n'est pas des Arabes, mais on est des Amazighs » (Abdel, foyer familial 1) puis il rappelait souvent à sa fille que sa grand-

mère avait des tatouages amazighs sur la main. Ces observations indiquent une transmission de la mémoire qui opère à travers un ensemble de significations trouvées dans les récits, la musique, l'histoire, etc. De ce fait, dans le but de valoriser et de maintenir sa connexion amazighe paternelle, Sarah se confie sur son désir de se faire tatouer comme sa grand-mère. En réalité, ces tatouages sont des symboles faisant écho à la nature et possèdent des significations mémorables qu'elle ne souhaite pas voir disparaître. En ce sens, elle cite ce « côté culturel et identitaire » amazigh comme tout aussi important⁵². Ces éléments culturels indiquent une dynamique selon laquelle une mémoire collective et culturelle amazighe est portée à travers les tatouages qui s'ancrent dans une identité partagée.

Par ailleurs, pour ce qui est de la deuxième famille, la culture et l'identité amazighes sont plutôt transmises par la belle-mère, qui s'identifie comme Amazighe. Les résultats indiquent que Malik (foyer familial 2) mange des plats amazighs en plus d'avoir visité Agadir, la ville où a grandi sa belle-mère. De son côté, Aya (foyer familial 2) voit la culture amazighe comme principalement transmise par sa belle-mère. Toutefois, il est essentiel de souligner que leur belle-mère s'adresse à eux uniquement en *darija*. Ainsi, le tamazight n'est pas parlé avec les enfants au sein de leur foyer familial.

En somme, les dialectes amazighs ne sont pas transmis par les parents dans les foyers familiaux sondés. Les parents privilégient plutôt une forme de communication à travers une transmission orale de la culture et de l'identité amazighes. Dès lors, cette mémoire vivante est perpétuée de génération en génération par des récits, des musiques et des coutumes amazighes. Les résultats révèlent aussi cette nécessité de se distinguer des Arabes (Abdel, foyer familial 1) en valorisant les identités et les cultures plurielles se trouvant sur le territoire marocain avant la colonisation. Ultimement, par l'entremise d'une mémoire culturelle et collective, les parents créent un espace de narration dans lequel les jeunes Québécois d'origine marocaine peuvent s'identifier à la culture amazighe. En ce sens, ce partage permet de faciliter la perpétuation et la proximité culturelle avec des traditions amazighes qui font écho à la culture marocaine.

⁵² Lors de l'entrevue, Sarah a indiqué s'être entretenue avec une amie concernant sa décision de se faire tatouer. Or, son amie lui a rappelé que ces tatouages sont proscrits dans l'Islam. Selon Sarah, la culture et l'identité amazighes sont tout aussi importantes que la religion.

6.2 Rituels de beauté : ingrédients, femmes et mémoire

Les rituels de beauté ont émergé à plusieurs reprises lors des entretiens. Notamment, ces rituels de beauté sont évoqués par les deux jeunes Québécoises d'origine marocaine. De manière générale, les points abordés sont les bains d'huile pour les cheveux, le soin des cheveux, l'eau de rose, le henné, le hammam, les recettes et les cérémonies de beauté. Ce sont également des rituels de beauté qui sont principalement effectués dans les foyers familiaux. Effectivement, Sarah (foyer familial 1) précise que les rituels de beauté sont légués par sa mère. Elle se remémorait les mélanges d'huile que sa mère faisait pour elle :

Je fais des bains d'huile dans mes cheveux. Par exemple, ça, quand j'étais jeune c'était quelque chose de difficile pour moi. Le mélange d'huile ça puait. Ma mère faisait chauffer de l'ail dans l'huile d'olive puis elle rajoutait plein d'autres huiles. Elle me mettait ça sur le crâne. Je détestais, mais aujourd'hui c'est quand même quelque chose que j'apprécie. Aujourd'hui, c'est quand même un rituel qui est très présent (Sarah, foyer familial 1).

Ainsi, ce rituel de beauté est toujours fortement ancré dans son quotidien. Pour sa part, Aya (foyer familial 2) dit toujours utiliser l'huile d'olive pour ses cheveux, mais le fait désormais moins fréquemment. Selon elle, l'huile d'olive c'est « la base ». Sarah, de son côté, mentionne également des recettes pour les cheveux qui comprennent de l'ail, de l'huile d'olive et d'autres types d'huiles. Des mélanges et des recettes qui lui ont été aussi transmises par sa mère.

Par ailleurs, Aya (foyer familial 2) mentionne l'eau de rose⁵³. Aussi, le henné et la poudre de cèdres de feuilles de l'Atlas sont évoqués par Sarah (foyer familial 1) comme des ingrédients importants pour créer sa recette de *tabrima*⁵⁴. Ces ingrédients font partie d'un rituel d'exfoliation⁵⁵ qui sous-entend plusieurs actions nécessaires pour compléter le rituel. Entre autres, il faut appliquer le mélange d'ingrédients sur la peau pour ensuite poursuivre avec un gant d'exfoliation qui est utilisé sur l'entièreté du corps. Souvent, ce rituel prend place dans le hammam, qui est un espace traditionnel où se déroule ce rituel marocain. En effet, le hammam qui est un espace traditionnel

⁵³ Aya ne précise pas l'utilisation qu'elle fait de l'eau de rose. Cela dit, l'eau de rose est fréquemment utilisée au Maroc pour le visage.

⁵⁴ Mélange traditionnel de poudre marocaine à base de plantes.

⁵⁵ Sarah fait référence à cette action d'exfoliation en *darija*. Elle dit plutôt « tan nhak ». Cela fait référence à l'action d'exfoliation, mais sous-entend aussi le rituel qui inclut le mélange des ingrédients.

est mentionné par les deux jeunes Québécoises d'origine marocaine. Les deux femmes indiquent qu'elles vont encore au hammam lorsqu'elles visitent le Maroc ou lorsqu'elles reproduisent ce rituel dans leur foyer familial au Canada. De plus, Aya (foyer familial 2) révèle qu'elle utilise *Ichita*, une brosse à cheveux ronde typique du Maroc. Elle insiste également sur le fait que cette brosse est la seule adaptée à ses cheveux.

D'un autre côté, les résultats indiquent l'utilisation de termes en *darija* faisant référence aux rituels de beauté. Ce constat suggère que les traditions et les rituels de la culture marocaine se manifestent partiellement par la langue. De ce fait, la *darija* permet des manifestations matérielles et immatérielles des rituels de beauté transmis dans le foyer familial. Cela laisse donc penser que Sarah (foyer familial 1) et Aya (foyer familial 2) accèdent à des traditions marocaines et à une identité culturelle auxquelles elles peuvent s'identifier. Une identité culturelle centrale à la construction et à la préservation de l'identité marocaine (Madani Alaoui, 2024). Aussi, les résultats permettent de déceler la mention des divers ingrédients et des rituels en *darija*. Un choix conscient ou inconscient qui fait appel à l'omniprésence de la culture dans la vie de ces jeunes femmes à travers des traditions marocaines (Diller, citée dans Holcomb, 2016 ; Chalard-Fillaudeau, 2015). Cette omniprésence peut être également remarquée dans le choix de rapporter des ingrédients du Maroc. Par exemple, Sarah (foyer familial 1) précise ressentir une connexion avec la nature marocaine lorsqu'elle choisit d'utiliser des ingrédients rapportés du Maroc dans ses recettes de beauté.

Ensuite, en plus de se manifester comme des vecteurs de traditions marocaines, les rituels de beauté deviennent accessibles à ces femmes, malgré le contexte diasporique dans lequel elles se trouvent. Un constat que Cuche (2017) aborde dans ses travaux lorsqu'il explique que la culture est intelligible lorsqu'une coutume particulière est placée dans son contexte culturel. Dans le cas de nos participantes, les mères fournissent aussi un contexte culturel. Ainsi, ces jeunes femmes reproduisent les divers rituels et traditions dans leurs foyers familiaux, ce qui permet à Sarah (foyer familial 1) et Aya (foyer familial 2) d'en tirer une compréhension, malgré la distance géographique. Ce constat renvoie à la socialisation et à la répétition quotidienne comme des éléments centraux dans la transmission d'une mémoire culturelle, collective et familiale. Dans le même ordre d'idées, les voyages au Maroc fournissent un environnement « naturel » dans lequel ces traditions marocaines et leurs interprétations possibles sont plus facilement internalisées (Beaudry, 2007).

Par ailleurs, une composante collective émerge des rituels de beauté. Sarah (foyer familial 1) parle d'un lien profond qu'elle ressent avec les femmes marocaines. Les résultats révèlent que les recettes transmises par sa mère lui permettent de former une connexion avec sa grand-mère, ses tantes et ses voisines. Une mémoire familiale qui fait écho à l'intime, à l'intergénérationnel et à l'oralité. Par conséquent, Sarah entrevoit les rituels de beauté comme cérémoniaux puisqu'ils lui permettent de créer un lien avec et entre les femmes du Maroc, qu'elles soient du passé ou du présent. Ces pratiques traditionnelles appartiennent à une mémoire culturelle marocaine qui repose sur l'interaction entre ingrédients (henné et autres), objets symboliques (gants d'exfoliation⁵⁶) et espaces symboliques (hammam). Dès lors, cette mémoire culturelle est importante puisqu'elle permet aux jeunes Québécoises d'origine marocaine de construire leur identité en contexte migratoire (El Baz, 2021).

De plus, Sarah (foyer familial 1) conçoit les rituels de beauté comme une forme d'émancipation et d'empouvoirement collectif des femmes marocaines face à leur quotidien :

[...] pour moi les femmes au Maroc n'ont pas toutes l'opportunité, sans généraliser, de s'émanciper ou d'avoir une vie qui n'est pas de foyer. Elles n'ont pas de temps pour elles, mais elles prennent le temps pour le hammam. C'est vraiment un lien que toutes les femmes marocaines vont vivre. Peut-être pas de manière hebdomadaire, mais je pense que c'est quelque chose qui revient. Quand ça fait vraiment longtemps que tu n'as pas pris une bonne douche ou que tu n'as pas fait un bon masque, on ressent que ça fait longtemps. Il faudrait prendre un petit moment pour le faire. Chacune a sa recette. C'est puissant (Sarah, foyer familial 1).

Ainsi, dans un contexte diasporique, les rituels de beauté font place à un sentiment d'appartenance avec les femmes marocaines, mais aussi leurs ancêtres. Il ne s'agit pas seulement de s'identifier aux traditions marocaines, mais de reconnaître la composante collective incarnée par la mémoire collective marocaine. Ces résultats soulignent une proximité culturelle par l'entremise des ingrédients, des rituels, des termes utilisés et autres, ce qui est en fait le résultat d'un héritage culturel puissant (Matthey, 2017).

⁵⁶ Le gant d'exfoliation est un objet symbolique qui est nécessaire à l'exécution du rituel dont il fait partie intégrante.

6.3 Culture culinaire marocaine

6.3.1 Manger et cuisiner marocain

Les pratiques alimentaires reviennent de manière constante dans les entrevues. L'analyse du corpus révèle que les jeunes Québécois d'origine marocaine mentionnent tous, sans exception, la nourriture marocaine comme fondamentale dans leurs foyers familiaux respectifs. Dans le cas du premier foyer familial, Sarah et son frère, Adam, confirment que leurs pratiques culinaires sont majoritairement transmises par leur mère. Cette dernière évoque même l'importance de garder les traditions marocaines et donc, de ne pas changer le type de cuisine préparé à la maison. À cet effet, lorsqu'il était temps de cuisiner, Adam explique qu'il observait sa mère et qu'elle prenait le temps de lui expliquer les recettes marocaines, le processus et les ingrédients. Ces résultats permettent de souligner qu'outre la transmission par observation qui avait lieu, les explications fournies par la mère étaient en *darija*. Par conséquent, la transmission orale devient un moyen de communication impératif pour la compréhension des actions qui prennent place dans la cuisine puisque la *darija* est une condition importante qui permet l'action, l'interaction et l'interprétation d'un univers culinaire marocain donnant accès à la mémoire familiale, collective et culturelle. De même, les pratiques culinaires d'Adam sont aujourd'hui un espace de rencontres interculturelles. Une interculturalité qui se manifeste par l'incorporation de la cuisine marocaine et occidentale dans son quotidien en tant que chef cuisinier. En ce sens, Adam explique qu'il cuisine souvent avec des ingrédients et des épices ramenés du Maroc. Selon lui, sa cuisine est teintée par l'héritage culinaire marocain transmis par sa mère.

Au sein de la deuxième famille, les enfants mentionnent également la nourriture. Aya explique qu'à la maison, la famille mange de la nourriture de « chez nous ». Elle dit avoir le choix entre deux traditions culinaires puisque sa mère et son père viennent de deux villes⁵⁷ différentes au Maroc. Ces divers éléments influencent son désir de cuisiner des plats marocains. Elle insiste sur son envie d'apprendre à « tout faire », y compris du pain, le couscous et les tajines. De plus, Adam (foyer familial 1) mentionne que ses connaissances culinaires lui ont permis de différencier les plats marocains du Nord et du Sud. Toutefois, Malik (foyer familial 2) précise qu'il n'est pas un

⁵⁷ Sa mère est née dans la ville de Kenitra, son père dans la ville d'Oujda. Sa belle-mère est Amazighe et vient d'Agadir. Cela nous pousse à présumer qu'Aya a aussi accès à une autre variété culinaire marocaine par l'entremise de sa belle-mère.

grand admirateur de ces repas, à l'exception des gâteaux marocains. Il nuance néanmoins son propos en révélant que la nourriture marocaine « ça fait du bien ». En principe, ces différences de goût personnel indiquent que ce n'est pas parce que la nourriture marocaine est privilégiée dans le foyer familial qu'elle est nécessairement appréciée par tous. Dans le cas de Malik, il existe une négociation culturelle, mais ses goûts personnels ne semblent pas affecter sa connaissance de la culture culinaire qui se manifeste dans son foyer familial.

En outre, il est probable que les jeunes Québécois d'origine marocaine peuvent apprendre à cuisiner des repas marocains, qu'ils soient enseignés en *darija* ou non. Cependant, en choisissant de communiquer les recettes en *darija*, la transmission intergénérationnelle entre parents et enfants est fidèle à une mémoire marocaine vivante qui se concentre autour de l'oralité comme vecteur de transmission. Dès lors, cela mène à une tentative de transmission aux enfants par le biais de la mémoire des parents. Une mémoire qui comprend des relations symboliques et structurelles qui façonnent l'univers culinaire marocain bien que certains n'apprécient pas forcément la nourriture. En soi, ce constat n'efface pas l'apprentissage et la proximité culturelle qui se créent au sein du foyer familial.

6.3.2 Entre traditions et rituels culinaires

Les résultats révèlent deux traditions culinaires spécifiques mentionnées dans les entrevues. La première est la tradition hebdomadaire du couscous du vendredi. Cette tradition est perçue comme un moment de rassemblement durant lequel la famille se réunit pour partager un repas. Le corpus indique que cette tradition se pratique dans leur foyer familial au Québec et par les Marocains résidant au Maroc. En effet, Abdel (foyer familial 1) évoque que cette tradition le ramène à son enfance puisque ses parents et ses grands-parents avaient la même tradition. Ce qui peut être interprété comme une transmission intergénérationnelle et une mémoire familiale qui continue de vivre à travers le foyer familial d'Abdel. Également, cette tradition prend la forme d'un rituel marocain durant lequel les familles mangent du couscous à la suite de la prière du midi, *Dhuhr*. Ainsi, chaque vendredi, après la prière, le rituel prend place, et inclut la tradition de la préparation du couscous marocain.

La seconde tradition culinaire est celle du thé qui a lieu quotidiennement dans les foyers familiaux sondés. En après-midi, souvent en revenant de l'école ou du travail, les familles se rassemblent autour d'une tasse de thé à la menthe (Abdel, foyer familial 1). Ces moments sont interprétés comme important au sein du processus de transmission, car ils évoquent des périodes durant lesquels les parents racontent des histoires et partagent leurs enfances avec les enfants. Aya (foyer familial 2) explique qu'autour d'un verre de thé, son père lui transmet une mémoire familiale qui touche à des sujets comme sa vie avec sa famille, ses voyages et son parcours migratoire vers le Canada.

Cette interprétation doit être nuancée, dans la mesure où la répétition est un élément fondamental qui concrétise la transmission des deux traditions culinaires et permet la construction d'une proximité culturelle. Néanmoins, le manque de temps lié au « train de vie » est tout de même cité comme une raison qui pousse les enfants à ne pas reproduire ces traditions marocaines à l'extérieur de leur foyer familial (foyer familial 1).

6.3.3 Pratiques culinaires et rituels religieux

Les données indiquent que l'Aïd et le ramadan sont des rituels religieux dont la nourriture marocaine constitue un élément essentiel. Dans les entrevues menées, des plats particuliers comme la *harrira* et les bricks marocains sont évoqués comme des éléments traditionnellement servis durant le mois du ramadan. Adam (foyer familial 1) mentionne également qu'il y a des plats qui se font seulement durant le mois du ramadan. De son côté, Sarah (foyer familial 1) pense que le ramadan est en fait un prétexte pour la famille de se rassembler et de manger. Ces résultats sont renforcés par des évidences évoquées telles que les éléments composant la « table pleine » du petit déjeuner de l'Aïd qui comprend les gâteaux marocains, le café et le thé (Kenza, foyer familial 1). Il convient cependant de souligner que la distance est un facteur qui influence la reproduction des pratiques culinaires qui prennent place durant ces rituels religieux (Aya, foyer familial 2).

6.3.4 Imaginaire et proximité culturelle : traditions, rituels et pratiques culinaires

Les résultats soulèvent des enjeux plus larges qui participent à créer une proximité culturelle aux traditions marocaines. Les données suggèrent que les traditions, rituels et pratiques culinaires permettent la transmission d'un imaginaire important comme le fait que toutes les maisons au

Maroc mangent du couscous en même temps que ce soit dans le Nord ou le Sud du pays (Abdel, foyer familial 1). D'ailleurs, Zineb (foyer familial 2) évoque le ramadan comme un mois durant lequel tout le monde « fait la même chose en même temps ». Celle-ci mentionne également une certaine solidarité nationale dans le quotidien marocain (voisins, ruelles, etc.) et fait appel aux odeurs des repas traditionnels. Ainsi, ces moments peuvent être caractérisés comme des transmissions de l'imaginaire culturel marocain par les parents. En ce sens, la mémoire individuelle influence les situations culturelles et nourrit un imaginaire collectif dans lequel les jeunes Québécois d'origine marocaine peuvent se projeter. Ces résultats rejoignent les analyses de Marchal (2001) qui explique la mémoire comme perpétuant une image identitaire des Marocains à l'aide de traditions et de rituels culinaires fortement ancrés au sein des pratiques culinaires. Il paraît d'ailleurs intéressant de souligner qu'en évoquant les cinq sens, dont l'odorat, cela permet aux enfants de renforcer cet imaginaire et de se projeter dans ces espaces.

6.4 Islam et fêtes religieuses

La religion tient une place importante dans les foyers familiaux sondés. Les enfants évoquent plutôt un « Islam modéré » dans lequel les bases comme la prière, les valeurs et les rituels sont enseignés et transmis.

D'abord, la religion apparaît comme un élément fort transmis au sein du foyer familial. L'Islam est cité à plusieurs reprises par tous les jeunes Québécois d'origine marocaine. Malik (foyer familial 2) explique que son père lui a appris ce qu'il sait sur la religion, plus précisément, comment prier. Sa sœur (Aya, foyer familial 2) précise que ses parents n'ont jamais imposé la religion de façon stricte, mais qu'ils ont tout de même transmis leurs connaissances aux enfants. De son côté, Sarah (foyer familial 1) mentionne la religion à plusieurs reprises comme un marqueur identitaire fort lui permettant de s'identifier à ses parents, mais aussi au Maroc. Selon elle, ses parents lui ont fourni le contexte religieux, mais elle a volontairement procédé à ses propres recherches à l'âge adulte. Une déclaration qui fait écho à celle d'Aya (foyer familial 2) qui mentionne avoir sauté ses prières volontairement lorsqu'elle était au secondaire. Elle explique ne pas avoir voulu « prier juste pour prier ». Selon elle, cette connexion à la religion est venue plus tard lorsqu'elle s'est sentie prête. Ainsi, ces deux témoignages nuancent nécessairement la transmission de l'Islam. En effet, la transmission du savoir et des pratiques religieuses se fait au sein des foyers familiaux sondés, sans

supposer une connexion ou une participation active à tous les niveaux de la religion. Par conséquent, elle peut très bien être développée plus tard dans la vie des enfants. Cette observation renvoie au rôle actif des enfants dans la transmission de la pratique religieuse et à ce processus en deux temps qui tient compte de leur agentivité (Berliner, 2010).

Par ailleurs, il faut aussi noter les tentatives de transmission de l'arabe classique aux jeunes Québécois d'origine marocaine. Comme présenté plus haut, cette initiative parentale s'inscrit dans une volonté de faire lire et comprendre le Coran aux enfants. Suggérant que l'Islam est davantage transmis par les parents que par le livre saint, dans la mesure où leur connaissance de l'arabe classique est limitée. Toutefois, l'idée « d'être une bonne personne » semble être fortement encouragée par les parents. De ce fait, cette dimension semble prévaloir sur la place donnée à la religion dans le foyer familial.

De plus, de nombreuses valeurs religieuses sont mentionnées au cours des entrevues, parfois en lien avec l'Islam et ses rituels religieux, parfois en lien avec cette idée d'être « une bonne personne ». Ces valeurs religieuses sont, pour n'en citer que quelques-unes : le rassemblement, la générosité, le partage, la foi, la persévérance, l'honnêteté, l'équité et la famille. À titre d'exemple, Amine (foyer familial 2) explique qu'il racontait souvent des histoires aux enfants avec une morale qu'il souhaitait leur transmettre. Il souhaite transmettre à ses enfants le fait « d'être une bonne personne... aussi d'avoir une bonne relation en harmonie avec le créateur » (Amine, foyer familial 2). Également, ces valeurs religieuses sont fréquemment associées aux rituels religieux comme le ramadan et l'Aïd. Adam (foyer familial 1) mentionne même vouloir transmettre le ramadan à ses enfants dans l'espoir qu'ils comprennent la philosophie et les valeurs derrière le jeûne. Dans le cas de Malik (foyer familial 2), il explique que le sentiment d'appartenance au Maroc est étroitement lié à certaines valeurs que ses parents lui ont transmises.

En outre, les rituels religieux comme le ramadan, l'Aïd et les visites à l'abattoir sont profondément ancrés dans la mémoire familiale. Ces rituels font écho aux rassemblements autour des repas⁵⁸ typiquement associés à ses fêtes, le partage de souvenirs autour de la table, les vêtements

⁵⁸ Il y a toute une mémoire liée aux recettes des repas du Ramadan, la manière d'organiser la table durant le mois sacré et la façon de couper le jeûne. Ce sont tous des éléments culturels et religieux qui deviennent accessibles par la transmission au sein du foyer familial (oralité, observation, répétition).

traditionnels et les témoignages de nostalgie des parents face à ces célébrations durant leur enfance. De ce fait, en assistant et en participant à ces rituels dans leur foyer familial, les jeunes Québécois d'origine marocaine permettent une contextualisation culturelle. Par exemple, la soupe *harira* est citée comme un repas typiquement associé au ramadan (Adam, foyer familial 1) ainsi que les chansons de l'Aïd qui sont jouées annuellement à la maison (Malik, foyer familial 2). De même, il existe une tradition instaurée dans la deuxième famille qui prend effet la journée de l'Aïd et durant laquelle la famille mange à la maison, ensuite va prier à la mosquée puis les parents amènent les enfants acheter des cadeaux au Dollarama. Cela dit, les résultats des entrevues suggèrent que l'*habitus* religieux est plus présent à l'extérieur de la maison avec des prières à la mosquée et des visites à l'abattoir durant lesquelles des représentations sont construites et perpétuées par des musulmans (Bourdieu cité dans Thollembeck, 2010). Il importe de préciser que les visites à l'abattoir semblent être réservées aux hommes. Les entrevues révèlent qu'Adam (foyer familial 1) et Malik (foyer familial 2) y sont allés avec leur père dans le cadre de l'Aïd.

De plus, ces rituels religieux font aussi appel à une mémoire culturelle et collective. D'abord, cette mémoire culturelle est formée par la transmission des valeurs religieuses liées au ramadan et à l'Aïd. Ces rituels religieux sont associés aux rassemblements, à la générosité, au partage et à la famille qui constituent des valeurs prédominantes. Ainsi, cette mémoire permet de cultiver des formes symboliques extérieures qui demeurent stables dans le temps (Assmann, 2011). Également, la mémoire collective se fait ressentir par des moments qui unissent les Marocains et plus largement les musulmans. Des moments qui permettent aux jeunes en contexte diasporique de former une proximité culturelle liée aux rituels religieux. Sarah (foyer familial 1) donne un exemple important de cette mémoire collective :

Par exemple, l'Aïd lkbir. Quand on allait à la mosquée faire la prière. On s'appelait pendant que toute la famille était ensemble ici et au Maroc. Pendant que nous étions en train de jeûner, eux aussi sont en train de jeûner. Des fois même quand on cassait le jeûne, on mangeait la même chose : les dattes, la harira, les œufs. Si on n'avait pas eu ça, je n'aurais pas pu connecter.

Ainsi, la religion et les rituels religieux transmis au sein du foyer familial offrent des repères symboliques communs (fêtes, valeurs, rituels, etc.) qui permettent de maintenir une proximité culturelle aux traditions marocaines (Beaudry, 2007; Vatz Laaroussi et Kanouté, 2015). Les

résultats révèlent qu'au sein du foyer familial, la transmission intergénérationnelle permet de mettre en pratique les connaissances et les rituels transmis. Aussi, elle sert à créer un pont entre la culture, la religion et les enfants afin de nourrir un sentiment d'appartenance et une familiarité culturelle en contexte diasporique. Cela permet de poser le constat que la religion est un vecteur de proximité au sein des familles sondées. Néanmoins, l'agentivité des jeunes Québécois d'origine marocaine est tout aussi importante, ce qui ne permet pas de supposer une dévotion entière à l'Islam (Berliner, 2010).

6.5 Récits familiaux, traditions orales et histoire du Maroc

Face aux récits familiaux, à l'histoire du Maroc et aux traditions familiales transmises chez les familles sondées, les résultats indiquent qu'ils constituent la mémoire familiale et collective principalement véhiculée par la *darija* et le français. Un acte de passation qui donne à ces langues une forme symbolique en contexte diasporique puisqu'elles interprètent l'imaginaire construit du pays d'origine. D'ailleurs, dans le cas des deux familles, le père est identifié comme détenant un rôle majeur dans la transmission orale des récits familiaux, de l'histoire du Maroc et des traditions familiales. Par exemple, Adam (foyer familial 1) évoque à plusieurs reprises les récits de son père :

Je me souviens un jour où il m'a raconté que mon arrière-grand-père... Ils viennent d'un village qui s'appelle Figuig, en plein milieu du désert... Il me racontait qu'il y avait beaucoup de *djinnns*. Par exemple que mon arrière-grand-père avait un ami *djinn* qui était musulman et qu'il venait faire la prière avec lui à tous les jours. En tant qu'enfant ça fait aller ton imaginaire ce récit-là. Une toute petite histoire comme celle-ci, il y a eu plein de choses comme du folklore, de la religion, de l'histoire ou de la projection géographique. Je me projetais dans le désert. Je voyais mon arrière-grand-père. Je voyais le folklore des *djinnns*, etc. Ils racontaient des choses comme ça.

D'ailleurs, Adam mentionne être particulièrement touché par les récits qui faisaient référence à ses ancêtres. Cette mémoire familiale lui permettait de faire sens de ses origines, mais aussi d'imaginer la vie quotidienne de son père dans son village au Maroc (Fabbiano, 2009). Par conséquent, cette projection agit comme un outil de proximité avec la mémoire qui lui est transmise. Adam ajoute que son père lui racontait souvent l'histoire du Maroc et prenait le temps de lui expliquer la culture marocaine. À son tour, Sarah (foyer familial 1) confirme que son père passe toujours un temps précieux à lui raconter des récits familiaux et l'histoire du territoire marocain. Elle évoque un récit

familial marquant lui ayant permis de créer un lien très fort avec ses ancêtres, notamment les femmes de sa famille :

Ma grand-mère s'appelle Tunes. Pourquoi, en fait, elle a été nommée par rapport à un fusil que sa mère ou sa grand-mère, je ne sais pas, qu'elle utilisait parce qu'elle aidait son père pour se défendre contre les colons français. C'est elle qui chargeait le fusil de son père qui s'appelait la *tounsia*. Pour moi ce lien, il est vraiment très fort. J'essaie moi aussi de trouver la suite par rapport à mes ancêtres. J'essaie de trouver ma place, mais avec quelque chose de cohérent avec ma personnalité et avec ce que j'aime.

Cette déclaration peut être interprétée comme une négociation identitaire. Or, les résultats permettent de déceler plus concrètement une connexion créée et renforcée par l'identification aux récits du passé revêtant une grande importance. En effet, ces récits permettent de tisser des liens générationnels par le biais de la mémoire (Fabbiano, 2009). Dans le même ordre d'idées, Aya (foyer familial 2) explique que son père prenait le temps de lui raconter des récits sur ses ancêtres autour d'un thé. Cette transmission de la mémoire familiale a eu pour conséquence de ressentir un lien avec ses grands-parents à travers son père.

De plus, les résultats révèlent la présence d'une tradition familiale dans le premier foyer familial qui remonte à plusieurs générations. Celle-ci consiste grossièrement à créer des chansons pour les enfants lorsqu'ils sont bébés et sont exclusivement en *darija*. Elles étaient également répétées à l'enfant durant toute son enfance puis il était possible pour une personne d'avoir plusieurs chansons. À titre d'exemple, Sarah (foyer familial 1) se souvient de ces chansons puisque sa grand-mère lui chante toujours la sienne.

De manière générale, les résultats mènent à constater que les récits, les traditions ainsi que l'histoire du Maroc rend possible la construction d'une proximité culturelle avec les ancêtres marocains par l'entremise des pères. En ce sens, cette transmission orale dans les deux foyers familiaux agit comme le véhicule d'une mémoire orale passée et vivante. La déclaration d'Abdel (foyer familial 1) est d'ailleurs un témoignage à cette mémoire culturelle et collective marocaine :

Nous les Marocains, on était très soudés. Le Maroc et les Marocains, ils sont très soudés même dans l'histoire. Ils sont ensemble. On a les mêmes choses et les mêmes habitudes. Même quand tu rentres dans les maisons, c'est comme si tu rentres dans toutes les

maisons marocaines. Le comportement c'est la même chose. C'est ça qui fait notre force et notre générosité.

Dès lors, l'usage de la *darija* pour certains récits, histoires et traditions rend accessible aux jeunes des représentations culturelles dans un contexte migratoire (Reveyrand-Coulon et Daure, 2020). Il est alors possible d'interpréter l'imaginaire et la projection des enfants comme créant des liens de proximité à l'identité culturelle marocaine, malgré la distance. Des liens qui souhaitent être perpétrés par ces jeunes Québécois d'origine marocaine (Madani Alaoui, 2024).

6.6 Valeurs marocaines

Les valeurs marocaines constituent des idéaux et des principes qui sont fortement présents dans les familles rencontrées. De manière générale, les valeurs marocaines rapportées et identifiées sont l'entraide, la générosité, la communauté, la famille et l'hospitalité. Les résultats révèlent que les parents jugent important pour les enfants de comprendre ces valeurs et de les appliquer dans leur quotidien. Dans la première famille, Abdel souhaite que ses enfants transmettent l'hospitalité marocaine à la prochaine génération, car il perçoit la générosité de la culture marocaine comme la force du peuple. Amine (foyer familial 2) explique que les valeurs marocaines et religieuses sont un bon mélange qui doit être transmis aux enfants. Il mentionne également les voyages au Maroc comme une bonne façon d'absorber et de vivre les valeurs marocaines afin de pouvoir les mettre en pratique. Les entrevues indiquent donc que les valeurs marocaines sont transmises au sein des foyers familiaux et font partie de l'environnement des jeunes Québécois d'origine marocaine. Cette dernière observation fait écho à la définition de la transmission intergénérationnelle de Vatz Laarousi (2007) qui pense « l'ensemble des dynamiques qui articulent, à l'intérieur d'un même individu, mais aussi au sein d'une famille... ajustements et négociations entre des valeurs, des pratiques et des représentations fortement contextualisées, mouvantes et flexibles ». Ainsi, au-delà de la transmission orale des valeurs par les parents, il demeure important d'explorer ce qui entoure la mise en pratique de ces valeurs.

Aussi, ces valeurs marocaines se manifestent par des actions. En ce sens, la générosité, l'entraide et l'hospitalité se concrétisent de diverses façons dans la première famille sondée. Les participants mentionnent qu'ils offrent souvent de la nourriture à la mosquée, qu'ils invitent les Marocains vivant seuls à célébrer les rituels religieux au sein de leur famille ou que les parents engagent de

nouveaux arrivants marocains pour leur venir en aide. Ces constats rejoignent la littérature qui perçoit la culture comme représentée par un système de valeurs marocaines qui régit les relations entre les individus les partageant (Bates et Plog, cités dans Holcomb, 2016). Ces valeurs marocaines sont ainsi transmises et incarnées au sein de la famille, s'inscrivant dans l'ordre du traditionnel. Néanmoins, ce qui relève du registre traditionnel mobilise nécessairement la mémoire culturelle. En ce sens, cette dernière implique un processus de transmission des normes socialement partagées (Assmann, 2011). De ce fait, les formes d'expression culturelles qui composent la mémoire sont particulièrement importantes en contexte migratoire puisqu'elles contribuent à reconstruire l'identité de la communauté diasporique (El Baz, 2021). Une construction identitaire qui passe notamment par une mémoire culturelle de l'identité d'origine tout en prenant compte le territoire où se trouve la diaspora.

Enfin, les résultats révèlent l'importance de l'hospitalité marocaine et des codes de bienséance⁵⁹. Lors de la visite dans le deuxième foyer familial, les participants ont démontré, par des actions concrètes, une proximité culturelle à ces valeurs marocaines. Effectivement, de nombreux éléments ont été décelés tels que les phrases de bienvenue, les diverses formes de salutations appropriées, la préparation du thé et des gâteaux marocains ainsi que la présentation de ces éléments culinaires dans des vaisselles traditionnelles marocaines. Dès lors, ces manières d'être sont interprétées comme un ensemble de connaissances qui comprennent les valeurs et qui sont fortement ancrées dans les traditions marocaines (Beaudry, 2007). Également, le *souabe* mobilise la *darija* dans la mesure où certaines formes de bienséance sont échangées oralement. El Hajjam (2024) explique que la *darija* permet une compréhension et une maîtrise des codes culturels marocains tandis qu'une inaccessibilité aurait pour conséquence une fracture culturelle symbolique. En conséquence, El Baz (2021) insiste sur les formes d'expressions culturelles comme des éléments importants qui contribuent à reconstruire l'identité de la communauté diasporique.

⁵⁹ Ces codes de bienséance sont appelés *souabe* en *darija*.

6.7 Arts et pratiques culturelles

6.7.1 Musiques, danses et chansons

Dans les familles rencontrées, la musique est rapportée comme un élément culturel fortement présent dans leur quotidien. Dans la première famille, le fils écoute de la musique marocaine, mais aussi des groupes amazighs⁶⁰. Adam (foyer familial 1) nous explique qu'en grandissant, son père faisait jouer des cassettes de groupes Slouhs, influençant fortement ses goûts musicaux. Sa sœur confirme qu'il y avait aussi une grande culture andalouse à la maison. En ce sens, Sarah (foyer familial 1) mentionne que son père jouait de l'*oud*⁶¹ et participait à des spectacles de fantasia⁶². Les résultats indiquent que les enfants de la première famille sont davantage influencés par leur père en ce qui concerne les pratiques culturelles marocaines, dont plusieurs reflètent les diversités ethniques, linguistiques et historiques du territoire. Toutefois, Sarah (foyer familial 1) apporte une nuance en précisant qu'il y avait de la musique arabe, incluant égyptienne et libanaise, qui jouaient à la maison. Elle dit avoir créé un sentiment d'appartenance avec ces musiques puisqu'elle estime que les Marocains écoutent cela. Dans le même ordre d'idées, Sarah raconte qu'elle a suivi des cours de baladi⁶³ et qu'elle danse pratiquement tous les jours. Elle estime que bouger ses hanches lui vient très naturellement, ce qui lui permet de se rapprocher de son énergie féminine, mais aussi des femmes marocaines. Ainsi, elle perçoit la danse comme une manière presque innée de créer un lien avec « ses racines » et ses ancêtres.

Dans le cas de la deuxième famille, la musique et les pratiques culturelles semblent tout aussi importantes. Les enfants abordent le thème de la musique traditionnelle comme ayant été principalement transmis par leur mère. Malik (foyer familial 2) mentionne qu'à la maison, il n'entendait⁶⁴ que du raï, du allaoui et de la reggada, qu'il qualifie de musiques et de danses nord-africaines. En lien avec la reggada, il souligne que c'est sa mère qui lui a appris à danser « avec les épaules et juste *vibe* sur la musique ». Également, la sœur de Malik évoque avoir énormément

⁶⁰ Il précise qu'il écoute le genre musical blues du Sahara.

⁶¹ Le *oud* est un « instrument à cordes pincées le plus représentatif des musiques arabo-islamiques savantes et populaires » (*Grand dictionnaire terminologique*, 1988).

⁶² La Fantasia est un « spectacle équestre originaire du Maghreb, caractérisé par des exercices de voltige et de maniement d'armes à cheval, exécutés à grande vitesse » (*La langue française*, 2024).

⁶³ Un « mot turc désignant la danse du ventre » (*Grand dictionnaire terminologique*, 1983).

⁶⁴ Il fait d'ailleurs remarquer qu'écouter de la musique lui a permis de mieux comprendre la *darija*.

écouté de la musique maghrébine, qu'elle qualifie de musique nord-africaine, en plus de danser fréquemment avec sa mère. Compte tenu de l'influence musicale de sa mère et de son père, Aya (foyer familial 2) dit connaître beaucoup de chansons⁶⁵ nord-africaines. Elle partage aussi ses connaissances musicales en citant les vrais instruments traditionnels utilisés lors des mariages marocains comme un facteur marquant de ses expériences musicales.

De plus, les musiques et les danses relevées dans les résultats mettent en lumière la diversité ethnique et linguistique du Maroc. Parfois perçues comme amazighe, nord-africaine, andalouse ou bien arabe par les participants, toutes ces cultures s'additionnent pour créer la pluralité artistique marocaine. Il est intéressant de noter que plusieurs des musiques et des chansons écoutées sont en *darija*. Les résultats démontrent que le foyer familial permet de se familiariser avec la musique, la danse et les chansons qui constituent un marqueur d'identité, reflétant une appartenance culturelle à la société marocaine (El Hajjam, 2024). La connaissance de la langue permet également une proximité culturelle avec les diverses expressions culturelles présentes dans le foyer, ici la musique et la danse dans le quotidien des jeunes Québécois d'origine marocaine. Par conséquent, la compréhension et la connaissance de cette culture musicale renforcent un sentiment d'appartenance. Les participants décrivent ce lien avec la terre d'origine comme permettant des échanges avec la famille au Maroc, une connexion aux ancêtres et le désir de transmettre aux futures générations ce bagage culturel marocain.

En outre, les travaux de Madani Alaoui (2024) expliquent que les arts traditionnels sont des vecteurs importants de l'histoire du pays. Parmi les résultats présentés, il est possible de penser à la reggada, la fantasia et l'allaoui qui sont des musiques et/ou danses guerrières. Elles font écho à une mémoire collective à travers une histoire et des représentations partagées du territoire marocain. Ainsi, leur transmission permet de maintenir l'histoire vivante en plus de promouvoir une forme de cohésion sociale dans un monde en forte mouvance. Ces mêmes expressions font partie d'une mémoire culturelle qui évoque des styles de musique propre à des ethnies, des langues, des instruments et des chants traditionnels marocains. Elle rappelle également des significations quotidiennes qui continuent de structurer ces pratiques culturelles et de reconstruire l'identité

⁶⁵ Aya (foyer familial 2) précise que c'est un énorme plus pour pouvoir comprendre les paroles des chansons qu'elle écoute.

marocaine diasporique (El Baz, 2021). De manière générale, la proximité culturelle des jeunes Québécois d'origine marocaine se construit à partir d'un ensemble de traditions, de pratiques, d'interprétations et de significations partagées qui permet le maintien d'un sentiment d'appartenance malgré la distance géographique (Beaudry, 2007 ; Chalard-Fillaudeau, 2025). En ce sens, c'est la combinaison de la mémoire collective et de la mémoire culturelle qui contribue à construire ce lien culturel avec les traditions marocaines.

6.7.2 Mosaïques, représentations et vêtements traditionnels

L'art, les mosaïques et les vêtements traditionnels sont des éléments culturels mentionnés brièvement durant les entrevues. Parmi les éléments soulevés, Adam (foyer familial 1) dit aimer les mosaïques et l'art marocains. Il affirme qu'ils sont très présents autour de lui, spécifiquement les représentations du désert. De plus, les participants indiquent porter des vêtements traditionnels lors de fêtes marocaines comme l'Aïd et les mariages marocains. D'ailleurs, Aya (foyer familial 2) indique même qu'elle adapte sa façon de s'habiller lorsqu'elle est au Maroc. Ainsi, quoiqu'ils n'ont pas une place majeure chez les jeunes Québécois d'origine marocaine, l'art et les vêtements traditionnels s'inscrivent fortement dans la culture marocaine. Effectivement, ces derniers articulent une mémoire culturelle qui rappelle les codes esthétiques et les pratiques symboliques qui sont transmises depuis des générations. Cette même mémoire renvoie à des représentations communes (« notre ») auxquelles les enfants peuvent s'identifier. Une identification visibilisée par la présence de diverses pièces d'art ou de vêtements traditionnels au sein du foyer familial, permettant ainsi une proximité culturelle par le maintien d'un imaginaire culturel commun (Boyer, 2019).

6.8 La Coupe du monde de football

Les événements sociaux comme la Coupe du monde (FIFA) sont mentionnés à deux reprises. Adam (foyer familial 1) se dit très fier d'être Marocain, notamment durant la Coupe du monde de football de 2022. À son tour, Aya (foyer familial 2) affirme qu'elle se sent proche de la culture marocaine lorsqu'elle se renseigne sur les événements en cours au Maroc. Elle cite aussi la Coupe du Monde comme une fierté marocaine en s'exclamant : « Tu veux que ton pays gagne ! » Les résultats révèlent donc qu'en contexte diasporique, la Coupe du monde est un moment de rassemblement identitaire qui permet de vivre des émotions partagées, des récits communs, mais surtout un

sentiment d'appartenance. Néanmoins, les jeunes Québécois d'origine marocaine ne spécifient pas si le visionnement de cet événement social prend nécessairement place dans leur foyer familial. Dans son ensemble, il est important de noter que le soccer est un aspect incontournable de la culture populaire marocaine puisqu'il constitue un marqueur de la mémoire culturelle permettant une proximité culturelle en contexte migratoire.

6.9 Vecteurs de transmission : l'oralité, l'observation, la nostalgie et le silence

Les résultats suggèrent que de nombreux vecteurs de transmission sont mobilisés au sein des foyers familiaux. D'abord, l'observation apparaît à plusieurs reprises comme un vecteur inhérent à cette transmission. À titre d'exemple, Adam (foyer familial 1) mentionne les moments passés à observer sa mère cuisiner. Il disait absorber ce savoir en prêtant attention aux ingrédients utilisés et aux techniques employées pour cuisiner.

De plus, il existe tout un univers culturel marocain « silencieux ». Cela peut s'expliquer par la symbolique culturelle que portent les représentations du désert dans la maison (foyer familial 1) ou bien la présence de petits verres en cristal pour le thé à la menthe marocain (foyer familial 2). Également, la nostalgie s'inscrit comme un vecteur de la mémoire. Effectivement, à travers des histoires, des récits et l'oralité, les parents arrivent à partager une mémoire familiale qui témoigne de tout l'héritage culturel qu'ils souhaitent léguer. Une nostalgie qui appartient au passé comme au présent puisqu'elle permet aux enfants de se projeter dans les ruelles mentionnées par leurs parents, les rituels tenus par leurs ancêtres, les odeurs qui voyagent dans le pays lors du ramadan, etc. Ainsi, l'addition de ces moments s'ancre fortement dans « le cadre imaginaire et construit du pays d'origine » (Vatz Laaroussi et Kanouté, 2007).

CONCLUSION

Nous avons tenté de répondre à la question centrale et aux sous-questions de notre recherche. Il s'agissait d'abord d'identifier les éléments culturels accessibles par l'entremise de la mémoire. Nous avons également déterminé les vecteurs de transmission de la mémoire mobilisés au sein de foyers familiaux. Plus précisément, nous souhaitons comprendre le rôle particulier de la *darija* dans la transmission des éléments culturels.

Nous avons premièrement exploré le relativisme linguistique à travers une approche anthropologique. Notamment, nous avons porté une attention particulière à la version modérée de l'hypothèse Sapir-Whorf et à la nature socioculturelle de la langue. Deuxièmement, nous nous sommes penchée sur la définition de la transmission intergénérationnelle, mais aussi sur sa compréhension nuancée en contexte situé. Entre autres, la transmission a été étudiée à travers le contexte migratoire, la langue maternelle et la communication interculturelle. Troisièmement, notre cadre théorique a investigué la notion de culture qui nous a permis d'explorer la question de la mémoire. Étant centrale à cette recherche, la mémoire a été abordée sous l'angle collectif, culturel, communicationnel et familial. La revue de littérature a laissé place à un terrain riche nous permettant de dresser un cadre conceptuel à la hauteur de notre recherche scientifique.

De plus, les méthodes qualitatives mobilisées ont permis d'analyser la transmission de la mémoire dans son contexte écologique (Bonneville *et al.*, 2006). En combinant une approche qualitative et compréhensive, nous avons pour objectif de rechercher les expériences variées des jeunes Québécois d'origine marocaine, mais également de saisir les environnements sociaux et culturels constituant leurs expériences (Paillé et Mucchielli, 2021). Ainsi, dans chaque foyer familial (n=2), des entrevues individuelles (n=2) et une entrevue de groupe (n=1) ont été réalisées. Au total, ces deux foyers familiaux comprenaient quatre jeunes Québécois d'origine marocaine (fille et garçon) et leurs parents nés au Maroc (n=4).

Les objectifs de cette étude étaient d'analyser le rôle de la mémoire et de la *darija* dans la transmission de la culture marocaine, mais également de comprendre leur contribution à une proximité culturelle aux traditions marocaines. Nous nous sommes penchée sur les expériences de

jeunes Québécois d'origine marocaine au sein de leurs foyers familiaux, en tenant compte à la fois de leurs témoignages individuels et de ceux du foyer familial dans son ensemble.

À partir du témoignage des participants, nous avons été en mesure de procéder à une analyse inductive générale. En identifiant une variété de segments pertinents, il a été possible de coder les données recueillies. Au total, 134 codes ont été produits et regroupés sous les 7 catégories suivantes : arts et pratiques culturelles, culture, langue, valeurs, vecteurs de transmission, ancêtres et identité. Ainsi, le regroupement des codes et l'analyse nous ont permis d'en arriver à plusieurs conclusions. Tout d'abord, la *darija* joue un rôle particulier dans la transmission de la mémoire. Cette langue a une double fonction, dans la mesure où elle agit à la fois comme vecteur de culture et comme mémoire vivante. En effet, la *darija* est composée de caractéristiques spontanées et de variations linguistiques incontrôlées qui prennent vie dans le quotidien des Marocains (Filali Ansary, 2024). Elle est en soi la langue « tierce » du peuple qui n'existe qu'oralement et qui est portée par une mouvance sociale importante (Boukus, 2021). Pour les participants, la *darija* est la mémoire la plus importante qui leur a été transmise. Outre le fait qu'elle permet une communication avec les parents et les membres de la famille, la langue est un véhicule leur donnant accès à une multitude d'éléments culturels marocains. Dans les entrevues, nous avons décelé que la langue rend possible une proximité aux productions culturelles marocaines, à la musique, à la danse, aux rituels de beauté, aux traditions culinaires. En plus de donner accès à tout un univers symbolique, la *darija* laisse place à une nouvelle forme d'interprétations des références culturelles accessible uniquement par elle. Des références linguistiques qui sont culturellement codées et permettent de mieux naviguer parmi les rapports sociaux marocains (El Hajjam, 2024). Nous pouvons penser aux concepts de *hchouma*, de *souabe* ou même à la phrase « drebi lberd » mentionnés durant nos entrevues. En contexte diasporique, la *darija* est une langue orale agissant comme un marqueur identitaire important pour les jeunes Québécois d'origine marocaine. Étant elle-même le produit de la culture marocaine, elle est une mémoire symbolique qui contribue à construire une proximité culturelle avec les traditions marocaines.

En outre, plusieurs éléments culturels deviennent accessibles ou significatifs par l'entremise de la mémoire. Les entrevues révèlent une longue liste comprenant la *darija*, les rituels de beauté, la culture culinaire marocaine, les fêtes religieuses, les récits familiaux, les traditions orales, les valeurs religieuses et les valeurs marocaines, l'art et les pratiques culturelles ainsi qu'une fierté

sportive nationale. Tous ces éléments témoignent d'une mémoire collective, culturelle, communicationnelle et familiale qui vit entre les murs des deux foyers familiaux. Bien qu'elles diffèrent dans leurs spécificités, les deux familles ont évoqué l'univers culturel qui leur est devenu accessible grâce à la mémoire. Une mémoire acquise par la socialisation et qui appartenait autrefois à leurs parents, leurs grands-parents, leurs ancêtres et qui a perduré au sein de leur foyer. Ces recueils de souvenirs ont permis aux enfants de ressentir un lien avec leur « terre mère » et une proximité continue avec la culture marocaine.

Pour Malik (foyer familial 2), son amour pour la musique le rapproche des traditions marocaines. Pour Adam (foyer familial 1), ce sont les moments passés avec sa mère à découvrir des ingrédients, la regarder cuisiner et faire des recettes marocaines qui l'ont mené vers une carrière de chef. Pour Aya (foyer familial 2), ce sont les récits familiaux racontés par son père autour d'un thé à la menthe qui lui ont permis de ressentir un lien profond avec ses racines marocaines. Pour Sarah (foyer familial 1), ce sont ses rituels de beauté qui lui offrent une forte connexion avec les femmes de sa famille, mais aussi avec ses ancêtres. Ces exemples sont des témoignages puissants de la valeur symbolique que possèdent ces traditions marocaines dans leur vie. La mémoire est une force tranquille qui agit comme vecteur de continuité culturelle et identitaire. Elle participe ainsi à nourrir les expériences individuelles et collectives des jeunes Québécois d'origine marocaine (Fabbiano, 2009).

Par ailleurs, les entrevues ont révélé les principaux vecteurs de transmission mobilisés dans les familles rencontrées. D'abord, la langue reste un vecteur de transmission très important. C'est le moyen central par lequel circule toute cette mémoire vivante qui comprend les idées, les valeurs, la musique, les récits et plusieurs autres éléments culturels marocains. De plus, les parents sont également un vecteur fréquemment mentionné par les enfants. Au cours des années, les nombreuses conversations, la diversité des échanges et l'usage de la *darija* ont permis aux jeunes Québécois d'origine marocaine de développer une compréhension des traditions marocaines. Les parents sont des agents de transmission intergénérationnelle de la culture en contexte diasporique en orientant les priorités qu'ils souhaitent transmettre aux enfants. Certains de nos participants ont choisi de prioriser la transmission des valeurs marocaines, des fêtes traditionnelles et religieuses, des valeurs, de la culture culinaire, etc. Ces legs s'inscrivent dans une mémoire familiale qui permet aux enfants

de s'outiller d'une proximité culturelle, mais aussi de se construire une identité personnelle ou sociale (Vatz Laaroussi, 2007).

Il existe dans cette recherche plusieurs vecteurs de transmission qui dépassent le cadre du foyer familial. Nous pouvons penser, entre autres, aux voyages vers le pays d'origine qui semblent être un facteur important dans la transmission et qui sont présentés comme un « investissement » permettant aux enfants de contextualiser les éléments culturels qui leur ont été transmis au sein du foyer familial. Un vecteur qui comprend la contextualisation des interactions culturellement codées (de Assunção Barbosa, 2007), la compréhension des pratiques et des représentations marocaines dans leur contexte naturel (Beaudry, 2007) et les interprétations liées à la culture du quotidien (Chalard-Fillaudeau, 2015).

La proximité culturelle est cependant paradoxale puisqu'elle repose sur la volonté des jeunes Québécois d'origine marocaine de maintenir les pratiques culturelles transmises dans leurs foyers familiaux. De fait, l'agentivité des participants constitue une pièce importante du puzzle. L'examen des données révèle que s'il est vrai que les foyers familiaux rencontrés sont ancrés dans les traditions marocaines, la transmission demeure tout de même un processus en deux mouvements qui tient compte de la volonté active des enfants (Berliner, 2010). Ce sont donc des acteurs actifs qui négocient le niveau de proximité qu'ils entretiennent avec la culture marocaine.

Les réponses apportées à nos sous-questions de recherche nous permettent d'apporter des éléments de réponse précis à notre principale question de recherche : la transmission de la mémoire dans les foyers familiaux sondés contribue à construire et à perpétuer une proximité culturelle avec les traditions marocaines chez les jeunes Québécois d'origine marocaine à partir de dimensions centrales comme la *darija*, la mémoire, la nourriture, la musique, la bienséance, etc. La recherche a également montré que la communication au sein des foyers est une véritable communication interculturelle, celle-ci pouvant avoir lieu au sein d'un même foyer et non seulement entre étrangers porteurs de cultures différentes.

Cette recherche retrace des expériences personnelles qui ne peuvent être généralisées. En choisissant de nous concentrer sur deux foyers familiaux, nous avons opté pour une analyse en profondeur du phénomène à l'étude. Nous ne prétendons pas appréhender toute la complexité des

cultures, des langues et des ethnies se manifestant dans ces résultats et toute la richesse des traditions marocaines qui se manifestent dans la culture marocaine.

Nous sommes également consciente que certains thèmes de cette recherche pourraient d'être étudiés séparément, ce qui ouvrirait la voie à d'autres lectures du phénomène. Citons par exemple, le rôle de la nostalgie, de l'imaginaire et de la projection comme celle d'une mémoire vivante permettant de créer des liens avec le passé et le présent.

Enfin, les dernières lignes de ce mémoire seront conclues par l'utilisation du « je ». Au départ, je ne savais pas où me mènerait cette recherche. Je savais seulement que plonger dans les profondeurs de la culture marocaine, par le biais des foyers familiaux, me conduirait à explorer un océan de connaissances. Aujourd'hui, je suis persuadée que la mémoire renferme le pouvoir de créer des connexions intergénérationnelles importantes. Elle nous permet de comprendre d'où nous venons et de communiquer avec nos parents, nos grands-parents et nos ancêtres. Pour moi, cette recherche témoigne de la richesse de la transmission des traditions marocaines en contexte migratoire.

ANNEXE 1
GRILLE D'ENTREVUE INDIVIDUELLE

THÈME 1 : Premier contact : À propos du participant

1. Pourriez-vous me parler un peu de vous ? (Nom, prénom, âge, parcours, etc.)
2. Vous identifiez-vous à votre pays d'origine ? Comment ?
3. Que signifie le Maroc pour vous ? Pourquoi ?

THÈME 2 : Dimensions culturelles, de transmission et de mémoire

1. Quelles traditions marocaines vous ont été transmises au sein de votre foyer familial (ex. récits, pratiques, fêtes, traditions, chansons, etc.) ?
2. Comment ces traditions vous ont-elles été transmises (famille, émissions, arts, langue, etc.) ?
3. Qui est responsable de cette transmission ?
4. Avez-vous des souvenirs marquants de moments partagés, d'histoires racontées ou de rituels qui vous ont marqué ?
5. De quelle manière la transmission de la mémoire a-t-elle influencé votre compréhension de votre culture ?
6. Que signifie la culture marocaine pour vous ?
7. Utilisez-vous les traditions marocaines qui vous ont été transmises ?
8. Comment définiriez-vous la place de votre culture/vos cultures dans votre vie ? En quoi celle(s)-ci influence(nt) votre identité ?
9. Comment la mémoire reflète-t-elle les valeurs et les traditions de la culture marocaine dont vous avez hérité ?
10. Comment la mémoire qui vous a été transmise affecte-t-elle votre lien et votre sentiment d'appartenance avec la culture marocaine ?
11. Est-il important pour vous de transmettre ces traditions et ce patrimoine culturel aux générations futures ?

THÈME 3 : Dimensions personnelles

1. Sentez-vous que les traditions marocaines qui vous ont été transmises vous rapprochent de la culture marocaine ? Si oui, comment et pourquoi ?
2. Si vous avez déjà voyagé au Maroc, est-ce que votre connaissance de la culture a affecté votre expérience personnelle ? Si oui, comment ?
3. Quels liens voyez-vous entre les traditions transmises et la société marocaine ? Et pourquoi ?
4. Si vous deviez transmettre un souvenir, une histoire ou une pratique culturelle marocaine, laquelle choisiriez-vous ? Et pourquoi ?

ANNEXE 2

GRILLE D'ENTREVUE DE GROUPE

THÈME 1 : Présentation des participants

1. Pourriez-vous me parler un peu de vous? (Nom, prénom, âge, parcours, etc.)
2. Qu'est-ce qui vous rend fière de vos origines ou de votre culture ?

THÈME 2 : Mémoire familiale et communicationnelle

1. Est-ce qu'il y a une histoire que vous aimez particulièrement raconter dans la famille ?
2. Est-ce qu'il y a des traditions marocaines (ex. récits, pratiques, fêtes, traditions, chansons, etc.) qui font partie intégrante de votre famille ? Si oui, lesquelles ? Depuis combien de temps ?
3. Quels souvenirs communs vous lient à la culture marocaine (ex. récits, pratiques, fêtes, traditions, chansons, etc.) ?
4. Faites-vous toujours usage des traditions marocaines qui vous ont été transmises ?
5. Quelles langues parlez-vous à la maison ?
6. Pourquoi priorisez-vous cette langue ? Quelle importance a cette langue pour vous ?

THÈME 3 : Liens générationnels

1. Pourquoi est-il important de transmettre les traditions marocaines à vos enfants ?
2. La transmission de ces traditions marocaines facilite-t-elle l'intégration ?
3. Est-ce que vous estimez qu'il est important qu'on vous transmette la culture marocaine ?
Si oui, pourquoi ? Si non, pourquoi ?
4. Quelles parties de la culture marocaine aimeriez-vous transmettre aux futures générations ?
5. Avez-vous des craintes que certaines traditions marocaines se perdent dans le futur ? Si oui, pourquoi ?

BIBLIOGRAPHIE

- Assmann, J. (2011). Communicative and cultural memory. Dans A. Erll et A. Nünning (dir.), *Cultural memory studies : An international and interdisciplinary handbook* (1^{re} éd., p. 109-118). Walter de Gruyter.
- Abdallah-Preteceille, M. (1991). Langue et identité culturelle. *Enfance*, 44(4), 305-309.
- Abitbol, M. (2014). *Histoire du Maroc*. Perrin. <https://doi.org/10.3917/perri.abitb.2014.01>.
- Abourahim Bouaissi, M. (2014). L'arabe marocain en « sous-France » : Statuts sociolinguistique et culturel des personnes issues de l'immigration marocaine. *SHS Web of Conferences*, 8, 1627-1637. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20140801039>
- Abouzaïd, M. et Asal, H. (2013). Les Marocains au Canada : histoire, profil et enjeux. *Hommes & Migrations*, 1303, 85-91. <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.2560>
- Aïd. (2024). Dans *La langue française*. <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/aid>
- Alaoui, R. (2013). Peut-on parler de diaspora marocaine ? *Hommes & Migrations*, 1303, 7-15. <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.2543>
- Allaoui. (2024). *La langue française*. <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/allaoui>
- Alloing, C. (2024, 2 avril). Séance 10 : analyser les données qualitatives [notes de cours]. Département de communication, Université du Québec à Montréal. Moodle. <https://moodle.uqam.ca>
- Baladi. (1983). *Grand dictionnaire terminologique*. <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/17048128/baladi>
- Beaudry, M.-C. (2007). La culture comme jeu. *Québec français*, (146), 58-59.
- Berliner, D. (2010). Anthropologie et transmission. 4–19. <https://doi.org/10.4000/terrain.14035>
- Bidet, J. et Wagner, L. (2012). Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France. *Tracés*, 23, 113-130. <https://doi.org/10.4000/traces.5554>
- Blais, M. et Martineau, S. (2006). L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes. *Recherches qualitatives*, 26(2), 1-18.
- Bled. (s.d.). *Larousse en ligne*. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/bled/9799>
- Bordes-Benayoun, C. (2012). La diaspora ou l'ethnique en mouvement. *Revue européenne des migrations internationales*, 28(1), 13-31. <https://doi.org/10.4000/remi.5700>

- Bouhjar, A. (2012). De la langue du terroir à une langue au pouvoir : officialisation de la langue amazighe (berbère) au Maroc. *Lengas*, 29-40. <https://doi.org/10.4000/lengas.343>
- Boukous, A. (2021). Langues, utopies et idéologies : le cas du Maroc. *Circula*, 13-14, 119-134. <https://doi.org/10.17118/11143/19255>
- Boyer, H. (2019). La place du stéréotype dans la pensée sociale et les médias. *Hermès, La Revue*, 83, 68-73. <https://doi.org/10.3917/herm.083.0068>
- Bronckart, J. (2019). *Théories du langage : Nouvelle introduction critique*. Pierre Mardaga Éditeur.
- Bruneau, M. (2006). Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora. *L'Espace géographique*, 35(4), 328-333. <https://doi.org/10.3917/eg.354.0328>.
- Calafat, G. et Goldblum, S. (2012). Diaspora(s) : liens, historicité, échelles. *Tracés. Revue de sciences humaines*, (23), 7-18.
- Carey, J. W. et Adam, G. S. (2008). *Communication as culture, revised edition: Essays on media and society*. Routledge.
- Chalard-Fillaudeau, A. (2015). *Les études culturelles*. Presses universitaires de Vincennes. <https://doi.org/10.3917/puv.chala.2015.01>.
- Chalifoux, J.-J. (1993). Culture : une notion polémique ? *Service social*, 42(1), 11-23. <https://doi.org/10.7202/706597ar>
- Chivallon, C. (2019). Décoder la diaspora de Stuart Hall. Historicité, performativité et performance d'un concept. *Diasporas*, 34, 111-127. <https://doi.org/10.4000/diasporas.4561>
- Communication CNT. (2024, 25 janvier). *La Reggada : danse, musique et héritage culturel des monts du Rif au Maroc*. Confédération nationale du tourisme. <https://www.cnt.ma/blog/la-reggada-danse-musique-et-heritage-culturel-des-monts-du-rif-au-maroc>
- Corbière, M. (2014). *Méthodes qualitatives, quantitatives et mixtes : Dans la recherche en sciences humaines, sociales et de la santé*. Les Presses de l'Université du Québec.
- Côté, D., Dubé, J. et Arsenault, M. (2020). L'approche ethnographique : Illustration dans un contexte de réadaptation au travail. Dans M. Corbière et N. Larivière (dir.), *Méthodes qualitatives, quantitatives et mixtes, 2e édition: Dans la recherche en sciences humaines, sociales et de la santé* (p. 59-88). Presses de l'Université du Québec. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1c29qz7.8>
- Cowell, M. (2005) No Money, No Honey. An ethnography of Exotic Dancers. Dans D. McCurdy, J. Spradley et D. Shandy. *The Cultural Experience. Ethnography in Complex Society* (2^e édition) (p. 121-129). LWaveland Press Inc.
- Craig, R. (1999). La communication en tant que champ d'études. *Communication Theory*, 9(2), 119-161. <https://doi.org/10.4000/communiquer.274>

- Cuche, D. (2010). II L'invention du concept scientifique de culture. Dans *La notion de culture dans les sciences sociales* (p. 17-32). La Découverte. <https://shs.cairn.info/la-notion-de-culture-dans-les-sciences-sociales--9782707158833-page-17?lang=fr>.
- Cuche, D. (2010). III. Le triomphe du concept de culture. Dans *La notion de culture dans les sciences sociales* (p. 33-55). La Découverte. <https://shs.cairn.info/la-notion-de-culture-dans-les-sciences-sociales--9782707158833-page-33?lang=fr>.
- Cuche, D. (2010). VII. Cultures d'entreprise et cultures professionnelles. Dans *La notion de culture dans les sciences sociales* (p. 115-125). La Découverte. <https://shs.cairn.info/la-notion-de-culture-dans-les-sciences-sociales--9782707158833-page-115?lang=fr>.
- Cuche, D. (2016). VIII. Cultures d'entreprise et cultures professionnelles. Dans *La notion de culture dans les sciences sociales* (p. 129-140). La Découverte. <https://shs.cairn.info/la-notion-de-culture-dans-les-sciences-sociales--9782707190598-page-129?lang=fr>.
- de Assunção Barbosa, L. M. (2007). La langue-culture et les dimensions interculturelles dans l'enseignement et l'apprentissage d'une langue étrangère. *Íkala, revista de lenguaje y cultura*, 12(18), 165-181.
- Davila, A. et Domínguez, M. (2010). Formats des groupes et types de discussion dans la recherche sociale qualitative. *Recherches qualitatives*, 29(1), 50-68. <https://doi.org/10.7202/1085132ar>
- Deutscher, G. (2010). Does your language shape how you think. *The New York Times*, 29.
- Dorais, L. J. (2004). La construction de l'identité. *Discours et constructions identitaires*, 1-11.
- Duchesne, C. et Skinn, A. (2013). Enjeux éthiques de la relation chercheur-participant en recherche narrative. *Recherches Qualitatives*, 32(2), 275-293. <https://doi.org/10.7202/1084631ar>
- El Baz, H. (2021). Le judaïsme marocain en diaspora : mémoire migrante et pratiques culturelles prolongées. *Revue Akofena*, 3(003), 189-202. <https://www.revue-akofena.com/wp-content/uploads/2021/09/15-T03-81-Hind-EL-BAZ-pp.-189-202.pdf>
- El Hajjam, C. (2024). Langue et intégration : les enjeux de la maîtrise de la darija dans l'inclusion sociale des migrants subsahariens au Maroc. *Akofena*, 01(14). <https://doi.org/10.48734/akofena.n014.vol.1.26.2024>
- Espinoza, F. (2019). Transmission intergénérationnelle et transgénérationnelle (intergenerational and transgenerational transmission – transmisión intergeneracional y transgeneracional) Dans A. Vandeveld-Rougale, P. Fugier, Avec la collaboration de V. De Gaulejac. *Dictionnaire de sociologie clinique* (p. 661-663). éres. <https://doi.org/10.3917/eres.vande.2019.01.0661>.
- Eyene, C. (2008). De la nécessaire ouverture du champ identitaire. *Africultures*, 72(1), 8-13. <https://doi.org/10.3917/afcul.072.0007>.

- Fabbiano, G. (2009). Mémoires familiales en question. *Revue Projet*, 311(4), 49-57. <https://doi.org/10.3917/pro.311.0049>.
- Fagniez, G. (2019). III.2. Histoire et Weltanschauung : le problème de la métaphysique. Dans *Comprendre l'historicité : Heidegger et Dilthey* (p. 351-383). Hermann. <https://shs.cairn.info/comprendre-l-historicite--9791037001382-page-351?lang=fr>.
- Fantasia. (2024). *La langue française*. <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/fantasia>
- Fantin, E., Niemeyer, K. et Dufresne-Deslières, C. (2023). Nostalgies et remédiations du passé en politique, ou le danger des abus de la mémoire. *Questions de communication*, 44(2), 263-282. <https://shs.cairn.info/revue-questions-de-communication-2023-2-page-263?lang=fr>.
- Filali-Ansary, A. (2018). Entre diglossie et multilinguisme : peut-on initier un cercle vertueux ? Dans Y. Adnan, M. Bennis, J. El Hakmaoui, A. Filali-Ansary, Z. Iraqui-Sinaceur, A. Jahfa, M. Janjar, S. Jay, D. Ksikes, A. Laabi, N. Lahlou, F. Laroui, A. Merini, O. Saghi, M. Slameur et A. Taïa. *Maroc : la guerre des langues ?* (p. 41-55). En toutes lettres. <https://doi.org/10.3917/etl.sefri.2018.01.0041>.
- Filhon, A. et Blum, A. (2020). *Langues d'ici et d'ailleurs : Transmettre l'arabe et le berbère en France*. Ined Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.ined.3207>
- Fondation Hassan II pour les Marocains résidants à l'étranger. (2018). *Marocains de l'extérieur 2017* (publication no 2019MO0970). <https://www.fh2mre.ma/wp-content/uploads/publications/marocains-de-l-exterieur-2017.pdf>
- Forget, M.-H. et Paillé, P. (2012). L'entretien de recherche centré sur le vécu. *Sur Le Journalisme*, 1(1), 72–83.
- Garneau, S. (2008). L'émigration marocaine au Canada : contextes de départ et diversité des parcours migratoires. *Diversité urbaine*, 8(2), 163–190. <https://doi.org/10.7202/000370ar>
- Geertz, C. (1998). La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture. *Enquête*, 6. Repéré à <http://enquete.revues.org/1443>.
- Géraud, M.-O., Leservoisier, O. et Pottier, R. (2016). Chapitre 6. Ethnocentrisme. Les notions clés de l'ethnologie : Analyses et textes (p. 81-93). Armand Colin. <https://shs.cairn.info/les-notions-cles-de-l-ethnologie--9782200615550-page-81?lang=fr>.
- Guembri. (2024). Dans *La langue française*. <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/guembri>
- Gilzmer, M. (2007). Littérature migrante francophone d'origine marocaine au Québec. *Zeitschrift für Kanada-Studien*, 2, 1-20.
- Hall, E. T. (1973). *The silent language*. Anchor.

- Hall, S. (1989). Cultural Identity and Diaspora. *Framework : The Journal of Cinema and Media*, 36, 222-237.
- Haut-Commissariat au plan. (2022). *Déterminants des transferts et des investissements des migrants marocains à l'étranger*. https://www.hcp.ma/Determinants-des-transferts-et-des-investissements-des-migrants-marocains-a-l-etranger_a3640.html
- Hert, P. (2014). Le corps du savoir : qualifier le savoir incarné du terrain. *Études de Communication*, 42(1), 29.
- Holcomb, T., (2016). 1 - Définition de la culture. Dans *Introduction à la culture sourde* (p. 31-54) (M. Golaszewski, trad.). érès. <https://doi.org/10.3917/eres.holco.2016.01.0031>.
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. les Éditions de Minuit.
- Jourdain, A. et Naulin, S. (2011). Héritage et transmission dans la sociologie de Pierre Bourdieu. *Idées économiques et sociales*, 166(4), 6-14. <https://doi.org/10.3917/idee.166.0006>.
- Kane, O., Hsab, G. et Agbobli, C. (2013). *Identités diasporiques et communication*. Presses de l'Université du Québec.
- Laramée, A. et Vallée, B. (1991). *La recherche en communication : éléments de méthodologie*. PUQ.
- Leclercq, P. et Benazzo, S. (2021). Chapitre 2. La relativité linguistique et l'acquisition du langage. Dans P. Leclercq, A. Edmonds et E. Sneed German (dir.), *Introduction à l'acquisition des langues étrangères* (p. 35-51). De Boeck Supérieur. <https://doi.org/10.3917/dbu.lecle.2021.01.0035>.
- Manning, P. (2018). Chapitre 1. Diaspora Luttes et connexions. Dans *Histoire & cultures de la diaspora africaine* (p. 1-39). Éditions Présence Africaine. <https://shs.cairn.info/histoire-et-cultures-de-la-diaspora-africaine--9782708708457-page-1?lang=fr>.
- Marchal, G.-P. (2001). De la mémoire communicative à la mémoire culturelle. Le passé dans les témoignages d'Arezzo et de Sienna (1177-1180). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56(3), 563-589. <https://shs.cairn.info/revue-Annales-2001-3-page-563?lang=fr>.
- Matthey, M. (2017). La famille comme lieu de transmission des langues minoritaires ou minorisées. Éléments de réflexion pour un cadrage politico-théorique. *Insaniyat / 40-27, 78-77*, إنسانيات. <https://doi.org/10.4000/insaniyat.17827>
- Meyran, R. (2017). Edward Sapir et Benjamin L. Whorf - La langue est une vision du monde. *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, 46(3), 14-14. <https://doi.org/10.3917/gdsh.046.0014>.
- Mgharfaoui, K. (2021). La langue arabe entre réalités et idéologie : de la légitimité de la darija au Maroc. *Circula*, (13-14), 154-169. <https://doi.org/10.17118/11143/19266>

- Mimeault, I., Le Gall, J. et Simard, M. (2002). Identités des jeunes régionaux de parents immigrés au Québec : métissage et ouverture sur le monde. *Cahiers de recherche sociologique*, (36), 185-215. <https://doi.org/10.7202/1002269ar>
- Naamane Guessous, S. (2022, 4 mars). Le souabe marocain (courtoisie) : de belles formules, inépuisables ! *Le 360*. <https://fr.le360.ma/blog/etre-serieuse-sans-se-prendre-au-serieux/le-souabe-marocain-courtoisie-de-belles-formules-inepuisables-255971/>
- Nations Unies. (2007). *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. https://www.justice.gc.ca/fra/declaration/un_declaration_FR1.pdf
- Nations Unies. (2025, 21 février). *Journée internationale de la langue maternelle*. <https://www.un.org/fr/observances/mother-language-day>
- Ngugi wa Thiong'o et Prudhomme, S. (2011). *Décoloniser l'esprit*. La Fabrique éd.
- Organisation mondiale de la migration. (2024). *Rapport État de la migration dans le monde 2024*. World migration report. <https://worldmigrationreport.iom.int/msite/wmr-2024-interactive/?lang=FR>
- Oud. (1988). *Grand dictionnaire terminologique*. <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/8410741/oud>
- Oueslati, B., Labelle, M. et Antonius, R. (2006). Incorporation citoyenne des Québécois d'origine arabe: conceptions, pratiques et défis. *Les cahiers du CRIEC*, 30, 1-170. https://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/Cahiers_CRIEC_30_2006.pdf
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2011). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (5^e éd.) Armand Colin.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin. <https://doi.org/10.3917/arco.paill.2012.01>.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2021). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (5^e édition). Armand Colin.
- Pin, C. (2023). *L'entretien semi-directif*. LIEPP Methods Brief/Fiches méthodologiques du LIEPP.
- Pinker (1999). *L'instinct du langage*. Odile Jacob.
- Raï. (2025). *Dictionnaire de l'Académie française (9^e édition)*. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9R0289>
- Reveyrand-Coulon, O. et Daure, I. (2020). Héritage familial empêché : la langue comme analyseur. *Le Divan familial*, 44(1), 77-90. <https://doi.org/10.3917/difa.044.0077>.
- Rondeau, K., Paillé, P. et Bédard, E. (2023). La confection d'un guide d'entretien pas à pas dans l'enquête qualitative. *Recherches qualitatives*, 42(1), 5-29. <https://doi.org/10.7202/1100242ar>

- Rothwell, L. (2001). Intercultural Competence : Theories into Practice. Dans M. Stroińska (dir.), *Relative Points of View: Linguistic Representations of Culture* (1^{re} éd.) (p. 161-180). Berghahn Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv27tctg8.13>
- Solomon Tsehaye, R. et Vieille-Grosjean, H. (2019). Colonialité et occidentalocentrisme : Quels enjeux pour la production des savoirs? *Recherches en éducation*, 32. <https://doi.org/10.4000/ree.2323>
- Séfarade. (1992). *Grand dictionnaire terminologique*. <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/17018906/sefarade>
- Service de la recherche, de la statistique et de la veille du ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration. (2019, juin). *Portrait statistique, Population d'origine ethnique marocaine au Québec en 2016*. Gouvernement du Québec. https://cdn-contenu.quebec.ca/cdn-contenu/immigration/publications/fr/recherches-statistiques/diversite-ethnoculturelle/2016/STA_Marocaine_Portrait2016.pdf
- Simon, G. (1990). Les diasporas maghrébines et la construction européenne. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 6(2), 97-105. <https://doi.org/10.3406/remi.1990.1244>
- Stoiciu, G. (2008). L'émergence du domaine d'étude de la communication interculturelle. *Hermès, La Revue*, 51(2), 33-40. <https://doi.org/10.4267/2042/24171>.
- Suremain, C.-É. (2010). Pratiques alimentaires et (re)construction identitaire chez des migrants boliviens de retour d'Argentine. *Anthropology of food*, 7,7. <https://doi.org/10.4000/aof.6614>
- Thollembeck, J. (2010). La famille, une instance de socialisation fondamentale pour l'enfant. *Analyse UFAPEC*, (26.10)
- Touré, E. (2010). Réflexion épistémologique sur l'usage des focus groups : fondements scientifiques et problèmes de scientificité. *Recherches qualitatives*, 29(1), 5-27. <https://doi.org/10.7202/1085130ar>
- UNESCO. (2003). *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. <https://ich.unesco.org/fr/convention>
- UNESCO - Gnaoua. (2019). Consulté 10 novembre 2025, à l'adresse <https://ich.unesco.org/fr/RL/gnaoua-01170>
- Vanlint, A. (2021). *Le journal de bord comme outil de terrain. Guide décolonisé et pluriversel de formation à la recherche en sciences sociales et humaines*.
- Vatz Laaroussi, M. (2007). Les relations intergénérationnelles, vecteurs de transmission et de résilience au sein des familles immigrantes et réfugiées au Québec. *Enfances, Familles, Générations*, (6). <https://doi.org/10.7202/016480ar>

- Vatz Laaroussi, M., Kanouté, F. (2015). *Les rapports intergénérationnels dans la migration : de la transmission au changement social*. Presses de l'Université du Québec. <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2481135>
- Vermeren, P. (2011). La formation des élites marocaines, miroir de la mondialisation ? *Le Télémaque*, 39(1), 53-66. <https://doi.org/10.3917/tel>
- Vidal-Beneyto, J. (2003). La construction de la mémoire collective. Du franquisme à la démocratie. *Diogène*, 201(1), 17-28. <https://doi.org/10.3917/dio.201.0017>.
- Wagner, L. (2012). Feeling Diasporic. *Tilburg Papers in Culture Studies* (21).
- (2011) . Activités sociologiques. *Sociétés*, 114(4), 187-193.