https://archined.ined.fr

La reconnaissance sous contraintes. Le choix du mariage pour les couples de même sexe dans le contexte d'une ouverture des droits

Thèse de doctorat en sociologie

Gaëlle Meslay

Version

Libre accès

POUR CITER CETTE VERSION / TO CITE THIS VERSION

Gaëlle Meslay, 2020, "La reconnaissance sous contraintes. Le choix du mariage pour les couples de même sexe dans le contexte d'une ouverture des droits". Paris : Sorbonne Université.

Disponible sur / Available at:
http://hdl.handle.net/20.500.12204/AXUEIGw1OnK2TINfzAHy

SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE V

Laboratoire de recherche Groupe d'Étude des Méthodes de l'Analyse Sociologique de la Sorbonne (UMR 8598, CNRS)

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEURE DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Sciences sociales et philosophie de la connaissance

Présentée et soutenue par :

Gaëlle MESLAY

le : 1er juillet 2020

La reconnaissance sous contraintes

Le choix du mariage pour les couples de même sexe dans le contexte d'une ouverture des droits

Sous la direction de :

M. Pierre DEMEULENAERE – Professeur, Sorbonne Université
M. Wilfried RAULT – Chargé de recherche, Ined

Membres du jury :

Mme Clara CORTINA – Professeure, Université Pompeu Fabra de Barcelone
M. Jérôme COURDURIÈS – Maître de conférences, Université Toulouse Jean Jaurès
M. Jean-Hugues DÉCHAUX – Professeur, Université Lumière-Lyon-II (rapporteur)
Mme Florence MAILLOCHON – Directrice de recherche, CNRS (rapporteure)
Mme Anne REVILLARD – Professeure associée, Sciences Po

« […] la famille réelle et la famille biologique, sans même parler de la famille juridique, coïncident moins souvent qu'on ne le croit, et les familles "recomposées" n'ont pas attendu les années 1990 pour exister. Dans ce monde ouvrier, les structures conjugales et familiales étaient, depuis fort longtemps – pour le meilleur et pour le pire –, marquées par la complexité, la multiplicité, les ruptures, les choix successifs, les réorganisations [...]. Quand j'étais adolescent et bien plus tard encore, j'avais honte de cette situation familiale un peu "trouble" : je mentais sur l'âge de ma grand-mère pour qu'on ne puisse pas calculer que ma mère était née quand la sienne avait 17 ans ; je parlais comme si celui que j'appelais mon grand-père était le deuxième mari de ma grand-mère... L'ordre social exerce son emprise sur tous. Et ceux qui aiment que tout soit bien "réglé", plein de "sens" et de "repères" peuvent compter sur cette adhésion à la norme inscrite dès la prime enfance au plus profond de nos consciences par l'apprentissage du monde social et sur la gêne – la honte – que l'on ressent lorsque le milieu dans lequel on évolue contrevient à cette belle ordonnance juridique et politique, représentée par toute la culture environnante à la fois comme la seule réalité vivable et comme l'idéal à atteindre, même si cette norme familiale – cette famille normative – ne correspond en rien aux vies réelles. Sans doute les sentiments de dégoût que m'inspirent aujourd'hui ceux et celles qui essaient d'imposer leur définition de ce qu'est un couple, de ce qu'est une famille, de la légitimité sociale et juridique reconnue aux uns et refusée aux autres, etc., et qui invoquent des modèles qui n'ont jamais existé que dans leur imagination conservatrice et autoritaire, doivent-ils beaucoup de leur intensité à ce passé où les formes alternatives étaient vouées à être vécues dans la conscience de soi comme déviantes et a-normales, et donc inférieures et honteuses. Ce qui explique sans doute aussi pourquoi je me méfie des injonctions à l'a-normalité qui nous sont adressées par les tenants – très normatifs également, au fond – d'une non-normativité érigée en "subversion" prescrite, tant j'ai pu constater tout au long de ma vie à quel point normalité et a-normalité étaient des réalités à la fois relatives, relationnelles, mobiles, contextuelles, imbriquées l'une dans l'autre, toujours partielles... et à quel point aussi l'illégitimité sociale pouvait produire des ravages psychiques chez ceux qui la vivent dans l'inquiétude ou la douleur, et engendrer dès lors une aspiration profonde à entrer dans l'espace du légitime et du "normal" (la force des institutions tenant en grande partie à cette désirabilité) ».

Didier Éribon, 2009, *Retour à Reims*, Flammarion, Champs Essais, pp.69-71.

À mes ami·e·s, pour leur soutien inestimable et leur présence, qui ne cesse d'illuminer ma vie…

REMERCIEMENTS

La présente recherche a bénéficié du soutien financier de l'Ined et d'une aide de l'État français gérée par l'Agence Nationale de la Recherche au titre du programme « Investissements d'avenir » portant la référence ANR-10-LABX-0089. Elle a également bénéficié du soutien financier de Sorbonne Université et du GEMASS (UMR 8598, CNRS).

J'ai eu la chance de pouvoir m'engager dans cette thèse, une expérience qui m'a tant passionnée, accomplie et enthousiasmée, et de la mener dans des conditions extrêmement favorables. Parce qu'elle a impliqué de surmonter de multiples obstacles inattendus, je remercie les nombreuses personnes qui m'ont aidée et accompagnée, et qui ont contribué à rendre ces dernières années si enrichissantes. En premier lieu, je remercie mes deux directeurs de thèse pour leur implication. Je remercie Pierre Demeulenaere pour la confiance qu'il m'a accordée en acceptant d'encadrer ce travail, pour ses remarques et ses critiques au cours de ces dernières années, ainsi que pour m'avoir toujours laissé la liberté de choisir comment mener ce projet. Je remercie également Wilfried Rault, qui m'a inspiré le choix de cet objet de recherche et à qui l'aboutissement de ce travail doit beaucoup. Je le remercie aussi pour la disponibilité sans failles dont il a fait preuve dans son encadrement, et pour ses conseils éclairants. Je remercie vivement les membres du jury d'avoir accepté de lire ce travail et d'échanger avec moi : Clara Cortina, Jérôme Courduriès, Jean-Hugues Déchaux, Florence Maillochon et Anne Revillard.

Je remercie Sorbonne Université, qui m'a permis de mener cette recherche dans des conditions matérielles extrêmement enviables. Je remercie Béate Collet, qui avait encadré mon mémoire de master, et qui a continué à me suivre au cours de la thèse. Merci aussi aux professeur·e·s, qui sont par la suite devenu·e·s des collègues : Pierre-Marie Chauvin, Élise Verley, Marie Trespeuch, Renaud Debailly, Cyril Jayet, Sébastien Mosbah-Natanson, Philippe Steiner, Didier Lapeyronnie, Pascal Boldini mais aussi Razmig Keucheyan, Jean-Christophe Marcel et Gaël Lejeune. Merci également à Shehrazad Lakaf, Anastazija Dzerdz-Gavrilov et Amélie Renault pour leur aide durant la pré-enquête. Mes remerciements vont également au GEMASS, et notamment à Olivier Galland, Michel Dubois, Alexandra Frénod, Marie-Christine Noël et Jean-François Mignot (merci pour les nombreux débats scientifiques et politiques !).

Je remercie l'Ined, qui m'a accueillie durant cette thèse dans un environnement stimulant et agréable. Mes remerciements vont d'abord vers l'Unité « Genre, sexualité, inégalités », en particulier Michel Bozon, Stéphanie Condon, Christelle Hamel, Wilfried Rault, Isabelle Attané, Mathieu Trachman, Neyssa Traoré et Dominique Diguet pour avoir pris en charge différentes fonctions administratives. Merci aux coordinateurs/trices successives des ateliers doctoraux pour la pertinence de leurs remarques lorsque j'ai eu la chance d'y présenter des travaux en cours et pour leur bienveillance : Valentine Becquet, Haley Mcavay, Virginie Rozée, Milan Bouchet-Valat, Mathieu Ichou, Joanie Cayouette-Remblière, Lidia Panico. Merci à l'équipe *Families and Societies*, notamment Marie Digoix et Patrick Festy, ainsi qu'à l'équipe Virage. Merci aux différents services d'appui à la recherche, en particulier à Thomas Wiest, Bénédicte Garnier, Élisabeth Morand, Dominique Tocle, Élodie Baril, Silvia Huix, Christopher Leichtnam, Gilles Garrouste, Géraldine Vivier, Kamel Nait Abdellah, Gwennaëlle Brilhault.

Un grand merci à Stéphane Legleye, qui avait encadré le stage durant lequel est né ce projet, en m'encourageant à poursuivre dans la recherche (des pensées pour Martine Quaglia). Des remerciements particuliers à Arnaud Régnier-Loilier pour sa bienveillance, sa disponibilité, ses conseils avisés et ses multiples encouragements, à de nombreuses étapes de cette thèse.

Cette thèse ne serait rien sans les cinquante personnes qui ont accepté de participer aux entretiens, et ainsi de me consacrer du temps tout en me livrant une partie de leur vie. Je les remercie pour leur confiance, leur générosité et leur gentillesse, ainsi que pour les passionnantes réflexions suscitées par le regard qu'ils et elles portent sur le mariage, sur le couple et sur la famille, qui m'ont énormément apporté dans mon travail et bien au-delà. J'espère en avoir été digne et avoir été capable de respecter leurs discours. Je remercie les personnes qui m'ont aidée à trouver des contacts, notamment les services des mairies et l'équipe Virage.

J'ai eu la chance de faire de belles rencontres scientifiques, qui ont alimenté mon travail de recherche. Je remercie chaleureusement Baptiste Coulmont pour sa grande disponibilité, y compris au moment où cette thèse n'existait qu'à l'étape de projet, ainsi que Marie Bergström. Je les remercie pour leur regard bienveillant sur mon travail et leurs conseils. Je remercie les membres du RT 33 de l'AFS, et les différentes personnes avec qui j'ai pu échanger, en conférences et ailleurs. En particulier, merci infiniment à Stephen Russell pour sa grande bienveillance, sa sollicitude, son enthousiasme sans égal et son soutien dans mes projets. Les perspectives de futures recherches passionnantes à ses côtés m'ont considérablement animée durant la rédaction de ce travail. Merci également à Aurélie Fillod-Chabaud et Laura Odasso, Jenifer McGuire, Jaime Barrientos-Delgado, Charlotte Debest, Anne Paillet, Armelle Andro, Agnès Martial, Yaëlle Amsellem-Mainguy, Arthur Vuattoux, Maks Banens, Martin Kolk, Michal Raz, Colin Giraud, Pierre Brasseur, Kevin Diter, Camille Masclet, Marion Leturcq, Magali Mazuy, Anthony Fouet, Mickaël Durand. Je remercie les revues *Recherches Familiales* et *Population* pour leurs conseils et pour avoir donné de la visibilité à ce travail.

Je remercie chaleureusement les personnes qui ont effectué des relectures attentives des chapitres de ce manuscrit et m'ont ainsi permis de les améliorer : Morgan Kitzmann, Jean-François Mignot, Benjamin Marteau, Alice Olivier, Matthias Thibeaud, Camille Masclet, Tania Lejbowicz, Baptiste Coulmont, Arnaud Régnier-Loilier, Victor Coutolleau, Marine Quennehen, Mathieu Arbogast. Merci mille fois pour vos conseils et vos encouragements !

Je remercie mes collègues et ami·e·s doctorant·e·s (et docteur·e·s) de l'Ined pour leurs conseils, mais aussi pour avoir rendu le quotidien si agréable. Ma reconnaissance va d'abord plus particulièrement vers certaines doctorantes, pour la force, la combativité et la détermination dont elles ont fait preuve. Merci infiniment à Marine Quennehen, Marie Mengotti, Élodie Druez, Amélie Carrère, Tania Lejbowicz et Pauline Hervois de s'être montrées si attentives, de m'avoir aidée et soutenue avec tant de bienveillance, de douceur, d'empathie et de délicatesse. Merci aussi à Julie Fromentin, Alice Olivier (merci pour tous les conseils dans la rédaction), Pierre-Antoine Chauvin, Matthias Thibeaud, Marie-Caroline Compens, Emmanuel Beaubatie, Amélie Charruault, Fanny Malègue, Benjamin Marteau, Mona Claro, Mélanie Pérez, Amélie Grysole, Pierre Eloy, Julie Tréguier, Morgan Kitzmann, Marta Veljkovic, Constance Beaufils,

Liam Balhan et Marta Facchini pour leur solidarité, leur écoute, leur présence et leur attention. Des remerciements à Mathieu Arbogast pour son soutien inestimable et inépuisable, sa générosité et ses multiples encouragements. Mille mercis au reste de la « team Ined », pour leur sympathie et leur bonne humeur au quotidien (des pensées pour Valeria…). Merci aussi aux doctorant·e·s de Sorbonne Université, en particulier Victor Coutolleau et Margot Déage (pour l'écoute bienveillante), Hugo Touzet, Hugo Jeanningros et Maëlle Cappello pour leur soutien, leur aide et leur convivialité. Merci à Émilien Schultz pour les découvertes marseillaises et pour son énergie débordante, ainsi qu'à Josselin Tricou pour ses encouragements et son attention.

Enfin, je remercie mes proches pour leur bienveillance, qui m'a accompagnée dans ce travail. Merci à mes parents de s'être montrés encourageants et disponibles. Merci à mes oncles et tantes et à mes cousins pour leur présence et leur affection. Des remerciements particuliers à mes ami·e·s pour leur soutien affectif et moral, et pour le réconfort inestimable que m'ont procuré les moments passés ensemble. Merci à Charlotte et Marion, au clan "Fatals", en particulier à Elena et Stéphanie, à John (pour les rires et les escapades au cours de la rédaction), Aline, Yannick, Adèle, Aurélie. Merci aussi à Corentin, Arthur, Hélène, Rodrigue, Delphine M., Raph, Alexis, Léa B., Moog (& co.) ; Léa S.-V., Sean, Ayoub, Delphine L., Nil, JR, Constance, Anat (et la team 21), Niri. Merci à Ségo de m'avoir hébergée entre deux entretiens, et aussi à JB. Merci à Kahina d'être toujours là pour partager les hauts comme les bas, qui n'ont pas manqué ces dernières années et à Kévin pour ses encouragements. Merci enfin aux "coachs" qui m'ont aidée à avancer et à relâcher la pression : Béatrice M. (mille mercis) ; Maxime, Mathieu et la team Vinh Xuan (*big-up !)*. Mes pensées et mon affection vont à Castor et Émilien, pour toutes ces merveilleuses balades en forêt, qui m'ont tant de fois permis de me ressourcer et de reprendre des forces. Merci d'être là, merci pour tout.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE : ANALYSER LES EFFETS DE LA RECONNAISSANCE LÉGALE **13**

PREMIÈRE PARTIE : DES MARIAGES DE MÊME SEXE. ENJEUX HISTORIQUES, MÉTHODOLOGIQUES ET JURIDIQUES D'UNE NOUVELLE CATEGORIE

Chapitre 1 : L'ouverture du mariage aux couples de même sexe. Entre évolution de la famille et reconnaissance de l'homosexualité **27**

Chapitre 2 : Les catégorisations de l'homosexualité et l'enquête. Combiner les approches qualitatives et quantitatives pour éclairer les usages matrimoniaux **59**

Chapitre 3 : Les spécificités du contexte législatif du mariage en France. Diversité des types d'unions, diversité des droits **99**

DEUXIÈME PARTIE : USAGES MATRIMONIAUX ET CONSTRUCTION DU CHOIX D'UNION. ENTRE CONTEXTES ET TRAJECTOIRES

Chapitre 4 : Les profils sociodémographiques des couples de même sexe. Des différences entre les couples d'hommes et les couples de femmes **133**

Chapitre 5 : Choisir le mariage. Des usages juridiques et symboliques de l'institution dans le contexte français **171**

Chapitre 6 : Parcours de marié·e·s : Les choix d'union au prisme des trajectoires biographiques **237**

TROISIÈME PARTIE : INTERPRÉTER L'INSTITUTION PAR LE BIAIS DU RITUEL. MISES EN SCÈNE ET REPRÉSENTATIONS D'UNE CÉRÉMONIE CODIFIÉE

Chapitre 7 : Les temporalités des mariages de même sexe : des cérémonies plus « atypiques » que celles des couples de sexe différent **307**

Chapitre 8 : S'approprier les codes. Des formes de ritualisations plus ou moins accentuées en fonction des significations de l'union **353**

Chapitre 9 : Un événement encadré socialement : les rappels à l'ordre cérémoniel et l'inscription de l'entourage dans l'événement **419**

CONCLUSION GÉNÉRALE. AU-DELÀ DU DROIT : NORMATIVITÉS ET CONTEXTES D'ACTION **475**

TABLES DES FIGURES, TABLEAUX ET ENCADRÉS **487**

BIBLIOGRAPHIE **493**

ANNEXES **531**

INTRODUCTION GÉNÉRALE

ANALYSER LES EFFETS DE LA RECONNAISSANCE LÉGALE

Au cours de l'année 2019, s'amorce une réforme des lois bioéthiques en France, laissées de côté lors de l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, six ans auparavant. En effet, le 15 octobre 2019, le texte proposant l'ouverture de la PMA[1] aux couples de femmes et aux femmes célibataires est adopté par l'Assemblée nationale. Celui-ci propose, outre l'accès aux techniques procréatives pour toutes les femmes, une modification du régime de filiation. Afin de prétendre à un don de sperme, les couples de femmes, y compris non-mariés, devront établir devant notaire un acte de « reconnaissance conjointe anticipée », leur permettant d'être reconnues comme mères à la naissance de l'enfant. Si cette disposition entre en application, elle mettra fin à un régime étatique qui, jusque-là, les contraint à se rendre à l'étranger pour accéder à des techniques médicales procréatives (Gross, Courduriès et de Federico, 2014a ; Meslay, 2020 ; Rozée Gomez et de La Rochebrochard, 2013), puis à se marier afin que la conjointe de la mère biologique puisse adopter l'enfant de celle-ci et ainsi établir un lien de filiation avec lui. Cette évolution législative, à la fois défendue par les associations homoparentales et par les scientifiques consulté·e·s par le Sénat[2], permet de prendre davantage en compte les limites auxquelles se confrontent les individus, et reflète ainsi des évolutions plus générales du droit. En effet, celui-ci s'adapte de plus en plus à l'émergence de nouvelles situations au sein de la société, suite à l'initiative de citoyen·ne·s, qui s'organisent pour demander à ce qu'elles soient réglementées *a posteriori* (Commaille, 2015). C'est particulièrement le cas concernant la réglementation de la sphère familiale, les questions d'organisation de la vie intime faisant l'objet d'une politisation, notamment depuis l'émergence des mouvements féministes (Commaille et Martin, 2001).

Ce « régime de régulation juridico-politique "par le bas" » (Commaille, 2015, p. 343) implique, au nom de principes antidiscriminatoires liés à l'orientation sexuelle, notamment défendus à l'échelle européenne (Digoix, 2008), d'égaliser les droits des couples de même sexe. Au cours des années 2000 et 2010, la possibilité que ceux-ci accèdent aux institutions familiales, en particulier à l'institution matrimoniale, représente d'ailleurs l'une des revendications centrales des mouvements LGBT (Ghaziani, Taylor et Stone, 2016 ; Santos,

[1] Pour une définition des sigles, voir glossaire (Annexe 2).

[2] Voir notamment les auditions réalisées par la commission : http://www.senat.fr/rap/l19-237/l19-237_mono.html#toc178, mais aussi la position défendue plus largement par Irène Théry dans les médias : https://www.ouest-france.fr/societe/famille/pma/pma-pour-toutes-il-n-y-aucune-revolution-de-la-bioethique-estime-la-sociologue-irene-thery-6536766.

2013). Le 17 mai 2013, en promulguant l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, la France prolonge donc un processus collectif de reconnaissance des droits des minorités sexuelles, déjà engagé par la création du pacs.

La thèse analyse les débuts de la reconnaissance légale instaurée par le biais de cette loi. De ce fait, elle explore les conséquences de la réglementation telle que proposée en 2013, potentiellement amenée à évoluer dans les mois et les années à venir. Elle contribue à offrir un point d'observation concernant les étapes de la reconnaissance des couples de même sexe et des familles homoparentales, celle-ci étant fractionnée. En effet, les débats actuels montrent que des formes de hiérarchies entre les couples persistent. Si le Sénat apparaît favorable à l'ouverture de la « PMA pour toutes », votée par l'Assemblée nationale, il souhaite restreindre les possibilités de remboursements aux couples qui y recourent pour des raisons médicales, c'est-à-dire nécessairement aux couples hétérosexuels infertiles. En réinscrivant ainsi des distinctions entre les catégories de personnes, le droit maintient l'ordre des sexualités. Par ailleurs, à l'heure actuelle, la loi ne conduit à repenser ni le système de l'adoption, ni l'établissement de la filiation dans le cas de techniques médicales non-reconnues en France, comme la GPA. Certains parents de même sexe, parce qu'ils ne peuvent pas à accéder aux techniques en France, continueront à subir davantage de contraintes. L'ouverture de droits supplémentaires s'accompagne toujours d'une forme de hiérarchisation, et l'égalisation des droits des minorités sexuelles en France procède toujours par étapes. Tandis que le pacs, en réservant l'accès à l'institution matrimoniale et à l'adoption aux couples hétérosexuels, contribuait à maintenir des statuts différents, en 2013, la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe laisse dans l'ombre les questions liées à l'établissement de la filiation et aux techniques procréatives. De manière similaire, les débats actuels concernant la restriction des modalités de l'AMP reproduisent les mêmes types de mécanismes.

La question centrale de cette recherche part alors de la reconnaissance sociale des couples de même sexe, et de ses effets. La reconnaissance de droits légaux constitue un élément essentiel du « respect de soi », parce que ceux-ci permettent de s'envisager comme « une personne moralement responsable » (Honneth, 2008 [1992], p. 144). Il s'agit donc ici, en s'intéressant aux couples de même sexe qui se marient, de comprendre les effets de cette reconnaissance légale, concernant une catégorie de personnes historiquement privées de ces droits. Mais cette recherche souligne également les limites de la reconnaissance, et en particulier les contraintes qu'elle suppose. Parce qu'elle comporte des composantes multiples, affectives, juridiques et sociales (*Ibid.*), elle façonne le rapport que les individus entretiennent avec la société, mais aussi avec leur propre subjectivité. On peut alors se demander ce que la reconnaissance change du point de vue de celles et ceux qui en bénéficient, et les effets potentiels de ce contexte sur la façon dont les couples se marient. Dans la mesure où la reconnaissance instaurée par le mariage

est notamment juridique, elle fait l'objet d'une réglementation qui impose un certain nombre d'obligations.

Par ailleurs, au moment du passage de la loi, de nombreuses oppositions ont émergé en France, ce que l'on peut interpréter comme une forme de déni de reconnaissance (Honneth, 2008 [1992]), nécessitant d'être pris en compte lorsque l'on s'intéresse au contexte dans lequel les couples se marient. Si les arguments d'une « rupture anthropologique » alors avancés par les opposant·e·s (Perreau, 2018 ; Robcis, 2015 ; Théry, 2013a) apparaissent instrumentalisés par le discours politique, l'ouverture du mariage aux couples de même sexe déstabilise les normes sur lesquelles repose l'institution familiale. En effet, le mariage, en tant que contrat civil qui réglemente historiquement le couple, même s'il a perdu son caractère hégémonique, représentait jusqu'en 2013 une institution structurellement hétéronormative. Pour cette raison, il faisait d'ailleurs l'objet de nombreuses critiques, notamment de la part de certain·e·s gays et lesbiennes (Donovan, 2004). L'intégration à la norme et aux institutions modifie symétriquement l'appartenance à un groupe minoritaire. Cette recherche vise à comprendre ce que change l'institutionnalisation, et les significations qu'y accordent les couples qui y recourent. L'ouverture du mariage à ces couples ne signifie pas pour autant une disparition de sa dimension hétéronormative.

Ces questionnements conduisent à proposer trois grands axes de recherches, plus amplement détaillés dans le premier chapitre de la thèse, à la suite de la contextualisation de l'objet d'étude (Chapitre 1). La problématique de recherche se centre sur la reconnaissance et les contraintes produites par le droit au mariage, en interrogeant les significations qu'y accordent les couples de même sexe. Pour y répondre, la thèse propose un plan en trois grandes parties (voir *infra*), combinant les approches qualitatives et quantitatives. Au carrefour d'une sociologie de la famille, d'une sociologie du genre et des sexualités, et d'une sociologie du droit, la thèse analyse l'ouverture du mariage aux couples de même sexe comme phénomène de loupe pour observer les évolutions de l'institution, tout en éclairant les transformations sociales de l'homosexualité.

Ce que la famille fait à l'homosexualité : normalisation et normativité

Étudier les couples de même sexe qui se marient nous éclaire sur l'évolution d'un contexte normatif et politique. En quelques décennies, on assiste en effet à un renversement des politiques encadrant la sexualité, passant de formes de répression de l'homosexualité à une condamnation de l'homophobie (Fassin, 2008a). Cette évolution s'accompagne de lois protectrices concernant l'orientation sexuelle (Borrillo, 2009), ainsi que d'une reconnaissance juridique des conjugalités de même sexe, notamment portée par les institutions européennes (Digoix, 2008).

Plusieurs auteur·e·s ont souligné, dans ce nouveau contexte, un processus de « normalisation » des modes de vie gais et lesbiens, caractérisé par une diminution des revendications liées à leurs spécificités, et par leur intégration aux institutions dominantes (Duggan, 2002 ; Warner, 1999). Cette normalisation s'accompagne du développement d'une identité politique dite « post-gay » (Ghaziani, 2011), qui vise à renforcer la ressemblance et les liens avec le groupe majoritaire, les arguments assimilationnistes représentant d'ailleurs au cours des dernières décennies l'axe central d'une stratégie politique revendiquant l'ouverture du mariage aux couples de même sexe (Ghaziani, Taylor et Stone, 2016 ; Richardson, 2004 ; Santos, 2013). Les comparaisons internationales montrent par ailleurs que l'argument assimilationniste est particulièrement présent en France par rapport à d'autres pays (Stambolis-Ruhstorfer, 2013). Pour autant, le passage de la répression de l'homosexualité à la normalisation, « poussant les gays et les lesbiennes vers les modes de vie hétéronormatifs » n'abolit pas l'existence de l'hétéronormativité, mais en « déplace seulement les frontières »[3] (Harding, 2011, p. 40). En effet, les politiques de la reconnaissance dans lesquelles s'inscrit le choix du mariage « limitent les revendications des gays et des lesbiennes à des sphères de la vie qui les rendent intelligibles à l'intérieur du cadre hétéronormatif, tout en maintenant dans la plupart des cas la différenciation des gays et des lesbiennes » (*Ibid*., p. 40). Elles ne remettent en cause ni la valorisation statutaire des couples mariés, ni le respect des normes monogames, auxquelles ceux-ci sont supposés se conformer (Macedo, 2015).

Cette normalisation rend plus complexe la gestion des identités homosexuelles, avec l'émergence d'un *continuum*, dans lequel « plusieurs représentations profondément différentes de l'homosexualité coexistent, se mêlent et s'affrontent » (Mellini, 2009, p. 3), les deux pôles opposés consistant soit à en faire une sexualité comme une autre, soit à la considérer comme une sexualité déviante. Ces deux visions s'opposent régulièrement. D'un côté, l'accès des couples de même sexe au mariage est supposé représenter, par leur caractérisation en tant que groupe subversif, une possibilité de déstabiliser l'institution et de remettre en cause les normes qui y sont associées. De l'autre, l'institution est elle-même censée permettre de « discipliner » les minorités sexuelles, c'est-à-dire de favoriser leur aspiration à rejoindre des modèles de couples exclusifs, auxquels, en lien avec les stéréotypes liés à la volatilité sexuelle, ils/elles sont supposé·e·s s'opposer (Macedo, 2015). Ces deux types d'arguments émergent d'ailleurs dans les débats, à la fois de la part de personnes qui revendiquent l'accès au mariage pour ces

[3] En anglais dans le texte : "Since decriminalisation, the operation of power on sexuality has been more concerned with normalisation and assimilation; pushing lesbians and gay men towards heteronormative lifestyles. The sorts of normalising forces I am referring to can be seen through the extension of marriage (or quasi-marriage) rights to same-sex couples and the removal of restrictions on lesbian and gay parenting. Rather than completely embracing non-heterosexual lifestyles, and allowing for the growth of non-heteronormative ways of living and being, the recognition of lesbian and gay families in both law and society has limited lesbian and gay rights claims to parts of life which are understandable within the framework of heteronormativity, while still, in many cases, marking lesbians and gay men as different. As such, the problem of heteronormativity does not disappear; the boundaries of it are merely moved".

couples, et de la part de personnes qui contestent cette possibilité. Ils révèlent les injonctions contradictoires qui pèsent sur les minorités sexuelles, à la fois accusées d'être « communautaires » lorsqu'elles veulent revendiquer leur écart à la norme, et de pas être suffisamment subversives lorsqu'elles désirent y accéder (Éribon, 2012).

Le contexte de normalisation de l'homosexualité s'inscrit également dans le familialisme décrit par Camille Robcis (2016, p. 24), c'est-à-dire « l'engagement en faveur de la norme familiale hétérosexuelle », consistant à « faire de la famille le fondement du contrat social républicain » (*Ibid*., p. 93) par le biais de différents dispositifs étatiques, qui encouragent notamment la natalité et le mariage. Renforcé par la psychanalyse, celui-ci contribue au développement de représentations qui font de la famille la sphère de l'épanouissement et du bonheur (Donzelot, 1977).

Le familialisme s'appuie sur ce que Michel Foucault (1994) a appelé le « *dispositif d'alliance* », qui réglemente les possibilités d'unions dans la société, et établit l'existence de liens statutaires entre les individus au sein de la famille. À partir du dix-huitième siècle, ce dispositif, sans pour autant disparaître, laisse de plus en plus de place au « *dispositif de sexualité* », qui a pour objet une intensification des rapports aux corps, mais aussi des savoirs et des discours comme formes de contrôle de la sexualité (*Ibid*.). La combinaison de ces deux dispositifs crée le cadre dans lequel s'exercent les rapports de force actuels et la normalisation des couples de même sexe. De ce point de vue, la famille « constitue le support permanent » de la sexualité, en « assur[ant] la production d'une sexualité qui n'est pas homogène aux privilèges de l'alliance, tout en permettant que les systèmes de l'alliance soient traversés de toute une nouvelle tactique de pouvoir qu'ils ignoraient jusque-là. La famille est l'échangeur de la sexualité et de l'alliance : elle transporte la loi et la dimension juridique dans le dispositif de sexualité ; et elle transporte l'économie du plaisir et l'intensité des sensations dans le régime de l'alliance » (*Ibid*., p. 142-143). On peut alors se demander comment s'exercent les nouvelles formes du contrôle social au sein de la famille.

La thèse propose d'analyser le contrôle que ces dispositifs produisent sur les couples de même sexe et les familles homoparentales. Elle alimente le constat d'une reconfiguration de l'hétéronormativité, en montrant que la séparation perdure entre une « sexualité légitime », c'est-à-dire notamment une sexualité conjugale, procréative, monogame, et hétérosexuelle, et une « sexualité illégitime », à laquelle les couples de même sexe continuent d'être renvoyés (Rubin, 2010 [1975]). Celle-ci se ré-agence, en intégrant les minorités à l'intérieur des institutions, tout en établissant des conditions et des limites à cette intégration. Comme dans d'autres cas, la reconnaissance par le droit apparaît ambivalente, et le mariage peut à la fois produire de l'acceptation dans les familles d'origine, tout en réitérant des formes de rejets (Ocobock, 2013).

Des contraintes juridiques aux contraintes rituelles

Ces dispositifs s'appuient sur des institutions. En effet, le propre des institutions consiste à « contrôle[r] la conduite humaine en établissant des modèles prédéfinis de conduite, et ainsi la canalisent dans une direction bien précise au détriment de beaucoup d'autres qui seraient théoriquement possibles » (Berger et Luckmann, 1986, p. 79). Le mariage institutionnalise donc les règles qui définissent la conjugalité légitime et valorisée, caractérisée par la place accordée aux projets parentaux et à la construction d'une cellule familiale, mais aussi par des normes en termes d'engagement et d'exclusivité sexuelle, transmises notamment par le biais du Code civil (Chapitre 3). Du fait de l'existence de normes établies qui s'inscrivent dans la sphère familiale, des contraintes s'exercent dans les choix des couples.

Ces rapports de force s'expliquent par l'institutionnalisation de la conjugalité, qui, par définition, la rend moins souple et moins libre. Juridiquement, le mariage représente un contrat, dans le cadre duquel plusieurs parties manifestent un accord, ce qui donne lieu à des obligations. Or, les interactions contractuelles reflètent l'existence de rapports de pouvoir (Bourdieu, 1990), ici renforcés par la place du droit (Bourdieu, 1986a). Celui-ci représente en effet un espace dans lequel se déploie la légitimité de l'État, et dans lequel s'exercent des sanctions (*Ibid.*). Les réglementations juridiques constituent les cadres qui délimitent et organisent les capacités expressives des individus. Analyser les effets du droit et les contraintes de celui-ci c'est de ce fait analyser les conditions de l'action individuelle (Renard, 2013). Dans le cas des couples de même sexe, les conditions du choix d'union apparaissent intriquées aux contextes juridiques et politiques.

La problématique de la contrainte a rapidement émergé par le biais des entretiens menés dans le cadre de la thèse. Ce qui transparaît dans leurs discours, c'est notamment combien, pour certaines personnes, le choix du mariage peut être d'abord juridiquement contraint, du fait de leurs situations familiales et des réglementations de la filiation en France. Comme l'acceptation de l'homosexualité, qui apparaît toujours sous conditions (Tissot, 2018), la politique de la reconnaissance des conjugalités de même sexe ne s'opère que sous contraintes. Mais parce que les contraintes sont diverses, et parfois contradictoires (Renard, 2013), il importe de souligner leur pluralité. Elles sont plurielles dans la mesure où, à des contraintes juridiques *au* mariage, se combinent les contraintes sociales *du* mariage, en tant que rituel. L'organisation des mariages entre conjoint·e·s de même sexe souligne l'existence de normes sociales, et en particulier de normes de genre, qui encadrent sa célébration et sa mise en scène. En mettant l'accent sur les contraintes dans les choix d'union, la thèse rend compte de la place qu'occupent les contextes dans les logiques d'actions individuelles, en d'autres termes, elle se penche sur les effets de

structure (Blau, 1960) ou les « effets de cadrage » (Déchaux, 2010a) qui affectent les choix des individus. Sans pour autant sous-estimer ni les capacités stratégiques qu'ils/elles peuvent mettre en œuvre, ni les variations inhérentes aux caractéristiques et aux parcours des enquêté·e·s, elle insiste sur un rapport de dépendance et de subordination vis-à-vis du droit, qui produit des effets. De ce fait, elle remet en cause une vision idéalisée du mariage, conçu dans les représentations comme un choix libre et désintéressé par essence (Swidler, 2001).

Le genre des unions : une comparaison des couples d'hommes et des couples de femmes

Les populations gaies et lesbiennes sont souvent étudiées séparément du fait de leurs spécificités (Chetcuti, 2013 ; Costechareire, 2008 ; Courduriès, 2011 ; Descoutures, 2010 ; Gratton, 2008 ; Lerch, 2007). Pourtant, la comparaison des couples d'hommes et des couples de femmes représente un axe de recherche heuristique en ce qu'il permet d'isoler l'effet du sexe sur les pratiques et les formes de la conjugalité (Gross, 2006). En proposant de les étudier simultanément, l'objectif est ici d'éclairer les phénomènes de genre, à la fois pour ce qu'ils produisent quant aux choix d'union, et comme composante des configurations conjugales.

Les recherches actuelles sur ce sujet, en particulier anglo-saxonnes, soulignent les différences qui existent entre les groupes, au sein même des personnes qui s'auto-identifient comme LGBTQ. Plusieurs travaux insistent par exemple sur les difficultés auxquelles se confrontent les gays, à la fois pour se projeter dans la parentalité (Gratton, 2008 ; Lewin, 2009), et dans la gestion concrète de leurs projets auprès des institutions (Berkowitz et Marsiglio, 2007), créant de ce fait, des asymétries de genre (Imaz, 2017). L'attirance pour une personne de même sexe induit en revanche davantage de pratiques à risques pour les femmes que pour les hommes, notamment en termes de consommation de drogues et de produits antidépresseurs (Lhomond, 1997). Par ailleurs, comparativement aux personnes gaies et lesbiennes, les personnes bisexuelles apparaissent encore plus susceptibles de connaître des situations de fragilité psychologique (Pompili et al., 2014), l'existence d'un soutien familial produisant de moindres effets sur le bien-être des femmes par rapport aux hommes (Pollitt et al., 2017). Les femmes lesbiennes et bisexuelles s'appuient, en comparaison avec les hommes gais et bisexuels, davantage sur leurs familles d'origine, et moins fréquemment sur des réseaux relationnels alternatifs, construits sur des liens électifs (Frost, Meyer et Schwartz, 2016). De ce fait, s'intéresser aux variations entre ces différents groupes au sein des minorités de genre et de sexualité représente à la fois un axe scientifique central pour comprendre leur rapport aux normes et à la famille, et un choix épistémologique et politique, permettant d'éviter une forme

d'homogénéisation des sexualités non-hétérosexuelles, qui tend à renforcer les présupposés normatifs (Fish et Russell, 2018 ; Moore et Stambolis-Ruhstorfer, 2013).

Si les différences de genre éclairent alors les questions sexuelles, la conjugalité et la sexualité occupent historiquement une place centrale au sein de la sociologie du genre (Clair, 2012a, 2013). Issu de la recherche anglo-saxonne, le concept de genre est importé et démocratisé en France dans les années 1990 (Thébaud, 2005), et reste imprégné des concepts qui l'ont précédé, notamment des notions de « rapports sociaux de sexe », de « domination masculine », ou encore de « patriarcat » (Clair, 2012a). Il est défini « comme un système de bicatégorisation hiérarchisé entre les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et représentations qui leur sont associées (masculin/ féminin) » (Bereni et al., 2012, p. 10). En d'autres termes, le genre fonctionne sur l'attribution de représentations, au sein desquelles le féminin occupe une position subordonnée, ce qui contribue, de manière systémique, à établir à la fois une frontière stricte et un ordonnancement entre les hommes et les femmes.

Si les normes de genre se construisent depuis l'enfance (Anderson et Hamilton, 2005 ; Court, 2010 ; Octobre, 2010), elles se renforcent au cours des différentes expériences socialisatrices tout au long de la vie (Bargel, 2005 ; Bergström, 2014 ; Bozon, 2012 ; Clair, 2007, 2012b ; Olivier, 2018). Le couple et la famille, de ce point de vue, constituent des sphères privilégiées pour étudier leur place et leur configuration. Le choix méthodologique d'une comparaison entre les couples d'hommes et les couples de femmes réside donc dans l'idée que ces normes produisent des différences sociales, et que celles-ci influent particulièrement sur les choix de vie des couples de même sexe.

Plan de la thèse : de l'ouverture des droits à l'appropriation de l'institution et du rituel

La thèse propose un plan en trois grandes parties, chacune composée de trois chapitres. Elle décrit d'abord les contextes dans lesquels émerge le choix du mariage pour les couples de même sexe, puis elle analyse les usages qu'ils font de cette institution, pour enfin s'intéresser aux manières dont ils se l'approprient et la mettent en scène. L'objectif de la ***première partie*** consiste à cerner les conditions de l'ouverture du mariage aux couples de même sexe et les contextes, notamment historiques et juridiques, associés à l'émergence de la catégorie de couple de même sexe marié. Le **premier chapitre** revient sur l'évolution historique du traitement de l'homosexualité ainsi que, parallèlement, sur les transformations de la sphère familiale, afin de préciser la problématique de recherche. Le **deuxième chapitre** décrit les limites du dénombrement des couples de même sexe en France, justifiant les choix méthodologiques opérés dans le cadre de la thèse. Dans le but de saisir les significations accordées au mariage, cinquante entretiens ont été menés avec des hommes et des femmes marié·e·s avec un·e

partenaire de même sexe, matériau auquel se mêle l'analyse d'un corpus iconographique et documentaire, des observations de cérémonies de mariage en mairie, ainsi que l'analyse secondaire de données administratives et de données d'enquêtes. Le **troisième chapitre** revient enfin sur le contexte juridique du mariage en France, en comparant les droits auxquels il donne accès à d'autres systèmes législatifs européens. En s'appuyant sur les *Legal Consciousness Studies* (Ewick et Silbey, 1998), le chapitre conduit à émettre des hypothèses quant aux effets suscités par la législation française.

Dans une ***deuxième partie***, la thèse invite à comprendre la construction des choix d'union pour ces couples. Dans un contexte historique, juridique et politique spécifique, il s'agit de mieux cerner la manière dont s'opère ce choix, en cherchant à la fois à appréhender la place des dispositions individuelles et des parcours biographiques, mais aussi des contextes de l'action (Déchaux, 2010a). Le **quatrième chapitre** analyse les profils sociodémographiques des couples mariés, et propose, notamment en comparant les couples d'hommes et les couples de femmes aux couples de sexe différent, des hypothèses pour expliquer leurs spécificités. Il conduit à mettre en avant des différences genrées dans les caractéristiques des personnes mariées, renvoyant pour partie à des écarts entre les configurations familiales des couples gais et lesbiens. Le **cinquième chapitre** examine les motivations au mariage et les différents registres mis en avant par les enquêté·e·s dans leurs discours. Il distingue des arguments juridiques et des arguments symboliques dans ce choix, en pointant, pour ces couples, la spécificité d'usages filiatifs et politiques, relativement importants au sein du corpus. Le **sixième chapitre** se penche sur les trajectoires des individus et sur la manière dont elles affectent leur choix d'union. Il propose notamment de comprendre le sentiment de légitimité produit par le droit comme un effet de parcours marqués par les rejets familiaux, tout en prenant plus généralement en compte la place des socialisations familiales, religieuses, et militantes dans le développement de dispositions qui conduisent à envisager le mariage sous un certain angle.

Enfin, la ***troisième partie*** de la thèse analyse les composantes du rituel du mariage et son appropriation par les couples de même sexe. Elle entend expliquer les décisions organisationnelles opérées par les couples, en arguant que ceux-ci interprètent l'institution par le biais du rituel, en mettant en scène les significations qu'ils lui attribuent. Dès lors, le rituel apparaît comme un point d'observation heuristique, pour ce qu'il traduit et ce qu'il révèle des choix d'union en eux-mêmes. Le **septième chapitre** s'attache à cerner les temporalités des mariages de même sexe, à la fois en termes de saisonnalité et en termes de date, par le biais des jours de la semaine retenus par les couples. Les différences constatées entre les choix des couples d'hommes et les choix des couples de femmes invitent à penser le lien entre temporalités atypiques et usages du mariage. Le **huitième chapitre** vise à saisir les différentes appropriations du rituel, en s'intéressant à l'usage – ou au non-usage – que les couples font des codes associés à son déroulement. Il dresse un *continuum* de possibilités, répondant aux usages

de l'institution, en fonction des significations accordées à ce choix. Le **neuvième et dernier chapitre** revient enfin sur les limites de ces appropriations, en décrivant l'encadrement relationnel de la cérémonie par les proches, et notamment les rappels à l'ordre auxquels se confrontent les couples lorsqu'ils souhaitent s'écarter du script attendu à cette occasion. Le chapitre rappelle l'existence de règles et normes, notamment genrées, qui contribuent au maintien de l'hétéronormativité.

Les différents chapitres de la thèse s'imbriquent donc pour décrire une reconnaissance *sous contraintes*. Parce qu'elle est encadrée et institutionnalisée, la reconnaissance s'ancre dans des normes, auxquelles les individus ne peuvent que partiellement déroger. Mais ces contraintes doivent aussi se comprendre comme la marque d'un système hétéronormatif qui se reconfigure, plus qu'il ne disparaît. À de multiples reprises, ce travail souligne la spécificité des situations vécues par les couples de même sexe, et la spécificité de ces mariages comparativement aux mariages des couples de sexe différent. Celles-ci ne doivent pas être envisagées comme un rappel de leur différence, mais plutôt comme une conséquence des politiques publiques et des normes sociales, qui continuent à affecter le vécu de l'homosexualité et sa caractérisation, en lien avec son historique.

PREMIÈRE PARTIE :
DES MARIAGES DE MÊME SEXE.
ENJEUX HISTORIQUES, MÉTHODOLOGIQUES ET JURIDIQUES D'UNE NOUVELLE CATÉGORIE

INTRODUCTION

La première partie de la thèse vise à cerner le contexte dans lequel les mariages de couples de même sexe deviennent possibles, et ce qu'ils impliquent. Parce que ces unions représentent une possibilité nouvelle, qui d'un point de vue historique, contribue à renverser la stigmatisation de l'homosexualité, les modalités de son appropriation posent question. L'exclusion des gays et des lesbiennes du mariage a conduit au développement d'oppositions idéologiques et de critiques relativement importantes de ce modèle parmi les minorités sexuelles (Badgett, 2009 ; Donovan, 2004). Les revendications, notamment portées par les mouvements *queer*[4], consistaient à abolir toute forme de hiérarchisation, et à penser les relations affectives en dehors des institutions hétéronormatives (Duggan, 2002 ; Warner, 1999). Le mariage peut donc apparaître comme un choix ambivalent pour les couples de même sexe, parce qu'il représente à la fois l'accès à l'égalité statutaire et la reproduction d'institutions historiquement contestées. De ce fait, on peut se demander comment s'opèrent les choix d'union, et quels sont les couples qui vont choisir de se marier. Répondre à cette question implique un détour historique, méthodologique, et juridique, afin de saisir le contexte dans lequel ils s'ancrent.

Le premier chapitre revient sur les évolutions de l'homosexualité et de la famille au cours des dernières décennies. Depuis les années 1970, la famille s'est considérablement transformée. Elle passe d'un modèle centré sur le mariage à une diversification des possibilités, et à une reconfiguration des parcours de vie. En parallèle, on assiste à un renversement normatif des perceptions de la sexualité, passant d'une répression de l'homosexualité à une demande de protection de l'orientation sexuelle, et d'égalisation des droits (Fassin, 2008a). En adoptant un regard croisé sur ces changements sociaux, on propose de penser la possibilité de ces unions à la fois comme la conséquence d'une désinstitutionnalisation de la famille et du couple, et comme une étape dans un processus de reconnaissance des sexualités minoritaires. La contextualisation historique permet alors de délimiter la problématique de la thèse.

Le deuxième chapitre explicite, à la suite de cette délimitation, les choix méthodologiques opérés dans le cadre de la thèse. Mieux comprendre ce qu'ils impliquent nécessite de décrire les possibilités dont on dispose pour saisir les conjugalités de même sexe dans les enquêtes, en revenant sur les manques et les biais qui existent à l'heure actuelle dans le cadre des données françaises. Le chapitre présente ensuite les sources quantitatives utilisées dans la thèse, ainsi que le dispositif qualitatif mis en place pour répondre aux questionnements

[4] Pour une définition, voir glossaire (Annexe 2).

scientifiques soulevés. Il défend l'intérêt d'une combinaison d'approches quantitatives et qualitatives pour répondre à la question des usages du mariage.

Le troisième chapitre étudie le droit du mariage français, en exposant les variations juridiques existantes en fonction des différents types d'unions. À l'aide d'une comparaison européenne des droits auxquels celles-ci donnent accès, il invite à mieux cerner les spécificités du modèle français. Ce faisant, il conduit également à émettre l'hypothèse d'un effet du droit sur le choix d'union, en considérant que, selon les contextes nationaux et les situations des couples, le mariage peut être plus ou moins désirable, voire plus ou moins nécessaire. L'analyse juridique permet alors de mieux comprendre les logiques dans lesquelles s'inscrivent les décisions des couples, en examinant les droits auxquels ils peuvent prétendre par ce biais.

CHAPITRE 1 : L'OUVERTURE DU MARIAGE AUX COUPLES DE MÊME SEXE. ENTRE ÉVOLUTION DE LA FAMILLE ET RECONNAISSANCE DE L'HOMOSEXUALITÉ

Pour mieux comprendre ce que change la reconnaissance légale que constitue l'accès au mariage du point de vue de celles et ceux qui s'en saisissent, il importe avant toute chose de revenir sur deux points sociohistoriques, mobilisés au service de la problématique de la thèse, parce qu'ils contribuent à l'alimenter. On reviendra d'abord sur les transformations qu'a connu l'encadrement des sexualités, puis sur celles de la famille. En effet, le mariage et l'homosexualité sont longtemps apparues comme des réalités antinomiques, voire inconciliables. L'institution faisait alors l'objet d'une critique importante, non seulement en tant que système produisant et reproduisant la hiérarchie des sexualités, mais aussi en tant que modèle bourgeois et patriarcal, pour reprendre les termes utilisés dans les années 1970. Les objectifs de certains groupes militants visaient alors à demander son abolition, davantage que son ouverture à des partenaires de même sexe, comme en témoigne ce passage du *Rapport contre la normalité*, regroupement de textes réunis par le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR)[5].

> « Les homosexuels révolutionnaires ne sont pas disposés à faire du prosélytisme ou de l'évangélisme, comme les hétérosexuels d'en face le font, au niveau des États policiers, capitalistes ou prétendument socialistes, qui imposent une voie sexuelle au détriment d'une autre et qui maintiennent intacte la puissance innée d'un sexe sur l'autre, symbolisée par la perte du nom de la femme dans le mariage. Il faut comprendre que l'institution du mariage n'est pas naturelle, mais intégrée dans la société à la suite de la victoire historique de la propriété privée sur la propriété commune.
> Si les homosexuels se bornent à revendiquer leur liberté, cette demande seule ne sera pas révolutionnaire et on peut imaginer qu'elle entrera un jour dans le champ de la récupération bourgeoise et réformiste. Ce serait aussi absurde que de vouloir aller vivre dans une île homosexuelle libre, en abandonnant le combat contre l'exploitation économique et l'illégitimité des structures bourgeoises.
> Aussi les homosexuels révolutionnaires sont-ils prêts à un effort autrement important dresser, avec le concours de tous les autres révolutionnaires, un projet crédible de monde nouveau. Cela ne peut aller sans une abolition du couple et surtout de la famille, désignée par l'État comme unique cellule possible de la vie, toutes les autres étant définies commodément à l'avance comme irréalistes ou menant au chaos. On n'a pas

[5] Le FHAR est un mouvement fondé en 1971, qu'il convient de resituer idéologiquement. Il est proche des groupes d'extrême gauche même s'il n'est rattaché à aucun parti politique, et se définit comme révolutionnaire, en opposition avec les institutions bourgeoises (Bard, 2018a ; Roussopoulos, 1971). Les positions qu'il défend sont loin d'être partagées par l'ensemble des mouvements ou associations de l'époque, certains groupes les considérant trop radicales et critiquant par ailleurs leurs stratégies militantes, qualifiées comme des formes de provocation (Sibalis, 2010). Cela peut donner lieu à des conflits, notamment avec Arcadie, à qui le FHAR reproche en retour des positions jugées conservatrices. De nombreux partis de gauche s'opposent également à la présence du FHAR lors d'événements politiques, ce qui montre bien qu'il occupe plutôt une place controversée par rapport aux autres mouvements (*Ibid*.).

> assez pensé à quel point, lorsqu'elle accuse les homosexuels d'être improductifs et d'entraver la reproduction de l'espèce, la société capitaliste se fait de l'enfant la même image que de la plus-value un trésor à protéger et sur quoi faire reposer son savoir et bâtir sa puissance. Évidemment, pour tous les défenseurs du vieux monde, le champ de la liberté ne s'étend pas au-delà du champ de leur étroite nécessité. Les homosexuels pour qui il en va de même ne peuvent se dire révolutionnaires » (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire, 1971, p. 11).

Dans ce passage, le FHAR souligne les liens entre le système économique capitaliste et les institutions dans lesquelles celui-ci s'incarne, plaidant pour une abolition du mariage. Bien que la position défendue par le mouvement soit loin de faire l'unanimité au sein des groupes militants et plus largement (Sibalis, 2010), elle apparaît révélatrice de la manière dont se pose le débat. D'autres exemples de ce type de critiques et de revendications peuvent se retrouver plus récemment, y compris après l'émergence de la reconnaissance du couple de même sexe dans le droit. Si certain·e·s voient en effet dans l'accès aux institutions une forme de « normalisation » de l'homosexualité et d'abandon de sa dimension subversive et contestataire[6] (Naze, 2017), d'autres critiquent la hiérarchie instaurée par l'État entre les relations amoureuses et l'oppression que le mariage produit sur les femmes en couple hétérosexuel, à travers notamment la structuration des inégalités économiques et de la violence domestique (Donovan, 2004).

Comprendre comment l'homosexualité et le mariage se rejoignent aujourd'hui suppose nécessairement de retracer le double mouvement qui a eu lieu au cours des dernières décennies, en termes d'encadrement de l'homosexualité, mais aussi au niveau de la sphère familiale. Si ces deux réalités se rencontrent, c'est à la fois parce que l'homosexualité se rapproche peu à peu des institutions, et parce que dans le même temps, la famille s'en distancie par certains aspects. Ce premier chapitre propose de revenir sur ces deux dimensions du contexte historique, avant de décrire les grands axes problématiques de la thèse, qu'elles contribuent à alimenter.

1. Retour historique sur le traitement politique et social de l'homosexualité : de la stigmatisation à la reconnaissance

Le traitement politique, social et juridique de l'homosexualité varie dans le temps, et dans l'espace. Les représentations de la sexualité, les catégories et les formes opérantes pour s'y référer évoluent assez largement au fil du temps. Si dans l'époque contemporaine, c'est la distinction entre relations homosexuelles et hétérosexuelles qui importe, en Grèce classique c'est surtout le rôle dans l'acte sexuel qui compte, selon qu'il est actif ou passif (Foucault,

[6] Voir aussi à ce sujet les interviews de Marie-Jo Bonnet, par exemple : « Marie-Jo Bonnet : "Les homos sont devenus des hétéros libéraux" », par Ludivine Bénard, 2014, *Le Comptoir*, https://comptoir.org/2014/12/16/marie-jo-bonnet-les-homos-sont-devenus-des-heteros-liberaux/.

1994b). George Chauncey (2003 [1994]) rappelle également que la bicatégorisation en fonction de l'orientation sexuelle ne date que du milieu du vingtième siècle, le fait d'être qualifié comme « *queer* » reposant auparavant sur la subversion des rôles de genre, et non sur les relations sexuelles en tant que telles. Juridiquement, en termes de pénalisation, plusieurs périodes et plusieurs aires géographiques peuvent également être identifiées (Borrillo, 2009). À titre d'exemple, si dans l'Antiquité grecque, l'amour apparaît comme un sentiment « non genré » et que des chants publiques décrivent le désir pour quelqu'un du même sexe sans être réprouvés (Boehringer, 2018), le tournant religieux entre le treizième et le quinzième siècle conduit en revanche à de nombreuses condamnations à mort pour actes sodomites, alors considérés comme « crime[s] contre nature » et « menace[s] pour l'ordre social » (Lett, 2018, p. 140, 143 ; Puff, 2006). S'il existe certaines traces de condamnations concernant des femmes, il semble qu'elles visent très majoritairement les relations entre hommes. Cette plus grande tolérance reflète aussi une forme de « mépris dans lequel était tenue la sexualité féminine dans sa globalité » (Houbre, 2018a, p. 324). Par ailleurs, un certain nombre d'auteur·e·s identifient des formes de répression de l'homosexualité plus importantes après la seconde guerre mondiale qu'elles ne l'étaient par exemple à la Belle Époque, notamment dans certaines capitales européennes. À la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième, on assiste en effet à une « visibilité nouvelle », à un développement des établissements et des lieux dédiés à la sociabilité homosexuelle (Houbre, 2018a ; Tamagne, 2006a), ainsi qu'à « une relative tolérance » à ce sujet de la part de la population parisienne (Revenin, 2006, p. 81), tandis que de nouvelles formes de répression se donnent à voir à partir des années 1930, et surtout 1940 (Schlagdenhauffen, 2014 ; Tamagne, 2006b). Ces lignes de rupture dans le temps montrent bien qu'il ne s'agit pas d'un phénomène linéaire (Éribon, 2012). C'est pourquoi un retour historique apparaît essentiel, d'une part pour replacer l'homosexualité dans un contexte plus large et dans des dynamiques dont on perçoit encore l'écho aujourd'hui, d'autre part pour mieux comprendre comment et à quel moment l'ouverture du mariage intervient dans l'encadrement des relations de même sexe.

1.1. L'homosexualité comme « pathologie », l'influence de la psychiatrie et de la psychanalyse

Revenons d'abord sur l'approche scientifique de l'homosexualité. En médecine d'abord, puis par la suite en psychiatrie et en psychanalyse, le contrôle médical qui s'opère sur l'homosexualité comme sur d'autres formes de « sexualités périphériques » conduit à l'analyser comme une déviance, dont on cherche à expliquer la cause par le biais de diverses caractéristiques individuelles qui permettent de lui donner « une réalité analytique, visible et permanente », d'en faire « un principe de classement et d'intelligibilité » (Foucault, 1994a, p. 60). La sphère médicale se penche sur la génétique et sur la morphologie des corps, censées

apporter la preuve de l'orientation sexuelle (Sibalis, 2006, p. 123 ; Tamagne, 2002), tandis que la psychiatrie et la psychanalyse s'intéressent davantage aux facteurs environnementaux et familiaux (Connell, 2014a [1995]). Les ambitions apparaissent multiples : anticiper les pratiques sexuelles, les cloisonner en plaçant une majorité de la population hors de tout risque de suspicion, et développer des possibilités de « guérison », rappelant ainsi les « thérapies de conversion » proposées par l'Église catholique. Cette médicalisation apparaît aussi dans un contexte d'inflation discursive et de contrôle accru concernant la sexualité en général, répondant notamment à des enjeux natalistes et à la maîtrise de la population (Foucault, 1994a). À la fin du dix-neuvième siècle, la psychiatrie, par le biais de deux psychiatres, Richard von Kraft-Ebing et Carl Westphal, adopte plus clairement une définition de l'homosexualité en en faisant une forme de « perversion congénitale » et de « pathologie mentale liée à l'inversion de genre » (Lerch, 2013, p. 13). Au début du vingtième siècle, le sexologue Magnus Hirshfeld contribue, à la suite de Karl Heinrich Ulrichs, à alimenter « l'amalgame tenace dans l'imaginaire social entre homosexualité et hermaphrodisme » en l'attribuant à l'existence d'un troisième sexe (Houbre, 2018a, p. 326). Sigmund Freud, quant à lui, fait de l'homosexuel·le un individu incomplet, dont les préférences s'expliqueraient par un « blocage au stade infantile » (*Ibid*.). D'après Michel Foucault (1994b), c'est à la psychiatrie de cette époque que l'on doit l'invention de la notion d'homosexualité telle qu'on la pense aujourd'hui, c'est-à-dire non plus uniquement rattachée à des actes isolés comme cela existait auparavant, mais en tant que sexualité associée à des traits individuels particuliers, notamment à une « certaine manière d'intervertir en soi-même le masculin et le féminin » (*Ibid*., p. 59).

Ces diverses perspectives scientifiques conduisent à la création d'attributs, supposés caractéristiques des homosexuel·le·s en tant que personnes. Elles ont largement contribué à la stigmatisation de l'homosexualité, ou en tout cas ont participé au renforcement d'un stigmate en considérant de fait qu'il s'agissait d'une anormalité qu'il fallait chercher à éliminer. En effet, si l'on suit la définition d'Erving Goffman (1975), le stigmate catégorise par une forme de « disgrâce », qui « jette un discrédit profond » sur l'individu auquel il est associé et exprime un « certain type de relation entre l'attribut et le stéréotype » (*Ibid*., p. 12-14). Précisément, le stigmate associé à l'homosexualité n'existe que dans une relation, dans une époque, dans un contexte particulier. Il renvoie à ce que Goffman appelle « les tares du caractère », c'est-à-dire divers traits psychiques prenant par exemple la forme « d'un manque de volonté, de passions irrépressibles ou antinaturelles, de croyances égarées et rigides, de malhonnêteté, et dont on infère l'existence chez un individu » (*Ibid*., p. 14).

Le développement de la psychanalyse, et surtout de la sexologie, suscite des évolutions au niveau scientifique. Au milieu du vingtième siècle, Alfred Kinsey propose dans deux célèbres rapports, *Sexual Behavior in the Human Male* en 1948 et *Sexual Behavior in the Human Female* en 1953 de concevoir la sexualité comme un *continuum* comportant une

combinaison potentielle de pratiques, évolutives au cours de la vie, et dont l'homosexualité exclusive et l'hétérosexualité exclusive ne représenteraient que des pôles au sein d'un éventail bien plus large d'expériences et d'attirances (Giami, 1999). La vision rigide en termes d'attributs, qui avait dominé jusque-là, perd du terrain. Toutefois, la stigmatisation historique laisse des traces. L'homosexualité ne quitte le *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* qu'en 1987, et la Classification Internationale des Maladies de l'Organisation Mondiale de la Santé qu'en 1992.

En parallèle, les relations homosexuelles sont dépénalisées en France à partir de 1791, ce qui renvoie à un mouvement de laïcisation de la société allant de pair avec une remise en cause de l'ingérence de l'État dans la vie privée des individus, et donc dans le domaine de la sexualité (Borrillo, 2009). La libéralisation des normes (Demeulenaere, 2003) repose également sur la fin d'une croyance en un ordre naturel, c'est-à-dire légitimant une sexualité dont les finalités seraient fondées sur la nature, en lien avec des fonctions procréatives. Plusieurs pratiques sexuelles condamnées jusque-là sont alors considérées comme des « délits factices, créés par la superstition [c'est-à-dire la religion] » (Sibalis, 2006, p. 118). Mais leur différence de traitement dans la loi persiste bien au-delà de cette date. Au début des années 1980, et sous l'impulsion des mouvements gais amorcés dans les années 1970 (Idier, 2013), plusieurs mesures sont prises afin de revenir sur les derniers points discriminant encore les personnes homosexuelles[7]. C'est notamment le cas de plusieurs textes permettant de proscrire la surveillance des établissements gais, le « fichage des homosexuels », ainsi que de la suppression de deux alinéas du code pénal établissant l'aggravation des outrages à la pudeur lorsqu'ils concernent des relations homosexuelles et la condamnation particulière d'actes « impudiques » ou « contre-nature » commis avec un·e mineur·e *du même sexe*[8] (Borrillo, 2009, p. 96-97 ; Caillavet, 1977 ; Idier, 2013). Existait jusqu'alors une forme de « délit d'homosexualité » (Idier, 2013, p. 12), créant un différentiel dans le traitement juridique de ces relations, selon qu'elles impliquent des partenaires de même sexe ou des partenaires de sexe différent. Ces formes de répressions dans la législation dataient du régime de Vichy, et demeuraient jusqu'alors inscrites dans le droit pénal. Elles s'accompagnent également d'une hostilité sociale puisqu'en 1980, 60 % de la population voit dans l'homosexualité une « maladie

[7] À partir du milieu des années 1980, l'État accompagne les dispositions antirépressives de lois protectrices, permettant d'engager une lutte contre les discriminations et l'homophobie. D'après Daniel Borrillo (2009, p. 100), il faut y voir un renversement à la fois « épistémologique et politique », dans la mesure où il s'agit non plus de comprendre et de traiter la question de l'homosexualité, mais celle de l'homophobie.

[8] L'abrogation de ces mesures émerge avec l'action d'intellectuel·le·s militant·e·s, qui argumentent en faveur d'une décriminalisation, de la fin de l'asymétrie entre les relations homosexuelles et hétérosexuelles, et d'une réflexion vis-à-vis du contrôle sur la sexualité de l'enfant et de l'adolescent (Idier, 2013). Michel Foucault occupe notamment une place importante dans les débats, en remettant en cause l'existence d'un « ordre moral » dans la réglementation de la sexualité, paradoxal vis-à-vis d'un mouvement de libéralisation des mœurs (*Ibid.*, p. 77). Sous la pression des groupes militants, François Mitterrand s'engage ensuite à ce sujet durant la campagne présidentielle de 1981, la proposition d'abrogation déposée par Henri Cavaillet ayant été rejetée à plusieurs reprises par l'Assemblée nationale (*Ibid.*).

que l'on doit guérir » ou « une perversion à combattre » (Bard, 2018a, p. 412), et que l'on note également la présence d'une brigade de contrôle des homosexuel·le·s à Paris. Dans ce contexte, la conjugalité de même sexe, et *a fortiori* le mariage, renvoie à un horizon impossible.

1.2. La stigmatisation et ses conséquences en termes de mode de vie : clandestinité, arrangements, bricolages…

Au cours du vingtième siècle, il n'existe aucun cadre juridique permettant de construire et de reconnaitre les relations de même sexe. Cette particularité, combinée à des formes de stigmatisation persistantes[9], entraîne des conséquences importantes en termes de mode de vie. Cela conduit à la création de « sous-cultures » largement documentées dans la littérature scientifique et non-scientifique, de formes d'arrangements et de bricolages pour vivre l'homosexualité à l'écart du couple et des normes dominantes (Chauncey, 2003 [1994])[10]. À ce sujet, Michaël Pollak (1982) décrit d'ailleurs les relations entre hommes comme peu durables, marquées par une centralité de la sexualité et de la drague, vécues dans la clandestinité, puis dans des formes de ghettoïsation et de ségrégation spatiale suite à l'émergence de revendications politiques. La clandestinité renvoie aussi à diverses stratégies de dissimulation de l'homosexualité[11]. Un certain nombre de femmes ont par exemple pu être amenées à mener une « double vie » en contractant un mariage hétérosexuel du fait de formes d'obligations économiques et sociales à l'hétérosexualité, tout en entretenant ou en souhaitant entretenir parallèlement des relations affectives intenses avec d'autres femmes (Rich, 1980). L'entrée dans la parentalité et l'expérience d'unions hétérosexuelles représentaient alors une manière de correspondre aux normes sociales attendues, en mettant à distance l'homosexualité (Tarnovski, 2011). La confrontation avec la masculinité hétérosexuelle conduit également les hommes à développer des stratégies de présentation de soi et de contrôle, face à l'hostilité de l'environnement : « la prudence, la maîtrise de la confidence ou la dissimulation et le repli sur le réseau gay sont des réponses courantes à ces menaces » (Connell, 2014a [1995], p. 148).

La stigmatisation de l'homosexualité a pu conduire à la coexistence d'une pluralité d'identités chez un même individu, mettant en avant ou à l'inverse mettant en retrait l'homosexualité selon les cercles auxquels il participe (Éribon, 2012). Cette pluralité peut engendrer des tensions, parce qu'elle nécessite de jongler, d'alterner entre les identités, et

[9] L'homosexualité n'est retirée de la liste des maladies mentales qu'en 1981 en France.

[10] Pour des exemples dans la littérature non-scientifique, quelques références, loin d'être exhaustives, peuvent être prises dans les romans suivants : *Le puits de solitude* de Marguerite Radclyffe Hall en 1928, *Les amitiés particulières* de Roger Peyrefitte, paru chez Jean Vigneau en 1943, *Brokeback Mountain* d'Annie Proulx, publié pour la première fois dans le magazine *The New Yorker* en 1997.

[11] George Chauncey (2003 [1994]) insiste malgré tout sur le fait qu'on considère à tort l'homosexualité comme étant historiquement caractérisée par une forte invisibilité, tandis qu'au début du vingtième siècle, on note, de différentes manières, un affichage de la culture gaie dans l'espace, même s'il existe des stratégies d'organisation et parfois de dissimulation du monde gai.

surtout de cloisonner sa sexualité. Elle repose notamment sur l'expérience de l'injure, qui d'après Didier Éribon (2012), se trouve au fondement de la construction de l'identité homosexuelle et du rapport aux autres. Plusieurs enquêté·e·s évoquent par exemple le fait de se faire « passer pour des colocataires » auprès de leurs parents, tout du moins dans les débuts de leur cohabitation (Chapitre 6). Dans le cas des lesbiennes, l'évocation de liens amicaux plutôt qu'amoureux peut aussi se trouver renforcée par une négation et une invisibilisation de la sexualité entre femmes (Revillard, 2002 ; Rich, 1980), qui favorise sans doute sa dissimulation et la moindre tendance des proches à envisager la relation comme une relation conjugale.

Enfin, en termes de modes de vie, Michel Foucault (1994c) évoque le registre « d'amitiés homosexuelles » comme des formes relationnelles nouvelles, « à inventer » face à l'absence de normes ou de cadre institué, ainsi que de codes disponibles pour se positionner dans les interactions. La thématique de l'amitié pour évoquer les relations entre hommes ou entre femmes ne peut être laissée de côté. On note par exemple l'existence de certaines revues homophiles, qui forment des communautés centrées sur le partage d'expériences communes ainsi que la recherche de partenaires, alors évoqué·e·s sur le registre d'« amitié idéale », partageant à la fois des traits communs avec « l'amitié virile » et avec « l'amour romantique » (Rizzo, 2006, p. 62-63). D'autres témoignages font également état de la prégnance « d'amitiés féminines », que ce terme recouvre des relations affectives, passionnelles, ou même des formes de structures conjugales plus explicites, même si elles restent souvent décrites sur un mode amical, jugé plus acceptable (Lucye, 1998 ; Marcus, 2006). L'importance de ce registre dans la littérature révèle en tout cas qu'y compris à l'époque d'une invisibilité et d'une stigmatisation profondes de l'homosexualité, les relations entre partenaires de même sexe ne peuvent se limiter à leur dimension sexuelle, généralement mise en avant. La focalisation sur la sexualité gaie dans les discours et dans les représentations apparaît alors aussi à Foucault comme un moyen de contourner les questions de normes et de conjugalité, en maintenant l'homosexualité à l'écart de l'institution conjugale et du mariage : « On a là une espèce d'image proprette de l'homosexualité, qui perd toute virtualité d'inquiétude pour deux raisons : elle répond à un canon rassurant de la beauté, et elle annule tout ce qu'il peut y avoir d'inquiétant dans l'affection, la tendresse, l'amitié, la fidélité, la camaraderie, le compagnonnage, auxquels une société un peu ratissée ne peut pas donner de place sans craindre que ne se forment des alliances, que ne se nouent des lignes de force imprévues. […] L'institution est prise à contre-pied » (Foucault, 1994c, p. 164).

1.3. La visibilité créée par le VIH, l'évolution des modes de vie et des aspirations pour la vie en couple

L'affirmation identitaire et les formes d'organisation collective pour la défense des gays et des lesbiennes existaient déjà dans la première moitié du vingtième siècle, avant l'émergence des mouvements activistes (Chauncey, 2003 [1994]). Mais à partir des années 1980, l'apparition du sida conduit à une visibilité accrue dans la sphère médiatique et politique. Elle provoque une situation de mobilisation collective sans précédent par rapport aux différentes tentatives amorcées par les mouvements de revendication des droits homosexuels dans les années 1960 et 1970 (Borrillo et Lascoumes, 2002, p. 21). Parce que l'épidémie touche alors plus particulièrement les gays[12], on observe une forme de « repathologisation de l'homosexualité » (Lerch, 2013, p. 15). Dans les discours de l'époque, des modes de vie considérés comme spécifiquement liés à l'homosexualité, par exemple liés à un nombre de partenaires sexuels plus important ou à la consommation de drogues, sont considérés comme responsables de la propagation de la maladie. On assigne alors à l'homosexualité, en tant que pratique, plus uniquement sexuelle mais sociale, un certain nombre d'attributs supposés communs par le partage d'une même condition, au sein d'un même groupe social.

Dans le même temps, l'épidémie du sida conduit à une acceptation plus grande des gays et des lesbiennes (Broqua et de Busscher, 2003) et met en lumière certaines facettes de la conjugalité, jusque-là restées dans l'ombre. La création du pacte civil de solidarité (pacs) en 1999 répond alors aux problématiques qu'elle rend apparentes. La maladie soulève notamment des enjeux importants autour de la question du « vide juridique » auquel se trouvent confrontés les couples de même sexe lors du décès de l'un·e des deux (Rault, 2005a, p. 30). L'absence d'encadrement légal de leur relation, et de ce fait l'absence de droits dont ils/elles disposent, conduit à des situations inégalitaires et difficiles. Les partenaires survivant·e·s se trouvent parfois particulièrement démuni·e·s, notamment lorsqu'il existe des conflits familiaux et qu'aucun cadre légal ne leur accorde de statut (par rapport au logement par exemple lorsque celui-ci était partagé, à l'héritage, etc.). L'importance prise par la dimension sanitaire conduit alors à ce que l'on ne puisse plus véritablement dissimuler sa sexualité. À l'époque, la revendication de l'accès au mariage émerge d'ailleurs rapidement par le biais de différentes associations, qui impulsent une réflexion quant à la reconnaissance du couple, et les formes de contrats juridiques existants. Le pacs est d'ailleurs perçu comme un « point de départ », et non comme « aboutissement » (Borrillo, 2009, p. 104-105). Certain·e·s y voient déjà une possibilité pour questionner et même défier l'hétéronormativité dans la société : « l'accès au mariage pour tous les couples, indépendamment du sexe des partenaires, permettrait d'abolir la hiérarchie des

[12] Les lesbiennes apparaissent moins concernées par la maladie.

sexualités et de rompre avec la suprématie sociale, culturelle et juridique de l'hétérosexualité » (*Ibid*., p. 105).

À la fin des années 1990, plusieurs auteur·e·s notent une évolution des modes de vie homosexuels, notamment avec un attrait plus important qu'auparavant pour le couple cohabitant et exclusif, s'inscrivant aussi davantage dans la durée ; et un intérêt moindre pour une sociabilité centrée sur l'identité homosexuelle (Adam, 1999 ; Schiltz, 1997, 1998). Le sida participe à remettre en cause « le modèle libertaire », caractérisé par la prépondérance des échanges sexuels, en créant une forme de regret mythifié du couple et un investissement dans des liens affectifs plus stables (Borrillo et Lascoumes, 2002, p. 23). Il existerait une forme de « mélancolie », dans le sens d'un « travail de deuil jamais terminé », lié à l'acceptation d'une déviance par rapport à la norme, ainsi qu'à l'abandon des modes de vie hétérosexuels dominants, en ce qui concerne les aspirations individuelles et les liens avec la sphère familiale plus généralement (Éribon, 2012, p. 58-59). Il semble que ces évolutions soient encore plus marquées dans les années 2000, après la reconnaissance juridique suscitée par le pacs (Lerch, 2008 ; Velter et Bouyssou-Michel, 2007). Au début des années 2000, l'exclusivité sexuelle se trouve par ailleurs plus fréquente parmi les hommes les plus jeunes, sans qu'il ne soit tout à fait possible de savoir si cela s'explique par une évolution due à des effets générationnels, ou par des effets d'âge expliquant de moindres durées relationnelles, potentiellement amenées à évoluer dans le temps (Velter, 2007). Si l'attrait pour la vie conjugale ne fait que progresser chez les gays et les lesbiennes, il est probable que ce soit encore davantage le cas après que ceux/celles-ci ont obtenu la possibilité d'accéder à l'institution matrimoniale.

La dimension identitaire s'avère relativement importante dans les revendications (Bard, 2018a). Toutefois, les stratégies de visibilité politique dans les associations, comme la représentation dans les médias, dans les lieux de sociabilité ou encore dans les études scientifiques, demeurent profondément genrées. Les lesbiennes apparaissent invisibilisées dans toutes ces sphères, dans une forme de « répression silencieuse » pour reprendre l'expression d'Anne Revillard (2002, p. 176). C'est également le cas lors de l'émergence du VIH, où se sont surtout les gays qui occupent l'espace médiatique et portent les revendications politiques.

1.4. L'acquisition de nouveaux droits : partenariats et mariages dans le monde

La création du pacs en France doit aussi se comprendre dans le cadre d'un mouvement plus général de reconnaissance des relations de même sexe en Europe, sous l'impulsion des institutions européennes (Borrillo, 2009). En 1989, le Danemark se distingue en proposant pour la première fois un partenariat enregistré, inventant ainsi un nouveau contrat d'union civil ouvert aux couples de même sexe. Cette loi présente alors l'avantage d'accorder un équivalent juridique au mariage, tout en excluant certaines de ses caractéristiques (notamment la

dimension religieuse), ce qui en fait une forme de loi transitoire (Digoix, 2008). C'est également le cas en Suède, où la loi de cohabitation s'applique aux individus qui vivent à une même adresse, d'abord en proposant une différenciation entre les couples de même sexe et les couples de sexe différent, puis avec une même loi unifiée à partir de 2003. Dans la lignée de ce qui a été développé au Danemark, la Norvège et l'Islande mettent en place des équivalents au partenariat enregistré respectivement en 1993 et en 1996. Dans la quasi-totalité des pays européens, l'instauration de ces partenariats précède l'ouverture du mariage dans la reconnaissance juridique des couples de même sexe (Waaldijk, 2020).

Selon Marie Digoix (2008), il faut comprendre l'émergence de ces premières lois européennes comme résultant d'une culture scandinave basée à la fois sur la recherche de dynamiques progressistes et sur la protection individuelle. D'un côté, les institutions politiques permettent de revenir sur une loi bien plus aisément qu'en France dans le cas où elle serait jugée négativement *a posteriori* ; de l'autre des objectifs culturels forts en termes d'égalité et de bien-être favorisent un souci constant des minorités et une lutte contre les discriminations. C'est pourquoi les pays nordiques constituent de fait des nations privilégiées dans l'adoption des premières lois égalitaires (*Ibid*.).

Si l'on constate, sur des temporalités proches, la mise en place de lois équivalentes c'est non seulement du fait d'une proximité culturelle, mais aussi et surtout parce que les États sont membres d'un même Conseil nordique qui favorise les points communs entre les pays scandinaves. Leurs innovations permettent ensuite d'ouvrir la réflexion et d'impulser des dynamiques à l'échelle européenne. À titre d'exemple, le Parlement européen demande en 1994 aux membres de l'Union de « mettre un terme aux discriminations concernant les personnes homosexuelles et lance un appel en faveur de la reconnaissance des couples de même sexe » (*Ibid*., p. 32). Les politiques mises en place à l'échelle nationale apportent une plus grande visibilité aux minorités sexuelles et contribuent progressivement au développement de normes égalitaires ailleurs en Europe (Waaldijk, 2014). Le cas de la France nécessite alors d'être replacé dans ce contexte particulier et dans les dynamiques qu'il suppose. Contrairement à d'autres pays toutefois, la référence à l'universalisme républicain conduit à laisser de côté la possibilité d'un contrat spécifique adressé aux couples de même sexe afin de proposer une alternative commune à tous les couples (Borrillo et Lascoumes, 2002).

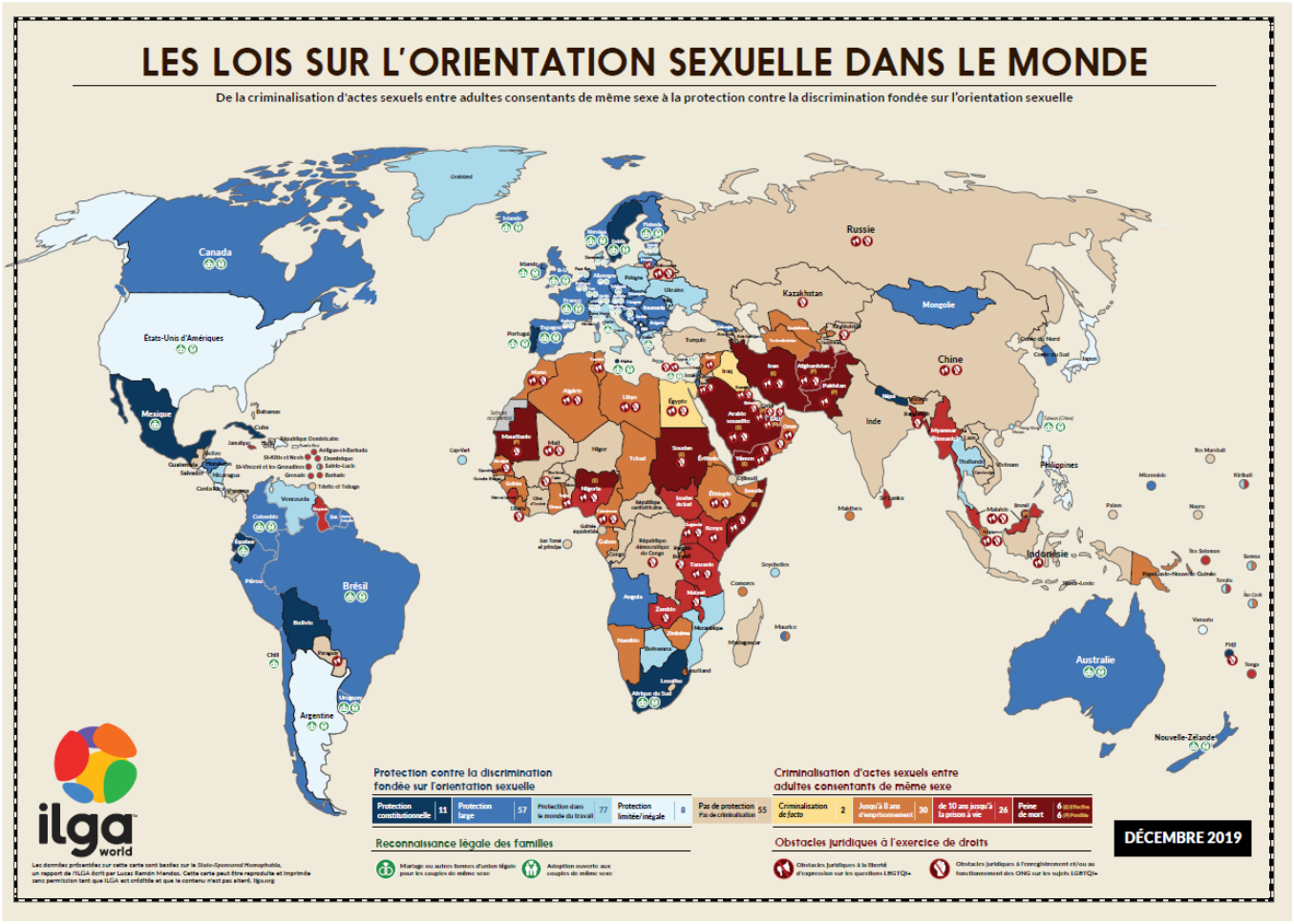
Comme pour les partenariats, l'ouverture du mariage aux couples de même sexe émerge d'abord dans le nord de l'Europe, puisque cette possibilité apparaît pour la première fois en 2001 aux Pays-Bas. Sa diffusion dans d'autres aires géographiques se présente toutefois plus rapidement : en Belgique (2003), en Espagne et au Canada (2005), en Afrique du Sud (2006), en Norvège et en Suède (2009), au Portugal, en Islande et en Argentine (2010), au Danemark (2012), au Brésil, en France, en Uruguay et en Nouvelle-Zélande (2013). Dans certains pays précurseurs (au Danemark et en Suède), l'ouverture du mariage conduit à abroger la loi sur le

partenariat puisque celle-ci s'adressait spécifiquement aux couples de même sexe (Sénat, 2012). Ce n'est pas le cas en France, où il s'agit d'une forme alternative d'union pour tous les couples. Depuis, de nombreux autres pays sont venus enrichir cette liste, conduisant à ce que l'on compte en 2019 vingt-six États dans le monde autorisant le mariage entre personnes de même sexe (Figure 1). Le nombre important de débats à ce sujet à l'heure actuelle dans plusieurs pays laisse penser que cette proportion va encore augmenter dans les années à venir, conduisant dans le même temps à un accroissement des personnes concernées par ces situations. Si fin 2009, on estimait à 100 000 les mariages conclus entre partenaires de même sexe dans le monde (Chamie et Mirkin, 2011), ce nombre a probablement considérablement augmenté depuis.

Jusqu'alors, certaines zones géographiques apparaissent moins favorables que d'autres, et laissent en tout cas la question de la reconnaissance juridique de côté. C'est assez largement le cas en Afrique et en Asie (Carroll et Ramón Mendos, 2017), à l'exception de l'Afrique du Sud et de Taïwan, premier pays asiatique à ouvrir le mariage aux couples de même sexe en mai 2019. Là encore, cela peut s'expliquer en grande partie par un contexte particulier en Europe, qui conduit à une propagation relativement rapide dans les pays de l'Union, puis à une diffusion plus variable au-delà, en fonction notamment des perspectives historiques propres à chaque État mais aussi des liens entre États, des aires d'influence et de dialogue qui peuvent exister.

Certaines spécificités existent par ailleurs en fonction des pays. En France, la focalisation sur les questions de filiation (Fassin, 2008b), qui apparaissent comme des limites infranchissables pour l'égalité entre les couples de même sexe et les couples de sexe différent, conduisent d'emblée à exclure l'adoption et les questions familiales du pacs. Celui-ci se limite alors à la reconnaissance du couple. À l'époque, plusieurs « expert·e·s » se réfèrent d'ailleurs au structuralisme pour souligner la place de la différence des sexes dans les structures familiales et la parenté (Robcis, 2016 [2013]), et ainsi justifier la restriction des droits accordés aux couples de même sexe. Par ailleurs, le pacs se différencie également du mariage en excluant les droits liés à l'obtention de la nationalité, ce qui peut s'expliquer dans la mesure où « la question de la parenté […] est intimement liée à celle de la nation » (*Ibid.*, p. 330), parce qu'elle contribue à réglementer l'accès à la citoyenneté.

Figure 1. Les droits des couples de même sexe et la pénalisation de l'homosexualité dans le monde



Source : Carte publiée par l'International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association[13].

[13] Voir les rapports précédents à ce sujet (Carroll et Ramón Mendos, 2017) et les ressources en ligne : https://ilga.org/fr/cartes-lois-orientation-sexuelle.

1.5. L'héritage de la pathologisation dans les débats médiatiques et politiques

À partir des années 2000, l'opinion publique apparaît de plus en plus favorable à la possibilité que des couples de même sexe puissent se marier. En France, la proportion de personnes répondant en ce sens dans les sondages passe en effet d'environ 50 % au milieu des années 1990 à plus de 60 % entre 2004 et 2013 (Lerch, 2013). La progression des opinions positives précède ainsi la reconnaissance par le droit, celle-ci accentuant à son tour la légitimité sociale perçue (Waaldijk, 2020). Il semble toutefois que ce soit davantage le cas de certaines catégories de la population : les « sympathisant·e·s » de gauche et les plus jeunes notamment (18-24 ans) (Lerch, 2013, p. 18-19), les clivages restant relativement importants en fonction des différents groupes sur ce sujet.

Pourtant, les débats qui ont eu lieu dans la sphère médiatique et politique à la fin des années 1990, au moment du pacs, puis à partir de 2012 au moment du « mariage pour tous », pour reprendre l'expression alors adoptée par le gouvernement, sous-tendent une forme d'héritage de la pathologisation de l'homosexualité, en particulier lié à l'impossibilité de l'homoparentalité. C'est surtout le cas lors du pacs, l'homophobie s'y exprimant de manière particulièrement manifeste et apparente (Borrillo et Lascoumes, 2002, p. 127-138), tandis qu'en 2012 l'importance croissante du thème de la non-discrimination suscite une justification permanente des opposant·e·s, qui ont « dû eux-mêmes emprunter le discours de l'égalité des droits » (Lerch, 2013, p. 18).

Les slogans mentionnés sur les pancartes des personnes participant aux « Manifs pour tous » (Encadré 1) font toutefois écho de manière relativement remarquable à ceux déjà identifiés par Daniel Borrillo et Pierre Lascoumes (2002, p. 93) lors de la marche du 31 janvier 1999 contre le pacs, tels que « Deux mamans, deux papas, bonjour les dégâts », « Pacs adopté, famille sabotée », « Couple pacsé, enfant trompé ». En 2012 et en 2013, on répertorie notamment les slogans suivants : « Papa + maman : y a pas mieux pour un enfant », « Un papa, une maman, on ne ment pas aux enfants », « Égalité : celle des enfants d'abord », « Pas de fiction pour la filiation », « Non à la casse de la famille », « Un père, une mère c'est complémentaire ». De même, les discours de certain·e·s parlementaires rejoignent ce type d'argument. C'est le cas par exemple de David Douillet, député UMP, qui reproche au gouvernement de « saccager la vie d'enfants à des fins électoralistes » ou encore de Philippe Cochet, député UMP, qui déclare : « Vous êtes en train d'assassiner des enfants ! ». Enfin, on retrouve cette rhétorique sur le site de la Manif pour tous, avec la référence au mariage en tant qu'institution réglementant la présomption de paternité et encadrant la vie familiale : « Lors de la célébration d'un mariage, le maire a l'obligation de lire des articles de loi au moment de l'engagement de futurs époux. L'essentiel de ces articles concernent les enfants (à venir ou, éventuellement, déjà nés) : le sens du mariage, en effet, est la volonté de vivre ensemble et de

fonder une famille. Et même s'il y a des exceptions (époux trop âgés pour avoir des enfants par exemple), cela ne fait que confirmer la règle générale »[14]. Ces différents éléments renvoient à une « sacralisation de la filiation » dans les débats sur l'ouverture du mariage aux couples de même sexe en France, alors que ce n'est pas le cas dans d'autres pays, par exemple aux États-Unis (Fassin, 2008b). Au moment du pacs, comme au moment de l'ouverture du mariage, c'est la question de filiation qui concentre l'attention et qui pose véritablement problème.

Encadré 1. La Manif pour tous. Présentation

Le 18 mai 2013, le texte de loi ouvrant le mariage pour les couples de même sexe est validé par le conseil constitutionnel et promulgué par François Hollande, alors président de la république. Cela fait suite à plus de 170 heures de débats au parlement, et à de nombreux mois durant lesquels diverses oppositions furent portées dans la sphère publique et médiatique notamment, mais pas uniquement, par le biais d'un collectif, la Manif pour tous, fermement défavorable à cette possibilité. La Manif pour tous est un mouvement politique créé en opposition au projet de loi dit du « mariage pour tous », visant à ouvrir le mariage aux couples de même sexe. Entre 2012 et 2013 en particulier, plusieurs manifestations sont organisées à Paris et dans d'autres grandes villes de France, rassemblant aux temps forts du mouvement, entre 300 000 et 500 000 personnes selon les différentes estimations.

Bien que le mouvement se dise apolitique et aconfessionnel, il entretient des liens importants avec l'Église catholique, qui organise des déplacements depuis des départements de province pour assister à des manifestations parisiennes. Parmi les militant·e·s et sympathisant·e·s de la Manif pour tous, une part importante se déclare également catholique, et rapporte une éducation religieuse, mais aussi des pratiques et des croyances (Déjeans, 2017).

Toutefois, médiatiquement, les registres argumentatifs proposés pour s'opposer à l'ouverture du mariage aux couples de même sexe ne reposent pas sur des notions religieuses, mais recourent à des arguments notamment basés sur l'anthropologie et la psychanalyse, tout en critiquant l'idée d'une « théorie du genre », consistant en l'effacement des différences entre les sexes, la marchandisation des techniques procréatives et le développement de liens de filiation « fictifs », c'est-à-dire en dehors des réalités biologiques (Robcis, 2015). Les enjeux du débat, extrêmement liés à la filiation et à la reconnaissance de l'homoparentalité expriment aussi, plus ou moins ouvertement, une invisibilisation voire une stigmatisation de l'homosexualité en tant que telle et un refus de reconnaître les couples de même sexe. Par exemple, le cardinal Barbarin, suivant d'autres représentants de l'Église catholique qui occupent une place importante dans le débat, déclare : « Après, ils vont vouloir faire des couples à trois ou à quatre. Après, un jour peut-être, l'interdiction de l'inceste tombera ». Ces propos, comme de nombreux autres, jouent sur une gradation en assimilant l'homosexualité à des formes de sexualités socialement considérées comme illégitimes, et interdites dans le cadre du mariage puisqu'une union ne peut être conclue ni entre plus de deux personnes, ni entre personnes ayant des liens de parenté. Par ailleurs, la volonté prédictive de ce discours renvoie à des arguments, eux aussi récurrents, faisant de cette loi « une rupture anthropologique », « un bouleversement » de notre système familial qui, d'après les opposant·e·s, pourrait ainsi conduire à de nombreuses dérives. Les mécanismes argumentatifs rejoignent alors ceux qui existaient déjà plus d'un siècle auparavant dans le cadre des luttes pour les droits des femmes (Rennes, 2011b).

Bien que le mouvement ne revendique pas directement d'affiliation politique, il entretient des liens étroits avec la droite et l'extrême droite, qui juge toutefois les positions de la Manif pour tous trop modérées et fonde un mouvement parallèle, le Printemps français.

[14] Voir http://www.lamanifpourtous.fr/tous-pour-le-mariage/, page consulée le 19 novembre 2018.

« L'illusion anthropologique » (Fassin, 2010, p. 207), qui va de pair avec cette focalisation sur les enjeux filiatifs, fait du mariage l'institution organisant le renouvellement des générations à travers la procréation biologique. Il s'agit alors de valoriser un modèle révolu, celui de la « complémentarité hiérarchique des sexes » (Théry, 2016, p. 12) en supposant que l'ouverture du mariage à des conjoint·e·s de même sexe nierait les exigences de la reproduction et produirait à terme une « indifférenciation des sexes » (*Ibid*., p. 10). Or, Irène Théry (2016) montre que le mensonge est au contraire inhérent au développement de l'aide médicale à la procréation pour les couples hétérosexuels puisque celle-ci supprime tout lien biologique et rend impossible l'accès aux origines afin que le couple à l'initiative du projet parental « [mime] le modèle procréatif » (*Ibid*., p. 102). Dès lors, l'exclusivité supposée du lien filiatif masque toutes les situations où les rôles de géniteurs et de parents ne se recoupent pas. Les slogans et les divers discours accusant les couples de même sexe de déstabiliser l'institution familiale apparaissent alors comme une forme d'instrumentalisation politique, parce qu'ils les rendent responsables d'un mensonge, qui structure en réalité l'AMP et auquel les couples homoparentaux n'ont jamais participé[15]. En creux, ils portent aussi la trace de la stigmatisation de l'homosexualité, dans la mesure où ils infériorisent les couples de même sexe, remettent en cause leurs capacités parentales et leur attribuent des intentions particulières, qui ne seraient pas celles des couples de sexe différent passant par une AMP. Par exemple, l'accusation d'un « droit à l'enfant », faisant des projets homoparentaux des projets égoïstes car niant et modifiant la réalité biologique, n'est jamais adressée aux couples hétérosexuels infertiles. Elle conduit à délégitimer le désir d'enfant chez les gays et les lesbiennes, en en faisant une forme mépris accordé aux intérêts de l'enfant. La critique renvoie aussi à un supposé désir de « conformisme », ou désir de « normalisation » par l'intégration aux institutions familiales, jugé problématique (Fassin, 2003, p. 280).

D'autres discours, comme ceux portés par l'Église catholique et notamment par le cardinal Barbarin (Encadré 1) cherchent plus frontalement à délégitimer l'homosexualité en tant que sexualité. Bruno Perreau (2018) montre d'ailleurs que la Manif pour tous émerge à partir des sphères catholiques même si elle ne s'y limite pas et qu'elle porte, au nom du principe de complémentarité des sexes au sein de la famille, une critique des minorités sexuelles, à la fois accusées « de ne pas avoir d'enfant et d'en avoir, de refuser la généalogie nationale et de la concurrencer » (Perreau, 2018, p. 33). Le contexte médiatique et politique importe alors lorsque l'on s'intéresse aux manières dont les individus s'approprient l'institution matrimoniale. De nombreux témoignages, notamment le documentaire *Un combat pour tous* réalisé en 2014 par Guillaume Lecaplain[16], soulignent la violence et les agressions ressenties

[15] Diverses études sur l'homoparentalité montrent que ces couples portent au contraire une attention accrue à la possibilité de raconter leur histoire à leurs enfants (Gross, 2012, 2005 ; Gross et Courduriès, 2015).
[16] Voir le documentaire (Lecaplain, 2014).

de la part des gays et les lesbiennes lors des débats au sujet du « mariage pour tous ». La plupart des enquêté·e·s que j'ai rencontré·e·s dans le cadre de cette recherche évoquent également cette dimension au cours des entretiens.

Pour conclure cette première dimension du retour historique, on peut noter qu'au cours des dernières décennies, et surtout à partir de l'émergence des revendications politiques dans les années 1970 et 1980, l'homosexualité s'est progressivement institutionnalisée. D'abord par sa moindre condamnation juridique et sociale, par sa visibilité croissante et la possibilité d'une conjugalité acceptable. Ensuite, par son accès à un premier type d'union représenté par le partenariat, puis par l'entrée dans la sphère matrimoniale. Le contrôle de l'homosexualité s'ancre d'ailleurs plus généralement dans des stratégies de contrôle de la sexualité au sein de la famille, sur laquelle s'appuie le « dispositif de sexualité » (Foucault, 1994a, p. 149-150). Sur la même période, la famille a considérablement évolué.

2. L'institution en évolution : du mariage comme rite de passage à la personnalisation du couple

L'ouverture du mariage aux couples de même sexe en 2013 n'intervient pas uniquement dans un contexte de reconnaissance croissante de l'homosexualité. Elle s'ancre aussi dans des transformations importantes de la famille en France depuis plusieurs décennies, qui contribuent à rendre cette possibilité non seulement acceptable mais légitime, parce que cela entre en adéquation avec les valeurs et les normes qui lui sont désormais associées. Ces évolutions sont plurielles, elles bouleversent l'institution familiale en affectant tout à la fois : la conjugalité, la fécondité, les unions, la sexualité. Le mariage ne correspond plus aujourd'hui au modèle qu'il a historiquement représenté. Retracer historiquement ces changements profonds permet alors de mieux comprendre la manière dont on se marie aujourd'hui, à quoi renvoie ce choix, et pourquoi il connaît un mouvement inverse, que l'on pourrait qualifier d'affaiblissement institutionnel ou de « désinstitutionnalisation » (Cherlin, 2004).

2.1. L'institution familiale jusque dans les années 1970 : un mariage hégémonique

« Le mariage est longtemps demeuré l'institution centrale de la famille. En trente ans, il n'a cessé de perdre du terrain » (Déchaux, 2009, p. 10). Au dix-huitième siècle, la création du mariage civil renvoie à un affaiblissement important de sa dimension religieuse et familiale, au profit d'une valorisation du couple (Bozon, 1991a, p. 50). Il célèbre ainsi le lien conjugal devant l'État, en le détachant progressivement du rôle de l'Église et en plaçant celui-ci en retrait.

Malgré tout, jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle, le mariage reste considéré comme une institution aux finalités procréatives, imprégnée par la religion (Houbre, 2018b). Le Code civil présente d'ailleurs « le mariage comme un vecteur de solidarité sociale », en réglementant la paternité et les droits accordés par le biais des systèmes d'allocations familiales, et notamment en distinguant les enfants légitimes des enfants illégitimes (Robcis, 2016, p. 47). Il constitue « la forme presque exclusive de la vie en couple » (Festy, 2001, p. 26). Loin d'être dépourvu d'intérêts économiques et symboliques, il organise alors principalement l'alliance, la transmission du patrimoine, et permet de « consolider la position sociale » des familles, laissant aux conjoint·e·s peu de marge de manœuvre concernant leur propre union (Houbre, 2018c). De nombreuses penseuses féministes ont également montré qu'il établit le transfert de l'autorité masculine exercée sur les femmes, en faisant passer celles-ci de la sphère familiale à la sphère maritale. À travers le contrat de mariage, l'institution réglemente la gratuité du travail des femmes et leur force de production, qui appartiennent alors entièrement à leur mari (Delphy, 1998 ; Wittig, 2018 [1992]). Le Code civil promulgué au début du dix-neuvième siècle fait d'ailleurs de l'homme le « chef de famille », jusqu'à son remplacement par la mention « d'autorité parentale » en 1970[17]. Certains aspects conservés actuellement datent toutefois des périodes antérieures : c'est notamment le cas de « l'obligation de la publication des bans », qui remonte au dix-septième siècle et renvoie à la volonté de l'Église de contrôler l'alliance entre les familles ainsi que la moralité des époux/ses (Bozon, 1991a, p. 49).

À partir du début du vingtième siècle et au cours des décennies qui suivent, l'avènement du « mariage d'amour »[18] conduit à diminuer considérablement le rôle de la sphère familiale dans l'union, et consacre les conjoint·e·s comme uniques acteurs d'un choix basé sur un « sentiment amoureux » réciproque (Bozon, 1991b, 2013, p. 30-31). La sexualité, perçue comme illégitime dans le mariage chrétien, tend à l'inverse à y prendre une place centrale, en tant que manifestation de l'amour marital. Elle fait alors l'objet d'un contrôle important (Foucault, 1994a), en particulier autour de la norme de fidélité sexuelle (Bozon, 2001a).

Jusqu'aux années 1970, l'institution familiale se structure donc en France autour du modèle matrimonial, en tant que voie quasi-exclusive et systématique d'organisation de la vie conjugale (Prioux, 2005). Il intervient selon des temporalités bien délimitées qui en font une forme de « rite de passage », ponctuant l'entrée dans l'âge adulte (Bozon, 2002). Il s'inscrit dans les rites décrits par Arnold Van Gennep (1943, p. 111), qui scindent la vie sociale, et « accompagnent tout changement de place, d'état, de situation sociale et d'âge ». Les enjeux s'y avèrent malgré tout profondément asymétriques et bien plus importants pour les femmes

[17] Voir https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000693433.
[18] L'émergence de « l'amour romantique » daterait toutefois des Lumières et aurait conduit, notamment au sein des élites, au développement de formes de « libertinage » et de « compagnonnage » (Steinberg, 2018). Sylvie Steinberg note également au cours du dix-huit et du dix-neuvième siècle le développement d'unions suivant des naissances et s'intégrant donc dans des relations davantage choisies (*Ibid*.).

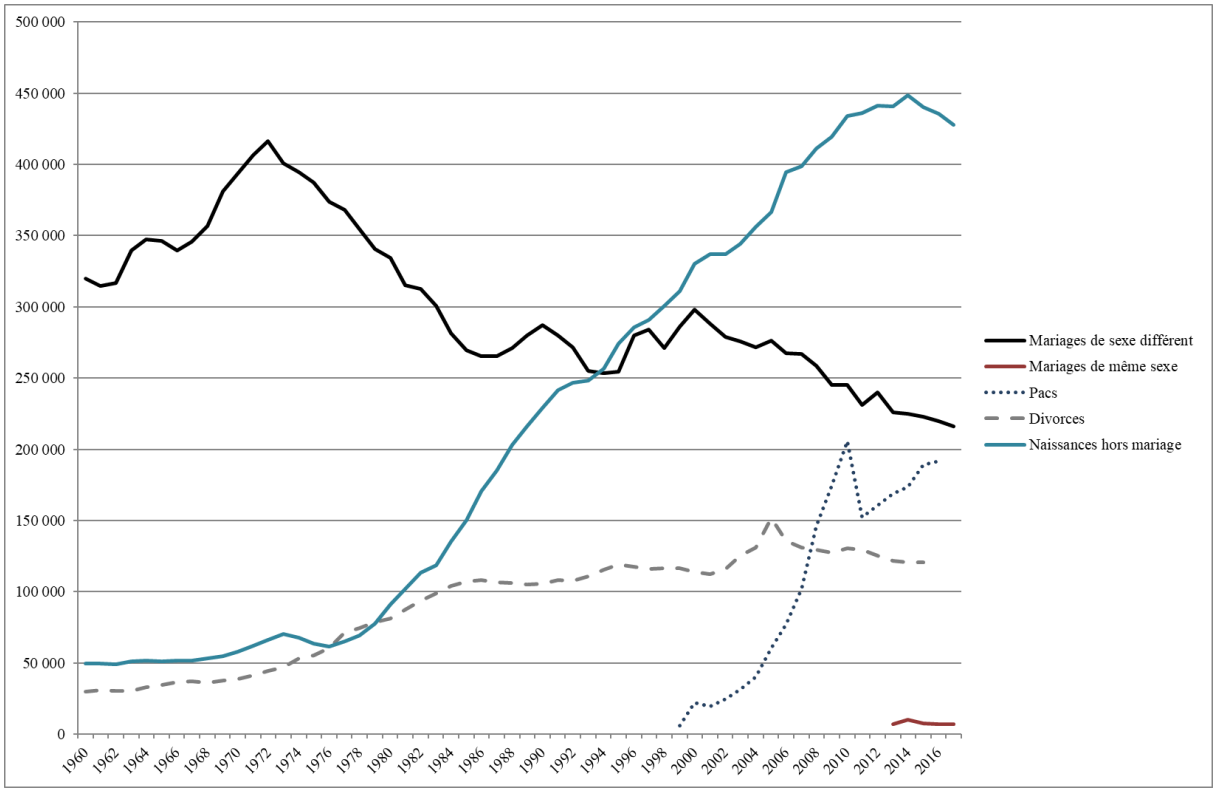
que pour les hommes : le mariage marque également l'entrée de celles-ci dans la sexualité, tandis que ce n'est pas le cas des hommes, plus âgés lors de l'union et pour lesquels une sexualité prénuptiale s'avère bien plus tolérée (Houbre, 2018c). Enfin, l'institution va de pair avec des formes de subordination puisque, « jusque dans son rituel », elle exprime « l'infériorité sociale de la femme » et son objectivation, dans la mesure où elle met en scène le personnage de la mariée, déplacée par un groupe d'hommes qui l'amènent du domicile parental au lieu de la cérémonie (Bozon, 1991a, p. 52, 56).

Par ailleurs, le célibat apparaît extrêmement faible, l'union précède de peu l'arrivée des enfants, et les naissances hors-mariages sont quasiment inexistantes, jugées illégitimes et surtout faisant des femmes des « filles-mères », alors marquées par le déshonneur et la stigmatisation.

2.2. Diversification des formes d'union et autonomisation des relations

À partir des années 1960, les femmes nées à la période du baby-boom atteignent l'âge adulte et se retrouvent donc en nombre sur le marché du travail. Plus indépendantes financièrement que toutes les générations précédentes, elles acquièrent également à partir de ce moment-là un certain nombre de droits. Les évolutions majeures de ce point de vue et la féminisation de la sphère professionnelle nécessitent alors des modifications du cadre politique et législatif afin d'accompagner « le nouveau rôle des femmes » (Barrère-Maurisson, 2012). En parallèle, les luttes féministes pour l'accès à l'avortement et à la contraception contribuent à l'émergence « d'un cadre qui devient moins normatif, plus souple » (Bard, 2018b, p. 389), même si cela implique dans le même temps l'apparition de nouvelles normes (Bozon, 2001b), aussi plus hétérogènes du point de vue des définitions qu'en donnent les individus (Bozon, 2001a). En 1965, la réforme des régimes matrimoniaux limite les droits du mari sur son épouse. En 1970, une loi partage l'autorité parentale entre le père et la mère. Elle est suivie dans les années soixante-dix de l'établissement du droit de filiation dans le cas des enfants adultérins alors qu'ils étaient jusque-là considérés comme illégitimes (1972), de la dépénalisation de l'adultère ainsi que de l'instauration du divorce par consentement mutuel (1975). Toutes ces réformes assouplissent la loi qui jusqu'à présent « entendait protéger le mariage en tant qu'unique forme d'union autorisée » (Granet-Lambrechts, 2012, p. 53).

Figure 2. Évolution des unions, des divorces et des naissances hors mariage en France (1960-2017)



Source : Données publiées en ligne par l'Ined à partir des statistiques d'état civil de l'Insee[19].

À partir des années 1970, le nombre de mariage conclus chaque année chute progressivement : on passe de plus de 400 000 mariages par an au début des années 1970 à 250 000 dans les années 1990, et 216 000 en 2017 (Figure 2). Différents facteurs se combinent pour expliquer le déclin de ce modèle : des causes culturelles et historiques liées aux crises du milieu du siècle (Roussel, 1989), la maîtrise de la fécondité et l'essor d'une sexualité non-procréative (Michel, 1972), l'égalisation des droits entre les hommes et les femmes, et l'émergence d'un âge transitoire lié à l'allongement des études (Bozon, 1991a). Le cadre législatif dans lequel s'ancre la famille évolue, il tend à faire du mariage une institution plus souple, à laisser davantage de place aux individualités et à la séparation. La professionnalisation féminine change aussi fondamentalement la situation. D'un côté, la plus grande autonomie financière et identitaire des femmes rend moins « coûteuse » une séparation et moins nécessaire la vie conjugale, de l'autre l'idéal égalitaire converge de moins en moins avec les représentations de « l'infériorité féminine » mises en avant dans le modèle matrimonial et dans son rituel (Bozon, 1991a, p. 55-56). Enfin, l'apparition d'un nouveau rôle social par la professionnalisation féminine implique désormais une difficulté croissante pour concilier vie professionnelle et vie familiale, ce qui nécessite des ajustements, majoritairement de la part des femmes (Pailhé et Solaz, 2010).

[19] Voir https://www.ined.fr/fr/tout-savoir-population/chiffres/france.

Cette chute importante s'explique aussi par une modification profonde des normes associées à la conjugalité, les parcours amoureux se diversifiant et se fragmentant (Bozon, 2013). Le « démariage » (Théry, 1996) signifie moins un refus de l'institution qu'une ouverture du champ des possibles. Le mariage devient un choix, les individus étant alors libres d'officialiser ou non leur relation en ces termes. De plus en plus de couples ne se marient pas du tout[20]. Pour reprendre les propos de Jean-Hugues Déchaux (2009, p. 21), « le mariage et la vision clivée des rôles conjugaux qui l'accompagnait ne constituent plus un point de passage obligé ». Certain·e·s auteur·e·s ont également interprété ces modifications comme l'une des conséquences de l'individualisme dans la vie moderne. Selon François de Singly (2005), les rôles sociaux contraignants d'époux et d'épouse tendent de moins en moins à converger avec la recherche d'un épanouissement individuel, valorisé y compris dans la sphère conjugale. Le modèle matrimonial devient moins attractif, bien qu'il reste malgré tout valorisé, en particulier chez les personnes faisant état d'une socialisation à la religion, et plus encore chez celles qui déclarent des pratiques religieuses (Prioux et Régnier-Loilier, 2012). La hausse importante du nombre de pacs au cours des années 2000 montre également une recherche de formes d'union alternatives, qu'elles soient transitoires ou qu'elles correspondent à des schémas relationnels jugés plus souples, notamment parce que plus facilement dissolubles et distincts de toute symbolique matrimoniale (Rault, 2005a). On compte d'ailleurs aujourd'hui quasiment autant de pacs que de mariages souscrits chaque année (Figure 2).

En parallèle, la cohabitation hors mariage se développe massivement. Le lien entre celle-ci et le milieu social apparaît toutefois plus complexe qu'il n'y paraît. En effet, ce type de pratiques existaient déjà auparavant dans une partie de la classe ouvrière, mais elle se diffuse dans les années 1970 à partir des enfants appartenant aux milieux supérieurs (Leridon et Villeneuve-Gokalp, 1994 ; Villeneuve-Gokalp, 1990).

2.3. Des mariages plus tardifs, des couples et des familles plus hétérogènes

Simultanément, l'âge moyen au premier mariage augmente, passant de 22,6 pour les femmes et 24,7 pour les hommes en 1970 à respectivement 31,6 et 33,2 en 2018 (Bellamy, 2015 ; Papon et Beaumel, 2020)[21]. Alors qu'il coïncidait auparavant avec la première mise en couple, il intervient de plus en plus tard, après une période de cohabitation (Prioux, 2005), voire après plusieurs relations successives, la norme passant plutôt du côté de la multiplication des expériences durant la jeunesse et au cours de la vie (Bozon, 2013). Comme le note Florence

[20] Ce n'est pas nécessairement le cas dans d'autres pays, ou pas de manière aussi accentuée. Aux États-Unis par exemple, bien que tendances similaires se produisent, celles-ci sont à la fois plus tardives et moins prononcées (Cherlin, 2004 ; Gurrentz, 2019 ; Manning, Smock et Fettro, 2019)

[21] Voir également les statistiques détaillées mises en ligne par l'Insee : https://www.insee.fr/fr/statistiques/1892240?sommaire=1912926#titre-bloc-9.

Maillochon (2016), cette désynchronisation temporelle entre le rituel, l'institution et la formation du couple révèle aussi un décalage important par rapport à la période précédente. Plus optionnelle, moins nécessaire, affectée par l'allongement des études et l'instabilité des calendriers professionnels, la place de l'union dans les parcours individuels et conjugaux se décale. Par ailleurs, la cohabitation se vit de moins en moins comme une période de transition pré-mariage, et davantage comme un mode relationnel en tant que tel. Les contours du couple évoluent, celui-ci n'étant d'ailleurs plus nécessairement cohabitant (Beaujouan, Régnier-Loilier et Villeneuve-Gokalp, 2009 ; Régnier-Loilier, 2018).

En parallèle, les divorces passent de moins de 50 000 au début des années 1970 à près de 130 000 en 2010 (Figure 2). Désormais associé à un choix dont les normes évoluent profondément, le mariage va de pair avec des ruptures plus fréquentes, lorsque les relations conjugales et familiales sont considérées comme non-épanouissantes. Les individus sont alors amenés à former plusieurs couples au cours de leur vie, et parfois à expérimenter plusieurs relations simultanées (Bozon, 2013). En 2016, parmi les personnes qui se marient, 18 % sont divorcées et vivent donc un remariage (Papon, 2018a).

Ces transformations conjugales vont également de pair avec une fécondité plus faible, notamment une diminution significative des familles nombreuses. Alors qu'auparavant la naissance du premier enfant suivait de peu le mariage, l'évolution des normes, l'allongement des études et la maîtrise de la fécondité entraînent un décalage important des calendriers. L'âge moyen à la maternité passe de 26,5 ans en 1977 à 30,7 ans en 2019 (Papon et Beaumel, 2020 ; Pison, 2010). Combiné à la chute des grossesses non désirées, cela conduit à une diminution du nombre d'enfant par femme. De 2,47 en 1970, il chute significativement à la fin du vingtième siècle puis augmente à nouveau pour atteindre 1,97 en 2013, se plaçant ainsi légèrement en deçà du seuil de renouvellement des générations (2,1). La fécondité reste pourtant élevée en France, et particulièrement au regard de la situation dans les autres pays européens où elle est bien moindre (Prioux, 2012). La faible proportion de français·e·s déclarant rester sans enfant « par choix » (5 %) apparaît résulter notamment de l'existence d'une forme de « pression sociale » dans le fait de fonder une famille, plus particulièrement pour les femmes (Debest, 2014 ; Debest et Mazuy, 2014). Bien souvent, la relative stabilité de la fécondité est aussi interprétée comme un changement de norme : l'enfant fonderait désormais l'institution familiale alors qu'auparavant ce rôle était attribué au couple (Barrère-Maurisson, 2012).

La fin du mariage hégémonique conduit à ce que ces naissances aient de plus en plus lieu en dehors du cadre matrimonial. Alors qu'elles étaient traditionnellement jugées illégitimes et ne représentaient que 6,8 % des naissances en 1970, elles sont progressivement devenues majoritaires au cours des dernières décennies (Figure 2). Près de 60 % des naissances ont lieu hors mariage en 2017 (Papon, 2018b). La multiplication des relations et des séparations entraîne également un accroissement des familles monoparentales, passant de 9 % en 1975 à 21 % en

2011, même si paradoxalement, les recompositions familiales connaissent en revanche plutôt peu d'évolution (Bodier et al., 2015). Le mariage est donc de plus en plus hétérogène. C'est au moment où il subit un long « processus de désinstitutionalisation », pour reprendre l'expression d'Andrew Cherlin (2004), du fait de l'affaiblissement des normes sociales et des obligations qui le régissent, mais aussi du glissement dans les significations qu'il recouvre, que la possibilité de le rendre accessible à des couples de même sexe apparaît.

2.4. Le mariage aujourd'hui : l'institution de la personnalisation du couple

Les exigences conjugales, la recherche d'autonomie et les attentes en termes d'épanouissement individuel dans le couple, révélatrices d'évolutions relationnelles plus générales (de Singly, 2000), affectent également les unions et les « fragilisent ». Si la séparation apparaît bien plus massive, c'est aussi par un « effet vérité » : la moindre stigmatisation du divorce conduit à en augmenter le nombre alors que des situations conflictuelles étaient auparavant amenées à perdurer de peur des jugements négatifs (Théry, 1998). Pour autant, moins qu'une désagrégation des structures sociales, ces évolutions dessinent une « nouvelle topographie sociale des normes » (Déchaux, 2010b, p. 101), qui repose notamment désormais sur une multiplicité de discours médiatiques, contribuant à réglementer les pratiques attendues dans les relations familiales. On assiste ainsi à une prolifération et à une diversification des normes familiales, notamment véhiculées par le biais de la psychologie (*Ibid*.).

Dans ce contexte « d'affaiblissement » institutionnel, Florence Maillochon (2016) montre que le rituel du mariage, loin d'être laissé de côté par des futur·e·s époux/ses, fait au contraire l'objet d'un investissement fort, notamment d'un « réinvestissement » à partir des années 1990[22]. Temporel, d'abord, puisqu'elles/ils consacrent désormais *a minima* un an à son organisation alors que ce n'était pas le cas une vingtaine d'années auparavant. Elle remarque ainsi que, malgré l'externalisation d'une partie importante des tâches à des prestataires de services et l'apparition d'internet, les exigences fortes qui pèsent, plus particulièrement sur les femmes, tendent à en faire une « activité quasi-professionnelle » et extrêmement chronophage (*Ibid*.). Économique ensuite, dans la mesure où les frais nécessaires à l'organisation de l'événement ont considérablement augmenté suite à la diffusion via l'industrie culturelle (Ingraham, 2008 [1999]) d'un « modèle romantique du luxe » (Maillochon, 2016, p. 346). Ces représentations du rituel conduisent en effet à ne le rendre accessible qu'aux personnes les plus aisées financièrement, obligeant les autres à y renoncer, à le décaler ou à emprunter faute de moyens suffisants pour correspondre à ces standards (Maillochon, 2014). Symbolique enfin, puisque de nombreuses nouvelles séquences émergent, à l'image de l'annonce de l'événement

[22] Elle se centre sur des couples de 24 à 33 ans ainsi que sur les premiers mariages et non sur les remariages, dont les modalités d'investissement s'avèrent sans doute un peu différentes.

aux proches, des enterrements de célibats, du voyage de noces, ou encore des anniversaires de mariage, qui contribuent à accentuer la ritualisation de l'union et dont les codes de mise en scène s'avèrent relativement encadrés.

La « personnalisation » recherchée dans le rituel aujourd'hui, qui nécessite d'opérer un contrôle et un investissement important concernant les différentes dimensions de sa mise en scène (décoration, salles, prestataires, tenues, activités, etc.), « remplit une fonction expressive du couple » (Maillochon, 2016, p. 282). Celui-ci y affirme alors sa singularité, sa particularité devant les proches conviés. C'est d'ailleurs ce qui justifie le contrôle important opéré sur la cérémonie et son organisation, dans la mesure où celle-ci doit, pour être réussie, correspondre parfaitement à l'image que le couple souhaite donner. L'usage désormais banalisé et incontournable des photographies confirme cet enjeu, ainsi que les exigences esthétiques croissantes qui lui sont associées (Tremblay, 2007). Au travers de sa mise scène, le mariage contemporain se révèle alors bien plus comme un rite de « distinction » vis-à-vis de celles et ceux qui ne souscrivent pas à ce type d'union (Maillochon, 2008) et de « personnalisation du couple » (Maillochon, 2016), que comme un rite de passage, notion désormais peu opérante pour penser la signification et la place qu'il prend dans la vie des individus.

2.5. Le rapprochement pacs/mariage : l'évolution du contexte français

« Le pacs est fondamentalement différent du mariage », tel est l'argument avancé par le gouvernement en 1999 pour justifier de sa mise en place et ainsi « rassurer les adversaires » de l'opposition (Borrillo et Lascoumes, 2002, p. 88-90). Au cours des années 2000 pourtant, plusieurs mesures sont prises pour le rapprocher du mariage et en faire une forme d'intermédiaire en termes d'institutionnalisation, là où il avait pu, tout du moins à ses débuts, être qualifié de « cohabitation améliorée » du fait de ses dispositions relativement souples. Ces nouvelles mesures concernent notamment la fiscalité, alors alignée sur le mariage. En termes de patrimoine, les partenaires peuvent également choisir entre un régime de séparation des biens ou un régime d'indivision[23]. À cette époque, un certain nombre d'associations militent pour l'accès des couples de même sexe au mariage, ainsi que certaines personnes à gauche de l'échiquier politique, comme c'est notamment le cas de Noël Mamère qui célèbre un mariage entre deux hommes à Bègles en 2004, dans le but de revendiquer l'ouverture de ce droit. Nicolas Sarkozy en revanche, prône un contrat d'Union Civile, qui donne les « mêmes droits que le mariage à l'exception de la filiation » (Borrillo, 2009, p. 105). Le rapprochement du pacs et du

[23] Voir http://www.justice.gouv.fr/justice-civile-11861/la-reforme-du-pacs-23852.html.

mariage[24] représente alors la réponse apportée à ces revendications politiques, permettant de laisser de côté la question de l'ouverture de l'institution aux couples de même sexe.

Toutefois, trois différences majeures subsistent. D'abord, en cas de rupture, les deux modes d'union diffèrent considérablement (Chapitre 3). Si les séparations restent simplifiées dans le cas du pacs, le décès du/de la partenaire ne donne en revanche pas automatiquement droit à une succession, et ne permet pas d'accéder à la pension de réversion, réservée aux couples mariés (Delécraz, 2013). Ensuite, aucune mesure n'est prévue en termes d'encadrement de la parentalité et de la filiation, contrairement au mariage. Enfin, le pacs ne permet pas d'accéder aux mêmes droits en termes de nationalité et de séjour sur le territoire. Des rapprochements entre ces deux formes d'union se poursuivent, y compris jusqu'à récemment, puisque depuis 2017, les pacs doivent être déclarés et dissous en mairie, et non plus en tribunal d'instance, comme cela était le cas auparavant.

Malgré tout, en termes de profils, les couples mariés s'avèrent relativement différents des couples pacsés parmi les couples de sexe différent. Notamment, les personnes qui choisissent le pacs vivent plus souvent sans enfant, sont plus diplômées et occupent plus souvent des statuts de cadres ou de professions intermédiaires (Bailly et Rault, 2013). Les intentions de fécondité et les croyances déclarées[25] par les individus varient également de manière relativement importante selon qu'ils projettent de se marier ou de se pacser (Rault et Letrait, 2010). Ces différences traduisent sans doute des rapports situés à la conjugalité et à la formation de l'union.

3. Problématique : le choix du mariage pour les couples de même sexe

Ces deux dimensions de la mise en contexte, par une sociohistoire des sexualités d'une part, une sociologie de la famille d'autre part, permettent de mieux cerner les contours de l'objet d'étude de cette thèse. Elles soulèvent deux contributions importantes à une sociologie générale, qui se répondent en miroir. Étudier les couples de même sexes mariés produit un effet de loupe pour observer les évolutions de l'institution matrimoniale en elle-même. Symétriquement, analyser le mariage et ses logiques d'appropriation éclaire les transformations sociales de l'homosexualité. Les choix théoriques proposés dans cette thèse résident dans l'idée que, si ces deux mouvements apparaissent comme des changements profonds au cours des dernières décennies, ils peuvent s'alimenter mutuellement au sein d'un même objet de recherche. De ce point de vue, cet objet invite à faire dialoguer une sociologie de l'homosexualité avec une sociologie de la famille et inversement. Il invite également à

[24] Le mariage, en se désinstitutionnalisant, s'est aussi rapproché du pacs. Ce rapprochement se poursuit, de nouvelles réformes visant à simplifier le divorce depuis 2019.
[25] Concernant la religion et la différence de sexes.

questionner la notion d'hétéronormativité, au cœur du modèle matrimonial, et soulève des enjeux en termes de sexualité (reconnaissance des couples de même sexe), mais aussi en termes de genre. La mise en contexte proposée dans ce chapitre permet donc de revenir plus en détail sur différents sous-points problématiques traités dans la thèse, qui se déclinent sous plusieurs angles, permettant d'étudier l'appropriation de l'institution.

3.1. Les changements d'un modèle historiquement hétéronormatif

Au cours des débats précédant l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, les discours médiatiques ont souvent véhiculé l'idée que celle-ci constituerait une rupture anthropologique, déstabilisant profondément l'institution (Robcis, 2016). Si ces arguments apparaissent comme des formes d'instrumentalisation politique, reste que cette nouvelle possibilité modifie profondément les fondements de l'institution familiale. En effet, le mariage, en tant que contrat civil qui réglemente historiquement le couple, même s'il a perdu son caractère hégémonique, représente jusqu'en 2013 une institution structurellement hétéronormative. Pour cette raison, il faisait d'ailleurs l'objet de nombreuses critiques, notamment de la part de certain·e·s gays et lesbiennes (Badgett, 2009 ; Donovan, 2004). L'hétéronormativité[26] se définit d'après Judith Butler (2006 [1990], p. 24) comme « un système, asymétrique et binaire, de genre, qui tolère deux et seulement deux sexes, où le genre concorde parfaitement avec le sexe (au genre masculin le sexe mâle, au genre féminin le sexe femelle) et où l'hétérosexualité (reproductive) est obligatoire, en tout cas désirable et convenable ». En excluant les relations de même sexe, le mariage plaçait l'hétérosexualité comme seule sexualité légitime, admise, valorisée, et souhaitable. Symétriquement, il invisibilisait les relations non-hétérosexuelles, et donnait à cette invisibilisation une dimension systémique, puisqu'organisée à l'échelle de l'État et structurant les relations conjugales et familiales par le biais du droit. De ce point de vue, la loi de 2013 change radicalement le traitement politique des relations de même sexe puisqu'elle les intègre à ce modèle, en leur accordant à la fois une forme de légitimité et de visibilité nouvelle, tout en impliquant dans le même temps des formes de contraintes liées à leur encadrement dans un système délimité, réglementé, historiquement construit et associé à certain nombre de règles et de significations collectivement admises.

L'ouverture du mariage à ces couples ne signifie pas pour autant une disparition de sa dimension hétéronormative. « Loin de se limiter à définir le pouvoir hégémonique de l'hétérosexualité et le désir sexuel pour une personne de sexe opposé, l'hétéronormativité est une force complexe qui hiérarchise les sexes et les sexualités au sein d'un ensemble plus vaste de relations et rapports sociaux » (Fidolini, 2018, p. 202). L'hétéronormativité repose en effet sur la hiérarchisation, non seulement des sexualités, mais au sein même de celles-ci, des sexes

[26] Traduite de l'anglais "normative heterosexuality" par Cynthia Kraus.

et des relations. Il est probable que la hiérarchisation se déplace alors des sexualités aux formes relationnelles qu'elles prennent (selon que le couple est jugé plus ou moins « stable », selon le rapport qu'il entretient à la norme de fidélité, par exemple), et/ou que cela conduise à renforcer les attentes concernant la concordance entre le sexe biologique et les normes de genre qui lui sont associées.

Comment se manifeste alors cette hétéronormativité dans le cadre de l'union ? Constate-t-on des effets en termes de rituel, notamment concernant la mise en scène de la féminité et de la masculinité ? Quelles sont les valeurs attribuées à l'union, et par extension, aux couples qui la choisissent ? On peut faire l'hypothèse que l'hétéronormativité se ré-agence dans cette nouvelle configuration, sans pour autant disparaître. En effet, la tolérance croissante à l'égard de l'homosexualité se manifeste en pratique sous conditions, c'est-à-dire sous réserve que les gays et les lesbiennes répondent aux attentes normatives en termes de genre, de respectabilité, et d'adhésion aux modèles familiaux (Tissot, 2018). De même, Rosie Harding (2011) montre que le passage de la criminalisation à la normalisation de l'homosexualité ne conduit pas en Angleterre à un renversement normatif, mais pousse au contraire les gays et les lesbiennes à intégrer les normes dominantes. Le contexte hétéronormatif persiste, et continue de faire des couples de même sexe des citoyen·ne·s différent·e·s, avec la création de partenariats spécifiques qui les maintiennent dans un statut à part et essentialisent leur singularité (Harding, 2006 ; Weeks, 2008), ainsi qu'avec leur infériorisation dans les procédures d'adoption, puisqu'ils se placent tout en bas de la hiérarchie de potentiel parents (Harding, 2011). On peut donc penser qu'il existe des phénomènes similaires en France, et que leur accès au mariage n'abolit pas l'existence d'une hiérarchisation entre les genres et les sexualités, amenée à se reconfigurer. Certains types de couples, parce que correspondant davantage que d'autres aux modèles dominants, pourraient aussi être jugés plus valorisables.

3.2. Les effets de la reconnaissance

En questionnant ce que change l'ouverture du mariage pour les couples de même sexe, le cœur de cette recherche part de la reconnaissance juridique et de ses effets, mais aussi de ses limites éventuelles, en particulier des contraintes qu'elle suppose. La reconnaissance comporte des composantes multiples : affectives, juridiques et sociales (Honneth, 2008 [1992]). Elle façonne le rapport que les individus entretiennent avec la société, mais aussi avec leur propre subjectivité. Qu'est-ce que la reconnaissance change du point de vue de celles et ceux qui en bénéficient, dans le cas des couples de même sexe ? Est-ce que cela a des effets sur la façon dont on se marie ? Est-ce qu'elle produit des différences ou des similitudes avec les couples de sexe différent qui s'unissent ? Comment les individus vivent-ils la reconnaissance ? Comment donnent-ils du sens à leur choix et à leur mariage ? D'abord, la reconnaissance s'opère de

manière juridique : elle ouvre de nouveaux droits en tant que conjoint·e·s. Si avant la création du pacs, l'absence de protection légale contribuait à une absence de protection en cas de décès ou de maladie, on peut se demander comment nouveaux droits reconfigurent le rapport à la conjugalité et quels rôles ils jouent désormais les choix d'union. Il est possible qu'ils affectent les usages que font les couples du mariage, en renforçant la place qu'ils accordent aux dispositifs juridiques.

Mais la reconnaissance est également affective et sociale, elle s'opère par le biais des proches et de la société, par des formes de rétributions symboliques, de qualificatifs attribués aux couples mariés. Cette dimension soulève notamment des questions concernant les générations qui ont vécu des formes importantes de stigmatisation et de répression, pour qui la reconnaissance pourrait prendre des significations relativement différentes de celles des générations les plus jeunes. On sait notamment qu'il existe de nombreux changements générationnels dans le vécu de l'homosexualité (Bishop et al., 2019 ; Russell et Fish, 2016). De ce fait, le mariage, et les significations politiques qui pourraient lui être accordées sont potentiellement plus marquées au sein des générations les plus âgées. Elles pourraient également varier en fonction des caractéristiques des individus, et notamment de leur acceptation au sein de la sphère familiale, et de leur rapport au *coming-out,* et de l'ancienneté de celui-ci. On fait ici l'hypothèse que la légitimité sociale perçue dans le mariage prend d'autant plus de sens pour les individus dont les *coming-out* sont récents et/ou marqués par les conflits.

En posant la question des effets de la reconnaissance juridique, on interroge les évolutions de l'homosexualité, sa catégorisation, et sa politisation. Mais on envisage également la famille comme objet politique, en suivant la proposition de Muriel Darmon (1999, p. 1), rappelant que « si la famille fait l'objet de politiques, c'est qu'elle est aussi un objet politique. Envisager la famille comme un objet politique, c'est prendre la mesure des diverses forces qui s'exercent sur elle "de l'extérieur" et des diverses instances et processus sociaux qui la définissent, la construisent, la régulent ou la légitiment ». En d'autres termes, le mariage représente l'un des instruments de l'État pour réguler les sexualités, les conjugalités et les formes familiales. Or, historiquement, les gays et les lesbiennes ont manifesté une opposition idéologique forte à ce type de régulation, en critiquant la place de l'État et des institutions dans les vies affectives des individus (Badgett, 2009). La reconnaissance pourrait donc prendre des significations multiples en fonction des couples, et notamment, pour celles et ceux qui se réfèrent à ce type de discours, comporter une composante politique et militante.

3.3. Le poids des contraintes

La reconnaissance ne semble pas pour autant univoque. Dans la mesure où le mariage représente notamment un acte juridique, il fait l'objet d'une réglementation qui impose un certain nombre de contraintes. En tant qu'institution, il structure non seulement les relations, mais aussi les cadres de représentations des individus. Si l'on suit la définition proposée par Neil Fligstein (2001, p. 7), « les institutions sont des règles et des significations partagées (ce qui implique que les gens ont conscience d'elles) qui définissent les relations sociales, qui précisent qui occupe quelle position dans ces relations, et qui guident les interactions en donnant aux acteurs un cadre cognitif ou un ensemble de significations pour interpréter le comportement des autres. Elles sont intersubjectives, cognitives et jusqu'à un certain point requièrent une autoréflexion de la part des acteurs. Une institution peut évidemment affecter la situation des acteurs, qu'ils y consentent ou non ». En d'autres termes, si le mariage fait effectivement l'objet d'une réglementation stricte, définissant par exemple qui a le droit de se marier et avec qui, il permet également de donner un statut (époux/ses) et des droits particuliers aux individus qui le choisissent. En tant qu'institution, il contribue donc à définir des relations. Mais il s'agit aussi d'un cadre intellectuel et normatif permettant de penser ses propres actions, et les actions des autres. Le choix d'union apparait pluridimensionnel : il s'opère non seulement en fonction des valeurs et des représentations qu'on lui accorde, mais aussi en fonction de ses attributs juridiques. S'il s'agit d'un choix sous contraintes, c'est aussi parce qu'il intervient en fonction de ce que le droit procure, et de ce qu'il ne procure pas. Comment est-ce que les individus s'emparent alors du droit ? Quels sont ses effets ? Dans la lignée de précédents travaux, on peut penser que les individus ne sont pas passifs vis-à-vis du droit, mais peuvent aussi s'en saisir, et en faire usage de manière stratégique (Ewick et Silbey, 1998). Par rapport à d'autres formes d'union, et notamment par rapport au pacs, les motivations au mariage pourraient désormais être légèrement différentes. Les spécificités du droit de la famille en France, en particulier en ce qui concerne la filiation (Chapitre 3) pourraient affecter les choix d'union des couples.

Poser la question des contraintes au mariage, c'est aussi s'intéresser à celles et ceux qui les subissent davantage que les autres. Les ressources pour se positionner par rapport au droit et en faire usage ne sont pas équitablement réparties entre les individus, et notamment le genre, la classe et la race peuvent représenter des indicateurs importants « d'impuissance » qui affectent les modes d'action et de conscience face à la sphère juridique (Ewick et Silbey, 1998, p. 235). De façon similaire, il est très probable que dans le cadre du mariage, les contraintes affectent inégalement les différentes catégories de la population. C'est pourquoi il importe de s'intéresser plus spécifiquement aux profils des couples mariés. Les caractéristiques de celles et ceux qui choisissent le mariage pourraient être différentes des personnes pacsées ou

concubines. Au-delà de ses dimensions purement juridiques, le mariage renvoie aussi à des représentations sociales, notamment à une idéologie romantique, qui attribue à ce modèle, et par extension à celles et ceux qui y souscrivent, une image idéale de l'amour et de l'engagement (Ingraham, 2008 [1999] ; Swidler, 2001). S'il existe sans doute des significations plus symboliques accordées à l'institution, et notamment une valorisation de l'engagement, on peut se demander quel poids lui accordent les LGB[27]. Celui-ci pourrait être moindre, en raison du développement de modèles relationnels alternatifs au sein des minorités sexuelles, et d'une critique accentuée des normes familiales (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Weston, 1991). Saisir la place qu'il occupe, c'est aussi mieux comprendre en quoi il peut être plus ou moins souhaité, plus ou moins valorisé, plus ou moins imposé, à qui, et pourquoi. En effet, le mariage n'existe pas indépendamment des « normes familiales », qui « caractérise[nt] le mode de contrainte spécifique qui s'exerce sur les individus et les familles » (Darmon, 1999, p. 4-5).

3.4. Choix d'union, significations et appropriations

Dans un contexte d'évolution structurelle et de changement normatif associé à l'institution du mariage, la question de l'appropriation de ce modèle, de la part des couples de même sexe, qui en sont historiquement exclus, n'apparaît pas évidente. La part importante de critiques concernant cette institution au sein des populations gaies et lesbiennes (Badgett, 2009 ; Donovan, 2004), laisse penser que celles-ci pourraient être pourraient être plus réticentes à s'y engager.

Pour comprendre les significations projetées sur l'union et les différentes manières de se l'approprier, la question de sa mise en scène apparaît centrale (Maillochon, 2016). En effet, les nombreuses représentations qui structurent le mariage en tant qu'institution en font un événement public et publicisé. En cela, le consensus autour d'une célébration en présence d'invités rappelle que la publicisation de l'union par le biais du rituel occupe une place centrale dans la validation du couple (Monjaret et Pugeault, 2012). Chez les couples de sexe différent, le mariage reste particulièrement encadré et contrôlé par la sphère familiale (Maillochon, 2002, 2011). Mais du fait d'une plus grande importance des cercles électifs et amicaux chez les LGB (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Weston, 1991), on pourrait s'attendre à ce que la cérémonie soit moins contrôlée par les proches, et que ceux-ci soient moins présents. Par ailleurs, historiquement, le rituel reste particulièrement déterminé par une mise en scène exacerbée de la différence des sexes, avec des séquences supposées particulièrement « féminines » et d'autres particulièrement « masculines », des vêtements visant à accentuer la féminité ou la masculinité, ou encore des événements dissociés pour les enterrements de

[27] L'acronyme LGB permet d'inclure les personnes bisexuelles, ou rapportant des relations affectives et sexuelles avec les deux sexes. Pour une explicitation de la terminologie utilisée dans la thèse, voir les annexes (Annexe 2).

célibats (Maillochon, 2016), ce qui pourrait nécessiter des ajustements. On fait l'hypothèse que la mise en scène de l'événement varie en fonction des significations individuelles et conjugales accordées à l'union.

Comme la reconnaissance, les contraintes n'apparaissent pas uniquement juridiques, mais aussi affectives et sociales. Affectives, parce qu'il existe sans doute des formes de négociations, voire de pressions entre conjoint·e·s, mais aussi plus généralement vis-à-vis des proches. Sociales également, parce qu'en tant qu'institution, le mariage renvoie à un certain nombre de valeurs, supposées par extension caractériser le couple marié, qui ne correspondent pas nécessairement aux schémas interprétatifs des individus. S'intéresser aux pratiques mises en œuvre par les couples pour s'approprier l'institution nécessite alors de mieux cerner les formes de contraintes qui pourraient peser dans sa mise en scène et dans sa célébration.

3.5. Les différences de genre

Enfin, si de nombreuses études ont montré les spécificités qui existent au sein des groupes gais et lesbiens, qui justifient alors de les étudier séparément (Chetcuti, 2013 ; Costechareire, 2008 ; Courduriès, 2011 ; Descoutures, 2010 ; Giraud, 2014 ; Lerch, 2007), le parti pris central de cette recherche repose au contraire sur l'idée que les analyser simultanément permet de les comparer, et donc d'éclairer l'ordre du genre. Pour reprendre une expression de Martine Gross (2006, p. 151), le couple de même sexe représente un « mini laboratoire social » pour observer les différences de genre, en isolant ses effets et ses manifestations concrètes, parfois confondues au sein du couple hétérosexuel.

Les couples d'hommes et les couples de femmes présentent des caractéristiques relativement distinctes. D'abord, la parentalité s'avère sans doute plus complexe pour les gays que pour les lesbiennes, matériellement (Berkowitz et Marsiglio, 2007), mais aussi parce qu'ils/elles sont affecté·e·s par une socialisation de genre qui associe féminin et fécondité (Debest, 2014 ; Delphy, 1998). Les couples d'hommes récemment interrogés sur leur désir de paternité déclaraient d'ailleurs avoir longuement hésité avant de le mettre en œuvre, se sentant moralement illégitimes pour cela (Gratton, 2008). En l'occurrence, on sait que les couples de femmes sont bien plus nombreuses que les couples d'hommes à avoir des enfants (Algava et Penant, 2019 ; Buisson et Lapinte, 2013). Cela ne signifie pas que les couples d'hommes qui choisissent le mariage n'ont pas pour projet de fonder une famille, mais c'est potentiellement moins le cas que pour les couples de femmes, à la fois pour des raisons pratiques et symboliques. Ils pourraient donc mobiliser davantage d'autres registres, par exemple en lien avec des engagements juridiques ou militants.

Ensuite, on sait d'après l'enquête « Contexte de la Sexualité en France » (CSF), menée par l'Ined et l'Inserm en 2005-2006, que les trajectoires féminines sont plus intriquées à la

conjugalité et à la procréation que celles des hommes (Bajos et Bozon, 2008). Parallèlement, le multi-partenariat fait l'objet d'une négociation ouverte pour une partie des couples gais (Lerch, 2008) alors qu'il semble que ce type de cas soit peu fréquent dans les couples lesbiens. De ce point de vue, le rapport axiologique que les couples d'hommes et les couples de femmes entretiennent avec l'institution, et notamment avec la norme de fidélité « prescrite » pourraient varier. Enfin, l'invisibilisation de la sexualité entre femmes (Houbre, 2018a ; Lett, 2018 ; Revillard, 2002) et plus généralement, la moindre visibilité des lesbiennes dans la sphère médiatique et politique, pourrait aussi produire des significations identitaires genrées.

Les écarts qui peuvent exister en termes de caractéristiques familiales et conjugales se donnent sans doute à voir dans les usages que les gays et les lesbiennes font de l'institution. Dès lors, on accordera dans la suite de ce travail une attention particulière à cette question, en cherchant à systématiser la mise en relation des deux groupes, en faisant dialoguer leurs discours et les registres dans lesquels ils s'inscrivent. Les couples pourraient également manifester la volonté de prendre de la distance avec l'incarnation des rôles de genre au cours de la cérémonie, parce que les gays et les lesbiennes tendent à s'écarter davantage de ces normes (Pollitt et al., 2019). Notamment, la masculinité gaie peut contraster avec ce que Raewyn Connell (2014 [1995], p. 148-149) appelle « la masculinité hégémonique », parce que « négocier sa relation à l'hétérosexualité revient ainsi à établir une distance culturelle et souvent physique », conduisant à des ajustements et des variations identitaires. Par ailleurs, il existe sans doute une hétérogénéité de situations au sein même des couples d'hommes et des couples de femmes, ce qui suppose de s'intéresser aux profils sociodémographiques et aux caractéristiques sociales des individus (Moore et Stambolis-Ruhstorfer, 2013).

Conclusion du chapitre

Au terme de ce double détour historique, les conditions d'ouverture du mariage à des partenaires de même sexe s'éclairent. L'assouplissement de l'institution d'un point de vue législatif, l'idéal égalitaire sur lequel le couple repose et l'hétérogénéité actuelle des familles tendent à le rendre davantage appropriable pour ces couples, qu'il exclue historiquement. En parallèle, cette possibilité prend sens au sein d'un mouvement d'égalisation des droits et de reconnaissance de l'homosexualité à la fin du vingtième siècle, à la fois en France, mais aussi en Europe et dans le monde, qui modifie les conditions d'existence juridique des individus, tout comme les manières de vivre et d'appréhender la conjugalité. Ces évolutions nourrissent la problématique de la thèse. Plus particulièrement, on peut se demander comment des couples, qui étaient auparavant exclus de ce modèle, peuvent désormais se l'approprier.

À cet égard, le couple de même sexe marié apparaît dès lors comme une nouvelle réalité, ouvrant également de nouvelles possibilités dans l'appréhension des conjugalités et des sexualités, bien que des difficultés de catégorisation persistent du fait de l'appartenance à un groupe minoritaire. Le chapitre suivant reviendra donc sur ce que l'émergence de ce nouveau droit produit d'un point de vue méthodologique, et sur les choix opérés dans la thèse pour en dessiner les contours et l'approcher empiriquement.

CHAPITRE 2 : LES CATÉGORISATIONS DE L'HOMOSEXUALITÉ ET L'ENQUÊTE. COMBINER LES APPROCHES QUALITATIVES ET QUANTITATIVES POUR ÉCLAIRER LES USAGES MATRIMONIAUX

« Quel que soit le type de recherche que l'on effectue, la question de l'échantillonnage constitue toujours un problème fondamental. Quel que soit le sujet qui nous intéresse, nous ne pouvons en étudier tous les cas – et nous n'avons d'ailleurs aucune raison de vouloir chercher à le faire » (Becker, 2002 [1998], p. 118). Face à la « poursuite illusoire d'un idéal d'exhaustivité » (Lemieux, 2012, p. 45), tout·e chercheur·e se trouve confronté·e à la nécessité de sélectionner une partie de la réalité, à la fois pour problématiser son objet de recherche et pour l'approcher empiriquement. Au-delà de cette seule dimension, toute recherche conduit également à proposer des orientations méthodologiques, c'est-à-dire à faire des choix entre les méthodes et entre les façons de les mettre en œuvre, mais aussi entre les approches. L'enquête requiert également de déterminer l'angle le plus adapté pour se présenter et présenter sa démarche sur le terrain, de délimiter le cas échéant les conditions dans lesquelles celle-ci va se dérouler, et de sélectionner les questions que l'on va poser en tentant d'évaluer la pertinence des manières de le faire. Une multitude de choix, souvent invisibles dans l'analyse des résultats sociologiques, participent pourtant à en affecter la production et jouent ainsi sur la qualité des données recueillies (Beck, Legleye et Peretti-Watel, 2005 ; Grémy, 2007 ; Régnier-Loilier, 2007). Ce faisant, le/la chercheur·e construit et oriente nécessairement son objet de recherche, ainsi que les échanges auxquels il/elle accède. Dans la mesure où « il ne peut exister de dispositif permettant de neutraliser la relation d'enquête », une solution peut en revanche consister à tacher d'en rendre compte aussi précisément que possible, en adoptant un regard réflexif sur ce qui s'y joue (Bizeul, 1998, p. 753-754). Prendre en considération ces mécanismes, en lien avec la situation du/de la chercheur·e, apparaît alors comme un préalable essentiel à une analyse consciente des influences diverses qu'elle comporte, et donc sans doute plus précise et plus « objective » (Harding, 1992).

Approcher les conjugalités de même sexe représente un défi méthodologique dans la mesure où il s'agit à la fois d'un groupe minoritaire et historiquement invisibilisé. Ce chapitre propose d'abord de revenir sur les données disponibles et sur les questions que soulève le dénombrement des couples de même sexe, puis d'expliciter les choix méthodologiques opérés dans le cadre de cette recherche et de les justifier, à la fois au regard des possibilités existantes et des axes scientifiques de la thèse. Le questionnement sur les données quantitatives présenté ici représente l'aboutissement de la reconnaissance juridique et sociale des couples de même sexe (Chapitre 1). La combinaison d'approches qualitatives et des premières statistiques disponibles sur les mariages de ces couples en France permet également, en faisant varier les

points d'observation, de porter un double regard sur l'objet d'étude, en contextualisant les décisions individuelles et conjugales. On s'attachera toutefois à porter une attention particulière et un regard critique sur les effets que ces choix méthodologiques produisent, et à ce que les questions ayant émergé du terrain disent de la recherche.

1. Qu'est-ce qu'on « compte » ? Retour historique sur les catégories

La conjugalité de même sexe s'entrevoit comme une réalité récente, ce qui explique aussi que ses mesures restent à l'heure actuelle limitées. Elle s'avère d'autant plus difficile à approcher qu'elle pose des problèmes importants en termes statistiques et méthodologiques. Le rapprochement relativement rapide entre homosexualité et mariage crée alors de nouvelles possibilités, tout en soulevant dans le même temps de nouveaux enjeux, nécessitant une réflexion quant aux outils méthodologiques à la fois disponibles et adéquates pour l'étudier. Préalablement au choix de tout dispositif, il importe donc de mieux connaître les données qui existent sur ce sujet et leurs limites. Si l'ouverture du mariage affecte considérablement les ressources dont on dispose du fait de la visibilité engendrée par l'intégration à la catégorie du couple « institutionnalisé », symétriquement, la reconnaissance juridique produit des effets normatifs et des effets d'invisibilité.

1.1. Le couple de même sexe invisibilisé et l'absence des couples non-mariés

Historiquement, dans les recensements français produits par l'Institut national de la statistique et des études économiques, l'homme du ménage est automatiquement considéré comme « le chef de famille ». À partir de 1982, les limites de cette définition compte-tenu de la place des femmes sur le marché du travail conduisent à la modifier pour prendre en compte « la personne de référence du ménage »[28], sélectionnée par l'Insee en fonction du type de ménage. Cette personne renseigne ensuite dans la feuille logement le nom et les caractéristiques de son/sa conjoint·e lorsqu'elle vit en couple cohabitant. Toutefois, la codification proposée par l'Insee ne laisse pas de place aux conjugalités non-hétérosexuelles. En effet, les personnes qui se déclarent comme conjoint·e·s tout en étant de même sexe disparaissent : elles font l'objet d'un recodage en tant que « personne de référence du ménage » et « autre parent », ce qui conduit à les classer automatiquement dans la catégorie diverse des ménages complexes sans qu'il n'existe ensuite de possibilité pour les distinguer des autres types de ménages (Digoix, Festy et Garnier, 2004, p. 197 ; Festy, 2007). Par ailleurs, les personnes qui ne déclarent pas leur partenaire comme tel mais évoquent « un·e ami·e » de même sexe sont codées comme

[28] La personne de référence reste choisie en priorité parmi les hommes du ménage.

« personne de référence du ménage » et « ami », alors regroupées avec les colocataires (Banens et Le Penven, 2013a), même si leurs profils laissent penser qu'une part non-négligeable des ami·e·s de même sexe sont en réalité des couples (Festy, 2007). Ce parti pris dans les définitions et les recodages, considérant qu'il s'agit de fait « d'erreurs », conduisent à produire leur effacement d'un point de vue statistique, puisqu'aucun couple de même sexe n'est alors comptabilisé. De la même manière, le codage produit l'inexistence statistique des familles homoparentales, puisque l'Insee demande obligatoirement une mère de sexe féminin et un père de sexe masculin[29]. Ainsi, les termes choisis pour poser les questions dans le recensement, tout comme les définitions retenues de ce qu'est un couple ou une famille « sous apparence de la décrire, construi[sen]t en fait la réalité sociale » (Bourdieu, 1993, p. 32).

Le même type de phénomène apparaît dans les enquêtes « Famille », associées au recensement de la population depuis 1954. Celles-ci interrogent historiquement les femmes uniquement, considérant que les questions traitant des situations familiales et conjugales les concernent en premier lieu. En 1999, l'Étude de l'histoire familiale étend pour la première fois le champ enquêté en proposant deux questionnaires distincts : l'un adressé aux hommes, l'autre aux femmes. Mais l'on pose alors dans le questionnaire « homme » des questions sur l'existence d'une « conjointe » ou ancienne conjointe et inversement, on interroge les femmes sur leur « conjoint » (Cassan, Héran et Toulemon, 2000), ce qui rend impossible la déclaration de relations homosexuelles. La statistique participe ainsi de la présomption d'hétérosexualité, en produisant l'inexistence des conjugalités de même sexe. Ces différents éléments montrent que, bien qu'elle ait souvent été représentée comme un instrument doté de fortes capacités d'objectivation, elle nécessite comme toute autre méthode de porter un regard critique sur « la confection des données » et sur « l'institution des catégories statistiques et, en particulier, les effets de sélection qu'elles impliquent » (Héran, 1984, p. 25).

De plus, les catégories permettent d'approcher la conjugalité dans le recensement et dans l'état civil – ainsi que parfois dans certaines enquêtes – à travers le statut matrimonial, ce qui produit également des effets. Jusqu'à très récemment, la catégorie de couple institutionnalisé renvoie au mariage et donc, jusqu'en 2013, à l'hétérosexualité. En effet, le statut matrimonial légal n'est pris en compte qu'à l'aune du mariage et de son éventuelle dissolution, avec les catégories « marié, célibataire, veuf, divorcé » qui conduisent à ce que tout autre statut relationnel reste inchangé. Plus de dix ans après sa création, le pacte civil de solidarité n'est pas considéré comme « état matrimonial légal » et donc pas demandé dans le recensement (Rault et al., 2011, p. 115). De ce point de vue, le pacs apparaît comme « un engagement incertain », qui maintient les individus en tant que « célibataires » du point de vue

[29] C'est encore le cas au recensement 2019, où l'Insee ajoute une note en précisant que pour les couples homoparentaux, les parents doivent se déclarer comme père ou mère indépendamment de leur sexe, ce qui conduit donc à rendre impossible de leur estimation.

de la statistique publique (Schiltz, 2004) et contribue dans le même temps à hiérarchiser les formes d'union, jugées plus ou moins légitimes, plus ou moins « sérieuses », selon leur degré d'institutionnalisation. Les modalités de souscription relativement souples du pacs, ses facilités de dissolution et son historique, le qualifient alors dans une forme d'institutionnalisation plus faible, qui ne justifierait pas que ces formes d'unions soient comptabilisées. C'est plus encore le cas pour les couples concubins, qui « échappe[nt] ipso facto à l'observation démographique classique, puisque celle-ci reste tributaire de définitions juridiques toutes faites » (Héran, 1984, p. 30). Cette invisibilité, symétrique de la visibilité accordée aux couples mariés, repose sur l'existence et la force des catégories juridiques, sur lesquelles s'appuient les fondements de la statistique, sans que ceux-ci ne soient nécessairement questionnés : « En prenant à sa charge tout l'arbitraire des coupures, le droit dispense dans bien des cas le statisticien ou le démographe de devoir justifier l'arbitraire. Ils opèrent de préférence sur des catégories prédécoupées, sur du prêt à compter, ils peuvent donc se permettre d'oublier la genèse » (*Ibid.*, p. 29).

1.2. Difficultés et erreurs dans le dénombrement des couples de même sexe

Ensuite, dénombrer les groupes minoritaires soulève des enjeux méthodologiques, notamment d'un point de vue statistique dans la mesure où leur faible effectif nécessite, en population générale, d'interroger un nombre important d'individus afin que ceux-ci puissent être représentés (Cortina et Festy, 2014). C'est le cas pour les couples de même sexe, dans la mesure où peu d'enquêtes détiennent des effectifs suffisamment importants pour que ceux-ci y soient représentés. Il existe principalement deux types de sources, qui posent problème pour des raisons différentes. D'une part, il existe des enquêtes en population générale suivant des méthodes aléatoires, qui n'interrogent pas les personnes LGB en tant que telles, mais permettent de les identifier à partir d'échantillons statistiquement représentatifs. C'est le cas par exemple de l'enquête Contexte de la Sexualité en France, réalisée en 2006 par l'Ined et l'Inserm auprès de 12 000 personnes. L'enquête propose plusieurs indicateurs, et montre que 3,9 % des femmes et 4,0 % des hommes déclarent avoir eu des relations sexuelles avec quelqu'un du même sexe au cours de leur vie (Bajos et Beltzer, 2008, p. 248). Ces pratiques ne concernent toutefois que 0,8 % d'entre elles et 1,5 % d'entre eux au cours de l'année précédant l'enquête, et seules 0,5 % des femmes et 1,1 % des hommes se définissent comme homosexuel·le·s (*Ibid.*), dont une partie seulement se déclare en couple au moment de l'enquête. Ces faibles proportions limitent alors les analyses que l'on peut en faire. C'est également le cas de l'enquête Études des Parcours Individuels et Conjugaux (EPIC) menée par l'Ined et l'Insee en 2013, qui, malgré des effectifs importants (7 825 personnes interrogées), comporte trop peu de couples de même sexe pour pouvoir être exploitée.

D'autre part, il existe des échantillons dits « de convenance », spécifiquement adressés aux LGB. C'est le cas notamment des enquêtes Presse Gay, exclusivement adressées aux hommes, et de l'enquête Presse Gay Lesbienne, réalisée en 2011 en intégrant pour la première fois les femmes. Ces enquêtes recrutent des répondant·e·s à travers des annonces via la presse identitaire et via des sites gais et lesbiens. Le fait que les échantillons soient alors constitués d'un nombre important de personnes[30] qui se définissent ou se reconnaissent comme LGB présente l'avantage de résoudre la question des trop faibles effectifs en se centrant sur la population visée pour mieux la décrire et mieux la représenter. Toutefois, ce type d'enquête repose alors sur la participation de personnes volontaires, non sélectionnées aléatoirement. Les biais de sélection s'avèrent donc relativement importants (Velter, 2007) et les données ne peuvent ensuite être redressées dans la mesure où cela nécessiterait de connaître la structure de la population LGB visée, ce dont on ne dispose pas à l'heure actuelle.

La question des effectifs recoupe celle d'un problème majeur pour dénombrer les couples de même sexe. Dans les enquêtes, les personnes qui déclarent un·e conjoint·e de même sexe sont identifiées en croisant deux questions : le sexe déclaré pour eux/elles-mêmes et le sexe déclaré pour leur conjoint·e. Or, dans un cas ou dans l'autre, il existe un risque d'erreur : si la variable est mal codée ou mal déclarée pour l'un·e des deux, cela produit de « faux » couples de même sexe, qu'il n'est ensuite plus possible de distinguer des véritables couples de même sexe sans autre élément d'indication. Même si le risque d'erreur est faible, là encore, le caractère minoritaire de ce groupe peut conduire à des effets relativement importants : « Comme les couples de même sexe sont rares dans la population, une part importante des couples considérés comme de même sexe au recensement risquent d'être des couples pour lesquels il y a une erreur sur le sexe de l'un des conjoints. Par exemple, avec 30 millions de personnes vivant en couple et un taux d'erreur de 0,3 % sur la variable « sexe », on crée par erreur 90 000 couples de même sexe dans le fichier de données » (Toulemon, 2012, p. 673-674). Même si elles sont faibles, ces erreurs apparaissent massives en comparaison avec la proportion réelle de couples de même sexe, estimée à 133 000 (Algava et Penant, 2019). Ces risques d'erreurs se retrouvent également de manière similaire dans d'autres pays, et même si leur mesure reste imprécise, ils sont loin d'être négligeables (Banens et Le Penven, 2016 ; Festy, 2007). Pour dénombrer efficacement les couples de même sexe et les caractériser, la correction de ce type d'erreur représente alors un véritable enjeu dans la mesure où l'on produit potentiellement autant de « faux » couples qu'il n'en existe en vérité, et que cela concerne de manière encore plus importante certaines catégories sociodémographiques, comme les couples avec enfant (Banens et Le Penven, 2016).

[30] Plus de 6 000 hommes en 2004 (Velter, 2007).

Pour les mêmes raisons, l'analyse des couples de même sexe pose problème dans les *Gender and Generation Surveys* et notamment, les comparaisons entre pays peuvent s'avérer particulièrement risquées (Régnier-Loilier, 2017). C'est le cas dans de nombreuses enquêtes, peu de procédés étant développés à l'heure actuelle à ce sujet. Par exemple, si l'enquête Emploi, réalisée en continu par l'Insee permet de différencier les couples de même sexe des couples de sexe différent, les erreurs sur le sexe du/ de la conjoint·e la rendent inutilisable pour l'instant. On observe ainsi des couples de même sexe mariés dans toutes les vagues précédant 2013, et ni leur proportion ni leur nombre n'augmente depuis. *A priori*, les petits effectifs de ces couples conduisent à ce qu'ils soient « noyés » sous les erreurs dans le sexe de l'un·e des deux, qu'il n'existe aucune réelle possibilité pour contrôler efficacement.

1.3. La visibilité et les apports de nouvelles sources

Avec la reconnaissance sociale et juridique du couple de même sexe, de nouvelles possibilités statistiques émergent, même si ces processus s'inscrivent sur le temps long. Une première évolution apparaît avec l'enquête Famille et Logements (EFL), menée en 2011 par l'Insee, en collaboration étroite avec l'Ined. Celle-ci se situe dans un contexte démographique et politique particulier, qui affecte sans doute la légitimité accordée à ces évolutions et leur émergence. D'abord, la diversification familiale des décennies précédentes conduit à un accroissement de certaines situations conjugales et familiales, sur lesquelles on ne possède pas de données satisfaisantes parce qu'elles sont peu ou mal approchées dans les enquêtes (monoparentalité, recompositions familiales, conjugalités non-cohabitantes…) (Breuil-Genier et al., 2016). Cela permet dans le même temps d'inclure les nouvelles formes d'unions que représentent les pacs, et de porter une attention particulière au dénombrement des couples de même sexe (*Ibid.*). Sur ce dernier point, l'enjeu apparaît alors d'autant plus important qu'au niveau international, depuis le début des années 2000, plusieurs pays offrent des items spécifiques dans les recensements pour les couples de même sexe, en suivant l'exemple canadien sur cette question[31] (Festy, 2007). En prenant en compte le risque d'erreur sur la variable sexe, il s'agit alors souvent d'ajouter une « question de contrôle », en demandant alors en plus du sexe des conjoint·e·s si la relation amoureuse des répondant·e·s concerne quelqu'un du même sexe (Banens et Le Penven, 2016). Par ailleurs, la sous-déclaration de ces couples à cause de l'homophobie (Black et al., 2000) conduit même dans certains pays à des campagnes pour les inciter à se déclarer (Festy, 2007), ce qui montre l'importance accordée à leur dénombrement. De ce point de vue, la France apparaît jusqu'en 2011 relativement moins avancée sur ces

[31] En 2001, le Canada propose pour la première fois les items suivants : « Partenaire (de sexe opposé) de la Personne 1 », « Partenaire (de même sexe) de la Personne 1 » (Festy, 2007, p. 343) afin de permettre aux couples de se déclarer.

possibilités d'estimation et leur fiabilité[32]. Les recherches indiquent que, dans les pays où il n'existe pas de catégorie spécifique, ces couples rencontrent des difficultés pour se déclarer comme tels (*Ibid.*), ce qui questionne les pratiques de la statistique publique.

Répondant à ces enjeux, l'enquête propose donc pour la première fois en 2011 sur une échelle de cette ampleur des questions concernant la présence d'« une personne avec qui [le/la répondant·e est] en couple », en demandant ensuite des précisions sur son sexe, qu'il s'agisse de quelqu'un qui vive dans le même logement ou non (Figure 3). Cela permet à la fois de laisser un espace pour que les couples de même sexe puissent se déclarer, ce qui n'était pas le cas auparavant, et d'élargir la définition du couple proposée dans l'enquête, en intégrant désormais les couples non-cohabitants. Les termes utilisés, de « conjoint·e » ou d'« ami·e », restent volontairement flous afin de donner une définition suffisamment large de la conjugalité pour qu'une part importante de personnes se sentent concernées (Rault et al., 2011, p. 115). Contrairement aux précédentes enquêtes « Famille », l'approche réside dans une attention portée à la diversité des situations, celle-ci ayant déjà été entamée avec l'Étude de l'histoire familiale (EFH), qui intégrait en 1999 l'union libre et plus uniquement les formes d'unions institutionnalisées. Dans EFL, une question spécifique concerne également le pacs.

Figure 3. Extrait du questionnaire de l'Enquête Famille et Logements (2011)

Dans la mesure où le bulletin d'enquête était accolé au recensement et rempli par toutes les personnes du même sexe vivant dans le logement, il est possible de vérifier et de corriger les éventuelles erreurs concernant le sexe de l'un·e des deux (Banens et Le Penven, 2013b). Le risque d'erreur s'avère même quasiment réduit à zéro puisque l'on demande deux fois le sexe du/de la répondant·e et le sexe de son/sa partenaire : une fois dans le bulletin du recensement et une fois dans le bulletin de l'enquête Famille et Logements (Cortina et Festy, 2014). Croiser les deux informations permet de vérifier qu'elles convergent bien et de recoder les éventuels cas où il y aurait une erreur. Pour toutes ces raisons, il s'agit de la première enquête permettant

[32] Les expériences à l'étranger engagent toutefois des évolutions, puisque la commission européenne a depuis demandé à la France d'apporter des données plus fiables sur le dénombrement des couples de même sexe pour 2021, ce qui l'amène également à développer des questions de contrôle (Algava et Hallépée, 2018).

d'estimer le nombre de couples de même sexe en population générale, les effectifs importants représentant un atout considérable. Mais l'enquête Famille et Logements reste située dans le temps : elle a lieu en 2011, avant que le mariage ne s'ouvre aux couples de même sexe. Par ailleurs, il existe sans doute des effets de sous-déclaration de la part de personnes qui auraient ressenti des difficultés pour se définir ouvertement comme partenaires. Ces couples non comptabilisés comme tels et échappant au dénombrement pourraient représenter 5 à 10 % des couples de même sexe (Banens et Le Penven, 2013a), pour lesquels l'ambiguïté demeure importante.

À cet égard, l'ouverture du mariage amène de nouvelles possibilités. Notamment, elle permet d'en finir avec l'ambigüité autour des relations de même sexe, qu'il s'agisse de « faux » couples déclarés comme tels à la suite d'erreurs, ou bien à l'inverse de véritables couples de même sexe non identifiés pour différentes raisons. En effet, les bases de données d'état civil mises en ligne par l'Insee reprennent en anonymisant les actes d'état civil enregistrés en mairie. À partir de ces fichiers, l'Insee produit des variables comprenant entre autres le sexe de chaque conjoint·e, ce qui donne ainsi la possibilité d'isoler les couples de même sexe. Il s'agit donc d'actes administratifs officiels, pour lesquels il ne peut y avoir ni d'ambigüité ni d'effet de sous-déclaration. Il s'agit également des premières statistiques exhaustives concernant ces couples. En effet, l'état civil compile l'intégralité des mariages par année sur l'ensemble de la France, ce qui signifie également qu'il n'est pas nécessaire de passer par une procédure d'échantillonnage, dont on a vu qu'elle posait des problèmes en population générale pour atteindre des effectifs suffisants, ou à l'inverse des problèmes de représentativité lorsque l'on se concentre spécifiquement sur des populations homo-bi-sexuelles volontaires. Enfin, la comptabilisation des pacsé·e·s, auparavant rendue inaccessible par l'absence de distinction par sexe dans les données mises en ligne par le Ministère de la Justice (Festy, 2001), apparaît comme une possibilité depuis 2007[33]. Tous ces éléments, dont on ne disposait pas par le passé, offrent des ressources nouvelles et importantes pour caractériser les couples de même sexe, un groupe minoritaire, donc difficile à approcher statistiquement. Elles amènent également des perspectives d'évolution de manière plus générale, en questionnant les manières d'appréhender la conjugalité. Par exemple, le recensement se transforme, et les individus peuvent s'y déclarer comme pacsé·e·s à partir de 2015 (Buisson, 2017). Mais les obstacles restent importants pour identifier les minorités de genre et de sexualité en France, par rapport notamment aux pratiques observées aux États-Unis, où l'on assiste à un développement d'enquêtes représentatives qui prennent en compte l'autodéfinition, via une variété de modalités en termes d'identité de genre et d'orientation sexuelle (Russell et al., 2019).

[33] Voir http://www.justice.gouv.fr/statistiques-10054/donnees-statistiques-10302/pactes-civils-de-solidarite-pacs-25129.html.

1.4. Normativité et effets de catégories liés à l'institutionnalisation

Par ailleurs, le dénombrement nécessite de créer des catégories auxquelles les individus vont s'identifier. Dans les enquêtes, il faut donc délimiter les frontières du couple : institutionnalisé, cohabitant, auto-déclaré comme tel par les partenaires, etc. La catégorisation proposée par les différentes recherches, ainsi que la visibilité accordée par des formes d'unions institutionnalisées, évoluent dans le temps, suivant également les changements liés au contexte juridique et social. Toutefois, l'intégration aux statistiques publiques engendre dans le même temps des formes d'invisibilisation encore plus grandes des autres couples de même sexe, dont les formes relationnelles s'avèrent moins instituées, et pour lesquels les difficultés méthodologiques et statistiques perdurent. La statistique publique agit comme une forme de « validation » des couples « légitimes » parce que reconnus par l'institution. Symétriquement, elle contribue à un déplacement normatif de la hiérarchie au sein même des homosexualités, décalant la frontière entre les sexualités vers les formes relationnelles qu'elles prennent. Le travail statistique, notamment opéré par l'Insee à travers les bases de données d'état civil, « agi[t] sur la réalité » de ce qu'est un couple ou une famille et « contribue à donner une existence réelle à cette catégorie » (Bourdieu, 1993, p. 36). L'idéologie associant le mariage à un modèle supposé aller de pair avec une vision idéale de l'amour et du romantisme (Ingraham, 2008 [1999]) participe à attribuer au couple marié un engagement supplémentaire, dont seraient dépourvus les couples pacsés, concubins, cohabitants ou non-cohabitants. La hiérarchisation des statuts questionne sur la façon dont la statistique se trouve imbriquée dans des normes, voire contribue à les produire ou à les reproduire.

Par ailleurs, la question de l'identification aux catégories des bases de données d'état civil se pose. Celles-ci consistent en la compilation, pour décrire les marié·e·s, d'un certain nombre de variables, qui renvoient aux catégories dont disposent l'Insee, par le biais des bulletins de mariage remplis par les agents d'état civil (Annexe 3). Or, pour l'état civil, le couple marié suppose la cohabitation des époux/ses, en lien avec l'obligation de vie commune présente dans le Code civil (Chapitre 3). De ce fait, l'état civil n'enregistre qu'un seul lieu concernant le domicile des conjoint·e·s, ce que l'on retrouve dans les bases de données de l'Insee, avec l'existence d'une variable unique répertoriant le lieu de résidence conjugale. Cet effet de la statistique soulève la question de l'adéquation entre la catégorie et la réalité, et produit l'invisibilité des couples non-cohabitants. Une variable recense également les enfants en commun dans le couple, mais, dans le cas des couples de même sexe, aucun n'est comptabilisé dans la mesure où les actes d'état civil se basent sur la filiation reconnue juridiquement. Les couples d'hommes ou de femmes, pour lesquels celle-ci nécessite une procédure d'adoption[34], ne l'acquièrent donc qu'*a posteriori* et ne sont pas pris en compte dans

[34] À ce sujet, voir le Chapitre 3.

le dénombrement. De ce fait, l'état civil produit aussi l'inexistence statistique des familles homoparentales et empêche leur analyse, ce qui là encore, contribue à alimenter la construction de définitions légitimes et illégitimes des familles.

Enfin, l'état matrimonial antérieur déclaré à l'état civil figure dans les bases de données sur les mariages, constituées par l'Insee, mais le pacs n'y étant toujours pas pris en compte, les personnes concernées doivent déclarer qu'elles étaient auparavant « célibataires », ce qui historiquement renvoie toujours aux catégorisations que l'on faisait du couple dans les recensements. À partir des données disponibles, il reste donc impossible de connaître les personnes qui s'étaient pacsés auparavant, ce qui, pour les couples de même sexe particulièrement, empêche la compréhension des étapes d'institutionnalisation qui ont pu précéder le mariage avant que celui-ci soit rendu accessible en 2013. Les catégories dont dispose la recherche sociologique se fondent alors sur des « ruptures déjà établies par la statistique et le droit » et donc sur des « formes extrêmes, prélevées pour des raisons pratiques sur un éventail de formes sociales très inégalement objectivées » (Héran, 1984, p. 31). Elles nécessitent, au moins partiellement, de porter attention aux effets normatifs engendrés par l'institutionnalisation, qui affectent dans le même temps le travail scientifique.

2. Qui interroger et pourquoi ?

Face à ces contraintes, la délimitation de l'objet d'étude et sa problématisation impliquent de s'engager empiriquement. Comme dans toute recherche, j'ai opéré des choix concernant les méthodes utilisées. Rapidement, il m'est également apparu nécessaire de me centrer sur les personnes mariées, en tant qu'individus et non en tant que couples, et d'interroger les significations qu'elles accordent à l'institution. Toutefois, selon les logiques d'une démarche inductive, je me suis attachée à laisser de nouveaux questionnements émerger du terrain, considérant qu'on « ne commence pas avec une théorie pour la prouver, mais plutôt avec un domaine d'étude et on permet à ce qui est pertinent pour ce domaine d'émerger » (Strauss, 1992, p. 153). La recherche ne pouvant se qualifier de processus linéaire, les allers-retours constants entre théorie et terrain, entre hypothèses de recherche et données empiriques, m'ont aussi permis de conserver un regard réflexif et critique.

2.1. N'interroger que des marié·e·s : un choix scientifique

La problématique et les hypothèses qui fondent cette recherche se structurent à la fois autour des questions de sexualité et des questions de genre, tout en considérant que les situations matérielles, normatives et axiologiques importent pour expliquer les usages du mariage et ses significations. De ce point de vue, j'ai décidé de n'interroger que des personnes mariées afin de

mieux appréhender les spécificités de cette situation. Ces objectifs méthodologiques s'expliquent par la construction de l'objet de recherche, centré sur l'étude du choix du mariage. Étudier les personnes mariées permet ainsi d'explorer la variabilité au sein des usages matrimoniaux qu'elles mettent en avant. Par ailleurs, comprendre la place de l'union n'implique pas uniquement d'interroger ce choix, mais aussi la manière dont on se l'approprie, dont on le célèbre, dont on l'investit. Resque que le mariage prend aussi du sens par opposition à son absence, en d'autres termes par rapport aux couples qui décident de ne pas se marier. Saisir la façon dont cette forme d'union devient une orientation possible s'éclairerait alors par contraste avec les cas où elle ne le devient pas. Toutefois, la centration sur les couples mariés présente plusieurs avantages. Tout d'abord, interroger des personnes mariées permet de les questionner sur leurs logiques d'appropriation de l'institution, sur les représentations qu'elles s'en font à différents moments de leur vie, en leur demandant de revenir dans le détail sur les raisons pour lesquelles elles s'en saisissent, ainsi que sur les significations qu'elles lui accordent. Il semble alors évident qu'à ce sujet, les discours des personnes non-mariées ne sauraient être équivalents, et ne permettraient que très partiellement d'appréhender un rapport à l'institution. Ils/elles auraient certes pu dire des choses sur leur volonté de ne pas choisir cette forme d'union, mais rien sur la forme à lui donner, rien sur son agencement temporel, et rien la manière dont elle s'articule à un lien de couple, ou à des parcours individuels et conjugaux. Les deux groupes – marié·e·s et non-marié·e·s – se seraient ainsi trouvés dans une situation particulièrement asymétrique du point de vue de leurs discours et de leurs rapports à l'objet.

Empiriquement ensuite, j'ai rapidement constaté que le mariage ne peut se concevoir ni comme une construction linéaire, ni comme une décision figée et certaine, faisant naturellement partie de la trajectoire de celles et ceux qui le choisissent. Pour certaines personnes qui souhaitaient se marier de longue date, il revêt certes davantage que pour d'autres une forme de certitude. Ce cas s'avère toutefois relativement éloigné des récits que peuvent livrer les personnes mariées, qui ont parfois vécu des années, voire des dizaines d'années en couple de même sexe sans que cela ne représente une option, et pour lesquel·le·s cette possibilité n'est apparue que récemment. Pour une partie d'entre eux/elles, ces choix s'inscrivent au contraire dans des parcours personnels plus contrastés, durant lesquels ils/elles n'envisageaient absolument pas d'y souscrire, évidemment parce que la loi ne leur permettait pas encore de le faire, mais aussi parce que l'institution représentait à leurs yeux un modèle critiquable (Chapitre 5). D'un point de vue axiologique, plusieurs personnes du corpus expriment d'importantes critiques à l'égard du modèle matrimonial, parfois qualifié d'« enfermant » ou d'« aliénant » vis-à-vis de leurs propres aspirations, mais aussi perçu comme responsable de l'instauration d'une hiérarchie entre les relations amoureuses, ou encore comme un modèle « bourgeois », en écho avec les discours militants du FHAR. Ces arguments peuvent être circonscrits dans le temps et relatés rétrospectivement par des personnes qui l'évoquent bien que leur opinion ait

pu évoluer depuis. Mais certain·e·s se déclarent toujours ouvertement critiques vis-à-vis du mariage au moment de l'entretien, alors même qu'ils/elles ont fait le choix de s'unir en ces termes. Il ne faut pourtant pas y voir de contradiction : en effet, le mariage peut représenter une nécessité juridique, sur plusieurs points. Les discours recueillis auprès des personnes mariées s'avèrent donc bien plus nuancés qu'ils ne pourraient le sembler au premier abord. Elles décrivent les raisons pour lesquelles ce choix leur apparaît indispensable, tout autant que les raisons pour lesquelles il leur semblait auparavant inadéquate. Celles pour lesquelles le recours à l'institution fait l'objet d'une critique forte ou d'un rejet déclarent même qu'elles ne se seraient certainement pas mariées si l'institution n'avait pas représenté un préalable juridique important dans leur trajectoire. Leurs discours nous éclairent alors sur l'absence de frontière définie ou stabilisée qui existe entre le groupe des marié·e·s et le groupe des non-marié·e·s, les personnes pouvant passer de l'un à l'autre en fonction de leurs parcours et de leurs objectifs personnels. Ils soulèvent également des arguments concernant le choix du pacs ou du concubinage comme formes alternatives de vie conjugale, alors considérées par ce qu'elles apportent en opposition avec les critiques formulées à l'égard du modèle matrimonial. Notamment, la rigidité attribuée au contrat matrimonial s'oppose au pacs et à l'union libre, dont les modalités peuvent être valorisées par celles et ceux qui s'inscrivent dans une critique de l'institution. On retrouve d'ailleurs chez une partie des marié·e·s le même type d'arguments que ceux que mobilisent les pacsé·e·s ou les concubin·e·s lorsqu'ils/elles évoquent le choix de leur statut relationnel (Chetcuti, 2013 ; Courduriès, 2011 ; Rault, 2005a). On sait par ailleurs, par le biais d'études sur le sujet, que certains couples peuvent refuser d'organiser des cérémonies d'engagement[35] par manque d'intérêt pour le modèle culturel du mariage, en s'appuyant sur des positionnements idéologiques ambivalents, souvent critiques, bien qu'ils ne s'y limitent pas (Hull, 2006). La thèse montre que les discours des personnes mariées, malgré leur décision, rejoignent parfois le même type d'argument, dessinant une zone de flou entre les catégories, davantage qu'un véritable clivage.

2.2. Les intérêts méthodologiques

Ensuite, d'un point de vue méthodologique, la possibilité d'un élargissement du corpus à des couples non-mariés soulève un certain nombre de questions. En effet, la population des couples non-mariés regroupe à la fois celle des couples pacsés, celle des couples concubins, et celle des couples non-cohabitants, dont les profils ne s'avèrent sans doute pas similaires. Les intégrer au corpus aurait suscité d'importants enjeux pour délimiter les frontières du couple et les

[35] Aux États-Unis notamment, certains couples peuvent organiser des « cérémonies d'engagement », formes d'équivalents symboliques du mariage en l'absence de reconnaissance légale. On reviendra sur ce point dans les chapitres qui suivent.

possibilités de comparer ceux-ci au groupe des marié·e·s. La pertinence de cette comparaison questionnait alors d'autant plus que la plupart des questions posées les excluaient de fait puisque, pour répondre à la problématique, elles se centraient particulièrement sur le mariage, acte sur lequel ils/elles n'auraient finalement eu que peu d'éléments à apporter.

Un biais méthodologique important existait également au niveau des bases de recrutement pour contacter les couples non-mariés. En effet, il n'existe pas d'équivalent aux actes et/ou aux bans de mariage, ni pour les concubin·e·s, ni pour les pacsé·e·s, ce qui rend la possibilité de les approcher d'autant plus asymétrique par rapport au groupe des marié·e·s. L'intérêt de se centrer sur les marié·e·s prend aussi tout son sens parce que cela permet de pourvoir diversifier les approches, les méthodes et les matériaux. Là où la comparaison systématique avec les non-marié·e·s aurait nécessairement demandé de nombreux arbitrages empiriques, le cadrage par les couples mariés permet au contraire d'aller sur des terrains plus variés, qualitatifs comme quantitatifs, pour cerner l'objet d'études dans sa complexité et dans sa diversité. Il permet d'aborder les pratiques et les usages que font les couples de l'institution sous divers aspects, ce qui n'aurait pas été possible autrement, notamment en approfondissant la comparaison entre les couples d'hommes et les couples de femmes.

Enfin, de nombreux éléments plaident en la faveur d'un matériau spécifique, avec la réalisation d'une enquête propre, lorsque l'on s'intéresse aux conjugalités de même sexe. En effet, l'estimation des couples de même sexe dans divers échantillons s'avère complexe, d'où l'intérêt de développer un protocole spécifique permettant de consacrer de l'attention aux manières de l'appréhender et aux enjeux des sources. En analysant des données quantitatives qui contiennent des personnes non-mariées, la thèse prête malgré tout attention aux variations et aux différences entre les deux groupes, constituant alors des éclairages supplémentaires concernant les choix d'union. Elle permet de comparer leurs profils sociodémographiques à ceux des personnes mariées, et donc d'analyser les déterminants au mariage.

2.3. Interroger des individus et non des couples

Par ailleurs, interroger le choix du mariage, c'est également interroger le couple, nécessairement constitué de deux individualités. Dès lors, se posait aussi la question du cadre de l'entretien : individuel, ou conjugal. Or, le mariage peut prendre des significations différentes pour les deux individus d'un même couple, ce qui aurait nécessité de démêler des définitions parfois opposées d'un même récit, et d'interpréter ce qui relève d'un discours conjugal plutôt que de permettre d'approcher le sens que les individus lui donnent. Le cas s'est concrètement présenté sur le terrain. Lors d'un entretien se déroulant sur le lieu de travail d'une enquêtée durant sa pause déjeuner, j'ai découvert en arrivant que sa conjointe serait présente et que les locaux ne permettraient pas de s'isoler, malgré ma demande explicite d'un entretien

individuel. Préférant accepter ces conditions plutôt que d'annuler l'entretien et de prendre le risque qu'il ne puisse pas du tout avoir lieu, j'ai dû faire face à la création d'un discours commun, lissant le rapport à l'institution, mais aussi l'histoire conjugale et son récit. Les conjointes s'interrompaient alors régulièrement, complétaient les informations données par l'une ou par l'autre, voire parfois débattaient entre elles[36].

> Lucie : Mais… [silence] enfin moi, je pense qu'on se serait mariées même si ça avait pas été militant. Parce qu'on s'aime…
> Aurélie : Oui, et puis on est obligées pour plein de trucs.
> Lucie : Tu vois, c'est ça que je te disais en te disant « c'est moi qui suis gnangnan » [rires].
> Aurélie : Non, mais puis par contre, le truc c'est que quand on s'est mariées, c'était important qu'il y ait nos potes avec qui on a milité dans la salle.
> Lucie : Ah oui, oui ! Ah c'est clair !
> Aurélie : Parce qu'on avait genre 100 invités, et 28 personnes dans la mairie. Et la moitié, ben c'était notre famille, et puis l'autre moitié, c'étaient nos potes militants.
> **Gaëlle : Oui donc c'était plus central ce que tu disais, sur les enfants…**
> Lucie : Ça c'est vraiment le truc qu'on a en commun quoi, c'est l'obligation pour les, pour les gosses [rires]. C'est le truc qu'a fait qu'on est tombées d'accord, si y avait pas eu ça, je pense que je l'avais dans l'os quoi [rires] !
> Aurélie : Mais non !
> Lucie : Non, je pense que tu l'aurais fait quand même.
> (Lucie, 23 ans, psycho-praticienne, en couple depuis 5 ans)

Si l'exemple de Lucie et d'Aurélie montre que l'entretien conjugal peut aussi permettre d'obtenir des compléments d'information, il soulève surtout le problème de l'uniformisation du discours, conduisant à ce que l'on ne sache plus véritablement s'il s'agissait d'un élément qui comptait d'un point de vue personnel, et si l'enquêté·e se serait exprimé·e en ces termes dans le cadre d'un entretien individuel. De fait, interroger les personnes seules m'est rapidement apparue comme l'option la plus appropriée dans l'objectif de recueillir un témoignage qui puisse se rapprocher au plus près d'une expérience subjective. Même si je ne l'ai pas expérimenté directement, interroger les deux membres du couple risquait d'engendrer des problèmes pratiques, y compris dans le cas où les entretiens auraient lieu séparément, en décalé avec chaque conjoint·e. Dans la thèse qu'il a menée sur le pacs, Wilfried Rault (2005a) montrait par exemple que lorsque le cas s'est présenté, la deuxième personne qu'il interrogeait faisait alors référence au discours de son/sa conjoint·e, en demandant ce que celui/celle-ci avait répondu et en hésitant davantage sur ses propres réponses. La plus-value de ce type d'approche apparaissait alors relativement limitée, en ce qu'elle contribuait plutôt à parasiter les discours et à limiter les capacités d'expression des enquêté·e·s.

Par ailleurs, on sait via des recherches méthodologiques que la présence d'un tiers affecte le cadre de l'entretien de manière différentielle en fonction de sa relation avec

[36] L'entretien conduit par exemple à des débats relativement longs concernant leur positionnement politique au sujet de la GPA, ou les raisons de leur désir d'enfant. Chaque cas montre qu'elles s'inscrivent à l'origine dans des visions différentes, même si le cadre de l'entretien les pousse à présenter un discours unifié.

l'enquêté·e et des questions qui sont posées. Face à l'enquêteur/trice, la présence d'un·e conjoint·e peut notamment permettre d'améliorer les déclarations concernant la répartition des tâches ménagères, tout en amenant à sous-déclarer des relations amoureuses antérieures (Régnier-Loilier, 2007). Il importe alors d'évaluer les effets potentiels en fonction de ce que l'on interroge. Or, la répartition des tâches ménagères ne paraissait pas centrale pour comprendre les logiques d'appropriation du mariage, tandis que les informations concernant les relations précédentes me semblaient au contraire très utiles pour mieux saisir l'agencement du mariage à l'intérieur de parcours et d'expériences amoureuses. La présence du/de la conjoint·e pourrait également conduire à dissimuler certaines pratiques mal perçues socialement comme le multi-partenariat alors que précisément, interroger le rapport à la norme de fidélité représentait un enjeu par rapport à une institution qui la valorise, notamment au travers des articles du Code civil. De plus, cette configuration n'empêche pas de questionner le caractère conjugal du mariage, et permet au contraire de revenir sur les potentiels désaccords et négociations entre conjoint·e·s dans l'organisation de l'événement.

3. Déterminants au mariage et usage secondaire de statistiques

En l'absence d'échantillons quantitatifs à la fois fiables et suffisants pour analyser les couples de même sexe mariés, l'intérêt de mettre en place un dispositif d'enquête spécifique prend tout son sens. Au départ centré sur la ville de Paris du fait du nombre important de mariages de même sexe qui y sont célébrés (Bellamy et Beaumel, 2015) ainsi que de la volonté de combiner des approches qualitatives et quantitatives, le dispositif méthodologique de la thèse a dû être adapté en cours de recherche en raison de contraintes extérieures (Encadré 2). Ces adaptations ont amené à intégrer des statistiques secondaires, en les combinant à un large volet qualitatif (voir *infra*).

La méthode statistique apparaît souvent comme l'instrument archétypal d'une science, par nature objective, sans que l'on ne se questionne sur les catégories à partir desquelles elle émerge (Héran, 1984). Pourtant, on l'a vu, elle repose comme tout autre dispositif sur des définitions et des présupposés, qui participent à orienter et à construire les résultats. Les mesures et les estimations produites par le travail quantitatif, malgré les représentations qu'elles convoquent, ne sont pas plus « neutres » que les discours recueillis dans le cadre d'un corpus qualitatif. Les diverses sources présentées ici pour analyser des données administratives et des données d'enquête ne renvoient donc pas à une volonté d'objectivation par rapport au reste du matériau. Toutefois, pour diverses raisons, ces statistiques alimentent l'analyse que l'on peut faire des usages de l'institution, en révélant les caractéristiques des couples qui la choisissent d'un point de vue macrosociologique. Ainsi, plus qu'un enjeu de nature, il s'agit surtout d'un enjeu d'échelle. Comme toute source, en particulier les sources externes, sur lesquelles le/la

chercheur·e ne peut opérer de contrôle puisqu'il/elle ne participe pas à leur production, celles-ci nécessitent de rester attentif à la manière dont la méthodologie et la catégorisation mises en œuvre affectent les résultats.

<u>Encadré 2.</u> L'enquête avec la ville de Paris : analyse d'un « échec » de terrain et réajustements

En 2015, durant un mémoire de master 2 réalisé à Sorbonne-Université et portant déjà sur le mariage des couples de même sexe en France, j'envoie des questionnaires-test à 147 personnes mariées avec un·e partenaire de même sexe, contactées par le biais des bans de mariage manuellement recueillis dans les vingt mairies d'arrondissements parisiens. Les bans, publiés devant les mairies d'arrondissements avant le mariage, restent affichés durant dix jours. Ils nécessitent donc de mettre en place un travail régulier et de long terme dans le recueil des adresses si l'on souhaite accéder à un nombre suffisamment important de couples de même sexe. Des courriers nominatifs sont ensuite envoyés à la première personne mentionnée sur le ban, afin que les individus répondent seuls, en évitant que ne choisissent de participer uniquement les personnes les plus impliquées et les plus volontaires, ce qui aurait pu se passer si l'on avait laissé le choix libre en fonction des préférences du couple. 68 personnes répondent alors au questionnaire, ce qui permet de proposer de premières analyses (Meslay, 2015) et de retravailler celui-ci en vue d'une enquête de plus grande ampleur.

Le choix de la ville de Paris, bien que présentant des spécificités, notamment en termes de composition sociale, repose sur son importance en termes statistique. En effet, il s'agit de la ville où les unions de même sexe sont en proportion les plus nombreuses, puisque 14 % d'entre elles ont lieu dans la capitale (Bellamy et Beaumel, 2015), ce qui permet d'interroger un nombre relativement important de marié·e·s de même sexe. En vue d'un projet de thèse, je contacte alors la maire de Paris, qui manifeste son soutien au projet. Cela amène à plusieurs échanges avec l'un des services de la ville, dans l'objectif de mettre en place un partenariat me permettant d'accéder aux adresses des personnes mariées sans passer par le recueil manuel des bans, à la fois chronophage, peu efficace et rendant impossible l'accès aux personnes dont le mariage date d'avant le procédé de recueil.

Entre 2015 et 2018, plusieurs échanges et rencontres ont lieu avec ce service, durant lesquelles plusieurs options de partenariat sont abordées. Mais chaque fois, mes contacts à l'intérieur des services cessent finalement de répondre, sans me confirmer la mise en place du dispositif. Après de nombreuses relances restées sans réponse, j'estime que mon projet d'enquête pose difficulté au service concerné, bien que mes interlocuteurs n'aient jamais formulé ouvertement ce type de remarque, et qu'au contraire, ils se soient toujours montrés enthousiastes vis-à-vis du projet. Il semble à la fois délicat pour eux de dégager du temps pour s'y consacrer, d'attribuer cette responsabilité à une personne précise, et de résoudre les questions légales liées à la transmission des adresses des parisien·ne·s. En effet, plusieurs options sont explorées dans le but de permettre cette transmission de données sensibles. Lors de nos derniers contacts, ils s'engagent à extraire les fiches adresses des couples de même sexe qui se sont mariés depuis 2013, à partir des actes de mariage, et à me les transmettre sur une plateforme sécurisée, afin que je puisse contacter les individus. Cette procédure semble poser des problèmes techniques à mes interlocuteurs, qui cessent de répondre à mes sollicitations, sans que l'on ne puisse véritablement connaître les raisons de cet abandon. Il est probable que les difficultés légales pour mettre en place ce type de procédures aient conduit à remettre en cause leur engagement initial.

Ces difficultés conduisent à réorienter le matériau empirique en cours de thèse, vers un élargissement du corpus qualitatif, en menant des entretiens supplémentaires hors Ile-de-France dans le but de diversifier la population d'étude. Elles amènent également à explorer d'autres pistes pour analyser des sources quantitatives existantes (voir *infra*).

3.1. L'état civil : exhaustivité et fiabilité des données

Pour chaque année civile, l'Insee produit des bases de données sur les mariages, qui présentent l'avantage d'être exhaustives et de répertorier l'ensemble des unions à l'échelle nationale, une ressource particulièrement utile concernant les couples de même sexe. Celles-ci sont constituées à partir des bulletins de mariage établis à la suite de l'union par les services d'état civil des communes, qui reprennent alors les informations du dossier déposé par le couple avant le mariage et transmettent les bulletins à l'Insee mensuellement[37] (Annexe 3). À la suite de cette collecte au fil de l'eau, l'Insee effectue un travail d'anonymisation et de codage en accord avec le secret statistique, en ne conservant pour chaque mariage que certaines caractéristiques non-nominatives telles que : les sexes, années et départements de naissance des époux/ses, leur département et leur type d'agglomération de résidence, leur état matrimonial antérieur, leur nationalité, mais aussi le jour de la semaine, le mois et l'année du mariage. L'Insee opère également un contrôle de cohérence et d'exhaustivité sur les données récoltées. Pour les cinq années actuellement disponibles depuis le passage de la loi (2013-2017), il s'avère donc possible de caractériser très précisément les couples, même si cette caractérisation demeure nécessairement limitée par les quelques variables ainsi codées. Elle apporte en tout cas des éclairages importants concernant les déterminants du mariage, puisqu'elle permet de resituer les individus d'un point de vue sociodémographique, et d'étudier ainsi la manière dont les contraintes qui pèsent sur ce choix peuvent aussi renvoyer à des situations matérielles pour les couples concernés.

Ces bases de données représentent une spécificité française, qui peut se rapprocher des registres longitudinaux de la population permettant, par exemple en Suède, d'accéder aux statuts civils de l'ensemble des résident·e·s et à leur évolution dans le temps (Kolk et Andersson, 2018, 2020). Dans les deux pays, les données récoltées s'avèrent particulièrement fiables, mais c'est loin d'être le cas partout, puisque la mesure des unions varie considérablement en fonction des pays et des procédures mises en œuvre. Aux États-Unis, il n'existe par exemple ni registres ni bases de données exhaustives permettant de connaître l'ensemble des événements modifiant l'état civil des individus (mariages, divorces, naissances, décès, etc.). Les couples de même sexe, et la proportion ayant choisi de s'unir parmi eux, ne peuvent qu'être estimés par le biais des statuts matrimoniaux déclarés dans les enquêtes réalisées à grande échelle. Celles-ci prennent alors en compte, en plus des informations demandées sur le sexe du/de la conjoint·e, l'auto-déclaration en tant que LGBT afin de minimiser les biais liés aux risques d'erreur (Gates et Brown, 2015 ; Romero, 2017). Elles peuvent également être appariées à des données administratives, comme aux données de

[37] Voir https://www.insee.fr/fr/information/1303477. Les bulletins doivent être transmis par les communes avant le 5 du mois suivant le mariage.

sécurité sociale, qui permettent de contrôler et d'analyser ceux-ci (Kreider et Lofquist, 2015). L'intérêt de la situation française se manifeste alors dans la possibilité d'analyser un échantillon exhaustif, ne nécessitant ni procédure d'échantillonnage ni redressement, des opérations complexes lorsque l'on s'intéresse à des groupes minoritaires.

3.2. Les limites des statistiques descriptives pour une sociologie des conjugalités

Toutefois, ces statistiques descriptives comportent des limites, notamment parce qu'elles se focalisent sur des statuts administratifs figés et sur l'institutionnalisation par le mariage. Or, interroger les unions c'est aussi questionner les dates, les durées, les transitions qui aboutissent à un état matrimonial, en d'autres termes c'est questionner les « états flous » (Groupe de réflexion sur l'approche biographique (GRAB), 2006). Les bases d'état civil sur les mariages ne prennent en compte que le statut actuel et le statut matrimonial précédent (célibataire, divorcé·e, veuf/ve), pourtant, « le simple relevé de succession d'états nuptiaux est de moins en moins opérant pour rendre compte de la diversité des processus matrimoniaux et de leur évolution. […] La diversité de ces événements fondateurs, leur chronologie, la variabilité de leur importance, les aléas de leur apparition sont autant d'éléments qui expriment la complexité du processus aboutissant à une situation matrimoniale donnée » (Antoine et al., 2006, p. 61). Des questions se posent par exemple sur l'ordonnancement des étapes, sur la place de la cohabitation ou non, de l'institutionnalisation ou non dans les parcours conjugaux. Les données auxquelles il est possible d'accéder ne disent rien des temporalités, rien de la vie de couple passée et rien de ses dynamiques. Du point de vue statistique, le mariage représente un marqueur fort, mais pour bon nombre de couples, particulièrement pour les couples de même sexe pour lesquels il ne représente une possibilité que depuis 2013, il arrive bien après de nombreuses autres étapes dont l'importance, la nature et l'agencement s'avèrent sans doute plus pertinentes que ne l'est l'union en tant que telle pour comprendre les expériences conjugales. D'ailleurs, le mariage en lui-même revêt très certainement des significations différentes selon qu'il fait suite à un pacs, à des périodes de cohabitation plus ou moins longues, ou non. N'appréhender cela que par le biais d'un statut figé à un moment donné, c'est à la fois se priver d'une partie de la compréhension des logiques conjugales, et faire du temps de l'union une forme « d'aboutissement », qui justifierait que l'on s'y intéresse davantage qu'aux transitions.

S'il me semble que ces critiques importantes ne doivent pas pour autant priver des connaissances supplémentaires que peuvent apporter les bases de données sur les mariages fournies par l'Insee, il s'agira alors d'y prêter attention, par exemple en les replaçant dans des parcours de vie abordés par le biais des entretiens, et en tentant de les faire dialoguer. D'autres sources mobilisées dans le cadre de cette thèse s'ajoutent également en complément, afin de

prendre en compte la question des transitions et de replacer les couples mariés dans des dynamiques plus larges.

3.3. Les enquêtes Famille et Logements et Virage LGBT, permettant de resituer les couples mariés par rapport aux couples non-mariés

L'enquête Famille et Logements, menée en 2011 à l'Insee et associée au recensement, représente à l'heure actuelle l'une des sources les plus fiables concernant l'estimation des couples de même sexe. Un questionnaire de quatre pages était remis par les agents recenseurs puis récupéré au domicile des enquêté·e·s (procédure du « dépôt-retrait »). En 2011, 359 800 personnes de dix-huit ans et plus furent ainsi interrogées au sein des sous-échantillons de secteurs géographiques constitués pour le recensement, tirés aléatoirement au sein des communes enquêtées. Toutes les personnes de même sexe résidant dans un logement étaient interrogées, avec une proportion plus importante de femmes en vue de favoriser les analyses sur la fécondité (Breuil-Genier et al., 2016). Des contrôles de cohérence ont ensuite été effectués à partir des déclarations au recensement, en vérifiant les prénoms et les configurations conjugales des personnes de même sexe présentes dans le logement (*Ibid*.). Selon cette définition, 1 390 personnes ont déclaré qu'elles étaient en couple avec quelqu'un du même sexe, pour majorité en couple cohabitant. Il s'agit donc d'un échantillon particulièrement important. Par des effets d'extrapolation à l'ensemble de la population, cela signifie que l'on compte environ 205 000 personnes vivant en couple de même sexe en France, dont 60 % d'hommes et 40 % de femmes (Buisson et Lapinte, 2013).

Si cet échantillon ne peut être comparable aux bases de données sur les mariages, il présente l'avantage de situer les couples mariés à l'état civil par rapport aux couples « non-mariés ». Toutefois l'estimation pourrait se trouver sous-estimée concernant ces deniers. Ainsi, en corrigeant les erreurs dans le recensement grâce aux prénoms des répondant·e·s, on estime qu'en 2017, 250 000 personnes vivent en couple cohabitant avec un·e conjoint·e de même sexe (Algava et Hallépée, 2018). Cette méthode de correction pourrait permettre à l'avenir de compléter les analyses statistiques sur les conjugalités de même sexe avec les données du recensement, plus fournies et plus précises que Famille et Logements concernant divers points, notamment concernant les situations conjugales. Elle présente malgré tout des limites dans la mesure où elle nécessite de se restreindre aux couples cohabitants. Or, la prévalence des couples non-cohabitants s'avère bien plus importante parmi les couples de même sexe qu'elle ne l'est parmi les couples de sexe différent (Rault, 2018a ; Régnier-Loilier, 2018), ce qui pourrait affecter l'estimation.

Afin de pallier l'absence d'éléments de caractérisation au sujet des parcours individuels et conjugaux dans ces statistiques, la thèse mobilise enfin les données de l'enquête Virage

LGBT. Virage LGBT est un volet complémentaire de l'enquête Virage[38], une enquête de l'Ined menée par téléphone auprès de 27 000 femmes et hommes, âgé·e·s de 20 à 69 ans, résidant en France métropolitaine. Le volet Virage LGBT, spécifiquement adressé aux personnes s'identifiant comme lesbiennes, gays, bisexuelles ou trans', dans l'objectif de mieux cerner les violences qu'elles subissent, s'est déroulé de novembre 2015 à mars 2016. 7 148 personnes de 18 ans et plus ont alors répondu au questionnaire. Un dispositif particulier permettait de recruter des répondant·e·s volontaires via des partenariats dans les milieux LGBT (centres de dépistage, sites et applications, associations, médias, etc.) (Trachman et Lejbowicz, 2018a). Il s'agit donc d'un échantillon de convenance, qui ne prétend pas être représentatif de la population LGBT. Par ailleurs, aucune base de sondage ne répertoriant celle-ci, il n'est pas possible d'effectuer un redressement sur les données. Toutefois, les partenariats sur lesquels reposent la diffusion du questionnaire étant bien plus nombreux et diversifiés que lors des enquêtes Presse Gay et Presse Gay Lesbienne, on peut penser que les répondant·e·s sont aussi moins spécifiques. Les données permettent en tout cas de compléter les statistiques descriptives utilisées par ailleurs, en apportant des éléments concernant les trajectoires des marié·e·s de même sexe, leurs caractéristiques sociales, mais aussi de les comparer, au sein d'un même échantillon, aux personnes non-mariées.

Enfin, les données fournies par le Ministère de la Justice[39] concernant les pacs, même si elles sont très synthétiques, sont également mobilisées en complément, afin de comparer les profils des couples mariés à ceux des couples pacsés, et ainsi analyser plus en détail de potentielles variations dans les caractéristiques des individus selon leur choix d'union. Par ailleurs, depuis une instruction de 2017, les officiers d'état civil doivent, comme pour les mariages, remplir des bulletins de conclusion des pacs et les transmettre à l'Insee (Annexe 4) dans l'objectif de produire des données statistiques et démographiques[40]. L'évolution importante que cela suggère pourrait permettre, sur du long terme, des analyses bien plus détaillées que ce qui est rendu possible actuellement à partir des chiffres du Ministère de la Justice. Il existe également d'autres enquêtes, qui, en raison de leur configuration, ne permettent pas d'explorer ce type de questions. L'enquête EPIC, menée par l'Ined et l'Insee, malgré des effectifs importants (7 825 personnes interrogées), comporte trop peu de personnes en couples de même sexe au moment de l'enquête pour pouvoir être exploitée. De plus, parce qu'elle avait lieu en 2013, l'enquête ne comporte aucun couple marié.

[38] Violence et rapports de genre. Le questionnaire intégrait des questions de santé, divers modules concernant les violences subies dans différentes sphères de la vie. Quelques points spécifiques étaient adaptés dans le module de l'enquête Virage LGBT.

[39] Voir http://www.justice.gouv.fr/statistiques-10054/donnees-statistiques-10302/pactes-civils-de-solidarite-pacs-25129.html.

[40] Voir à ce sujet l'instruction n°1591/DG75-F501 du 20 novembre 2017 relative à l'état civil et prenant en compte la création de deux nouveaux bulletins statistiques concernant les pacs.

3.4. L'apport des méthodes mixtes

L'étude des usages de l'institution et de son expérience individuelle conduit donc à développer une démarche qui combine une approche qualitative à une approche quantitative. Il s'agit, grâce aux méthodes mixtes, d'appréhender le rapport subjectif au mariage et sa place dans des parcours biographiques, sans pour autant sous-estimer les effets du contexte juridique, politique, et socioéconomique. De ce point de vue, les jeux d'échelle apportent un éclairage important sur la manière dont les décisions individuelles s'imbriquent dans des processus complexes, ce que l'on n'appréhende finalement qu'en les observant sous des angles différents.

Au-delà des nombreux apports concernant le sujet en lui-même, la combinaison des méthodes offre, à la fois dans la démarche et dans l'analyse, la possibilité de limiter les biais traditionnels en sciences sociales, notamment les risques de sur-interprétation ou de sous-interprétation (Dietrich, Loison et Roupnel, 2010). Bien que traditionnellement opposées, lorsqu'elles sont associées, ces méthodes conduisent au contraire à une compréhension plus précise de la réalité. L'éclairage que produisent les statistiques sur les parcours de vie, et à l'inverse, les perspectives soulevées par les récits biographiques concernant les situations sociodémographiques des marié·e·s nourrissent l'analyse des choix d'union. Par ailleurs, leur articulation paraît également bénéfique dans le travail même de recherche et dans la réflexion puisqu'elle conduit à « s'exercer à porter un double regard sur le matériau empirique, gymnastique intellectuelle génératrice de distance critique » (Lemercier, Ollivier et Zalc, 2013, p. 126). Il ne s'agit donc pas ici de « séquencer » les deux approches, comme cela existe parfois lorsque le qualitatif permet de préparer le questionnaire ou à l'inverse, lorsque les données statistiques jouent un rôle de cadrage pour les entretiens (Lemercier et Ollivier, 2011), mais bien de les analyser ensemble, au service de la compréhension d'un même phénomène. Les apports d'une telle démarche, permettant véritablement d'associer les méthodes, restent importants, puisqu'à l'heure actuelle peu explorées. Souvent, « ces combinaisons séquentielles de méthodes reviennent en réalité à conserver une dichotomie très classique entre quantitatif et qualitatif » (*Ibid.,* p.7). Invitant à dépasser cette dualité, les propositions méthodologiques adoptées dans le cadre de la thèse ont montré leur fécondité, en éclairant les choix des couples mariés.

4. Intérêts et enjeux d'un large volet qualitatif

Afin de rendre compte des discours des personnes mariées et des significations qu'elles accordent à l'institution, la thèse propose donc de lier l'approche quantitative à une démarche qualitative, en réalisant une enquête spécifique. À l'intérieur même de ce dispositif d'enquête, j'ai eu recours à une diversité de techniques, de matériaux et de sources. Si cette diversité

apparaît comme une ressource du point de vue de l'objet d'étude, tou·te·s n'ont pas donné lieu au même investissement temporel, et n'occupent pas la même place dans l'analyse. Je reviendrai d'abord en détail sur un important volet réalisé par entretiens, qui y occupe une place centrale, avant de décrire les stratégies annexes que j'ai mobilisées. Les choix et les enjeux du travail qualitatif, sa mise en place, tout comme ses effets potentiels demandent alors d'être explicités afin de mieux comprendre ce qu'il produit pour et sur la recherche.

4.1. L'analyse des discours à composante biographique

L'importance accordée aux significations individuelles pour comprendre les usages du mariage m'a conduit à développer une approche qualitative, largement centrée sur l'analyse des discours qu'en donnent celles et ceux qui s'en emparent. J'ai donc mené cinquante entretiens à forte composante biographique avec des hommes et des femmes marié·e·s avec un·e conjoint·e de même sexe, en veillant à respecter l'équilibre du corpus par sexe (vingt-cinq hommes, vingt-cinq femmes) (Annexe 6)[41]. Le récit de type biographique présentait l'avantage de proposer aux personnes rencontrées d'approcher le mariage, non pas comme un événement figé, mais comme un résultat marqué par une succession d'événements, à l'intérieur d'un processus complexe (Antoine et al., 2006). Cette démarche se fondait alors sur l'idée que les usages qu'elles en font et les significations qu'elles en donnent ne prennent sens qu'à l'intérieur d'un ensemble plus large de pratiques et d'expériences. Se pencher sur ces questions impliquait nécessairement de produire « un argumentaire sur les significations du parcours » (Demazière, 2007, p. 3) qui mènent au choix d'union, ainsi que de retracer les « moments [que l'enquêté·e] considère comme marquants pour lui, particulièrement significatifs pour le développement de son discours, importants pour raconter son histoire de manière intelligible, nécessaires pour attribuer une signification à son parcours et pour la faire partager à son interlocuteur » (*Ibid*., p. 5). En l'occurrence, l'entretien devait non seulement permettre de répondre à la question des usages de l'institution, en poussant les personnes à raconter l'expérience qu'elles en font, mais aussi d'engager une approche consistant à faire des choix d'union des processus. Même si les processus peuvent également s'objectiver quantitativement, l'entretien apparaît alors comme la méthode privilégiée pour saisir « plus aisément la dynamique des itinéraires » (Battagliola et al., 1993, p. 342) qui les animent.

Pour ce faire, l'objectif principal résidait dans la possibilité de laisser aux enquêté·e·s suffisamment d'espace pour raconter tous les éléments qui avaient compté à leurs yeux, d'un point de vue subjectif. J'ai donc choisi d'ouvrir les entretiens avec la consigne de départ suivante : « Peut-être que vous pouvez commencer par me parler du projet du mariage, de

[41] Entièrement retranscrits, les entretiens ont duré en moyenne 2h20, avec un minimum à 1h18 et un maximum à 4h01.

comment c'est venu… ? » (Annexe 5). En centrant la question de départ sur l'émergence de la décision, il s'agissait ainsi de leur demander de retracer la trame qui les avait amené·e·s à choisir de se marier, en sélectionnant tous les éléments qui leur semblaient pertinents de ce point de vue. L'objectif consistait également à laisser la consigne suffisamment ouverte pour que les personnes puissent y mettre ce qu'elles voulaient, ce qui faisait sens selon elles, et donc ainsi éviter les écueils conduisant à délimiter ou à cadrer l'entretien de façon excessive, en empêchant que la pluralité des discours ne puisse s'exprimer. En l'occurrence, les réponses à cette question de départ s'avèrent extrêmement variables d'un entretien à l'autre. Certaines personnes commencent par évoquer la dimension politique et les oppositions à la loi, d'autres par retracer leur rencontre et leur relation avec leur conjoint·e, d'autres encore par raconter leurs projets parentaux et les démarches engagées dans ce cadre. Dès le départ donc, le travail de sélection opéré par les enquêté·e·s renseigne sur leur rapport à l'institution et permet d'aborder la question du choix d'union.

Ensuite, à travers différentes relances, je tentais de les faire revenir rétrospectivement sur leur parcours individuel et amoureux. Lorsque ceux-ci n'avaient pas été abordés par l'enquêté·e lui-même ou elle-même, je demandais à ce qu'il/elle me raconte un certain nombre d'épisodes marquant sa trajectoire, notamment : la rencontre avec son/sa conjoint·e, la décision de cohabiter (ou de ne pas cohabiter), la décision de se pacser (ou de ne pas se pacser), les premières rencontres avec la famille (le cas échéant), les potentiels projets parentaux, mais aussi les éventuelles histoires amoureuses et sexuelles précédentes et le rapport au *coming-out* (Annexe 5). Ces relances permettent alors d'aider à retracer un parcours, à l'aide des différentes étapes qui le composent. Celles-ci ne doivent pourtant pas être appréhendées comme des séquences détachées les unes des autres mais comme des composantes d'une « mise en intrigue, c'est-à-dire un procédé narratif qui permet de relier ensemble des épisodes isolés et de produire ainsi de la signification. L'intrigue débouche aussi sur un dénouement » (Demazière, 2007, p. 10). Autrement dit, comprises comme prenant sens ensemble, les étapes participent d'un même processus qui aboutit au choix de l'union et qui le façonne. Les entretiens permettaient enfin, de diverses manières, de mieux saisir le rapport que les individus entretiennent à l'institution, en leur proposant de revenir sur les pratiques concrètes mises en œuvre dans le cadre de l'organisation de la cérémonie, via les différents choix organisationnels retenus (Annexe 5).

Les discours ainsi recueillis ont pu être orientés par ces choix méthodologiques, ainsi que par la présentation que je faisais de ma recherche. J'ai en effet choisi de présenter mon travail comme étant centré sur les mariages de même sexe, en expliquant que si les choix matrimoniaux étaient relativement bien étudiés dans les enquêtes, on disposait de peu d'éléments concernant les unions de même sexe dans la mesure où il s'agissait d'une possibilité

récente, ce qui nécessitait de consacrer une recherche spécifique à ce sujet. On le verra, cette stratégie, valorisant les enjeux scientifiques de la démarche tout en la positionnant sous l'angle d'un changement politique récent, n'est pas neutre du point de vue de ce qu'elle produit sur les représentations des enquêté·e·s. Enfin, afin que les personnes interrogées puissent s'exprimer librement, les entretiens sont entièrement anonymisés. Le travail d'anonymisation concerne bien sûr les prénoms, que j'ai choisi de remplacer en proposant pour chaque cas des alternatives en m'assurant que leur courbe de fréquence au cours des dernières décennies s'approche au plus près de celle de l'original[42]. Il s'agissait alors d'accorder du crédit à l'idée que les prénoms peuvent représenter des marqueurs d'une distinction à la fois entre générations et entre classes sociales (Coulmont, 2014), et que dès lors, leur neutralisation complète masque aussi des éléments explicatifs dans la mesure où ils renvoient à un positionnement dans l'espace social, ce qui explique le développement d'un travail d'anonymisation sociologique permettant de caractériser les enquêté·e·s (Coulmont, 2017). Une exception est toutefois présente dans la suite de ce travail. Elle concerne un enquêté qui, du fait de son investissement politique et associatif, et de la visibilité médiatique donnée à son mariage, n'aurait pu être anonymisé sans priver le/la lecteur/trice d'éléments explicatifs indispensables pour comprendre le rapport qu'il entretient à l'institution. M'étant au préalable assurée de son accord (Annexe 1), je choisis donc ici de lever l'anonymat le concernant lorsque je me réfère au personnage public et à ce que son parcours militant produit sur son choix d'union (Chapitre 6). J'ai toutefois opéré artificiellement un dédoublement des enquêtés le concernant, en créant un enquêté anonymisé, dont j'ai remplacé la profession, l'âge et la ville d'origine par des caractéristiques équivalentes, afin d'éviter que son parcours militant ne parasite son discours lorsqu'il décrit d'autres logiques d'action ou d'autres types de pratiques (Annexe 6)[43].

Par ailleurs, à l'exception de Paris et des grandes villes, les lieux sont évoqués à partir de leurs caractéristiques, comme le nombre d'habitant·e·s ou la région d'appartenance.

4.2. Des méthodes de recrutement diversifiées des enquêté·e·s

En termes de constitution du corpus, j'ai privilégié la diversité des méthodes de recrutement. Dans la mesure où aucune des techniques de prise de contact ne peut se prétendre neutre, et que chacune affecte de manière différentielle les résultats, les combiner permet d'alléger ces effets en mélangeant la nature des impacts selon les cas. Les entretiens ont ainsi été sollicités à la fois par le biais du réseau de relations élargi et de l'effet boule de neige, par le biais des contacts

[42] J'ai étudié plusieurs possibilités à partir du site https://dataaddict.fr/prenoms/, qui reprend le fichier des prénoms de l'Insee, contenant les prénoms les plus couramment donnés en France entre 1945 et 2015, et j'ai choisi celle qui s'en approchait le plus. Toutefois, lorsque les prénoms renvoient à une origine géographique particulière, j'ai choisi de me centrer sur cette dimension en remplaçant ceux-ci par des prénoms de même origine, à partir de sites dédiés.

[43] Je remercie ici Alice Olivier, qui m'a suggéré cette opération méthodologique.

laissés à la fin de l'enquête pilote par questionnaires via les bans de mariage (Encadré 2), et d'une post-enquête qualitative réalisée en recontactant les répondant·e·s de l'enquête Virage LGBT. Si la mesure et l'appréciation des effets de ces différentes techniques reste relativement incertaine, il paraît malgré tout possible d'en estimer une partie. La prise de contact par le biais des réseaux personnels et de l'effet boule de neige pourrait conduire à homogénéiser les répondant·e·s, notamment en termes de milieu social, puisque les personnes contactées se trouvent alors dans un même cercle d'interconnaissance. En revanche, l'enquête par questionnaires induit potentiellement une participation plus importante des personnes militantes ou engagées politiquement, dont la parole pourra plus facilement s'envisager comme légitime, en particulier lorsque ce sujet est présenté à l'aune d'un changement politique récent, ou bien diffusé via les associations et la presse spécialisées en ce qui concerne Virage LGBT. Dans tous les cas, la diversité de ces prises de contact doit être prise comme une ressource dans l'objectif d'atteindre différents types de profils.

Parmi les possibilités supplémentaires qui auraient pu s'offrir pour cela, j'ai choisi de laisser de côté le recours aux associations, dans la mesure où celles-ci regroupaient principalement soit des associations homoparentales (l'APGL, l'ADFH, Familles Arc-en-Ciel…) soit des associations spécifiquement adressées aux LGBT autour des questions de droits, de discriminations ou encore de conditions de vie (SOS Homophobie, Inter-LGBT, Le Refuge, entre autres). Dans les deux cas, la démarche aurait nécessairement orienté la population enquêtée, soit vers des couples ayant des enfants ou des projets parentaux, soit dans l'autre vers des personnes militantes, ou en tout cas relativement engagées de ce point de vue. Or, cette question posait d'autant plus problème que ces caractéristiques pouvaient jouer un rôle central dans les usages du mariage et se trouvaient donc au fondement des hypothèses de recherche de la thèse. En d'autres termes, étudier le recours au mariage par le biais d'individus contactés précisément en tant que membres de l'une de ces associations, qu'elle soit homoparentale ou à destination des LGBT, semblait cadrer la réalité *a priori*, en guidant les résultats par le biais des catégories de personnes interrogées. En opposition, la diversification des méthodes devait permettre à tous les cas d'émerger, et pas uniquement à ceux qui auraient été « sélectionnés » en amont parce que plus visibles, dont les discours paraîtraient plus légitimes ou plus centraux pour l'objet de recherche. Il me semblait au contraire que l'enjeu résidait aussi dans l'accès à des populations et à des discours moins visibles, peut-être moins attendus, qui nécessitaient de mettre en place des procédés spécifiques. C'est pourquoi à cet égard, les bans de mariage apparaissaient comme le mode de recrutement et de constitution d'échantillon le plus neutre possible, dans la mesure où cela permettait d'entrer en contact avec toutes les personnes qui s'étaient mariées à un moment T, quels que soient leurs profils et leurs usages de l'institution. Reste, bien sûr, qu'accepter de répondre et de participer à l'enquête

engage toujours, qu'il ne s'agit pas d'un choix neutre et que certaines personnes s'avèrent donc plus susceptibles que d'autres de le faire (voir *infra*).

4.3. Biais de « couverture » du corpus et aménagement en cours d'enquête

Les objectifs méthodologiques de cette recherche ont aussi évolué en cours d'enquête, pour s'adapter aux contraintes et aux possibilités du terrain (Encadré 2). Les difficultés pour faire aboutir la collaboration avec la Ville de Paris, et l'impossibilité de démultiplier les partenariats avec plusieurs villes, notamment en raison des démarches chronophages que cela suppose, ont conduit à repositionner les objectifs empiriques en cours de recherche. Ce repositionnement méthodologique a dans le même temps soulevé des questionnements concernant la composition du corpus et ses potentiels « biais de couverture ». Celui-ci montrait une surreprésentation des diplômé·e·s et des catégories supérieures de la population, ce qui peut s'expliquer dans la mesure où les personnes au départ recrutées résidaient à Paris et dans d'autres départements d'Ile-de-France, région où le revenu médian s'avère plus élevé qu'ailleurs en France métropolitaine (Godonou et Martinez, 2014).

Les adaptations méthodologiques ont permis d'explorer des solutions pour diversifier le corpus, en menant des entretiens en régions, hors Ile-de-France. Ces entretiens ont été sollicités via Virage LGBT, qui permettait d'identifier les personnes mariées, de les isoler en fonction de leur département de résidence[44] et de les recontacter. Au final, le corpus compte trente-et-une personnes vivant à Paris, sept personnes résidant dans d'autres départements d'Ile-de-France, et douze personnes habitant dans d'autres régions, pour partie dans des grandes villes[45] mais pas uniquement, puisque deux d'entre elles vivent par exemple dans des communes de moins de 10 000 habitant·e·s. Si le corpus surreprésente toujours les parisien·ne·s et les personnes diplômées appartenant aux catégories moyennes et supérieures de la population, les entretiens hors Ile-de-France ont malgré tout permis d'accéder à des profils plus contrastés (Annexe 6). Par ailleurs, les milieux sociaux d'origine des enquêté·e·s, à travers les professions exercées par leurs parents, montrent également des variations, ce qui peut permettre de nuancer l'analyse.

Enfin, il n'apparaît pas si évident d'analyser cette surreprésentation sociale comme génératrice de « biais », dans la mesure où celle-ci peut aussi refléter des spécificités dans la composition des populations gaies et lesbiennes en général. On sait par exemple que les personnes qui déclarent un·e conjoint·e de même sexe appartiennent en proportion davantage aux catégories sociales favorisées : 48 % ont un diplôme universitaire, contre seulement 28 % de celles et ceux déclarant un·e partenaire de sexe différent (Buisson et Lapinte, 2013). Ce phénomène pourrait à la fois être susceptible de s'expliquer par une présence plus importante

[44] En excluant l'Ile-de-France.
[45] Lyon, Toulouse et Marseille.

de personnes se déclarant comme gays ou lesbiennes au sein des catégories supérieures de la population, et par des effets de mobilités sociales plus fréquentes les concernant, qui conduisent à ce résultat (Rault, 2016a). Les personnes en couple de même sexe résident également plus fréquemment en Ile-de-France que celles en couple de sexe différent (Algava et Penant, 2019). À une diversification sociale, s'ajoute une diversification par âge, puisque le corpus est constitué de personnes de 23 à 65 ans, permettant d'appréhender des effets générationnels dans les usages du mariage (Annexe 6).

4.4. L'observation de cérémonies et l'analyse des sources écrites et iconographiques

Le volet qualitatif a également pu être complété par l'observation de huit cérémonies en mairie, ainsi que par l'analyse d'un corpus de documents, écrits comme iconographiques, récoltés au cours de la thèse. La mobilisation de ces diverses sources complémentaires visait à compléter les discours par des pratiques. En effet, malgré les intérêts scientifiques d'une démarche par entretiens, ceux-ci conduisent nécessairement l'enquêté·e à reconstruire son discours *a posteriori*, en fonction de ce qu'il/elle interprète du cadre de l'entretien et des objectifs du/de la chercheur·e. Contre « l'illusion biographique » (Bourdieu, 1986b) et les potentiels effets de sélection dans les récits, ainsi que les défaillances de la mémoire, dans les récits biographiques (Demazière, 2007) comme dans les enquêtes plus généralement (Grémy, 2007), l'observation permet une analyse en situation. C'est aussi le cas des sources écrites et iconographiques. Par ailleurs, leur intérêt réside également dans le nombre de détails qu'elles livrent concernant les mises en scène, les choix vestimentaires et l'organisation rituelle. En effet, les qualificatifs oraux utilisés en entretien et les descriptions, même si elles s'avèrent parfois relativement détaillées, ne peuvent égaler ni la netteté des photographies ni la précision des discours écrits. Accorder de l'importance à l'image comme « [productrice] de sens » se justifie aussi dans la mesure où « la seule communication verbale dans les sciences sociales n'arrive pas à exprimer tout ce que nous voulons dire : la qualité esthétique de l'image et sa composante documentaire enrichissent le texte et celui-ci enrichit l'image » (La Rocca, 2007, p. 35). Plus encore que les récits, la multiplication de photographies peut parfois rendre visibles les oppositions et les similitudes entre les catégories qui émergent sur le terrain, entre les manières de faire, et donc permet « une restitution particulièrement efficace de la constitution de "types sociaux", dont les descriptions littéraires ne peuvent parvenir à rendre compte de façon aussi précise et "incarnée" » (Chauvin et Reix, 2015, p. 31). Cela semble être particulièrement le cas concernant les cérémonies de mariage, pour lesquelles la représentation visuelle joue un rôle central. Dès lors, plutôt que de concevoir ces outils comme dissociés, il s'agit davantage

d'envisager les façons dont ils peuvent se répondre, se compléter et s'enrichir, au service de l'analyse.

De façon similaire, l'observation donnait à voir l'événement *en pratique*, par le biais de sa réalisation concrète plutôt que par l'interprétation que l'on peut en faire après coup. Pour cela, j'ai notamment choisi de contacter des mairies d'arrondissements parisiens afin que celles-ci transmettent par le biais d'affiches ou de lettres ma demande aux couples de même sexe qui allaient se marier. En termes de protocole d'observation, j'ai ensuite choisi de tenir un journal de terrain en notant aussi précisément que possible de nombreux détails concernant le déroulement de la cérémonie, par exemple : les personnes présentes, les tenues, l'agencement dans l'espace, les prises de parole, mais aussi tous les éléments factuels qui auraient parfois pu paraître plus insignifiants. De fait, l'observation des cérémonies induit des limites importantes dans l'analyse des usages matrimoniaux, et leurs significations individuelles et conjugales. Elle doit être prise comme une ressource supplémentaire, bien qu'insuffisante en tant que telle.

Pour finir, les sources écrites et iconographiques proviennent pour partie des enquêté·e·s qui ont accepté de me transmettre, à la suite des entretiens, divers éléments concernant leur mariage tels que des photographies, mais aussi des discours, des écrits, des liens vers des blogs ou des chansons. Dans un souci d'anonymat, elles resteront alors simplement évoquées par le biais de mon analyse, mais je tâcherai d'en rendre compte avec précision. D'autres peuvent être publiques lorsqu'il s'agit de photographies publiées sur les réseaux sociaux, d'articles de presses, de séries, de livres ou encore de blogs spécialisés. Je les mobiliserai de façon variable en fonction de leur nature, en m'étant au préalable assurée des possibilités juridiques et légales auxquelles elles renvoient (Annexe 1). Les photographies constituent des supports de la mémoire, que l'on retrouve sous différentes formes dans toute société (Lévi-Strauss, 1990). Dans le cas du mariage, elles symbolisent également l'essence du couple et de la représentation que celui-ci souhaite donner de lui-même (Tremblay, 2007). Recourir à ce type d'outils nourrit donc les analyses concernant le rapport subjectif que les individus entretiennent à l'institution. Ces différents types de matériaux ne sont pas systématisés pour l'ensemble des enquêté·e·s, dans la mesure où il n'était pas toujours possible de le faire. Cela ne doit pas pour autant remettre en cause leur fiabilité ou leur intérêt.

4.5. L'enquêtrice sur son terrain et la politisation de la recherche

4.5.1. L'asymétrie de la relation d'enquête et les questions de sexualité

Enfin, le terrain qualitatif a suscité de nombreux questionnements de la part des personnes rencontrées, dont il me semble utile de rendre compte au vu de ce qu'ils révèlent de la recherche

et sur la recherche. Le cas s'est particulièrement présenté lors des entretiens, sans doute parce que ceux-ci « constitue[nt] toujours une intrusion dans la vie des personnes contactées : intrusion dans leur agenda et leur temps personnel, mais aussi intrusion dans leur intimité et leur monde personnel » (Demazière, 2008, p. 20). En effet, le cadre de l'entretien, à travers le « script de la relation d'enquête » (Clair, 2016a, p. 55) se rapproche d'autres formes d'interactions intimes et représente donc toujours une situation particulière, qui demande d'être prise en compte. Il produit une asymétrie forte entre l'enquêté·e et l'enquêteur/trice, qui affecte les résultats récoltés, un phénomène sans doute encore accentué dans le cas des enquêtes sur la sexualité et la conjugalité (Déroff, 2007), qui touche davantage que d'autres sujets à la sphère personnelle. Il importe alors de s'intéresser à ce qui s'y joue et ce que cela révèle, par exemple en prêtant attention aux procédés d'assignation sexuée et sexuelle dont le/la chercheur·e peut faire l'objet (Gourarier, 2011), ou en « [explicitant] les processus de sexualisation de la relation d'enquête, et ce qu'ils nous apprennent du terrain » (Trachman, 2013, p. 199).

Dans le cadre de l'enquête, j'ai observé une récurrence de questions similaires, qui ont émergé de manière systématique, dans la quasi-totalité des entretiens. Les personnes que j'ai interrogées cherchaient alors à leur tour à obtenir des détails plus ou moins intimes de ma part, en se renseignant par exemple sur mon rapport à la recherche, en me demandant pourquoi j'avais choisi de travailler sur ce sujet. Ces questions croisaient presque toujours des questions sur ma situation conjugale ou encore sur ma sexualité. Bien souvent, ces interrogations intervenaient en fin d'entretien, après que j'aie coupé l'enregistrement et alors que l'on s'apprêtait à clore l'interaction[46]. Dans des cas plus rares, elles intervenaient plus frontalement et interrompaient le déroulement de l'entretien. C'est ce qui se passe de manière particulièrement flagrante dans le cas de Guillaume, qui à la suite de la consigne de départ, raconte longuement sa relation avec son conjoint, puis leur cérémonie de mariage, chaque fois en donnant de nombreux détails[47]. Il évoque ensuite de lui-même l'importance de l'engagement dans leur relation et le rapport qu'ils entretiennent à la notion de monogamie, notamment en se comparant aux gays de manière générale et aux représentations qu'il se fait de la sexualité gaie, qu'il considère comme volage. Il saisit alors cette opportunité pour m'interpeler directement.

> Après voilà, on est en province, à Paris je sais pas comment ils sont et de toute façon, la majorité de la population homosexuelle, malheureusement couche à tort et à travers. Y a une liberté sexuelle chez les homos, qu'est quand même… [grimace]. Ah, ah ouais.
> **Gaëlle : Ouais, tu trouves ?**

[46] Soit en sortant, si l'entretien avait lieu dans un café, soit au moment où je m'apprêtais à partir, si l'entretien avait lieu au domicile de l'enquêté·e.

[47] J'ai fait le choix de ne pas interrompre les enquêté·e·s, y compris lorsqu'ils/elles s'éloignaient un peu du sujet, ou donnaient des détails qui ne me semblaient pas nécessairement utiles. Il me semblait que cela aurait pu à la fois entamer la relation de confiance et le déroulement de l'entretien, et induire des formes d'imposition de problématique, alors que je souhaitais plutôt permettre à toute nouvelle thématique potentielle d'émerger, suivant la logique des démarches inductives (Strauss, 1992).

> Oh la la, la la, la la [soupir]… Là, là, même ici [l'entretien a lieu durant l'été : il occupe un emploi saisonnier qui nécessite qu'il soit géographiquement séparé de son conjoint], avec les applications puisque j'ai remis Grindr pour voir, parce que je suis même pas intéressé de tromper Bo, donc c'est vraiment de la pure curiosité, de la communication comme je dis. C'est impressionnant ! Je pourrais avoir un plan cul par semaine. […] Non, non les homos sont quand même euh chauds. Ou alors c'est que chez les hétéros ça se voit pas. Toi t'es avec un garçon ?
> **Gaëlle : Euh pas en ce moment, non.**
> [Silence] Oui mais t'es pas lesbienne ?
> **Gaëlle : J'ai été plutôt avec des garçons, oui.**
> Oui [hochement de tête]. Et comment ce choix d'enquête ?
> **Gaëlle : [Rires] La fameuse question ! Comment ce choix d'enquête ? Ouais, on peut parler de ça maintenant.**
> Parce que c'est quand même bien ciblé !
> (Guillaume, 36 ans, fleuriste, en couple depuis 8 ans)

Plusieurs phénomènes se jouent sans doute dans cette interaction. En l'occurrence, le récit que me livre Guillaume me fait d'emblée rentrer dans une sphère intime, par le dévoilement que suppose le fait de retracer son histoire amoureuse, sa rencontre et sa vie avec son conjoint, mais aussi leur rapport à certaines normes sexuelles, comme à la norme de fidélité. Son questionnement concernant ma propre sexualité apparaît donc en retour comme un moyen de rééquilibrer la relation, d'instaurer une forme minimale de réciprocité. J'ai alors fait le choix lors des entretiens de répondre à toutes les questions qui m'étaient posées, d'abord pour créer un climat favorable incitant les enquêté·e·s à « se livrer », en accordant du crédit à l'idée que, particulièrement dans les récits d'expériences sexuelles et conjugales, le rôle de l'enquêteur/trice dans la création de la relation d'enquête importe, ce que Marie Bergström (2014, p. 196) appelle d'ailleurs dans sa thèse favoriser « la confiance des confidences ». En suivant les théories féministes du *standpoint*, notamment celles de Sandra Harding (1992), il me semblait également que tout savoir étant nécessairement situé du fait du positionnement et de la place de celui ou celle qui le produit, expliciter ces conditions – y compris auprès des enquêté·e·s – et les prendre en compte permettrait d'atteindre une objectivité plus grande qu'en prétendant à des formes de neutralité. Cela passait aussi par une attention portée à la position de chercheur·e comme productrice d'une « relation de pouvoir » sur les enquêté·e·s (Clair, 2016b). Il importait donc d'instaurer une relation d'échange, qu'il s'agisse de rendre compte de détails personnels ou de résultats issus de mon travail de recherche[48]. Sans prétendre résoudre les enjeux de la relation de pouvoir et ses effets, ces stratégies doivent être prises comme des tentatives pour en réduire certains aspects. Ce choix méthodologique repose sur des fondements épistémologiques et théoriques. Dans la mesure où les recherches sur les familles *queer* ont pu contribuer à renforcer certains présupposés normatifs, des propositions émergent, notamment

[48] À la fin de l'entretien, je proposais aux enquêté·e·s de les recontacter pour leur faire parvenir mes publications, ce que toutes et tous ont accepté.

aux États-Unis, afin de faire des enquêtes en « rendant les méthodes *queer* »[49] (Fish et Russell, 2018). Il s'avère alors nécessaire de porter une attention spécifique à la fois aux manières d'intégrer les groupes minoritaires dans les processus de recherches scientifiques et à la façon dont celles-ci « peuvent éclairer l'imbrication des systèmes de pouvoir et de privilèges qui façonnent les expériences de vie de ceux dont les identités et les expériences ne reflètent pas les attentes normatives de genre, de sexualité et de famille[50] » (*Ibid.*, p. 19-20).

Ensuite, l'extrait de l'entretien de Guillaume sous-tend aussi une forme de catégorisation de l'enquêtrice, qui peut se retrouver sur d'autres terrains de recherche. Dans son enquête sur le milieu pornographique, Mathieu Trachman (2013) a par exemple montré comment il pouvait faire l'objet d'une définition par les enquêtés, qui le considéraient *a priori* comme un homme hétérosexuel profitant de son travail de terrain pour satisfaire ses propres désirs. Il montre comment l'analyse de ce type de phénomène peut servir la recherche dans la mesure où les « appartenances sexuées et sexuelles du chercheur apparaissent alors comme des révélateurs des identifications et des représentations des enquêtés eux-mêmes » (*Ibid.*, p. 213). Dans le cas de mon terrain, des phénomènes similaires ont pu se donner à voir, sans doute en partie en fonction de ce que je renvoyais en termes d'*hexis* corporel, et d'adéquation aux normes de genre. En effet, l'hétéronormativité suppose une concordance entre le sexe biologique, le genre et le désir hétérosexuel, où s'exprime alors la différenciation entre masculin et féminin (Butler, 2006 [1990]). Ce principe binaire conduit à faire de l'appartenance à un groupe de sexe et de son affichage un enjeu dans l'attestation de cette cohérence, y compris par le biais du non-verbal et de l'apparence physique. Les attributs de la féminité, leur mobilisation ou non en fonction des contextes, représentent même un marqueur central de l'identité sexuée et sexuelle (Clair, 2012b). Dans le cas de l'homo-bi-sexualité, les « apparences dites plus féminines rendent l'identification difficile, voire rejettent la personne d'office hors de la catégorie lesbienne » (Chetcuti et Perrin, 2002, p. 26). C'est sans doute le cas dans cette interaction puisque Guillaume me demande si je suis en couple « avec un garçon », puis de confirmer que je ne suis « pas lesbienne », sous-entendant ainsi qu'il me perçoit comme hétérosexuelle. Dans la mesure où j'ai présenté mon sujet de recherche en le positionnant explicitement sous l'angle de l'homosexualité et de l'intérêt d'interroger des couples de même sexe, ma propre position et mon propre rapport à la sexualité font l'objet d'un questionnement. Ce questionnement renvoie sans doute pour partie à la volonté de me situer pour situer les conditions de production de ma recherche, c'est-à-dire pour savoir si je peux partager une expérience commune liée à ma sexualité. L'existence d'une différence entre enquêtrice et enquêté·e·s à ce sujet, d'abord

[49] En anglais dans le texte, "queering methodologies". En français, certaines personnes proposent d'utiliser le néologisme « queeriser » pour traduire le verbe anglais.

[50] En anglais dans le texte, "queering methods requires explicit attention to the ways that queering and queered scholarship might illuminate interlocking systems of power and privilege that shape the life experiences of those whose identities and experiences do not reflect normative expectations of gender, sexuality and family".

supposée[51] par un « travail de mise en cohérence et d'interprétation » à partir de mes caractéristiques visibles (Fournier, 2006), produit sans doute des effets sur les discours. Les enquêté·e·s ont pu par exemple expliciter bien plus clairement les termes qu'ils/elles employaient, ou encore certaines expériences singulières, que je n'étais alors pas susceptible d'avoir partagé. Il me semble alors que j'ai parfois pu tirer parti de cette situation, qui me permettait de me placer dans une posture naïve, justifiant mes demandes de précisions ou d'explicitations, cette posture étant par ailleurs renforcée par le statut d'étudiante. Cette différence justifiait aussi en retour que l'on me questionne davantage que si j'avais été perçue comme lesbienne, ce qui aurait sans doute pu conduire à ce que les entretiens se déroulent sur le ton de la connivence.

Sur ce sujet, on peut également faire l'hypothèse d'un effet de genre. En tant qu'enquêtrice, jeune, les enquêté·e·s m'ont sans doute davantage adressé ce type de questions qu'ils/elles ne l'auraient fait avec un enquêteur plus âgé. Si j'ai constaté peu de variations selon que ces remarques provenaient d'hommes ou de femmes, en revanche il me semble qu'une proximité plus grande s'est instaurée avec les personnes relativement jeunes, partageant une appartenance à un même groupe d'âge, qui me posaient alors également davantage de questions intimes. La récurrence de ce type de questions informe en tout cas sur les représentations que les enquêté·e·s se font de la recherche. Elle suppose qu'étudier les conjugalités de même sexe représente une marque d'intérêt pour ce sujet, et provienne donc de personnes directement concernées parce que gays ou lesbiennes. Les interrogations qui me sont adressées soulignent ainsi la surprise et le décalage vis-à-vis de ma sexualité supposée. Elles renvoient à une politisation de la recherche, en lien avec un contexte politique particulier.

4.5.2. La politisation de la recherche

Si les enquêté·e·s ont fréquemment cherché à en savoir plus me concernant afin de « lever [l']indétermination » (*Ibid*.) autour de ma situation et de mes attentes, très souvent, ma démarche était plutôt considérée *a priori* comme politiquement engagée en faveur du mariage des couples de même sexe, quand bien même je ne la présentais jamais en ces termes moi-même. Il est probable que le contexte d'opposition au moment du passage de la loi, avec la Manif pour tous, évoquée par de nombreux/ses enquêté·e·s, joue un rôle dans la politisation qu'ils et elles font de la recherche, de l'entretien et de ma propre posture. Ce contexte favorise ainsi l'investissement du mariage comme acte militant (Chapitre 5). Pour cette raison, la visibilité produite par la recherche peut alors être interprétée de façon similaire, en suivant ce schéma d'action, comme un acte politique.

[51] Ce point ayant le plus souvent émergé en toute fin d'entretien, on peut penser que les enquêté·e·s se sont contenté·e·s de suppositions à ce sujet, ce qui ne veut pas dire que cela n'affecte pas les résultats.

En effet, une partie des enquêté·e·s ont interprété mon rapport personnel à l'objet. C'est par exemple le cas d'Arthur, qui répète à plusieurs reprises au sujet de ma thèse qu'il « trouve ça bien », que « c'est super que [je fasse] ça » et qui ajoute même que je suis « plus militante que [lui] du coup », considérant alors que ma démarche scientifique recouvre une démarche militante. Comme cela existe sur d'autres sujets, certain·e·s enquêté·e·s ont pu se représenter la recherche comme « une marque d'intérêt » (Demazière, 2008, p. 24), c'est-à-dire de légitimité accordée à leur expérience, me plaçant plutôt *a priori* dans une posture favorable politiquement, qui explique que j'aie rencontré peu de refus, et que les entretiens aient souvent été chaleureux, propices à de longues discussions et à des récits détaillés. Comme Arthur, Yannick déclare que si j'étudie « sur ce genre de sujet, c'est que [je ne suis] pas forcément contre » et donc que je n'ai « pas besoin d'être convaincue », ce qui montre qu'il anticipe et projette des attentes sur ma posture. Cela n'a rien de surprenant dans la mesure où l'identité de l'enquêteur/trice est produite par la personne qu'il/elle interroge, parce que celle-ci cherche à lui attribuer des intentions (*Ibid.*). Ce qui apparaît particulièrement révélateur en revanche, c'est que mes intentions et mon identité sont politisées comme si, d'une certaine manière, travailler sur ce sujet reflétait nécessairement un engagement militant[52]. Cela s'explique dans la mesure où les recherches sur les familles homoparentales se trouvent particulièrement imbriquées aux débats politiques, les positions « conservatrices » perdant du poids au fils du temps (Stambolis-Ruhstorfer, 2018). Du fait de cette posture supposée, mais aussi potentiellement du fait d'être une femme, à qui l'on se confie peut-être plus facilement sur des sujets qui touchent à l'intimité, j'ai pu accéder à de nombreux récits détaillés. Par exemple, alors que je m'attendais à ce que certaines questions intimes, comme le rapport à la norme d'exclusivité sexuelle, puissent poser problème pour certain·e·s enquêté·e·s, aucun·e d'entre eux/elles n'a refusé de répondre à mes questions. Au contraire, ils/elles se sont parfois montré·e·s particulièrement loquaces s'agissant des confidences et des expériences alors partagées avec moi.

Pour autant, la posture politique supposée me concernant ne signifie pas que les entretiens soient dépourvus d'enjeux. Beaucoup évoquent de la « curiosité » lorsque je leur demande en fin d'entretien pourquoi ils/elles ont accepté de participer, mais cette curiosité recouvre plusieurs dimensions distinctes. D'abord, une curiosité pour la recherche, une partie des enquêté·e·s m'interrogeant explicitement sur les résultats, en me demandant de raconter plus précisément les conclusions de mon travail, parfois en me posant des questions sur certains points précis et/ou en me demandant que l'on reste en contact afin de pouvoir ensuite accéder

[52] Au-delà de mes intérêts scientifiques, mon intérêt personnel pour l'objet de recherche renvoie bien en partie à des dimensions politiques et militantes, notamment à un positionnement féministe et donc aux liens qui existent entre les courants féministes et les minorités sexuelles, bien que je ne l'aie jamais présenté en ces termes sauf lorsque l'on me posait directement la question. Il est probable que ce qui se donne à voir lors de ces interactions soit le fait d'une absence de clarification sur ce point, qui pose question au vu de ce que ma démarche scientifique évoque aux enquêté·e·s. D'une certaine manière, mon positionnement explique sans doute aussi que j'aie d'abord présenté ma recherche sous l'angle d'un changement politique récent.

à la thèse. En me questionnant sur les raisons qui me poussaient à travailler sur ce sujet, il s'agissait également de m'interroger, moins sur mes intérêts scientifiques que sur mes intérêts politiques. Mieux cerner « ma démarche » allait alors de pair avec l'idée de comprendre les objectifs qui animaient l'enquête, les considérations politiques sous-jacentes, et de connaître plus spécifiquement mon rapport personnel à l'objet. Il est probable que ces questions émergent d'autant plus que j'étais plutôt considérée comme hétérosexuelle, d'où sans doute des demandes d'explicitations concernant mon intérêt pour un sujet qui ne me concernait pas directement. Ma posture, interprétée comme engagée, interpelait alors, les enquêté·e·s cherchant à en connaître les raisons.

Pourtant, cela ne signifie pas que l'on ne m'ait pas demandé de « prendre parti » de manière plus ou moins détournée ou que j'aie ressenti le besoin de le faire, par exemple par des approbations, du non-verbal, ou même parfois plus frontalement. Il me semble qu'au contraire, la position « d'alliée » dans laquelle j'étais perçue nécessitait aussi qu'à certains moments, dans certains échanges, j'affirme davantage mes convictions politiques. De différentes manières, les entretiens ont pu conduire à la nécessité de me positionner, par exemple en donnant mon avis ou en explicitant mon rapport à l'objet.

> **Gaëlle : Du coup, c'est venu à quel moment la décision du mariage, y a combien de temps ? Qui est-ce qui en a parlé ?**
> Euh alors, c'est moi qui en ai parlé [silence]. Et c'est moi qui ai posé mon genou par terre et tout ça, enfin tu vois, un truc un peu romantique comme ça quand même. Tu comprends ?
> **Gaëlle : Ah ouais ?**
> Ben ouais [il fronce les sourcils] ! Non, j'ai pas le droit ? Si ?
> **Gaëlle : Ben si ! Si, carrément.**
> [Rires]
> (Vincent, 36 ans, ingénieur en informatique, en couple depuis 14 ans).

Dans cette interaction, Vincent semble plutôt manifester une forme de méfiance. Il me demande explicitement de prendre position en confirmant qu'il a « le droit » de faire une demande en mariage « romantique » et d'investir symboliquement l'institution, ce qui semble permettre que sa parole se libère davantage et s'exprime plus librement dans la suite de l'entretien. Tout se passe comme si mon avis – personnel et politique – représentait un enjeu et que la situation d'enquête devait notamment permettre de le clarifier. Des stratégies similaires peuvent se donner à voir lorsque certaines personnes évoquent la violence et l'homophobie des opposant·e·s à la loi, parfois dans des échanges qui nécessitent que je me positionne plus frontalement sur le sujet ou que je partage mon opinion. Il me semble que la politisation de ma posture doit se comprendre en partie par ma présentation de la recherche, qui contribue sans doute à ce qu'une enquête précisément positionnée sous cet angle ne puisse échapper à cette dimension, ce qui n'aurait sans doute pas été le cas si je m'étais présentée comme étudiant le mariage en général. Mais cette politisation dit aussi des choses de l'objet de recherche en lui-

même, en tant qu'intrinsèquement politique, sans doute car investi comme tel par la sphère médiatique. Le contexte politique durant lequel s'est déroulé la recherche, marqué par ce qu'Éric Fassin (2008a) a appelé « l'inversion de la question homosexuelle », c'est-à-dire un renversement politique lié à une reconnaissance croissante de l'homosexualité et une condamnation de l'homophobie, explique également les représentations de ma posture comme étant nécessairement favorable, en tout cas de la part de celles et ceux qui ont accepté de participer à l'enquête[53].

Par ailleurs, la politisation produit des effets sur les discours en même temps qu'elle en révèle certains aspects. Notamment, les personnes décrivant des usages juridiques du mariage livrent des récits qui se trouvent souvent beaucoup moins fournis que les autres, et tendent à répondre plus succinctement à mes questions qu'à prendre l'initiative de développer certaines thématiques. Cela s'explique parce qu'elles ont alors l'impression que leurs expériences ne vont pas m'intéresser, dans la mesure où elles n'entrent ni en adéquation avec des revendications politiques, ni avec ce que le mariage recouvre culturellement en termes d'imagerie romantique (Ingraham, 2008 [1999]). C'est aussi le cas concernant mes demandes pour assister à des cérémonies, comme avec l'exemple de Clémence, qui craint que ma présence lors de celle-ci ne soit pas « très intéressante » pour moi dans la mesure où elle ne fait ni l'objet de discours, ni d'investissement militant particulier. Là encore, la politisation de l'objet d'étude conduit à présupposer que c'est avant tout cet aspect qui motive l'enquête et qui la légitime, discréditant les autres usages qui pourraient être faits du mariage, en particulier les usages juridiques.

> [Journal de terrain : échange par mail avec Clémence alors que j'ai obtenu son contact par le biais de mon réseau relationnel, et que je l'ai contactée pour lui demander l'autorisation d'assister à sa cérémonie de mariage en mairie]
> Bonjour,
> Nous ne sommes pas contre sur le principe mais je doute que ça soit très intéressant pour vous dans la mesure où la cérémonie à Paris est limitée à 15 minutes et que nous ne pensons pas faire de discours.
> Après c'est peut-être ce que vous cherchez comme information: voir qu'il n'y a pas forcément de militantisme revendiqué dans la cérémonie (par ailleurs nous avons un passé de militantes au sein d'associations). Si on se marie, c'est principalement pour que je puisse adopter notre bébé...

Les échanges sur le terrain et les suppositions avancées par les enquêté·e·s pour qualifier mes intérêts, scientifiques comme personnels, témoignent alors de leurs propres représentations ainsi que de la manière dont l'institution façonne celles-ci. Sous le projecteur que représente la participation à la recherche, certains usages matrimoniaux leur apparaissent par anticipation moins légitimes que d'autres, ce qui dit aussi des choses de la manière dont ils/elles conçoivent le mariage, et des attentes sociales allant de pair avec ce choix d'union.

[53] Il est possible que les représentations soient moins favorables chez les non-répondant·e·s, mais de fait, il est impossible d'obtenir davantage d'informations à ce sujet.

4.5.3. Participation à l'enquête et représentations d'une sociologie du mariage

Enfin, le cadre de l'entretien a pu aussi parfois représenter une opportunité pour participer à la connaissance, avoir prise sur le sujet, et éventuellement contribuer à orienter la recherche sur certains points. Ainsi, la participation à l'enquête revêt sans doute des dimensions plus ou moins « stratégiques », certain·e·s investissant l'entretien avec des objectifs précis.

> **Gaëlle : Pourquoi vous avez accepté de répondre au questionnaire et de venir à l'entretien ?**
> Parce qu'il faut enrichir les travaux sur le domaine, parce qu'il faut qu'on ait aussi des connaissances sur des gens de même sexe qui se marient. Ce n'est pas tout qu'il y ait des gens qui disent qu'ils sont contre le mariage, il faut aussi... c'est une forme de contradiction, le fait que vous fassiez votre étude, ça montre que c'est un vrai phénomène, comme dirait Pujadas au journal de France 2 et que ce n'est pas juste un truc... [haussement d'épaules] En fait, le milieu homosexuel a aussi été vachement caricaturé à cause de la Gay Pride, qui est un espèce de grand carnaval. Ils avaient d'ailleurs repris des images de la Gay Pride en disant « est-ce qu'on peut confier des enfants à ces gens-là ? », avec des mecs dans des tenues pas possibles, avec des plumes et tout ça. Il faut donc montrer qu'il y a un vrai phénomène de société aux mariages de ces couples, et c'est aussi une des raisons pour lesquelles je voulais bien répondre à vos questions. Je pense qu'il n'y a qu'un travail de fond qui montrera que c'est une vraie réalité pour des gens, et qu'il n'y a rien d'extraordinaire non plus parce que vous n'allez pas découvrir des choses incroyables quoi […].
> **Gaëlle : C'était une démarche presque politique ?**
> Oui, il y a de ça, bien sûr. Et puis après, il y avait aussi de la curiosité, de savoir pourquoi vous cherchez sur ce sujet-là... C'est la raison pour laquelle tout le monde vous demande pourquoi vous travaillez là-dessus : on est venu répondre à votre questionnaire parce qu'on veut savoir pourquoi vous voulez savoir.
> (Irène, 50 ans, journaliste, en couple depuis 16 ans).

L'extrait de l'entretien d'Irène soulève plusieurs enjeux. Il révèle effectivement que sa participation à l'enquête renvoie en partie à sa volonté de connaître ma démarche, avec l'idée de « savoir pourquoi [je veux] savoir ». Encore une fois, c'est le sujet et la manière dont je le présente qui créent cette curiosité. On m'a d'ailleurs souvent demandé « ce que j'allais faire de tout ça », sous-entendu des nombreux détails intimes concernant la relation de couple, le mariage et la mise en scène de la cérémonie, les enquêté·e·s ne s'attendant probablement pas à devoir rentrer dans des descriptions aussi précises sur ces points tant leurs représentations étaient parfois focalisées sur la dimension politique, que j'ai finalement peu abordée en entretien. Ces types d'interrogations peuvent révéler des décalages ou des situations de flou dans les motivations qui sont prêtées au sociologue (Demazière, 2008).

Par ailleurs, les explications d'Irène montrent aussi que certaines personnes peuvent se saisir du cadre de l'entretien pour faire valoir leur propre point de vue, leurs intérêts ou encore certaines représentations de l'homosexualité et du mariage qu'ils/elles jugent particulièrement légitimes. Irène met par exemple en avant une forme de conjugalité « classique », dans le sens de normée, qui devrait d'après elle ressortir de mon analyse et qui justifie sa présence. Pris à

parti, mon travail n'est d'ailleurs rien censé révéler « d'extraordinaire » ou « d'incroyable », présumant qu'il se contentera de reproduire des connaissances déjà existantes pour les couples de sexe différent et donc de montrer qu'il s'agit de mariages comme les autres. On voit bien qu'il existe un enjeu, celui de la norme et des représentations que la recherche permettrait de donner à voir du couple de même sexe, en prise avec les débats entre spécificité ou conformité de ces couples (Ghaziani, Taylor et Stone, 2016), ce qui émergeait déjà au moment du pacs (Rault, 2005a), mais que l'ouverture du mariage rejoue. En fond, la politisation de l'objet d'étude réapparaît puisque l'homosexualité normalisée est censée permettre de « contredire » les oppositions à la loi et notamment les arguments en défaveur de l'homoparentalité. Cette stratégie affecte probablement les résultats de l'enquête : il s'agit alors pour les personnes qui y souscrivent de donner à voir une image « respectable » de l'homosexualité, la tolérance à l'égard de celle-ci s'opérant sous conditions, c'est-à-dire sous réserve d'une conformité aux normes sociales (Tissot, 2018). En l'occurrence, il s'agit ici d'afficher dans l'apparence et le comportement une concordance entre le sexe et les normes de genre (Butler, 2006 [1990]), qui permette d'aller contre le stigmate assignant l'homosexualité à une inversion de genre (Foucault, 1994a ; Lerch, 2013). Cette démarche nécessite d'infirmer les représentations de la Gay Pride et « des plumes », qui qualifient alors négativement une homosexualité masculine valorisant trop explicitement des attributs connotés comme féminins. L'enjeu fondamental que représente pour les gays « le choix d'une masculinité incarnée » doit se comprendre dans un contexte où la « masculinité hégémonique fait socialement autorité » (Connell, 2014b [1995], p. 149), ce qui nécessite aussi de faire la preuve que l'on appartient bien à la catégorie des hommes. En revanche, les normes de genre impliquent une « marge de manœuvre » plus grande face aux représentations de la féminité (Clair, 2012b), expliquant alors que ces injonctions ne trouvent pas d'équivalent chez les femmes, davantage autorisées à s'emparer d'attributs qui ne concordent pas avec leur sexe. Le discours d'Irène révèle ces normes et leur asymétrie : c'est avant tout l'affichage d'une certaine homosexualité masculine qui porte le stigmate. En opposition, le couple marié étudié dans ma thèse devrait permettre de renverser ce type de stéréotypes, ce qui laisse penser que les discours et les confidences que j'ai pu obtenir ont parfois pu être lissées pour correspondre à ces attentes. C'est aussi le cas de Guillaume lorsqu'il évoque une supposée hyperactivité sexuelle chez les gays pour mieux s'en distancer, en avançant cette fois une image respectable de l'homosexualité basée sur la conjugalité et sur la norme d'exclusivité sexuelle.

Ces interactions disent des choses des attentes projetées sur couple marié et de la manière dont la recherche saisit celui-ci, mais elles révèlent également les représentations des enquêté·e·s eux/elles-mêmes. Dès le début des années 2000, Christophe Broqua et Pierre-Olivier de Busscher (2003) notaient que la création du pacs participait à l'établissement de représentations légitimes et valorisées de l'homosexualité. En d'autres termes, « le phénomène

de normalisation de l'homosexualité consécutif de cette semi-reconnaissance de la conjugalité gay et lesbienne [produisait], dans les comportements comme dans les représentations publiques, une stéréotypisation de l'image du couple homosexuel, s'opposant au statut du célibataire qui fréquente les backrooms et pratique une sexualité multipartenaire » (*Ibid*., p. 28). À mesure que la reconnaissance juridique progresse, ces phénomènes s'accentuent. Les discours des personnes que j'ai interrogées montrent bien que le mariage se perçoit comme une institution normalisatrice, valorisant certains modèles d'homosexualité, engageant alors parfois à se distancer de certains traits stigmatisés, ou en parallèle à en valoriser d'autres, jugés plus légitimes[54]. Ces discours reflètent ainsi l'émergence d'une « nouvelle homonormativité », pour reprendre le concept de Lisa Duggan (2002, p. 179), c'est-à-dire « de politiques qui ne contestent pas les postulats et les institutions hétéronormatives dominantes mais qui les maintiennent et qui les soutiennent en assurant la possibilité d'un électorat gai démobilisé et d'une culture gaie privatisée, dépolitisée, ancrée dans la domesticité et la consommation »[55]. Ces politiques, qu'elle qualifie de néolibérales, contribuent à créer des attentes et des exigences concernant l'homosexualité, corollaires de l'accès aux institutions, ce qui explique pourquoi on les retrouve dans la manière dont les gays et les lesbiennes se positionnent par rapport au mariage, et par rapport à ma recherche. Or, ces normes se trouvent toujours produites par un contexte (Duggan, 2002 ; Richardson, 2004 ; Santos, 2018), même si celles-ci peuvent ensuite se retrouver en écho dans les revendications des groupes militants eux-mêmes (Richardson, 2004 ; Santos, 2013). De ce point de vue, les représentations mises en avant par la Manif pour tous, faisant des sexualités minoritaires et de leur accès aux institutions un bouleversement social allant de pair avec un effacement des sexes (Théry, 2016), jouent très certainement un rôle. La visibilité qui leur a été accordée médiatiquement en France (Perreau, 2018) contribue à diffuser d'importantes critiques à ce sujet, ce qui justifie en retour que les couples mariés fassent la preuve de leur inexactitude.

Toutefois, les enjeux stratégiques de la participation à l'enquête sont pluriels. Pour certain·e·s, il s'agit plutôt de s'assurer de la présence dans ma thèse de mariages qui leur paraissent moins communs : par exemple moins stéréotypés, c'est-à-dire moins ritualisés, comme c'est le cas de Sophie qui déclare s'être dit après une première réaction plutôt agacée en recevant mon courrier qu'il fallait qu'elle vienne à l'entretien parce qu'autrement, il n'y aurait « que des meringues qui [viendraient me] voir en disant qu'elles adorent leur belle robe ». Sa parole, située dans une critique plus générale de l'institution du mariage vise donc délibérément à infléchir des résultats qu'elle présuppose émergeants. Pour d'autres enfin, les

[54] Certains hommes peuvent évoquer ouvertement du multi-partenariat, pour autant cela nécessite sans doute qu'ils montrent aussi d'autres caractéristiques plus valorisées, comme la concordance entre sexe et genre par exemple.
[55] En anglais dans le texte : "it is a politic that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions but upholds and sustain them while promising the possibility of demobilized gay constituency and a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption".

enjeux s'avèrent clairement politiques : manifester auprès d'une instance scientifique, que je représente, l'importance de la législation actuelle, mais aussi ses limites et les besoins de réformes sur ce sujet. C'est par exemple ce que fait Raphaël, en fin d'entretien, en rappelant lorsque je lui demande s'il veut ajouter quelque chose qu'il « reste des choses à améliorer dans la loi, autour de la famille et des enfants notamment », ou Vincent en mentionnant le fait que le passage de la loi a « libéré les choses » et que « si jamais les portes se referment, [il sera] parmi les gens qui se battront, et qui vont hurler pour que ça reste comme ça ». L'entretien fait alors l'objet d'un investissement particulier, visant notamment à porter une parole politique, éventuellement des revendications. Tous ces éléments n'expliquent qu'en partie la participation à l'enquête et ce qu'elle produit sur les discours recueillis, ils ne peuvent prétendre épuiser la question. Comme dans toutes les recherches, les personnes qui participent s'avèrent aussi relativement disponibles : elles donnent du temps parce qu'elles en ont la possibilité, parfois parce qu'elles ont aussi eu par le passé ce type de démarches à réaliser, par exemple dans le cadre de leurs études.

Reste enfin que la « légitimité à parler » n'a rien d'évident (Fournier, 2006) et que celle-ci demeure située (Demazière, 2008). Tandis que certaines personnes, notamment militantes, peuvent s'estimer particulièrement compétentes pour le faire et pertinentes sur le sujet, d'autres éprouvent à l'inverse des difficultés pour se sentir concernées par l'enquête, notamment lorsqu'elles motivent leurs usages de l'institution par des considérations juridiques. Ce constat apparaît révélateur de l'idéologie matrimoniale et du rapport à la recherche, mais il justifie également méthodologiquement la diversification des prises de contacts, permettant de donner la parole à des profils de personnes plus variés. Il est également possible que les personnes les plus diplômées se soient senties plus légitimes pour répondre à l'enquête, ce qui expliquerait en partie la composition sociale du corpus. L'investissement stratégique de l'entretien s'avère sans doute situé socialement, et en tout cas il est probable qu'il soit davantage le fait de certaines catégories de personnes que d'autres.

Conclusion du chapitre

Le dénombrement des couples de même sexe pose des problèmes méthodologiques importants, en France comme dans bien d'autres pays. Ceux-ci renforcent alors la nécessité de créer des dispositifs spécifiques pour les contourner, en même temps qu'ils permettent une réflexion critique sur les catégories, leur émergence et leur utilisation sociologique. La thèse propose de saisir les usages que font les couples de même sexe du mariage, en combinant diverses sources et diverses méthodes, qualitatives comme quantitatives, afin de répondre à ces différents biais

empiriques. La combinaison des méthodes permet également de donner davantage de poids à l'étude des transitions dans les parcours amoureux, sans pour autant sous-estimer les effets contextuels dans les choix d'union. Elle permet enfin d'explorer la question des appropriations rituelles, en liant celle-ci aux choix d'union.

Ce chapitre a également montré que la participation à l'enquête et les catégorisations de l'enquêtrice éclairent une politisation de la recherche, qui s'explique par un contexte politique particulier, affectant symétriquement les discours que les enquêté·e·s tiennent sur le mariage et sur leur volonté d'y souscrire (Chapitre 5). Celle-ci invite également, d'un point de vue méthodologique, à porter un regard réflexif sur les conditions de la recherche, les mouvements féministes ayant contribué à souligner la place des rapports de pouvoir dans la production du savoir (Bracke, Bellacasa et Clair, 2013). Dans l'introduction d'*Epystemology of the Closet*, Eve Kosofsky Sedgwick (1990) propose une réflexion sur ce que signifie le fait d'écrire sur l'homosexualité masculine en tant que femme et en tant que féministe, en notant que son attention aux dissonances identitaires et aux injonctions contradictoires résultent d'un cadre de pensée politique et de sa propre position dans les rapports sociaux. Il me semble que, de façon similaire, les questionnements qui ont émergé sur le terrain reflètent à la fois mon positionnement politique vis-à-vis de la recherche et une polarisation des débats, dans laquelle la reconnaissance croissante de l'homosexualité importe d'autant plus que les mouvements d'opposition à l'égalisation des droits recueillent une visibilité médiatique importante. Le mariage représente alors un acte de légitimation central.

Si la statistique est façonnée par le droit, celui-ci occupe également une place importante dans les débats. Mieux connaître les réglementations existantes et les possibilités légales accordées par le mariage paraît donc essentiel pour comprendre comment les individus s'en saisissent. Cette première partie de la thèse se clôture par l'analyse du contexte juridique français et de ses spécificités, avant de décrire la manière dont celui-ci influe sur les choix des couples.

CHAPITRE 3 : LES SPÉCIFICITÉS DU CONTEXTE LÉGISLATIF DU MARIAGE EN FRANCE. DIVERSITÉ DES TYPES D'UNIONS, DIVERSITÉ DES DROITS

En tant qu'institution, le mariage réglemente les relations conjugales et familiales au travers du droit, par le biais des règles législatives qui sont mises en œuvre. Il permet d'organiser socialement les relations, par exemple en déterminant les possibilités d'unions, et le cadre dans lequel ces choix peuvent se déployer. Le droit représente alors un instrument pour faire exercer l'autorité de l'État et sa « vision souveraine » (Bourdieu, 1986a, p. 12). En instaurant des limitations, des restrictions, mais aussi des possibilités, il contribue à l'exercice d'un rapport de pouvoir de l'État sur les individus. Il prend d'ailleurs pour objet « un ensemble de règles ou de distinctions qui légitiment l'usage de la force ou de la contrainte dans les circonstances considérées, et selon les manières qui sont prescrites par les règles » (Silbey, 2018, p. 739). Il apparaît donc comme « un *reflet direct* des rapports de force existants » (Bourdieu, 1986a, p. 3), c'est pourquoi il importe de s'intéresser à sa dimension contextuelle. La comparaison des droits accordés dans différents pays permet de mieux comprendre que les règles définies dans le cadre du système matrimonial ne vont pas de soi, mais qu'elles sont produites dans une situation spécifique. Ainsi, le droit ne représente pas « un simple reflet de la société. Il contribue à la dessiner, à reproduire des normes, mais aussi à les produire. C'est bien pourquoi il constitue un enjeu politique si important » (Descoutures et al., 2008, p. 14). Par ailleurs, dans la mesure où il n'apparaît pas comme un système figé, mais qu'il évolue dans le temps, étudier ses modifications explicite le contexte dans lequel celles-ci s'opèrent, en fonctionnant comme « un miroir exceptionnel des transformations sociales et politiques des sociétés ainsi qu'une des clefs pour en comprendre la signification » (Commaille, 2015, p. 159). En effet, si le mariage a changé au cours des dernières décennies (Chapitre 1), les dispositifs juridiques qui l'accompagnent ont également évolué et demandent d'être analysés.

Mais ces rapports de force n'empêchent pas d'envisager le droit dans une définition wébérienne, comme un ensemble de règles permettant d'organiser les activités pratiques et les actions des acteurs, qui opèrent alors de manière distincte en fonction des ressources et des intérêts dont ceux-ci disposent (Weber, 1995 [1971]). Même si les règles législatives déterminent les conditions dans lesquelles les individus peuvent s'exprimer, ceux-ci ne sont pas pour autant passifs et dépourvus de capacités d'action. Conçue comme une « activité sociale », le droit peut se définir comme « un système de potentialité à partir duquel se déploient des activités spécifiques de mobilisation des règles » (Lascoumes et Serverin, 1988, p. 174). En d'autres termes, le rapport au droit s'entrevoit alors dans l'interaction entre les cadres qui existent et les situations individuelles, ce qui nécessite aussi de prendre au sérieux les règles

législatives, et de les expliciter afin de saisir les conditions de l'action. De fait, cette logique interactive ne signifie pas que tous les individus soient affectés de manière similaire, et il existe nécessairement des inégalités dans les capacités à se saisir des situations (*Ibid*.). En ce sens, la sociologie juridique invite à penser le droit non plus « comme un corps de règles impératives et autonomes, porteuses de vérités universelles et intangibles, comme une *référence*, mais aussi comme une *ressource*, faisant l'objet d'appropriations diversifiées par les acteurs sociaux » (Commaille, 2015, p. 16).

Ce chapitre propose donc d'abord de revenir sur les différentes manières d'interpréter le droit en s'appuyant sur les *Legal Consciousness Studie*s, puis sur le cadre législatif du mariage afin d'en définir les règles, et d'envisager des hypothèses quant à ses effets. La comparaison européenne des droits du mariage se justifie alors parce qu'elle met en lumière les spécificités et les enjeux qui existent en France à ce sujet. Dans les années 2000, une étude comparée dirigée par Kees Waaldijk (2008) permettait de montrer que les droits accordés par le partenariat en France étaient faibles en comparaison avec ce qui existait dans les pays scandinaves, où il s'agissait d'un « quasi-mariage ». Les variations entre les contextes, mais aussi entre les types d'union, peuvent alors être particulièrement importantes, et révélatrices à la fois de conceptions culturellement situées et de choix politiques. En l'occurrence, dans les années 2010, les droits accordés aux couples de même sexe ont considérablement progressé, même s'ils restent en France légèrement inférieurs aux pays scandinaves (Waaldijk, 2020). La législation instaure un certain nombre de règles, entre conjoint·e·s d'abord, mais aussi en ce qui concerne la parenté et la filiation avec des enfants, des enjeux particuliers qui méritent que l'on s'y attarde davantage. Le contexte soulève aussi des questions concernant la manière dont les individus peuvent faire usage du droit en fonction des situations et de leurs ressources. L'analyse des cadres légaux ne prend ainsi du sens que dans la mesure où ceux-ci affectent les choix individuels, et les possibilités d'action. En fonction de ce qu'il accorde et de ce qu'il n'accorde pas, le contexte juridique rend le mariage plus ou moins désirable, voire plus ou moins nécessaire dans la vie des individus, même si ces choix sont loin de se limiter aux dispositions légales et impliquent également des dimensions symboliques et culturelles plus larges (Hull, 2006). L'hypothèse de ce chapitre réside dans l'idée que l'on ne peut appréhender les usages du mariage qu'en effectuant au préalable un détour par ses dispositions juridiques, parce que les choix des couples s'opèrent pour partie en fonction de ce que le droit procure, et de ce qu'il ne procure pas. Revenir plus en détail sur les caractéristiques du droit du mariage en Europe permet alors de mieux cerner ses spécificités dans un contexte national particulier, en l'occurrence dans le cas français.

1. Usages et interprétation du droit : des ressources théoriques pour penser les choix d'union

Le mariage représente un modèle culturel fort (Hull, 2006 ; Ingraham, 2008 [1999]), qui véhicule un certain nombre de représentations de l'amour et de l'engagement (Swidler, 2001). Si ces représentations entrent en compte dans la décision d'union, celles-ci se combinent également à des caractéristiques juridiques et légales, qu'il importe de mieux saisir. Le détour opéré par l'analyse juridique se justifie donc dans la mesure où le droit façonne les expériences des individus et s'immisce dans leur vie, en tant que « forme par excellence du discours agissant, capable, par sa vertu propre, de produire des effets » (Bourdieu, 1986a, p. 13). En d'autres termes, les règles existantes et des procédures légales affectent celles et ceux qui les choisissent, c'est pourquoi leur analyse ne peut être laissée de côté. Le fait de choisir le mariage requiert en effet *a minima* de consentir aux règles qui le régissent, ce qui représente donc une « acceptation tacite de la loi fondamentale du champ juridique » (*Ibid.*, p. 10), qu'il s'agisse d'une véritable adhésion, ou bien que celle-ci soit plus partielle et limitée. Les choix juridiques renvoient alors à différents types de rationalités identifiées par Max Weber (1995 [1971]), qui peuvent être orientées vers la satisfaction d'un intérêt, en l'occurrence l'acquisition de certains droits, ou bien motivées par des considérations axiologiques qui favorisent l'attrait pour le mariage en tant que tel. Toutes les personnes qui se marient se confrontent à une dimension légale dans la qualification de leur relation amoureuse, ce qui signifie donc que le droit s'introduit dans une partie de leurs relations intimes et quotidiennes. C'est pourquoi il s'avère utile de revenir ici sur un courant sociologique qui s'intéresse plus spécifiquement aux manières dont les individus s'emparent du droit.

À partir des années 1980, les *Legal Consciousness Studies* émergent aux États-Unis, dans une démarche pluridisciplinaire (Silbey, 2018), qui propose un renversement théorique. Plutôt que de cadrer les analyses d'un point de vue macrosociologique, en faisant du droit une production imposée par les législateurs, il s'agit alors de partir des expériences routinières des individus afin d'en dégager des logiques liées à l'appréhension qu'ils/elles en font[56]. L'intérêt se porte alors moins vers les dispositifs institutionnels que vers les pratiques concrètes de celles et ceux qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent être amené·e·s à s'y confronter. Les *Legal Consciousness Studies* offrent « une approche du droit en action, étudiée à travers ses usages ou les rapports que les individus entretiennent avec lui » (Chappe, Pélisse et Egea, 2018, p. 676), incitant à l'envisager comme une « activité sociale plutôt que comme une force surplombante » (Ewick et Silbey, 2004, p. 114). Mais surtout, cette conception permet

[56] Les principaux/ales auteur·e·s revendiquent un passage d'une logique « *top-down* » à une logique « *bottom-up* ».

d'explorer un ensemble de pratiques diverses et quotidiennes, auxquelles les acteurs n'attribuent pas nécessairement de dimension légale, ce qui repose sur une vision du droit agissant comme un cadre intériorisé, toujours présent dans nos actions bien que parfois de manière inconsciente. La plupart de nos actes se déroulent en effet sans que l'on ait l'impression de faire appel au droit, qu'il s'agisse de suivre les règles en vigueur ou de les contourner[57].

Enfin, les *LCS* incitent à prêter attention à l'idée que le droit s'enchevêtre dans des relations de pouvoir, dans la mesure où « ses usages et les manières dont il est construit, vécu et utilisé dans la vie quotidienne dépendent de ressources sociales, de contextes organisationnels, de dispositions et de positions inscrites dans des relations de pouvoir » (Chappe, Pélisse et Egea, 2018, p. 677)[58].

1.1. Le cadre théorique des Legal Consciousness Studies

On reviendra d'abord sur la typologie issue d'un ouvrage de référence, proposé par Patricia Ewick et Susan Silbey (1998), mobilisée ici pour son pouvoir heuristique. Présenter spécifiquement cette typologie risque de reproduire les effets liés à l'importation des *LCS* en France[59], critiquée par ce qu'elle conduit parfois à ce que la théorie vienne cadrer la réalité *a priori*, allant à l'encontre de ses objectifs initiaux qui visaient plutôt à partir de « la place du droit dans la vie quotidienne » pour comprendre son « emprise » (Chappe, Pélisse et Egea, 2018, p. 680). On choisit donc de la mobiliser, non pas en surplomb, mais comme un cadre de compréhension et d'interprétation pertinent, émergeant de l'expérience que font les individus du mariage. Il apparaît que le choix d'union ne peut se comprendre qu'en saisissant « la tension entre structure et action, choix et contrainte » (Ewick et Silbey, 2004, p. 129) qui construit la manière dont la décision du mariage émerge, ainsi que dont elle peut être racontée et analysée au cours de l'entretien. Les différentes façons dont les individus se positionnent et interprètent le droit s'avèrent particulièrement opportunes pour comprendre comment les couples de même sexe appréhendent la législation française, et s'en saisissent. Cette conception théorique permet à la fois de rendre compte du poids des contraintes instituées par la législation dans leurs choix, et d'analyser les capacités qu'ils/elles peuvent mobiliser, selon les ressources variées à leur disposition, pour en faire usage.

[57] L'utilisation du droit pourrait plus encore apparaître inconscient dans le cadre de relations amoureuses, par nature supposées désintéressées.

[58] Les professionnel·le·s du droit peuvent également contribuer eux/elles-mêmes à renforcer les inégalités, par exemple en consacrant davantage de temps et en proposant davantage d'options aux personnes issues des élites favorisées, ce qui permet à celles-ci de développer des capacités stratégiques (Bessière et Gollac, 2017).

[59] Jérôme Pélisse (2005) rappelle que l'importation des concepts légaux dans un contexte culturel extrêmement différent invite à la prudence, notamment parce que les écarts qui existent entre les systèmes de *common law* et de droit civil pourraient produire des représentations individuelles opposées du rapport au droit, même si rien ne dit que ces usages ne puissent pas s'appliquer dans le cas français.

La typologie proposée par Ewick et Silbey (1998) permet d'identifier trois manières d'interpréter le droit et d'en faire usage dans la vie quotidienne. Tout d'abord, les individus peuvent dans un premier cas entreprendre un jeu « avec le droit » et les règles juridiques existantes : ils engagent ainsi des actions en fonction des options dont ils disposent afin de parvenir à leurs buts, et développent des capacités stratégiques dans différents espaces. Une vision instrumentale du droit se dégage alors des récits des personnes interrogées, pour lesquelles « la légalité fonctionne à la fois comme un moyen et une fin » (*Ibid.*, p. 134-135). La métaphore du jeu nécessite de respecter les règles et d'acquérir de l'expérience afin de développer des connaissances et des compétences, qui permettent de s'emparer du système et de son efficacité. Les individus utilisent alors les ressources dont ils disposent afin de créer des espaces pour l'action individuelle, puisque « des règles préexistantes peuvent être utilisées et de nouvelles inventées pour servir une grande diversité d'intérêts et de valeurs » (Ewick et Silbey, 2004, p. 133). La légalité n'est pas envisagée comme une sphère figée, mais à l'inverse comme mouvante, le temps et l'espace pouvant être utilisés stratégiquement.

Dans un second cas, les représentations de la sphère juridique conduisent à l'inverse à la percevoir comme un univers hiérarchique et contraignant, doté d'une forte autorité. Décrite comme « intemporelle » et « transcendante », elle est aussi perçue comme possédant un caractère immuable et fixe (Ewick et Silbey, 1998, p. 95). Les individus n'envisagent alors que peu de marges de manœuvre à leur disposition « face au droit » et conçoivent plutôt la nécessité de respecter les règles du système et de s'y fier, dans la mesure où celui-ci est alors supposé être défini par sa neutralité et son impartialité. Les logiques d'action conduisent donc plutôt à s'en remettre au droit et à accepter les décisions juridiques et les possibilités existantes, bien que celles-ci ne soient pas nécessairement considérées comme « justes », ce qui explique que certaines personnes « expriment leur frustration et même leur colère à propos de ce qu'[elles] ressentent comme leur propre impuissance » (Ewick et Silbey, 2004, p. 133).

Enfin, d'autres décrivent le droit comme le produit d'un pouvoir arbitraire représenté par différents acteurs, qu'ils/elles tentent d'éviter, ou à défaut de contourner par divers moyens (résignation, humour, etc.). Dans l'incapacité de jouer selon les règles d'un système qu'ils considèrent comme injuste, les individus « exploitent les interstices des pratiques sociales conventionnelles pour se ménager des moments de répit soustraits à l'influence du droit » (*Ibid.*, p. 133-134). Il s'agit alors de montrer des actes de résistance « contre le droit » et son pouvoir. Même si ces actes sont circonscrits dans le temps et l'espace, ils visent alors à s'y opposer, par exemple en tentant plutôt d'éviter la loi et la justice (Ewick et Silbey, 1998, p. 195), ou encore en ralentissant, en « traînant des pieds », en s'appropriant le temps et l'espace (*Ibid.*, p. 214-215).

1.2. Conscience du droit et usages du mariage

Le passage théorique opéré par les *Legal Consciousness Studies* soulève des questionnements concernant les usages que les couples peuvent faire du mariage, en fonction de leur rapport au droit. À différents niveaux et sur différents aspects, on sait que la législation produit des effets, notamment que les possibilités d'union légale influent sur les représentations et la légitimité ressentie par les individus. Les personnes qui choisissent de se marier déclarent par exemple davantage que l'institution leur accorde un sentiment de protection contre les discriminations, et renforce leurs capacités à « s'affirmer en tant que gay ou lesbienne » (Chamberland et Lebreton, 2008, p. 145). À l'inverse, en l'absence de possibilité de reconnaissance légale de leur union, celles-ci peuvent se positionner « contre le droit » en rejetant celui-ci, en le considérant comme injuste, et en demandant des réformes à ce sujet (Hull, 2003). En même temps, cette forme de « résistance » peut se combiner à des aspirations égalitaires, les couples souhaitant que leur relation puisse être reconnue par le droit, y percevant un élément central de leur citoyenneté (Harding, 2006), et investissant parfois les rituels religieux de ce type de significations, lorsqu'ils en ont la possibilité (Hull, 2003). Kathleen Hull (2006) montre par exemple qu'avant que le mariage ne devienne légal pour les couples de même sexe aux États-Unis, l'organisation de « cérémonies d'engagement », c'est-à-dire de cérémonies non reconnues juridiquement, peut s'analyser comme une manière de produire un sentiment de reconnaissance dans un contexte où celle-ci fait défaut. Plus généralement, si de nombreuses personnes expriment des réticences vis-à-vis de la volonté de s'y engager, en revanche, la très large majorité soutient la possibilité que les couples de même sexe puissent se marier, dans la mesure où cela permettrait de produire un sentiment d'égalité pour les minorités sexuelles (Hull, 2019). Le rapport au droit dépasse donc les arguments purement juridiques, mais repose également sur des composantes plus symboliques.

Par ailleurs, on sait également que les parents de familles homoparentales ne sont pas dépourvus de capacités stratégiques, mais peuvent utiliser le droit dans certains espaces, y compris avant que la reconnaissance juridique instaurée par l'ouverture du mariage aux couples de même sexe ne leur permette légalement de le faire. Les mères lesbiennes peuvent par exemple, pour renforcer la légitimité de leurs démarches, s'appuyer sur les discours des médecins dans les pays où elles accèdent à la PMA, qui fonctionnent alors comme des « garants » de la légalité, y compris en France (Descoutures, 2008). Par ailleurs, le pacs, en tant que contrat légal, peut également être utilisé comme un instrument juridique, dans des objectifs qu'il ne porte pas initialement. Certaines femmes ajoutent par exemple une clause au partenariat pour statuer sur la garde alternée des enfants en cas de séparation, alors que le contrat n'a pas vocation à prendre de valeur sur ce point (Descoutures, 2005). De même, les parents l'utilisent

parfois afin de faire reconnaître le/la partenaire pacsé·e comme deuxième parent aux yeux des institutions (crèche, école) (Rault, 2005b). La reconnaissance légale accordée par l'union permet donc, dans une certaine mesure, de développer ce que les *LCS* définiraient comme des capacités stratégiques d'action.

Enfin, y compris après la promulgation du mariage en 2013, les restrictions juridiques affectent les couples de même sexe dans leurs projets parentaux, la manière de les envisager et les possibilités qu'ils mettent en œuvre pour les réaliser. Si certain·e·s peuvent utiliser l'AMP à l'étranger pour concevoir des enfants et les reconnaître grâce aux procédures qui existent en France, d'autres se fient plutôt au cadre légal et restrictif instauré par l'adoption extra-familiale, voire renoncent à leurs projets (Meslay, 2020). Les ressources dont disposent les individus ne s'avèrent pas similaires, et l'on peut notamment noter l'existence d'un effet de genre et d'un effet générationnel à ce sujet (*Ibid.*). Or, au vu des différentes caractéristiques du droit du mariage en France (voir *supra*), celui-ci ne semble pas dépourvu d'enjeux. Il pourrait, de même, en fonction des contraintes subies par les couples et des ressources dont ils disposent, influer sur l'usage qu'ils en font ainsi que sur les significations qu'ils y accordent. Divers éléments mentionnés dans leurs discours à ce sujet, sur lesquels on reviendra (Chapitres 5), m'ont donc conduite à aborder plus spécifiquement leur rapport à la légalité et à chercher des manières de les interpréter, notamment au travers des *LCS*.

2. Se marier en France, se marier ailleurs en Europe : une comparaison des droits

Au fur et à mesure que le mariage perd son rôle central dans l'organisation de la vie conjugale et familiale, d'autres formes d'unions se développent. Dans les années 1990, on note par exemple que la fréquence de l'union libre a été multipliée par cinq par rapport aux années 1950 (Prioux, 1995). Avec la création du pacs en 1999, les choix d'union se diversifient et s'opèrent entre concubinage, partenariat et mariage. Or, ces différentes options ne sont pas similaires, notamment parce que légalement, elles ne donnent pas accès aux mêmes droits. La catégorie juridique de couple marié prend aussi du sens au regard de celle de couple pacsé ou concubin. Il importe donc de comparer ces législations et les possibilités auxquelles elles donnent accès sous différents aspects, et dans différents contextes nationaux. Une comparaison européenne mettant l'accent sur différents types de modèles législatifs sert ainsi la compréhension des spécificités du contexte matrimonial français, en le resituant au regard de ce qui existe dans d'autres pays, ce qui éclaire davantage les implications auxquelles il renvoie.

2.1. Le régime matrimonial et ses obligations

En France, le droit du mariage prévoit un certain nombre d'obligations, ce qui n'est pas nécessairement le cas dans les autres pays européens[60] ayant ouvert le mariage aux couples de même sexe. Le principal axe de comparaison sur lequel on dispose de données[61] concerne l'obligation de cohabitation des conjoint·e·s. La conjugalité statutaire implique en France la cohabitation des partenaires (Annexe 7), bien que celle-ci soit établie par la notion de « communauté de vie », dont la définition reste relativement floue et tolère une certaine flexibilité[62]. Il s'agit non seulement d'une condition requise pour les couples mariés, mais aussi pour les couples pacsés ou concubins, ce qui n'est pas le cas dans la plupart des autres pays européens[63]. À l'inverse, la formalisation de l'union est entièrement dissociée de la cohabitation dans les pays scandinaves. La conclusion d'un mariage ou d'un partenariat ne requiert ainsi pas de vie commune de la part des conjoint·e·s, en revanche cela peut parfois être le cas concernant le concubinage, dont le statut conjugal renvoie alors au partage d'un même logement (Eeg, 2017 ; Hiltunen, 2017a ; Sumner, 2017a ; Ytterberg, 2017a). Contrairement aux pays du nord de l'Europe donc, le statut de couple marié induit en France une définition préalable de la conjugalité et de ce qu'elle recouvre. Cette obligation fait d'ailleurs l'objet d'une formalisation dans l'article 215 du Code civil, selon lequel « les époux/ses s'obligent mutuellement à une communauté de vie » (Encadré 3). D'après certains juristes, cette notion traduirait à la fois une attente de cohabitation et d'un « devoir conjugal » (Borrillo, 2018, p. 49), caractérisé par le partage d'une sexualité commune, l'absence de celle-ci pouvant d'ailleurs être utilisée dans le cadre des divorces « pour fautes », afin de condamner le/la conjoint·e qui refuserait de s'y conformer (*Ibid*.).

---

[60] Je me centre ici uniquement sur les pays européens, pour lesquels le projet *LawsAndFamilies* donne des informations très précises. Il est possible que les droits accordés par le mariage varient considérablement dans d'autres aires culturelles, mais je choisis ici de les laisser de côté, à la fois parce que multiplier l'usage de bases juridiques demanderait un investissement temporel important, et parce que le droit français est aussi plus susceptible d'être comparable avec le droit des autres pays européens. Je me centre également sur les pays qui ont légalisé les unions entre partenaires de même sexe, en retenant chaque fois les cas les plus typiques des différents modèles, afin de rendre les variations saillantes. Pour plus de précisions, voir les bases de données en ligne : https://www.lawsandfamilies.eu/en/legal-project/interactive-database/.

[61] Je m'appuierai ici principalement sur les bases de données interactives en ligne du projet *LawsAndFamilies* Database (Waaldijk et al., 2017). Dans vingt pays européens, une enquête a été menée auprès de juristes spécialisés. Ceux/celles-ci devaient répondre à une liste de questions afin de décrire les droits et les devoirs des partenaires selon le type de couples (couple de même sexe, couple de sexe différent) et leur statut (mariage, partenariat, concubinage). Ces questions concernaient différents enjeux : la formalisation de l'union, les revenus et les difficultés, la parenté, la migration, la séparation, la mort.

[62] Voir à ce sujet l'article 108 du Code civil, modifié par la loi 75-617 du 11 juillet 1975, qui stipule que « Le mari et la femme peuvent avoir un domicile distinct sans qu'il soit pour autant porté atteinte aux règles relatives à la communauté de la vie ». Une cohabitation « partielle » ou « intermittente » semble donc acceptable : Voir https://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?idArticle=LEGIARTI000006421587&cidTexte=LEGITEXT000006070721&dateTexte=19760701.

[63] Pour des précisions à ce sujet, voir les réponses à la *LawsAndFamilies Database* (Borghs, 2017 ; Pamplona Côrte-Real, 2017 ; Sloan, 2017).

Par ailleurs, on peut noter que, même si ces informations ne sont pas disponibles dans les bases de données juridiques permettant une comparaison européenne, le Code civil français prévoit également plusieurs autres caractéristiques entrant en compte dans la définition du couple marié, qui déterminent les obligations de celles et ceux qui y souscrivent. Les articles 212 à 214 du Code civil indiquent ainsi notamment l'existence d'obligations morales entre les conjoint·e·s au travers des notions de « respect », de « fidélité », de « secours » et d'« assistance »[64]. Or, la notion de fidélité, dans le sens d'une norme d'exclusivité sexuelle, peut entrer en contradiction avec les pratiques effectives des couples. Plusieurs enquêtes ont montré l'importance statistique du multi-partenariat au sein des couples gais, en particulier avec l'avancée en âge et l'allongement des durées de relation (Bajos et Beltzer, 2008 ; de Busscher, 2007 ; Schiltz, 1997 ; Velter et Bouyssou-Michel, 2007) ; ces pratiques pouvant alors faire l'objet d'une négociation au sein des couples, et induisant parfois l'instauration de règles explicites entre les partenaires (Courduriès, 2008 ; Lerch, 2007). Les représentations culturelles ayant trait à cette norme d'exclusivité pourraient influencer les choix des couples et leur intérêt pour le modèle matrimonial. Si la fidélité est aujourd'hui *a priori* peu mentionnée dans les causes de divorce, la part des divorces pour faute ayant largement diminué depuis la fin des années 1990 (Belmokhtar, 2012 ; Cadolle, 2005 ; Chaussebourg, Carrasco et Lermenier, 2009)[65], elle demeure centrale dans un modèle matrimonial qui assure une « gouvernance sexuelle » par le biais de sanctions concernant l'adultère (Borrillo, 2018, p. 45).

Reste que les représentations de la sexualité varient en fonction des individus. Celles-ci peuvent être centrées sur un désir ne prenant sens que dans un cadre conjugal, ou à l'inverse valoriser une diversification des partenaires potentiels (Bozon, 2001a). Si le couple exclusif demeure le modèle très majoritairement plébiscité par les individus, le contrôle de la fidélité s'allège dans le temps, notamment d'un point de vue légal, tandis que les possibilités de relations extraconjugales tendent à se justifier pour autrui avec l'affaiblissement de valeurs morales et la centralité désormais accordée au consentement dans les relations sexuelles (Marquet, 2004). Par ailleurs, la fidélité recouvre des acceptions différentes au sein des jeunes générations, pour lesquelles elle représente de moins en moins une valeur absolue, considérée comme un idéal « pour la vie », et de plus en plus une caractéristique associée au couple, potentiellement évolutive, avec l'éventualité d'une séparation (*Ibid.*). Ces différentes manières de concevoir l'agencement entre sexualité et conjugalité jouent très certainement un rôle dans la définition du mariage, et la souscription – ou non – à la définition d'exclusivité sexuelle prescrite par le Code civil. Les premières personnes à s'être pacsées se différenciaient par exemple des personnes mariées d'un point de vue axiologique en se distançant idéologiquement

[64] L'article 515-4 prévoit que les partenaires unis par un pacs « s'engagent à une vie commune, ainsi qu'à une aide matérielle et une assistance réciproques ». Il n'est pas fait mention de la notion de fidélité.

[65] Anne Lambert note que peu d'études se penchent en France sur les causes des divorces, contrairement à ce qui se fait aux États-Unis (Lambert, 2009). On dispose donc de peu d'éléments à ce sujet.

des normes sexuelles dominantes, le choix du pacs leur apparaissant notamment associé à une « vision plus libérale de la sexualité » (Rault et le groupe CSF, 2011, p. 345)[66]. Les gays, qui s'écartent davantage du modèle l'exclusivité sexuelle, pourraient également s'opposer plus fréquemment au mariage en tant que mode de régulation de la sexualité.

Les articles du Code civil spécifient également l'existence d'une solidarité économique dans le cadre des dépenses engagées au cours de la vie commune[67], d'une communauté des biens individuellement acquis durant le mariage (Borrillo, 2018), et d'une participation financière *au prorata* des possibilités de chacun·e, sauf dans le cas où il existe un contrat de mariage proposant alors d'autres modalités concernant cette répartition. Or, ces régimes matrimoniaux ne sont pas anodins. On sait par exemple que les couples possédant du patrimoine se marient moins qu'avant, et que le choix d'un régime de séparation des biens a considérablement progressé dans le temps, en lien avec une individualisation de la propriété et une volonté de protection des biens de chacun·e (Frémeaux et Leturcq, 2013). Il est donc possible que le choix du mariage recouvre des réalités distinctes en fonction des milieux sociaux.

Encadré 3. Extrait des obligations du couple marié dans le Code civil

CODE CIVIL DU MARIAGE
DES DEVOIRS ET DROITS RESPECTIFS DES ÉPOUX

Article 212

Les époux se doivent mutuellement respect, fidélité, secours et assistance.

Article 213

Les époux assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille.
Ils pourvoient à l'éducation des enfants et assurent leur avenir.

Article 214

Si les conventions matrimoniales ne règlent pas la contribution des époux aux charges du mariage, ils y contribuent à proportion de leurs facultés respectives.

Article 215

Les époux s'obligent mutuellement à une communauté de vie. La résidence de la famille est au lieu qu'ils choisissent d'un commun accord.

[66] Les écarts entre les groupes semblent toutefois s'atténuer dans le temps, au fur et à mesure que le pacs « se banalise » (Bailly et Rault, 2013).
[67] La solidarité économique ne prend toutefois pas en compte le cas de « dépenses manifestement excessives », voir l'article 220 du Code civil du mariage à ce sujet. La même règle s'applique pour le pacs.

2.2. Droits sociaux et fiscaux dans les différentes formes d'union

Si ces obligations font du mariage un modèle relativement prescriptif au niveau des règles qui le caractérisent, celui-ci entraîne aussi en parallèle des droits sociaux et fiscaux dans l'organisation de la vie quotidienne. La plupart des mesures fiscales présentes dans le mariage, toutefois, sont également étendues au pacs depuis la fin du mandat présidentiel de Jacques Chirac, à partir de 2005 (Bailly et Rault, 2013), et au cours de celui de Nicolas Sarkozy. Cela fait suite aux propositions de celui-ci qui souhaite alors, plutôt que l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, la création d'un contrat d'Union Civile, s'alignant sur le mariage en termes de droits, « à l'exception de la filiation » (Borrillo, 2009, p. 105). Il choisit finalement de modifier la législation du pacs, notamment concernant les taux d'impositions sur le revenu, les déclarations de revenus devenant communes et donc plus faibles pour les marié·e·s et les pacsé·e·s que pour les célibataires, ce qui n'existe pas pour les concubin·e·s (Kouzmine, 2017a). De façon similaire, le pacs comme le mariage permettent d'accéder à des abattements fiscaux en cas de donations entre conjoint·e·s, sous réserve que celles-ci aient lieu de leur vivant[68]. Alors qu'auparavant, les deux régimes apparaissaient bien différenciés, il n'existe plus fondamentalement d'écart entre le pacs et le mariage au niveau de la fiscalité, à l'exception des règles concernant les droits de succession (voir *infra*).

Certaines dispositions dans le cadre de l'organisation de la vie commune existent également pour tous les types de couples. En effet, la plupart des droits sociaux ouverts dans le cadre du mariage en France le sont également dans le cadre du pacs et du concubinage, comme c'est aussi le cas dans beaucoup de pays européens. Par exemple, la loi n°2008-1249 du 1er décembre 2008 « généralisant le revenu de solidarité active et réformant les politiques d'insertion » permet, après une longue période d'inactivité ou une absence d'activité de l'un·e des deux partenaires, de prendre en compte les revenus de son/sa conjoint·e dans le calcul de l'assurance chômage. Cette mesure vaut pour le mariage, mais aussi pour le pacs et le concubinage. Pareillement, quel que soit le type d'union, une personne sans emploi peut bénéficier de l'assurance santé de son/sa conjoint·e si celui/celle-ci se trouve sur le régime de droit public, les bénéfices dépendant toutefois des types de contrats lorsqu'il s'agit du régime de droit privé (Kouzmine, 2017a). La prise en compte du partenaire dans le cadre des droits liés à la protection sociale ne se limite donc pas au mariage en France, de façon similaire à ce qui existe dans quasiment tous les autres pays européens[69]. En cas de maladie ou d'accident de l'un·e des deux, le/la partenaire est considéré·e comme parent le plus proche et détient de ce fait un pouvoir de décision concernant les opérations médicales. Il existe également des

[68] Voir https://www.mariage-civil.org/le-mariage-civil/comparaison-mariage-pacs-concubinage/#fiscalit.
[69] Voir (Waaldijk et al., 2017).

possibilités de congés payés justifiés par la nécessité de prendre soin de son/sa conjoint·e, et ce indépendamment du statut du couple (*Ibid*.). Dans les autres pays, les règles s'appliquent également de manière similaire pour les couples mariés, pacsés, et concubins, même s'il existe parfois des limitations, par exemple concernant les durées des congés ou les situations concernées (Frihagen, 2017a ; Walleng, 2017a).

Enfin, le mariage réglemente toujours l'alliance, il offre donc en France le droit de faire usage du nom de famille de son/sa partenaire. Dans le cas de la parenté, les évolutions à ce sujet s'avèrent relativement récentes. La loi réformant le nom de famille date de 2002 et permet de choisir de transmettre aux enfants le nom de l'un·e des deux parents, ou bien d'accoler ceux-ci en créant un double nom, même si cette possibilité reste pour l'instant peu utilisée (Descoutures, 2015 ; Rault, 2017). Auparavant, les enfants prenaient automatiquement le nom de leur père. À travers les articles du Code civil (Encadré 3), le mariage réglemente désormais l'autorité parentale. Au cours de la cérémonie à la mairie, ces articles sont d'ailleurs rappelés par les élu·e·s et les officiers d'état civil, ce qui peut créer des décalages pour les personnes qui n'ont pas d'enfant et qui ne souhaitent pas en avoir.

Historiquement, dans le cadre du mariage, la coutume veut également que les femmes mariées utilisent le nom de leur époux, ce que font la quasi-totalité d'entre elles bien qu'il n'existe pas d'obligation à ce sujet (Valetas, 2001, 2002). L'usage de celui-ci ne modifie de toute manière en rien l'état civil des personnes puisque la loi du 23 août 1794 déclare que « tout citoyen ou citoyenne ne peut porter d'autres noms que celui qui résulte de son acte de naissance » (Descoutures, 2015, p. 44). Dès le dix-neuvième siècle, la coutume autour du nom marital représente un enjeu important dans les luttes féministes, dénonçant alors cette pratique comme participant à la fois de l'invisibilisation des femmes, de leur appropriation par les hommes et de leur « assujettissement » (Rochefort, 2017, p. 111), dans la mesure où cela contribue à nier leur autonomie et leur individualité. La possibilité offerte aux conjoint·e·s de choisir l'ordre dans lequel ils/elles souhaitent les accoler s'inscrit donc dans un historique de revendications égalitaires. En 2013, à la suite de l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, l'article 225-1 est ajouté au Code civil et précise que « chacun des époux peut porter, à titre d'usage, le nom de l'autre époux, par substitution ou adjonction à son propre nom dans l'ordre qu'il choisit ». *A priori*, cela permet que les individus puissent choisir leur nom d'usage de manière plus égalitaire, même si l'on sait que, malgré l'émergence de réformes à ce sujet, les résistances et les asymétries persistent (Descoutures, 2015 ; Rault, 2017). Ce type de dispositif existe aussi dans d'autres pays européens. Dans la plupart des cas, l'usage du nom de famille du/de la conjoint·e n'est accessible qu'aux couples mariés, à certaines exceptions, comme au Royaume-Uni où cette possibilité existe aussi dans le cadre d'un partenariat ou d'un concubinage (Sloan, 2017). Dans tous ces pays, la norme va encore de pair avec l'usage du nom de l'époux sauf en Espagne, où les femmes choisissent majoritairement leur nom de naissance

(Valetas, 2002). La possibilité de faire usage d'un nom commun pourrait jouer un rôle dans l'attrait pour cette forme d'union, notamment dans le cas de couples avec enfants, pour lesquels la question du partage du nom de famille apparaît se poser de manière encore plus accrue.

2.3. Le mariage comme protection du/de la conjoint·e en cas de décès

Ensuite, un certain nombre de dispositions réglementées dans le cadre du mariage visent des enjeux de protection entre conjoint·e·s, notamment en cas de décès de l'un·e des deux, les mesures concernant les difficultés de la vie représentant toujours les premiers droits accordés aux couples de même sexe dans les processus législatifs européens (Waaldijk, 2020). Il existe principalement dans les différents pays des compensations liées à des pertes financières ou relationnelles (Damonzé, 2017). En 2015, en France, comme en Belgique et aux Pays-Bas par exemple, un « décès injustifié »[70] au sein d'un couple permet de demander des compensations financières au responsable, et ce que le couple soit marié, pacsé ou concubin (*Ibid*.). Dans la plupart des cas, le/la partenaire survivant·e est alors habilité·e à en faire la demande, mais doit prouver qu'il/elle a subi des dommages moraux ou financiers (Nikolina, 2017a ; Ronzier, 2017a ; Waaldijk, 2005 ; Willems, 2017).

En termes de protection, les variations les plus importantes en fonction des types d'union concernent des enjeux patrimoniaux et successoraux. En France, les couples mariés sont automatiquement considérés comme co-titulaires du bail du logement dans lequel ils cohabitent, tandis que les pacsé·e·s et les concubin·e·s doivent en faire la demande[71] (Ronzier, 2017a). Dans le cas d'un logement où ils/elles ne vivaient pas ensemble, l'époux/se peut également demander le transfert du bail à son nom en cas de décès de son/sa conjoint·e, ce qui n'existe pas dans les autres formes d'union. En Belgique, les droits sont plus restrictifs encore (Willems, 2017), tandis qu'à l'inverse, ils sont plus extensifs dans les pays scandinaves et concernent les conjoint·e·s indépendamment de leur statut (Eeg, 2017 ; Nikolina, 2017a ; Waaldijk, 2005 ; Walleng, 2017b). En règle générale, la propriété des biens dépend par ailleurs des types de contrats souscrits par les couples mariés ou pacsés (Waaldijk, 2005), même si par défaut, le régime matrimonial français est défini par la communauté des biens[72], ce qui signifie qu'en cas de décès, le/la conjoint·e bénéficie d'un droit de 50 % sur les biens acquis par son/sa partenaire au cours de l'union (Ronzier, 2017a). En revanche, au regard de la question de l'héritage, le pacs français apparaît spécifique en Europe. Tandis que le mariage fait du/de la conjoint·e un·e bénéficiaire par défaut, le pacs nécessite obligatoirement la conclusion d'un testament. En l'absence de celui-ci, les successions sont impossibles (*Ibid*.). Dans tous les autres

[70] En cas d'accident par exemple.
[71] S'ils/elles n'étaient pas co-titulaires du bail, les pacsé·e·s peuvent continuer à louer le logement, tandis que ce n'est le cas des concubin·e·s que sous certaines conditions (Ronzier, 2017a).
[72] Valant également pour les pacsé·e·s.

pays européens (Waaldijk et al., 2017) pourtant, le partenariat en lui-même permet *de facto* l'ouverture de droits successoraux[73].

En cas de décès, les pays prévoient également la possibilité que le/la conjoint·e accède à un complément de revenus, compensant une perte du niveau de vie. C'est ce qui existe en France avec la pension de réversion et l'allocation veuvage, qui dépendent des revenus et du statut du/de la partenaire décédé·e (Ronzier, 2017a). Comme en Belgique, ces compensations financières présentent la spécificité d'être exclusivement réservées aux couples mariés (Annexe 7). En revanche, d'autres pays européens ouvrent également ces possibilités dans le cadre d'un partenariat civil, voire d'un concubinage, comme cela existe en Suède et aux Pays-Bas[74] (Nikolina, 2017a ; Walleng, 2017b). En Angleterre, les conjoint·e·s peuvent généralement nommer leur partenaire comme bénéficiaire pour que celui/celle-ci accède à la pension, indépendamment du statut du couple (y compris concubin) (Hayward, 2017a). Ces avantages, liés à une plus grande protection du/de la conjoint·e dans le cas du mariage, pourraient donc également favoriser ce choix d'union, dans la mesure où l'on sait qu'il s'agit d'arguments cités de manière importante dans le désir de reconnaissance légale des couples de même sexe (Hull, 2006).

2.4. Des écarts dans l'accès aux droits de séjour et à la nationalité

Enfin, le droit réglemente, de façon différenciée selon les cas, les unions binationales[75], c'est-à-dire entre citoyen·ne·s et personnes étrangères. En France, l'époux/se étranger/ère d'un·e citoyen·ne français·e peut obtenir un droit de résidence permanent après trois ans de mariage[76] s'il/elle vit légalement sur le territoire. Cette possibilité n'existe pas dans le cadre d'un pacs ou d'un concubinage, mais ceux-ci peuvent être invoqués dans une demande de titre de séjour afin de prouver « la stabilité et l'intensité de la relation personnelle et familiale » et ainsi favoriser l'obtention de droits de résidence temporaires (Kouzmine, 2017b). De même, le pacs et le concubinage n'ouvrent pas de droits concernant l'acquisition de la nationalité. Ces éléments peuvent toutefois être portés à contribution dans le dossier en faveur du/de la partenaire

[73] Désormais, s'il existe un testament, l'exonération s'applique toutefois de manière similaire en cas de pacs et en cas de mariage. Voir https://www.mariage-civil.org/le-mariage-civil/comparaison-mariage-pacs-concubinage/#fiscalit.

[74] L'accès à la pension de réversion est restrictif aux Pays-Bas et nécessite de remplir certaines conditions (présence d'un enfant mineur, inactivité forcée…) mais s'applique de la même manière indépendamment du statut des conjoint·e·s.

[75] Je choisis d'utiliser dans la thèse les expressions « unions binationales » et « couples binationaux » plutôt qu'« unions mixtes » ou « couples mixtes ». En effet, il me semble qu'elles permettent de poser plus précisément les enjeux qui importent dans la décision du mariage, à savoir la question de la nationalité, là où la mixité recouvre des réalités plus variables. Comme le précise Manuela Salcedo (2015) dans sa thèse, « analyser dans un premier temps ces couples comme des "couples binationaux" plutôt que des "couples mixtes" a le mérite de mettre en lumière le problème majeur que leur union pose à l'État français : celui de l'immigration et de la régularisation » (*Ibid*., p. 19-20).

[76] Sans séparation.

étranger/ère, celui/celle-ci ayant la possibilité de déposer une demande après cinq ans de résidence légale en France (*Ibid.*). Le mariage apparaît toujours bien plus protecteur de ce point de vue, dans la mesure où l'époux/se étranger/ère d'un·e conjoint·e français·e peut obtenir la nationalité après quatre de mariage et de vie commune.

Certains pays ouvrent également les droits à la citoyenneté aux personnes ayant conclu un partenariat civil avec un·e ressortissant·e national·e, ce qui existe par exemple au Royaume-Uni (Hayward, 2017b), mais ce sont encore dans les pays du nord de l'Europe que ces possibilités apparaissent les plus extensives. Aux Pays-Bas, il n'existe pas de différences à ce sujet en fonction du statut conjugal, et le/la partenaire d'un·e citoyen·e néerlandais·e peut obtenir des droits de résidence que le couple soit marié, uni par un partenariat civil ou concubin (Sumner, 2017b). Les procédures de naturalisation sont alors liées au temps passé sur le territoire mais peuvent être facilitées lorsque la personne souhaitant acquérir la nationalité est mariée, pacsée ou cohabite[77] avec un·e citoyen·ne (*Ibid.*). C'est globalement le cas dans les pays scandinaves (Annexe 7), où le droit n'opère de distinction ni entre les couples de même sexe et les couples de sexe différent, ni entre les mariés et les non-mariés (Frihagen, 2017b ; Ytterberg, 2017b). Lorsqu'une personne étrangère est en couple avec un·e citoyen·ne du pays, elle peut obtenir la nationalité indépendamment du choix d'union. Dans la plupart des cas, c'est le temps de cohabitation qui prime, davantage que le statut relationnel, les procédures pouvant être accélérées si les partenaires vivent ensemble depuis trois ans ou plus (Hiltunen, 2017b).

À cet égard, la situation française apparaît plus limitative. Comme le montre Manuela Salcedo (2015) dans sa thèse, les couples binationaux sont pris dans des enjeux et des injonctions contradictoires. Tandis que le mariage facilite grandement l'organisation de leur vie conjugale et familiale par les possibilités accordées au/à la conjoint·e étranger/ère pour rester sur le territoire, la politique française en matière d'immigration crée une suspicion autour de ces unions. La véracité de leurs sentiments amoureux fait ainsi l'objet d'une remise en cause constante, qui suppose la mise en place d'enquêtes et de procédures visant à s'assurer qu'il ne s'agit pas de mariages dits « blancs » ou « gris »[78] (Salcedo Robledo, 2013). Cette « police de l'amour » repose sur la valorisation du désintéressement et symétriquement, la condamnation des mariages d'intérêt, ceux-ci étant pénalisés lorsqu'ils sont motivés par le seul objectif d'obtenir un droit de séjour ou d'acquérir la nationalité (Salcedo Robledo, 2015, p. 209, 274). Or, il s'agit d'une spécificité liée au traitement politique de l'immigration et des couples binationaux dans la mesure où, on l'a vu, bien d'autres avantages juridiques et administratifs peuvent entrer en jeu dans la décision du mariage, sans que ceux-ci ne soient pour autant questionnés. Parmi les personnes qui se marient après avoir commencé à cohabiter ensemble,

[77] Avec quelques nuances toutefois concernant le concubinage.
[78] L'expression évoque un mariage « d'intérêt » de la part du/de la partenaire étranger/ère, uniquement motivé par le droit de séjour et l'acquisition de la nationalité.

désormais majoritaires, la part des personnes qui déclarent s'être mariées pour des raisons administratives et financières est d'ailleurs de plus en plus importante, en comparaison avec celles qui évoquent l'idée d'un mariage comme « preuve d'amour » et comme idéal désintéressé (Bozon, 1992). Mais les condamnations de « l'intérêt » n'existent pas lorsque cela concerne d'autres types de motivations, comme des motivations financières. Ce faisant, le droit « sanctionne » les relations, il « assigne aux agents une identité » (Bourdieu, 1986a, p. 13). Il qualifie le mariage, les critères sur lesquels il repose, et les attributs de celles et ceux qui peuvent y prétendre.

La « politique du soupçon » n'est toutefois pas propre à la France, elle est encouragée dans bien d'autres pays européens (Salcedo Robledo, 2015, p. 159). Reste que ces questions migratoires pourraient là encore trouver des échos dans les choix d'union des couples, et donner au mariage un caractère plus ou moins obligatoire, en fonction de leur situation administrative. Parallèlement, d'autres spécificités du droit français pourraient également influer sur leurs choix.

3. Le mariage et la reconnaissance de l'homoparentalité

Pour finir, il semble donc nécessaire de revenir plus en détail sur l'un des enjeux juridiques particuliers que pose le mariage aux couples de même sexe, à travers la question de l'homoparentalité et de la filiation. Le terme d'homoparentalité trouve sa genèse dans la sphère associative, puisque c'est l'APGL qui le crée en 1997 (Gross, 2015), afin de « désigner toute situation familiale dans laquelle au moins un parent s'auto-identifie comme homosexuel », le but étant alors « de sortir ces familles de l'invisibilité où les tenaient les silences de la langue, du droit, et des statistiques et d'en faire une catégorie sociologique et démographique » (Gross, 2009). Depuis, l'expression a amplement dépassé cet espace pour intégrer à la fois les sphères médiatiques, politiques et scientifiques. On l'utilise également plus largement pour décrire toutes les situations des enfants ayant deux parents de même sexe, indépendamment de l'auto-identification de ceux-ci.

Il semble que ces dernières décennies, ces situations soient non seulement plus visibles mais aient connu une progression importante. Un certain nombre d'enquêtes se développent d'ailleurs afin de mieux appréhender l'homoparentalité. Au début des années 2000, on estimait que 7 % des gays et 11 % des lesbiennes auraient déjà des enfants, et que 35 à 45 % manifesteraient le désir d'en avoir (Cadoret, 2002) ; et l'on dénombrait 20 000 enfants vivant avec des parents de même sexe (Festy, 2006). Il est probable que ce nombre ait augmenté de manière importante depuis, dans la mesure où l'on sait que les naissances issues de précédentes unions hétérosexuelles diminuent dans le cas des jeunes enfants au profit de familles *de novo*

(Gross, Courduriès et de Federico, 2014a)[79]. D'après les estimations du recensement, 31 000 enfants vivraient avec des parents de même sexe en 2018[80]. Cette partie reviendra donc davantage sur le contexte juridique et ses caractéristiques, d'abord en montrant que le droit du mariage restreint les droits filiatifs aux couples de même sexe *mariés*, puis en revenant sur les inégalités suscitées par le modèle bioéthique et les techniques d'AMP. Elle souligne que les trois principes de la parenté identifiés par Florence Weber (2005) s'agencent, et que « le nom » – ou « la filiation juridique » – se combine aux règles d'engendrement, affectant ainsi les possibilités d'une filiation sociale et d'une parenté quotidienne.

3.1. Adoption extra-familiale et adoption intra-familiale, deux réalités distinctes

En 2013, on a souvent mentionné le fait que la loi ouvrait désormais le mariage et l'adoption aux couples de même sexe. Mais la notion d'adoption demande d'être précisée dans la mesure où elle peut recouvrir des réalités et des significations différentes selon les rapports entre l'adopté·e et l'adoptant·e. Tout d'abord, l'adoption extra-familiale vise à adopter un enfant avec lequel on ne possède pas de liens de parenté : un enfant pupille de l'État, un enfant d'un organisme d'adoption ou un enfant étranger. C'est souvent à cette démarche que l'on se réfère lorsque l'on évoque ce terme dans le sens commun. Par opposition, l'adoption intra-familiale se caractérise par le fait d'adopter une personne avec qui l'on détient déjà un lien de parenté, y compris un lien d'alliance (beaux-enfants). Je l'utiliserai ici pour évoquer les cas d'adoption de l'enfant biologique du/de la conjoint·e. En effet, c'est cette configuration qui pose plus spécifiquement question concernant les familles homoparentales.

La procédure d'adoption extra-familiale diffère assez largement de la procédure d'adoption intra-familiale, c'est pourquoi il importe d'apporter des précisions à ce sujet. L'adoption extra-familiale amène un allongement important des temporalités juridiques puisqu'elle nécessite *a minima* onze mois rien que pour obtenir l'agrément (Annexe 8), document délivré par l'Aide Sociale à l'Enfance à la suite d'une enquête administrative, prenant la forme d'entretiens répétés avec des travailleurs sociaux et des psychologues, et attestant de la « cohérence » du projet du couple[81], dont le dossier est examiné à l'aune de différents critères. Dans la mesure où aucun·e des deux conjoint·e·s ne possède de lien de filiation avec l'enfant,

[79] L'expression « familles *de novo* » renvoie à l'idée que la conception de l'enfant a lieu au sein du couple qui l'élève et non au sein d'une relation précédente.

[80] L'APGL, qui estime de son côté à 300 000 le nombre d'enfants élevés en famille homoparentale, note par ailleurs une forte croissance de ses adhérent·e·s au cours du temps. Sans que l'on ne puisse tout à fait mesurer la fiabilité de ces estimations, il est possible que le recensement sous-estime le nombre de familles homoparentales, notamment en raison des modalités proposées, qui ne permettent pas de déclarer deux parents de même sexe (Chapitre 2). Voir https://www.apgl.fr/images/2012/pdf/pagaye_n2_1partie.pdf.

[81] Il est également possible d'adopter seul·e, mais il semble que ces situations soient jugées moins favorablement concernant le développement et le bien-être de l'enfant. Les adoptions par des personnes célibataires sont d'ailleurs extrêmement rares (Mignot, 2017).

le couple est évalué selon ses capacités supposées à accueillir un enfant, à l'éduquer et à subvenir à ses besoins. Ces critères prennent notamment en compte l'âge des adoptant·e·s : il faut avoir plus de 28 ans pour adopter en France, et avoir au minimum quinze ans de plus que l'adopté·e. S'il n'existe pas de borne d'âge supérieure, les organismes confient rarement des enfants de moins de 5 ans à des personnes de plus de 40 ans[82]. Par ailleurs, même si aucun revenu minimum n'est exigé légalement, les capacités financières des adoptant·e·s et leur statut d'occupation du logement entrent en compte dans l'analyse du dossier. Les questions concernent aussi l'environnement familial de l'enfant, son entourage, sa position et ses liens dans une éventuelle fratrie, ainsi que les cohérences et incohérences éventuelles entre conjoint·e·s[83]. Enfin, l'évaluation psychologique consiste notamment à interroger les individus sur leur « histoire personnelle, [leur] dynamique familiale, [leurs] motivations, [le] sens de [leur] projet et de [leur] capacité à imaginer [leur] vie avec un enfant adopté »[84]. À la fin de l'enquête, le travailleur social et le psychologue attribués au dossier rédigent chacun un rapport, remis à la commission d'agrément qui statue alors sur la décision.

Tous ces éléments font de cette démarche un processus relativement long, demandant un investissement important. Certaines personnes ne l'obtiennent pas, d'autres renoncent (Gross et Mehl, 2011). Les temporalités contraignent donc fortement l'aboutissement du projet, puisque l'agrément ne reste valable que cinq ans, et ne peut être utilisé que pour une seule procédure d'adoption[85]. S'il périme, il faut alors en obtenir un nouveau, ce qui suppose de recommencer une nouvelle enquête administrative avec d'autres travailleurs sociaux et psychologues. Par ailleurs, en cas d'obtention de l'agrément, s'ensuivent des recherches auprès des différents organismes (Aide Sociale à l'Enfance ou Organisme Autorisé pour l'Adoption) qui prennent en charge les enfants adoptables et choisissent ensuite les personnes auxquelles les confier. Or, le nombre d'enfants adoptables est désormais infime en France, la proportion de pupilles de l'État ayant notamment chuté de manière spectaculaire au cours de la seconde moitié du vingtième siècle (Mignot, 2017). Dans les pays étrangers, les possibilités s'avèrent également réduites puisqu'une toute petite partie seulement des pays dans le monde permettent à des couples de même sexe d'adopter des enfants mineurs. Parmi les pays où des mineur·e·s pourraient être disponibles pour l'adoption, seuls l'Afrique du Sud, l'Argentine, le Brésil, la Colombie et l'Uruguay autorisent les demandes provenant de conjoint·e·s de même sexe (Ramón Mendos, 2019). Au final, il apparaît que quatre années après l'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples de même sexe en France, aucun d'entre eux n'ait pu bénéficier de

[82] Voir http://www.adoption.gouv.fr/Les-reponses-aux-questions-posees.html.
[83] Concernant l'âge des enfants qu'ils/elles souhaitent adopter, la possibilité d'adopter une fratrie ou non, des enfants handicapés ou non, etc.
[84] Voir http://www.adoption.gouv.fr/Le-suivi-de-ma-demande-d-agrement.html.
[85] Voir http://www.adoption.gouv.fr/Les-etapes-de-ma-demande.html.

l'adoption d'un enfant étranger, et que seul un couple ait adopté un enfant pupille de l'État (Mignot, 2017).

À l'inverse, l'adoption intra-familiale ne nécessite pas d'obtenir d'agrément puisqu'il ne s'agit pas d'évaluer des capacités d'accueil autorisant ensuite les organismes à confier des enfants aux personnes concernées. Dans le cas où l'un·e des deux est géniteur/trice, son/sa conjoint·e doit uniquement déposer une requête auprès du tribunal de grande instance (Annexes 9)[86], qui sollicite par la suite une audience afin d'examiner les pièces du dossier et d'adresser d'éventuelles questions à l'adoptant·e avant de se prononcer. Celui/celle-ci doit toutefois remplir certaines conditions[87], obtenir l'accord du parent biologique et justifier sa demande, notamment en exposant « les raisons qui [l']amènent à faire cette demande », et « l'existence d'un lien affectif ancien ou d'une relation filiale avec l'enfant de [son] conjoint » (Annexe 10). Pour cette raison, certaines personnes du corpus complètent d'ailleurs leur dossier par des photographies et/ou des témoignages de proches, de médecins, de personnels éducatifs attestant de leur investissement quotidien auprès de l'enfant, voire avant sa naissance.

3.2. L'établissement du lien de filiation via la procédure d'adoption

Actuellement, tous les pays européens[88] qui ouvrent le mariage aux couples de même sexe leur autorisent également la possibilité d'une adoption extra-familiale conjointe (Sénat, 2012), mais les dispositions concernant la filiation diffèrent grandement en fonction des contextes lorsque l'un·e des deux détient des liens biologiques avec un enfant. Tout d'abord, selon les pays, l'établissement de la filiation entre des conjoint·e·s de même sexe et un enfant s'opère soit par le biais de l'adoption, soit par des procédures directes, prenant des effets plus immédiats, les différences concernant surtout les temporalités et la nature des démarches nécessaires à engager. Il existe principalement deux cas possibles en dehors de l'adoption : des présomptions de parenté, et des reconnaissances parentales, inspirées de ce qui existe pour la paternité dans le cas des couples de sexe différent[89]. Par exemple, le Royaume-Uni, le Québec et l'Espagne optent pour une « présomption de co-maternité en cas de naissance au sein d'un couple de femmes unies par le mariage ou par l'union civile » (Goubau, 2013) : la conjointe de la femme qui accouche est automatiquement considérée comme mère. C'est également le cas en Belgique et dans les pays scandinaves, parfois avec certaines restrictions, nécessitant alors que l'enfant soit né d'une AMP ayant eu lieu dans un hôpital public (Ytterberg, 2017c). Dans la plupart des cas, la présomption de co-maternité existe dans les couples mariés, mais les couples concubins

[86] Voir https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/adopter-a-l-etranger/fiches-pratiques-et-formulaires/article/l-agrement.
[87] Avoir dix ans d'écart au minimum avec l'enfant, et vivre avec depuis au moins six mois (Annexes 10).
[88] Le Portugal a d'abord autorisé le mariage entre personnes de même sexe tout en leur excluant la possibilité d'adopter, ce qui n'est désormais plus le cas.
[89] La question ne se pose pas pour la maternité puisque la femme qui accouche est automatiquement considérée comme mère par le droit en France, et dans la plupart des pays.

peuvent également faire une reconnaissance de maternité, en déclarant leur engagement dans un « projet parental » ainsi que leur recours à des « forces génétiques » provenant d'une personne extérieure (donneur/se de gamètes) (Leckey, 2014). Dans les couples de femmes, la conjointe de la femme qui accouche reconnaît alors l'enfant devant un juge ou un notaire, et déclare publiquement s'engager dans la vie quotidienne et l'éducation de celui-ci.

Peu de présomptions de co-paternité existent également dans les couples d'hommes. Beaucoup de pays restreignent l'établissement d'une double filiation paternelle *a posteriori*, après la naissance de l'enfant, en se centrant sur la norme visant dans un premier temps à conserver une filiation « biologique » avec la mère qui accouche (Paricard, 2013). En Espagne, il est par exemple possible de faire transcrire un acte de naissance d'un enfant né à l'étranger pour établir une co-paternité (*Ibid*.). La législation à ce sujet varie aussi en fonction de la réglementation concernant la GPA. Au Royaume-Uni, où la GPA est légale sous certaines conditions, une « ordonnance parentale » peut être engagée afin que, dans un couple d'hommes où l'un des deux est géniteur, un lien de filiation puisse être établi entre l'enfant et les « demandeurs »[90].

Lorsque les pays optent pour des procédures d'adoption, celles-ci peuvent malgré tout être facilitées en termes de temporalité, par la possibilité de déposer une demande en amont s'il s'agit d'une naissance par AMP, ce qui permet par exemple à la conjointe de la femme qui accouche d'obtenir le statut de mère dès la naissance (Sénat, 2012). En revanche, la France ne réglemente la filiation entre un enfant et des parents de même sexe que par le biais de l'adoption (Ronzier, 2017b), et n'accorde cette procédure qu'*a posteriori* : après l'accouchement, le/la conjoint·e peut demander l'adoption intra-familiale de l'enfant. Dès le passage de la loi en 2013, celle-ci fait l'objet d'une critique en ce qu'elle instaure une distinction, obligeant les couples de même sexe à s'engager dans une procédure d'adoption tandis que le conjoint dans un couple de sexe différent peut demander l'établissement de la filiation par simple reconnaissance de l'enfant à la naissance. La législation française laisse ainsi de côté la possibilité d'une réforme de la filiation, alors même que d'autres modalités que l'adoption, comme celle de « l'engagement parental » pris devant un juge ou un notaire, auraient pu être explorées afin de donner des droits aux parents d'intention sans chercher à mimer la filiation biologique (Gross, 2013 ; Leroyer, 2013). Le « trouble dans la filiation » suscité par les ambivalences du modèle bioéthique français souligne à la fois une biologisation de la parenté, et une crispation sur les rôles parentaux (Théry, 2015, p. 288).

[90] Voir à ce sujet : Human Fertilisation and Embryology Act 2008, https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2008/22/section/54.

3.3. La restriction aux couples mariés

Par ailleurs, l'établissement de la filiation varie en fonction du statut conjugal. Si l'Espagne admet désormais une présomption de filiation pour les couples de femmes devenues mères par le biais d'une PMA (Jefatura del Estado, 2015), elle la limite aux couples de femmes mariées. Comme l'Espagne, la France choisit de réserver les procédures d'adoption[91] aux couples mariés, en s'appuyant sur une réglementation ancienne[92], datant de l'époque où seuls les enfants nés dans le cadre du mariage étaient considérés comme « légitimes », les enfants dits « adultérins » étant dépourvus de droits. En effet, à sa création, le mariage civil organise socialement la paternité et la descendance, en considérant l'époux de la femme qui accouche comme le père indiscutable de ses enfants (Théry, 2016). Jusqu'en 1912, l'interdiction de recherche en paternité assure le rôle statutaire du père, ainsi que la concordance entre l'alliance et la génétique : lorsque le géniteur n'est pas l'époux, il ne peut être reconnu en droit. Peu à peu pourtant, avec l'instauration du divorce (1884) qui supprime l'inaltérabilité du lien entre les époux et les évolutions de la famille (Chapitre 1), le mariage devient l'institution du couple. Ce faisant, « le principe d'indissolubilité [se déplace] du mariage vers la filiation » (*Ibid.*, p. 74), qui prend son indépendance. La présomption de paternité peut être contestée par des tests génétiques et l'égalisation progressive[93] des droits des enfants « légitimes » et « illégitimes » conduit au début des années 2000 à ce que leur situation soit similaire indépendamment du statut conjugal de leurs parents. En 2013, maintenir la restriction de l'adoption conjointe aux couples mariés peut donc sembler contradictoire vis-à-vis du droit de la famille et de l'évolution législative, marquée par un « mouvement puissant qui a mis fin à tout privilège matrimonial en matière de filiation » (Théry, 2013b, p. 71).

À l'inverse, certains pays décident d'étendre les droits en matière de filiation aux couples non-mariés. Dans ces cas, le partenariat civil permet d'accéder à l'adoption conjointe, et plus rarement, le concubinage sous certaines conditions. Ainsi, aux Pays-Bas, les couples peuvent adopter s'ils vivent ensemble, parfois avec des durées minimales de vie commune dans un même logement (Nikolina, 2017b). Cette possibilité s'explique sans doute parce que dans les pays du nord de l'Europe, « l'adoption s'est totalement déconnectée du mariage » (Paricard, 2013), d'autres mesures visant la reconnaissance des couples de même sexe l'ayant précédée. Par ailleurs, le modèle basé sur la « recherche de l'égalité » et sur la « protection de l'individu » favorise l'accès à des droits indépendamment du statut conjugal et de l'orientation sexuelle de chacun·e (Digoix, 2008, p. 19). La situation est proche au Royaume-Uni, bien que la recherche

[91] Conjointe ou de l'enfant du/de la conjoint·e.
[92] Datant du Code Napoléon de 1804 et remise en question tout au long du 20e siècle, voir (Théry, 2016, p. 70)
[93] L'égalisation des droits se termine par une ordonnance en 2005, qui met fin aux dernières différences subsistant jusqu'alors.

d'un « compromis » ait contribué à retarder la légalisation du mariage (Weeks, 2008). Lorsqu'il s'agit d'adopter l'enfant de son/sa partenaire, les droits sont toujours plus larges, et souvent étendus à tous les types de couples. La Belgique, le Royaume-Uni et les pays scandinaves ouvrent à la fois l'adoption et les autres procédures d'établissement de la filiation en dehors du mariage (Nikolina, 2017b ; Waaldijk, 2020), parfois sous certaines conditions.

Contrairement à d'autres pays, donc, la France maintient l'accès à la filiation réservée aux couples de même sexe *mariés*, y compris dans le cas de l'adoption intra-familiale. Or, dans la mesure où ces cas concernent des enfants mineurs ayant un seul parent légal, il s'agit donc d'adoptions plénières, qui substituent les liens de filiation à ceux déjà existants, ce qui pose problème si le couple n'est pas marié puisque cela destitue le/la géniteur/trice de ses droits. Il existe alors des possibilités d'adoptions simples, additives, qui ne remplacent pas les liens de parenté existants (Mignot, 2017), mais permettent que le/la conjoint·e ajoute un lien de filiation. Contrairement à l'adoption plénière, l'adoption simple ne nécessite en principe pas d'être marié·e. Toutefois, même simple, l'adoption d'un·e *mineur·e* transfèrerait l'autorité parentale à l'adoptant·e, empêchant son partage entre les conjoint·e·s[94], sauf s'ils/elles sont marié·e·s. C'est pourquoi le tribunal de grande instance rejette ce type de demandes[95]. L'absence de réforme à ce sujet contribue ainsi à alimenter le flou autour du parent non-biologique, qui ne peut être reconnu par la loi que dans un second temps. De fait, ces choix ne sont pas neutres : ils conduisent à imposer aux marié·e·s, et uniquement à eux/elles, de présenter une requête devant le tribunal, ce qui implique des temporalités bien plus longues et des démarches bien plus importantes.

3.4. L'aide médicale à la procréation, une réponse médicale à l'infertilité diagnostiquée

Ces enjeux se combinent en France à la réglementation concernant la conception des enfants qui, si elle n'est pas directement liée au droit du mariage, croise directement celui-ci dans le cas des couples de même sexe. La PMA regroupe différentes techniques médicales : principalement l'insémination artificielle (IA), éventuellement avec donneur (IAD) et la fécondation *in vitro* (FIV). Tous les pays européens ayant ouvert le mariage aux couples de même sexe autorisent également la PMA pour les couples de femmes (Sénat, 2012)[96]. Il s'agit alors d'une « suite logique » afin d'égaliser les droits des femmes quelle que soit leur orientation sexuelle. En revanche, une partie de ces pays seulement – la Belgique, les Pays-Bas,

[94] Et destituant le parent biologique de ses droits parentaux.
[95] Je remercie Martine Gross pour ses éclairages sur cette question. Voir aussi https://actu.dalloz-etudiant.fr/a-la-une/article/refus-dacces-a-ladoption-pleniere-oppose-a-une-celibataire-homosexuelle/h/ae7903b680a02861928f886fda35396c.html.
[96] Le Portugal représentait une exception à ce niveau, jusqu'en 2016.

et le Royaume-Uni notamment[97] permettent la GPA, la plupart du temps lorsqu'elle n'implique pas de compensations financières[98], même si les femmes gestatrices peuvent toucher des sommes importantes dans certains pays (Rozée, Unisa et de La Rochebrochard, 2016). De ce fait, la progression des droits accordés aux couples de même sexe est genrée, ceux-ci concernant plus particulièrement les femmes (Waaldijk, 2020).

Dans le contexte français, l'accès aux techniques d'AMP pour les couples de même sexe a fait l'objet de nombreux débats (Fassin, 2008b) et notamment d'une critique importante en tant que volonté de revendiquer un « droit à l'enfant »[99], par opposition à une procréation biologique supposée à la fois naturelle et altruiste. Après que cette possibilité ait été évoquée, la France choisit finalement de ne pas ouvrir ces techniques de conception aux familles homoparentales (Fulchiron et Bidaud-Garon, 2013) en maintenant la GPA interdite mais aussi en continuant de réserver la PMA aux seuls couples hétérosexuels dont l'infertilité est diagnostiquée médicalement (Nikolina, 2017b), un cas unique au regard des autres pays ayant légiféré sur ce sujet en Europe (Waaldijk, 2020). Le système de l'AMP, en se centrant sur des relations hétérosexuelles, vise donc à reproduire une procréation qui se rapproche de la procréation biologique (Rozée Gomez, 2015). À ce sujet, Irène Théry (2016) rappelle que l'exclusivité supposée du lien filiatif nécessite, dans le cadre du développement de l'AMP, la suppression de tout autre lien afin que les membres du couple puissent passer pour les géniteurs, l'accès aux origines personnelles étant historiquement proscrit en France (Théry, 2015). C'est ce système qui justifie d'exclure les couples de même sexe, comme les personnes célibataires et les femmes ménopausées[100], en créant des catégories de personnes « aptes aux traitements » (Tain, 2005), c'est-à-dire passant pour les géniteurs/trices, et en contraignant les autres à trouver « des solutions alternatives » (Rozée et Mazuy, 2012). Ce faisant, « l'encadrement légal et médical de l'AMP exprime et entretient l'hétéronormativité reproductive et bioconjugale » (*Ibid*., p.7).

---

[97] Voir The LawsAndFamilies Database, https://www.lawsandfamilies.eu/en/legal-project/interactive-database/#tab-question.

[98] Elle est parfois réservée aux seuls résidents et/ou nationaux, comme au Royaume-Uni.

[99] Cette idée de « droit à l'enfant » vise à critiquer le désir d'enfant dans les couples de même sexe, qui ne peuvent en avoir biologiquement et devraient donc y renoncer, car il s'agirait d'un désir égoïste. Pourtant, les couples hétérosexuels infertiles qui accèdent à l'AMP ne sont pas concernés par ce raisonnement au motif qu'il s'agirait alors d'une « pathologie », médicalement diagnostiquée et donc supposée de fait légitime pour bénéficier d'une aide. Il s'agit d'un discours politique et idéologique, contribuant à créer deux catégories de couples. On se réfère ici à l'argumentaire présent sur le site de la Manif pour Tous :
voir http://www.lamanifpourtous.fr/comprendre/comprendre-lessentiel/, page consultée le 20 juin 2017. À ce sujet, Camille Robcis suggère qu'il s'agit ainsi de définir les personnes légitimes et autorisées à se reproduire, que la Manif pour tous utilise en transmettant l'idée d'une inquiétude associée aux enfants des couples de même sexe et des familles homoparentales, celles-ci conduisant plus généralement d'après eux à une modification de l'ensemble de la société (Robcis, 2015).

[100] À qui l'on adresse également la critique morale d'un « droit à l'enfant » ou d'un désir égoïste, devant faire l'objet de questionnements, même si ce discours reste moins médiatique les concernant que ce qu'il n'a été pour les couples de même sexe, porté notamment par la Manif pour Tous au moment des débats et des propositions législatives.

Or ces choix, comme ceux qui concernent la réglementation de la filiation, affectent nécessairement le parcours des couples de même sexe qui souhaitent fonder une famille. Le désir d'engendrement biologique d'une part, ainsi que la diminution importante des possibilités d'adoption à l'international (Mignot, 2015) d'autre part, rendues encore plus complexes par le refus de certains pays de confier des enfants à des couples de même sexe, conduit les couples à se tourner vers l'AMP dans d'autres pays. On sait par exemple qu'aux États-Unis, dans les États qui l'autorisent, la GPA est relativement peu fréquente, et que dans la moitié des cas, il s'agit de naissances pour des couples étrangers (Merchant, 2013). Cela s'explique dans la mesure où les couples n'ayant pas accès à ces techniques dans leur pays engagent des déplacements à l'étranger afin de concevoir des enfants. On peut alors faire l'hypothèse que ce contexte défavorise les personnes les moins aisées économiquement, car les techniques sont coûteuses, non remboursées, et qu'elles nécessitent souvent de faire plusieurs allers-retours pour le suivi des démarches administratives et médicales. Virginie Rozée (2015) montre que ce qu'elle appelle « le recours transnational à l'AMP » – ce que l'on peut également qualifier de « migrations procréatives » (Meslay, 2020), c'est-à-dire les déplacements à l'étranger afin d'accéder à l'AMP – engendre des coûts temporels et économiques importants. Les frais médicaux en eux-mêmes, mais aussi l'organisation plus générale du séjour sur place, expliquent le poids de ces investissements. Les personnes interrogées sur leur recours à ces techniques surreprésentent donc les catégories moyennes et supérieures de la population (Rozée Gomez, 2015). Ce système pourrait alors créer des inégalités importantes parmi les couples de même sexe qui souhaitent avoir des enfants, ces derniers étant sans doute surreprésentés parmi les personnes mariées en raison de la législation.

En tant que réponse à une infertilité médicale diagnostiquée, l'AMP justifie aussi qu'il existe un encadrement en termes d'âge. Celui-ci croise l'existence d'une norme plus générale dans la population : l'âge considéré comme approprié pour avoir un enfant est encadré par des bornes (entre 25 et 35 ans) (Bajos et Ferrand, 2006), celles-ci étant plus extensives pour les hommes que pour les femmes (Toulemon et Leridon, 1999). En l'occurrence, il existe des bornes temporelles pour recourir à l'AMP, fixées à 43 ans pour les femmes, limite au-delà de laquelle la sécurité sociale ne rembourse plus les soins, contrairement à d'autres pays d'Europe où celles-ci peuvent être bien plus élevées (jusqu'à 51 ans en Israël), voire inexistantes (Rozée Gomez, 2015). L'intériorisation de ces normes, d'âge, mais aussi d'une conjugalité stable et hétérosexuelle, explique que les femmes se sentent obligées de se justifier lorsqu'elles y contreviennent, en défendant l'idée que leur désir d'enfant ne relève ni d'un « caprice » ni d'un « plaisir » *(Ibid.)*, reprenant la critique plus largement adressée aux personnes non-concernées par une infertilité médicale, et donc aux couples de même sexe.

3.5. Asymétrie entre les techniques de l'AMP et représentations normatives dans l'accès à la parenté

L'asymétrie reste donc forte entre la PMA et la GPA, et concernant cette dernière, la réglementation varie assez largement en fonction des cas, puisqu'elle est à la fois interdite ou non-autorisée dans de nombreux pays ayant ouvert le mariage aux couples de même sexe, et autorisée dans certains pays n'ayant pas légiféré à ce sujet, par exemple en Grèce, ou en Israël[101]. D'un point de vue normatif, elle représente un sujet de critiques et d'oppositions, notamment perçue comme une forme de « marchandisation du corps des femmes », ce qui renvoie à un ordre moral lié à la sacralité des corps, un argument d'abord porté par les groupes catholiques (Perreau, 2018), même s'il est repris bien au-delà. La GPA est également contestée par une partie des associations féministes, qui y voient un renouvellement des procédés de « domination » et « d'aliénation » des femmes[102]. Ce n'est pas le cas pour la PMA, qui existe déjà depuis longtemps pour les femmes en couple de sexe différent.

Cette double asymétrie, législative et normative, affecte les possibilités dont disposent les couples pour envisager des projets parentaux et les mener à bien. Les données de l'APGL montrent ainsi que les naissances dans les couples lesbiens proviennent en grande majorité de l'IAD (Gross et Mehl, 2011, p. 96), tandis que c'est surtout la coparentalité qui prime concernant les couples gais (Gross, 2006), même s'il apparaît nécessaire d'actualiser les recherches à ce sujet dans la mesure où cette répartition évolue relativement rapidement, en fonction des changements dans les contextes juridiques et normatifs. Par ailleurs, avoir recours à une PMA pour un couple de femmes n'équivaut pas au recours à une GPA pour un couple d'hommes, à cause des représentations et des normes de la maternité et de la paternité qui existent plus généralement. En effet, les représentations de la féminité, en assignant les femmes à la sphère reproductive (Delphy, 1998), font de l'expérience de la maternité une trajectoire naturelle, qui conduit à ce que la pression sociale s'exerce davantage sur les femmes (Debest, 2014), et surtout sur les trentenaires, sans enfant, en particulier lorsqu'elles sont en couple avec un homme depuis plusieurs années (Rozée et Mazuy, 2012). En revanche, les hommes sont bien moins amenés à se projeter dans la paternité. Emmanuel Gratton (2008) montre que, pour les gays, l'âge au premier enfant, plus élevé que pour les hommes hétérosexuels, s'explique notamment par la nécessité de dépasser le préjugé social concernant l'illégitimité d'une paternité sans femmes. Même si les lesbiennes doivent davantage justifier leur désir d'enfant

[101] Parfois avec des restrictions importantes, comme en Grèce où il faut soit être en couple de sexe différent marié, uni par un partenariat ou un concubinage pour en bénéficier, soit être une femme célibataire. Dans les deux cas, la gestatrice et la mère d'intention doivent résider dans le pays (Papadopoulou, 2017). Cette réglementation exclue de fait les couples d'hommes.

[102] Voir notamment les arguments du Collectif national pour les droits des femmes : http://www.collectifdroitsdesfemmes.org/spip.php?article335, page consultée le 20 juin 2017.

que les femmes hétérosexuelles (Descoutures, 2010), les difficultés semblent moins importantes pour se projeter dans une maternité sans hommes.

Ensuite, la paternité s'envisage davantage sous une dimension relationnelle, tandis qu'il existe une forme de « biologisation de l'expérience maternelle » (Rozée Gomez, 2015, p. 54). Une enquête de Martine Gross et Dominique Mehl (2011) montre ainsi que, chez les gays, le désir d'enfant exprime « surtout un primat du désir de parentalité sur le désir d'engendrement » et une « projection en tant que futur parent au quotidien de la vie de leurs enfants plutôt qu'un besoin intime de reproduction et de transmission » (*Ibid*., p. 100). En d'autres termes, ils se projettent davantage dans ce que Florence Weber (2005) appelle « le quotidien » de la parenté que dans des enjeux liés à une expérience biologique et génétique. À cet égard, l'asymétrie des techniques concorde aussi avec l'asymétrie des représentations. L'AMP permet aux couples de femmes de réaliser un projet conjugal et bi-parental (Rozée, 2012), mais aussi d'accéder à l'expérience biologique de l'engendrement (Meslay, 2020), un argument qui prend plus de poids pour elles que pour les couples d'hommes. Les usages que font les couples du mariage pourraient donc aussi renvoyer à des logiques genrées.

Conclusion du chapitre

Les *LCS* montrent que les individus peuvent faire des usages stratégiques du droit, et utiliser celui-ci dans des objectifs qui dépassent le cadre légal. Étudier les spécificités du droit du mariage en France permet alors de formuler des hypothèses de recherche quant aux effets que cela produit sur les couples de même sexe et leur choix d'union, ce que la suite de ce travail vise à confirmer ou à infirmer.

Les dispositions juridiques associées au droit matrimonial varient de façon importante en fonction des contextes nationaux, mais celui-ci apparaît, sur certains points, spécifique en France au regard d'autres pays européens. Tout d'abord, en termes d'obligations, il impose de remplir un certain nombre de conditions et valorise, au travers du Code civil, l'adéquation aux normes sexuelles et conjugales dominantes. Par ailleurs, un certain nombre de droits y sont associés de manière restrictive, limitant une partie des possibilités aux couples mariés en termes d'organisation conjugale et familiale (nom d'usage, succession, pension de réversion, nationalité, adoption), ce qui tranche particulièrement avec le modèle des pays scandinaves, dans lequel la plupart de ces options existent indépendamment du type d'union. Or, on peut se demander comment ce cadre légal affecte les choix des couples. En fonction des situations dans lesquelles ils se trouvent, certains peuvent être plus contraints que d'autres à se marier. Au sujet de l'établissement de la filiation, en particulier, la législation demeure hétéronormée, et maintient une absence de réglementation concernant la « dimension intentionnelle » de la

parenté (Gross, 2015). La deuxième partie de la thèse propose donc de traiter la question des usages du mariage, en gardant à l'esprit l'idée que ceux-ci peuvent s'enchevêtrer dans des jeux de contraintes et de stratégies, en lien avec les composantes juridiques du modèle matrimonial.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Au terme de la première partie de la thèse, les conditions dans lesquelles les couples de même sexe choisissent de se marier s'éclairent. Revenant sur l'historique du mariage et de l'homosexualité, le premier chapitre décrit les évolutions croisées de ces deux sphères. Si la famille s'est progressivement éloignée des institutions, dans le même temps, l'homosexualité s'en est rapprochée. Désormais optionnel, le mariage intervient plus tardivement dans la vie des individus, après une ou plusieurs périodes de cohabitation conjugale. La multiplication des expériences affectives, la diversification des formes relationnelles et de leurs statuts, rendent possible l'accès au mariage de couples qu'il exclue historiquement. Celui-ci s'ancre également dans un processus d'égalisation des droits des minorités sexuelles, engagé dans les pays occidentaux, et particulièrement favorisé par la diffusion de recommandations au sein des institutions européennes (Digoix, 2008). Ces grandes évolutions conduisent à questionner les effets de la reconnaissance légale que représente l'accès au mariage et la place de l'hétéronormativité dans ce nouveau contexte, mais aussi les significations accordées au choix d'union en tant que tel, en lien avec de potentielles variations genrées à ce sujet.

Le deuxième chapitre montre que les enquêtes quantitatives conduisaient historiquement à une invisibilisation des conjugalités de même sexe, qui restent encore aujourd'hui mal appréhendées d'un point de vue statistique en France. Les difficultés produites par le dénombrement des couples de même sexe (Banens et Le Penven, 2016 ; Festy, 2007) rendent la plupart des enquêtes inutilisables, et les données quantitatives peu fiables à ce sujet. Afin de contourner ces biais méthodologiques, la thèse s'appuie sur des sources administratives exhaustives, qui ne nécessitent donc ni échantillonnage ni pondération, en les combinant à diverses autres sources. Le chapitre décrit également l'important dispositif qualitatif mis en œuvre en parallèle, afin d'analyser à la fois les significations que les couples de même sexe accordent au mariage, et leurs pratiques concrètes, en situation. Il analyse enfin les conditions dans lesquelles s'est déroulée cette enquête, et notamment la politisation de la recherche comme une conséquence à la fois du contexte historique et de la présentation de l'objet d'étude.

Le troisième chapitre souligne les spécificités du droit du mariage français. Il montre que, contrairement aux réglementations qui existent dans d'autres pays, le mariage donne accès à des droits supérieurs aux autres types d'union, en ouvrant notamment des possibilités pour accéder à la nationalité et rester sur le territoire français dans le cas des couples binationaux, ainsi que des dispositions en termes de protection du/de la conjoint·e. Plus particulièrement, le chapitre revient sur le cas particulier lié à l'établissement de la filiation. Si l'accès au mariage ouvre également pour les conjoint·e·s de même sexe un droit à l'adoption, ceux/celles-ci

doivent nécessairement être marié·e·s s'ils/elles souhaitent y prétendre. En l'absence de reconnaissances parentales, cette obligation reste également valable dans le cas où l'un·e des conjoint·e·s devient géniteur/trice d'un enfant né via une AMP à l'étranger. En s'inspirant des *Legal Consciousness Studies*, le chapitre émet l'hypothèse que ces droits produisent des effets sur les usages du mariage, faisant de celui-ci un potentiel outil stratégique dans certaines situations.

DEUXIÈME PARTIE :
USAGES MATRIMONIAUX ET CONSTRUCTION DU CHOIX D'UNION.
ENTRE CONTEXTES ET TRAJECTOIRES

INTRODUCTION

Après avoir décrit les contextes historiques, méthodologiques et juridiques dans lesquels s'inscrit l'objet de recherche de la thèse, cette deuxième partie se donne pour objectif de cerner les usages du mariage et les significations que les individus attribuent à l'institution. Comprendre leurs choix implique de recourir à ce que Jean-Hugues Déchaux (2010, p. 745) appelle un « individualisme cognitif et structurel ». Ainsi, par l'incorporation des contextes politiques et des représentations institutionnelles, des « effets de cadrage » engendrent des dynamiques qui rendent la décision de se marier nécessaire, souhaitable ou désirable. Mais ces effets se combinent également à des « effets de disposition », les systèmes de valeurs des individus renforçant alors la place accordée au contexte et leur attrait pour l'institution (*Ibid*., p. 726). Cette partie entend donc faire le lien entre ces deux dynamiques, pour expliquer la décision du mariage.

Le quatrième chapitre s'emploie à rendre compte des formes de déterminants au mariage, en analysant les profils sociodémographiques des personnes mariées, et en les comparant à ceux des personnes non-mariées. Les variations entre ces situations conduisent à renforcer l'hypothèse selon laquelle les configurations des couples influent sur leurs choix d'union. Mais le chapitre souligne surtout les écarts importants entre les couples d'hommes et les couples de femmes, en termes d'âge, de lieu de résidence et d'origine géographique. Ces écarts genrés renvoient sans doute à des expériences différentes de la conjugalité, mais aussi et surtout à une asymétrie dans les configurations familiales des couples. Les femmes se marient plus jeunes que les hommes, ce qui peut s'expliquer parce qu'elles vivent bien plus fréquemment avec des enfants (Algava et Penant, 2019 ; Buisson et Lapinte, 2013).

Le cinquième chapitre analyse les usages de l'institution à travers les discours que tiennent les individus à ce sujet, en explicitant les significations qu'ils attribuent à l'acte de choisir le mariage. Il conduit à distinguer des usages juridiques, centrés sur les droits auxquels le modèle permet d'accéder, d'usages symboliques, basés sur les représentations et les valeurs qu'il porte. Certains registres, filiatifs et militants, apparaissent alors spécifiques aux couples de même sexe, et renvoient à des particularités juridiques et politiques. Ce faisant, le chapitre souligne le poids des contextes dans les choix d'union. Il met également en avant la place contrainte qu'occupe ce choix dans les discours de certain·e·s enquêté·e·s, qui ne souhaitent pas se marier mais y recourent parfois sans adhérer au modèle, dans des finalités instrumentales.

Le sixième chapitre se penche sur les trajectoires des personnes mariées, en revenant sur les différentes expériences qui façonnent leur choix d'union. Il s'intéresse ainsi à la place des rejets, des oppositions et du vécu de l'invisibilité conjugale du couple de même sexe au sein

de la famille, comme autant de composantes renforçant la volonté de légitimation par le biais du droit. Il revient également sur les socialisations familiales, religieuses et politiques, ainsi que sur la manière dont elles peuvent conduire à consolider les représentations du mariage et l'attrait pour celui-ci. Enfin, le chapitre replace le choix du mariage dans des parcours biographiques composés d'expériences affectives et sexuelles diverses qui, là aussi, peuvent contribuer à modeler les représentations individuelles.

CHAPITRE 4 : LES PROFILS SOCIODÉMOGRAPHIQUES DES COUPLES DE MÊME SEXE. DES DIFFÉRENCES ENTRE LES COUPLES D'HOMMES ET LES COUPLES DE FEMMES

L'analyse du contexte juridique montre qu'il existe en France des avantages particuliers liés au mariage, dans la mesure où celui-ci ouvre un certain nombre de droits, liés à la filiation, mais aussi à la protection des conjoint·e·s en cas de décès ou de maladie, ainsi qu'à l'accès à la nationalité dans le cas des couples binationaux (Chapitre 3). Ces dispositions juridiques fondent des hypothèses autour des formes de contraintes qui pèsent sur les choix d'union. En effet, selon les situations matérielles dans lesquelles se trouvent les couples, le rapport à l'institution varie, et celle-ci représente parfois une étape administrative et juridique nécessaire dans leur vie conjugale et familiale.

Or, si certains travaux soulignent la place des valeurs individuelles dans le choix du mariage (Billari et Liefbroer, 2016), d'autres montrent que, loin d'être uniquement un choix idéologique, le mariage dépend aussi des conditions matérielles, et notamment financières, des couples. Par exemple, le fait de bénéficier de ressources économiques importantes favorise l'union des couples ayant eu des enfants ensemble (Carlson, Mclanahan et England, 2004). Plus généralement, diverses recherches soulignent le fait que le mariage dépend positivement des conditions économiques dans lesquelles ceux-ci se trouvent, notamment des revenus, des situations d'emploi, et du niveau d'éducation des partenaires (Smock, Manning et Porter, 2005). Lorsque l'on se penche plus en détail sur les processus de décision, une partie des cohabitant·e·s mentionnent l'importance de s'assurer d'être à l'aise financièrement préalablement au mariage (*Ibid*.). L'importance des ressources économiques s'envisage alors de diverses manières : il peut s'agir à la fois d'un prérequis pour entrer dans un contexte relationnel supposé « stable » et nécessitant un certain nombre de frais communs, mais aussi d'une forme d'aboutissement, l'union prenant alors chronologiquement sens à la suite d'un ensemble d'autres objectifs (la fin des études, l'accès à un emploi stable et à la propriété représentant par exemple des étapes préalables). Par ailleurs, le rôle accordé à la situation financière se conçoit aussi par la nécessité de financer la cérémonie en elle-même. Les choix d'unions révèlent en tout cas que l'on ne peut laisser le côté le rôle que jouent les situations matérielles dans les processus de décisions individuels et conjugaux. Même si celles-ci se cumulent à bien d'autres éléments (Rostosky et al., 2016), elles s'avèrent centrales dans les discours des individus, notamment des couples de même sexe revendiquant leur accès à l'institution matrimoniale avant que cette possibilité n'existe (Hull, 2006).

Ce constat nécessite alors d'approcher empiriquement les enjeux administratifs et juridiques du mariage, par le biais des caractéristiques sociodémographiques des couples qui se

marient. De ce point de vue, opérer un renversement théorique en étudiant les individus qui se saisissent du droit plutôt que ceux qui le conçoivent rejoint le constat déjà soulevé par les *Legal Consciousness Studies*. Puisque les dispositifs légaux qui réglementent les formes d'unions posent la question de l'articulation entre choix et contrainte juridique *au* mariage, il faut alors s'intéresser aux profils de celles et ceux qui se marient pour mieux comprendre comment ces contraintes peuvent peser à des degrés divers, sur qui et pourquoi. Ce chapitre vise à mieux cerner les caractéristiques qui influent sur le choix du mariage, en apportant, par diverses sources, des pistes de comparaison entre les couples mariés et les couples non-mariés, mais aussi entre les couples d'hommes et les couples de femmes. Si de précédentes recherches montrent que les lesbiennes aspirent davantage que les gays à se marier (Baiocco, Argalia et Laghi, 2012), les usages qu'elles et ils font du mariage varient également, notamment du fait de leurs configurations familiales. Bien que pour des raisons méthodologiques, ces comparaisons présentent nécessairement des limites, elles permettent d'affiner l'étude des divers déterminants qui pèsent sur les choix d'union, tout en observant l'institution matrimoniale à la fois par le biais de celles et ceux qui la choisissent, et de celles et ceux qui s'en écartent. On reviendra d'abord sur la mesure des taux de nuptialité, en présentant les données dont on dispose à l'heure actuelle concernant les couples de même sexe, puis, on exposera les spécificités de leurs caractéristiques par âge, par distribution géographique et par origine. Enfin, on complètera les données démographiques issues des bases de données de l'Insee par l'analyse de l'enquête Virage LGBT, permettant d'apporter des éléments concernant les positions sociales et axiologiques des couples de même sexe.

1. Mesures du taux de nuptialité et unions de même sexe

La mesure de la nuptialité fait partie des indicateurs démographiques classiques, périodiquement analysée et mise à jour dans les bilans démographiques de l'Insee. De longue date, les démographes étudient ses évolutions afin d'en dégager des logiques et des tendances sociales sur les formes de vie en couple. Le choix de l'institution matrimoniale est alors par exemple replacé dans une évolution de la structure de la société, notamment par rapport à la place des femmes dans la sphère professionnelle, ou dans la sphère familiale, via la présence d'enfants (Michel, 1972). La baisse significative et constante de la nuptialité depuis les années 1970 est également perçue comme une forme de « crise » de la famille (Roussel, 1989), ou bien à l'inverse, plus positivement, comme l'une des manifestations de l'accroissement des libertés individuelles au sein de la sphère familiale, en lien avec le développement de l'individualisme dans la vie moderne (de Singly, 2000).

1.1. Baisse de la nuptialité et décalage des calendriers

Le taux de nuptialité n'a cessé de décroître depuis plusieurs décennies, pour atteindre dans les années 2010 le niveau le plus bas depuis plus de soixante ans (Prioux, 2005 ; Bellamy, 2015). Plusieurs mesures de ce phénomène existent, l'une des plus utilisées étant le taux brut de nuptialité, calculé en rapportant le nombre de mariages à la population totale moyenne du pays pour chaque année. En France, celui-ci est passé de 7,0 pour 1 000 en 1960 à 3,5 en 2013[103]. L'analyse démographique montre également que le mariage intervient à des âges plus avancés qu'auparavant, après une ou plusieurs périodes de cohabitation conjugale, et qu'il représente désormais une possibilité parmi d'autres formes d'unions, tandis qu'il prenait un caractère bien plus automatique par le passé (Chapitre 1). Malgré un déclin important, le mariage reste toutefois attractif puisqu'il concerne plus de la moitié des unions officielles : il s'agit en effet de 56 % de celles-ci en 2014 (Mazuy et al., 2016). Cette tendance générale apparaît dans de nombreux pays, avec toutefois des contextes relativement différents. En Europe de l'Ouest et du Nord, le poids idéologique du mariage semble par exemple moins important qu'aux États-Unis, où celui-ci décline malgré tout de manière similaire au profit de relations cohabitantes non-institutionnalisées (Cherlin, 2004 ; Gurrentz, 2019 ; Seltzer, 2000).

Les analyses de cohortes à ce sujet soulèvent à la fois des enjeux générationnels, liés à des évolutions contextuelles, et des enjeux en termes d'âge et de parcours conjugal. Chez les couples de sexe différent, les pacs sont préférés aux mariages chez les jeunes, mais déclinent et deviennent minoritaires chez les plus âgé·e·s (Mazuy et al., 2016). Dans la mesure où, pour une partie des couples, le pacs est perçu comme une forme de « mariage à l'essai » et donc de première étape vers l'institutionnalisation de leur relation (Rault, 2005a), certains de ces choix s'avèrent en réalité temporaires et évolutifs. Les pacsé·e·s peuvent ainsi être amené·e·s à devenir des marié·e·s, ce qui explique aussi les décalages entre les structures des groupes. Par ailleurs, l'augmentation des séparations produit en conséquence une hausse des secondes unions : en 2016 par exemple, on compte 18 % de remariages, impliquant des personnes divorcées (Papon, 2018a). L'ensemble de ces phénomènes conduit à une progression importante de l'âge au mariage depuis plusieurs décennies (Prioux, 2003), cette tendance se poursuivant de manière croissante depuis plus de dix ans (Papon et Beaumel, 2019).

Davantage qu'un moindre attrait pour la conjugalité, cette tendance reflète donc à la fois un phénomène qualifié de « désinstitutionalisation » des unions (Cherlin, 2004), et un décalage dans les calendriers, à la fois individuels et amoureux. Même si les données disponibles à ce sujet restent lacunaires, il se formerait chaque année deux fois plus de nouvelles unions libres que de mariages (et près de trois plus d'unions libres que de pacs) (Breton et al., 2018). De

[103] Voir https://www.ined.fr/fr/tout-savoir-population/chiffres/bases-donnees/donnees-pays-developpes/.

même, la part des relations non-cohabitantes[104], à la fois plus fréquentes chez les jeunes au début des parcours affectifs, et chez les plus âgé·e·s ayant déjà vécu en couple par le passé (Beaujouan, Régnier-Loilier et Villeneuve-Gokalp, 2009 ; Régnier-Loilier, 2018, 2019) concernent également plus souvent les couples de même sexe que les couples de sexe différent (Buisson et Lapinte, 2013).

1.2. Une proportion de mariages de même sexe relativement importante en France

Dans les pays qui autorisent le mariage entre conjoint·e·s de même sexe, on sait que la proportion de marié·e·s parmi les couples de même sexe se trouve bien inférieure à celle des couples de sexe différent (Badgett, 2009 ; Cortina, 2016 ; Cortina et Festy, 2020). Plusieurs facteurs peuvent expliquer ce phénomène, en particulier, une opposition idéologique au mariage plus fréquente parmi les gays et les lesbiennes[105] (Eskridge et Spedale, 2007), une probabilité plus faible d'avoir des enfants (Cortina et Festy, 2020), et de moindres bénéfices institutionnels perçus dans le mariage, en lien avec le fait d'avoir organisé leur vie conjugale autrement en l'absence de possibilité légale (Badgett, 2009). Peu d'éléments permettent toutefois à l'heure actuelle d'approcher cette proportion, du fait notamment des difficultés statistiques liées au dénombrement des populations gaies et lesbiennes et des couples de même sexe (Banens et Le Penven, 2016 ; Cortina et Festy, 2014 ; Festy, 2007 ; Toulemon, 2012). Sur l'ensemble des unions contractualisées en France en 2017, celles qui concernent des partenaires de même sexe représentent une proportion non-négligeable, puisqu'il s'agit de 3,1 % des mariages et de 3,8 % des pacs (Breton et al., 2018), ce qui apparaît relativement important en comparaison avec les 0,6 à 1,2 % de personnes en couple déclarant un·e partenaire de même sexe dans les enquêtes (Buisson et Lapinte, 2013 ; Rault et Lambert, 2019)[106]. Mais peu de recherches à l'heure actuelle creusent véritablement l'importance de ce pourcentage relativement à la fréquence de ces couples de manière générale, et l'on possède encore moins d'éléments concernant les pistes qui peuvent être données pour expliquer ce phénomène.

[104] Ces unions ont peu évolué depuis la fin des années 1990 (Régnier-Loilier, Beaujouan et Villeneuve-Gokalp, 2009). Si l'on dispose rétrospectivement de peu de données pour les mesurer dans les périodes qui précèdent, elles semblent avoir été relativement faibles et avoir majoritairement concerné les couples en début de relation (Villeneuve-Gokalp, 1997). En 1986, 7 % des couples non-mariés et 2 % des couples mariés déclaraient avoir deux logements (*Ibid*.). Les LAT représentent 7 % des personnes en couple en 2013, restant majoritairement une organisation temporaire plutôt qu'un mode de vie durable (Régnier-Loilier, 2019).

[105] De nombreuses oppositions et critiques idéologiques au mariage en tant que modèle se retrouvent à la fois dans la littérature scientifique (Donovan, 2004) et dans les discours militants (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire, 1971).

[106] L'estimation basse date de 2011 (EFL), et pourrait avoir augmenté de manière relativement significative depuis (Algava et Hallépée, 2018), 0,8 % des hommes et 1,2 % des femmes en couple dans EPIC déclarant un·e conjoint·e de même sexe (Rault et Lambert, 2019). Cette augmentation pourrait s'expliquer par une déclaration plus importante en raison de l'acceptation sociale croissante de l'homosexualité, mais aussi parce que l'enquête adopte une définition plus extensive du couple.

Or, les données d'état civil sur les mariages permettent, combinées à d'autres sources, de proposer pour la première fois une estimation de la proportion de couples mariés parmi les couples de même sexe. 39 916 mariages de même sexe furent célébrés en France entre 2013 et 2017, dont une part importante dans les mois qui ont suivi le passage de la loi, ce qui s'explique par un « effet de rattrapage » pour les personnes qui souhaitaient se marier depuis longtemps et en ont rapidement saisi l'opportunité. Dans la mesure où l'on estime à 133 000 le nombre de couples cohabitants de même sexe en France en 2018 (Algava et Penant, 2019), cela signifie qu'approximativement 30 % se sont mariés en cinq ans. Cette proportion, nécessairement imprécise, renvoie davantage à un ordre de grandeur qu'à un taux exact. Elle suppose, par extrapolation, d'établir le nombre de couples de même sexe à partir du recensement[107]. Par ailleurs, cette proportion se fonde sur l'estimation des seuls couples *cohabitants*, les cas de mariages sans cohabitation préalable étant rares. Elle suppose également que le nombre de divorces ainsi que de remariages reste relativement marginaux sur la période[108].

Reste que cette estimation, si elle est en effet bien inférieure à la proportion de personnes mariées parmi les personnes en couple de sexe différent[109], n'apparaît pas négligeable au regard de ce que l'on connaît du taux de nuptialité des couples de même sexe dans d'autres pays. Dans les pays scandinaves notamment, ces taux semblent relativement faibles (Banens, 2017)[110], comme c'est le cas aux Pays-Bas, où 15 % d'entre eux se sont mariés (Badgett, 2009). Les mesures sont toutefois plus complexes dans d'autres pays, car il est nécessaire de connaître à la fois le nombre de mariages et le nombre total de couples de même sexe dans le pays, informations rarement à disposition. En Suède, par exemple, on ne connaît pas le nombre de couples de même sexe, ce qui rend impossible ces estimations (Kolk et Andersson, 2020). De ce point de vue, les analyses que l'on peut faire en France restent informatives. À défaut de mesure comparative plus précise, des taux bruts de nuptialité peuvent être calculés pour les unions de même sexe, en rapportant leur fréquence au nombre d'hommes et de femmes dans la population. Ces taux bruts placent la France bien au-dessus des autres pays européens, en particulier des pays scandinaves (Cortina et Festy, 2020)[111]. En 2016, les taux d'union contractualisées entre partenaires masculins apparaissent ainsi deux fois plus importants en

[107] Via des corrections grâce aux prénoms des partenaires, permettant de contourner les difficultés méthodologiques liées au dénombrement des couples de même sexe.

[108] Le nombre exact de remariages n'est pas connu mais on peut penser qu'il est très faible et n'affecterait que très marginalement l'estimation. Si l'on applique les taux de divorce des couples de sexe différent (26,5‰ après cinq ans d'union) (Bellamy, 2016) aux marié·e·s de même sexe, pour lesquels le nombre de divorce n'est pas connu, on aboutirait seulement à 1 057 dissolutions d'union concernant les couples de même sexe. La probabilité que des personnes se soient mariées deux fois sur la période est donc encore plus faible.

[109] D'après l'enquête Famille et Logements, 57 % des personnes qui déclarent être en couple seraient mariées avec leur conjoint·e, si on restreint l'analyse aux moins de 50 ans afin de limiter l'effet générationnel, le mariage représentant la forme d'union majoritaire pour les couples les plus âgés.

[110] C'est plus généralement le cas pour la contractualisation des unions par le biais de partenariats civils (Banens, 2010).

[111] Ces taux prennent en compte à la fois les pacs et les mariages.

France qu'au Royaume-Uni et en Belgique, et trois à quatre fois plus importants en France qu'en Norvège, en Suède, en Finlande et au Portugal (*Ibid*.). Pour les unions entre partenaires féminins, les écarts sont un peu moins importants, mais restent toujours beaucoup plus élevés en France qu'ailleurs : près de deux fois supérieurs à la Suède et à la Finlande, et d'une fois et demie à la Belgique et aux Pays-Bas. Par rapport à d'autres pays européens, le taux de mariage de même sexe ne semble donc pas si faible, et pourrait se rapprocher de la situation canadienne, où un tiers des couples de même sexe se sont mariés dix ans après l'ouverture de cette possibilité (Statistics Canada, 2017).

Des variations relativement importantes pourraient exister à ce sujet en fonction des contextes nationaux, comme aux États-Unis, où le mariage possède idéologiquement une place plus centrale que dans d'autres pays, notamment qu'en France (Fassin, 2008b). Il semble que les estimations de la nuptialité entre partenaires de même sexe y dépassent assez largement celles des pays européens, puisque l'on estime que 45 % des couples de même sexe sont mariés en 2015, année de la reconnaissance fédérale du mariage entre conjoint·e·s de même sexe, et date jusqu'à laquelle dix-sept États l'avaient autorisé (Gates et Brown, 2015 ; Romero, 2017)[112]. En 2017, les données statistiques fournies par le *Census Bureau*, et disponibles en ligne, montrent même que 59,6 % des ménages de même sexe seraient désormais mariés, suivant une augmentation croissante au fil du temps[113]. Il est possible toutefois, que ces estimations ne soient pas tout à fait comparables, en raison des différences méthodologiques dans les manières de les mesurer. Reste que l'importance des écarts observés en comparaison avec les pays européens renvoie sans doute pour partie à des décalages dans les contextes juridiques, normatifs et idéologiques et à la place qu'y occupe l'institution matrimoniale.

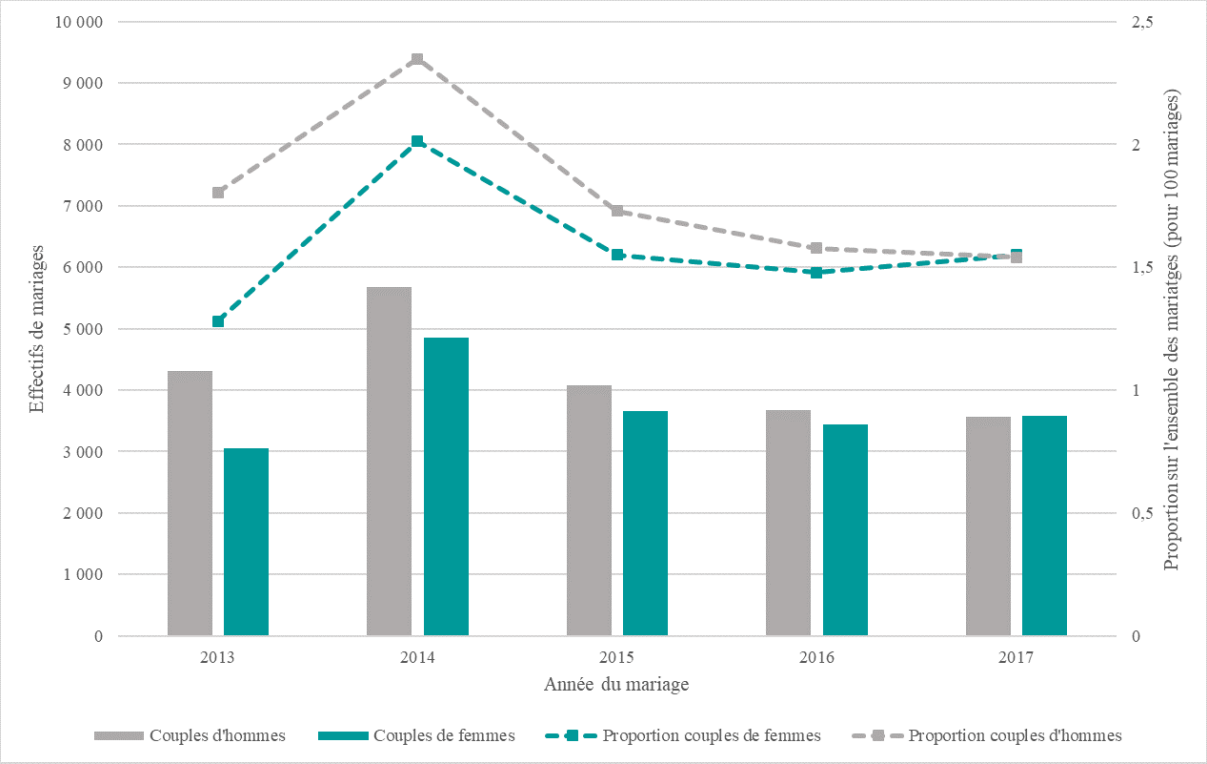
1.3. Davantage de mariages de couples d'hommes au début, puis une féminisation des unions dans le temps

En France, les couples de même sexe ont rapidement saisi l'opportunité du mariage puisque 7 369 couples se sont mariés en 2013, durant les sept mois disponibles après que la loi ait été promulguée au cours du mois de mai, et 10 530 en 2014. Sur les années qui suivent, le nombre de mariages se stabilise autour de 7 000 par an, ce qui s'explique puisque le stock de couples de même sexe non-mariés souhaitant s'unir diminue au fur et à mesure que ceux-ci ont pu y accéder. Le choix du mariage est alors davantage amené à intervenir suivant l'évolution du parcours conjugal.

[112] Cette estimation a été réalisée en observant le statut matrimonial déclaré par les personnes qui s'identifient comme LGBT, à partir d'échantillons d'adultes de 18 ans et plus, en population générale. L'auto-déclaration en tant que LGBT et les précisions sur le sexe du/de la partenaire pour celles et ceux qui se déclarent marié·e·s ou en couple permettent d'éviter les erreurs liées aux « faux » couples de même sexe (couples de sexe différent mais dont le sexe d'un·e des conjoint·e·s a été mal renseigné).

[113] Voir https://www.census.gov/data/tables/time-series/demo/same-sex-couples/ssc-house-characteristics.html.

Figure 4. Répartition des mariages de couples d'hommes et de femmes par année, en effectifs et proportions sur l'ensemble des unions



Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Couples de même sexe qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : Parmi l'ensemble des mariages ayant eu lieu en 2013, 1,8 % concernaient des couples d'hommes.

La composition sexuée de ces mariages varie avec le temps, en tendant vers une féminisation[114]. Les deux premières années, les couples d'hommes qui se marient sont en effet bien plus nombreux que les couples de femmes (4 309 *vs* 3 060 en 2013 et 5 672 *vs* 4 858 en 2014), tandis que les écarts se réduisent dans les années qui suivent. Les couples lesbiens progressent numériquement, jusqu'à dépasser légèrement les couples gais pour la première fois en 2017, année où l'on compte 3 588 mariages entre femmes pour 3 565 mariages entre hommes. Proportionnellement, en fonction du type de couple, la place des unions de même sexe se modifie et leurs courbes présentent des évolutions contraires. Les couples d'hommes, qui représentaient 1,8 % de l'ensemble des unions en 2013, n'en représentent plus que 1,5 % en 2017 (Figure 4). Inversement, le poids des mariages de femmes parmi l'ensemble des mariages croît, et passe de 1,3 % en 2013 à 1,6 % en 2017. Cette tendance signifie très probablement que les femmes se marient désormais davantage que les hommes, puisqu'elles sont moins nombreuses parmi les couples de même sexe. En effet, dans l'enquête Famille et Logements, on estimait qu'il existait approximativement quatre couples lesbiens pour six couples gais

[114] J'utilise ici le terme « féminisation » dans une acception démographique, afin de décrire le sexe des conjoint·e·s marié·e·s, et non dans un sens lié au système de genre.

(Buisson et Lapinte, 2013). Cette disparité reste vraie mais s'atténue légèrement dans le temps, passant à 44 % contre 56 % dans le recensement de 2018, avec une augmentation plus massive des couples de femmes au sein des jeunes générations (Algava et Penant, 2019). Leur importance numérique au sein du groupe des marié·e·s reflète alors un écart en termes d'institutionnalisation et une plus grande importance des relations officialisées par ce biais. Des résultats dans d'autres pays montrent que les couples de femmes se marient davantage que les couples d'hommes, en lien avec une présence d'enfants plus fréquente les concernant (Cortina, 2016). La part des mariages entre femmes apparaît d'ailleurs corrélée aux dispositions légales des pays concernant la parenté et aux régimes d'État-providence (Bernstein, Naples et Harvey, 2016).

La féminisation des unions dans le temps suit également une tendance plus générale, observable dans plusieurs autres pays européens ayant ouvert le mariage aux couples de même sexe. Dans la plupart des pays européens, ce sont d'abord les hommes qui se saisissent des possibilités d'union légale, mais la répartition par sexe se modifie au fur et à mesure que celles-ci s'ancrent dans le cadre juridique national (Andersson et al., 2006). La proportion de femmes parmi les relations institutionnalisées augmente ainsi au cours du temps, en particulier dans les pays nordiques (Festy, 2006), et dans les pays où le mariage donne accès à des droits parentaux (Cortina et Festy, 2020). C'est également le cas en Belgique d'après les statistiques disponibles en ligne[115], la France n'apparaissant pas spécifique de ce point de vue. En Suède, les taux de nuptialité[116] montrent même que, peu de temps après leur ouverture aux couples de même sexe, les unions contractualisées de couples de femmes dépassent bien largement celles des couples d'hommes, et que cette tendance se confirme, les écarts se creusant dans le temps (Kolk et Andersson, 2020).Toutefois, dans la mesure où une comparaison stricte entre pays à ce sujet s'avère complexe, notamment parce que, sans même évoquer les variations méthodologiques, cela renvoie à des contextes juridiques, politiques et démographiques parfois très différents, il convient de se pencher davantage sur le cas français.

On peut faire l'hypothèse que les écarts dans la répartition par sexe renvoient à des variations genrées dans les usages de l'institution (Chapitre 5). Or, les motivations au mariage peuvent évoluer au fil du temps et se reconfigurer, notamment en fonction des contextes juridiques et politiques. La place du mariage comme démarche militante pour les couples de même sexe pourrait par exemple être bien plus importante juste après le passage de la loi, dans un contexte d'opposition et de tensions politiques fortes (Fassin, 2014 ; Perreau, 2018), qu'elle ne l'est plusieurs années après. À l'inverse, dans la mesure où l'on constate des évolutions récentes au sein des familles homoparentales et une importance plus grande des familles « *de*

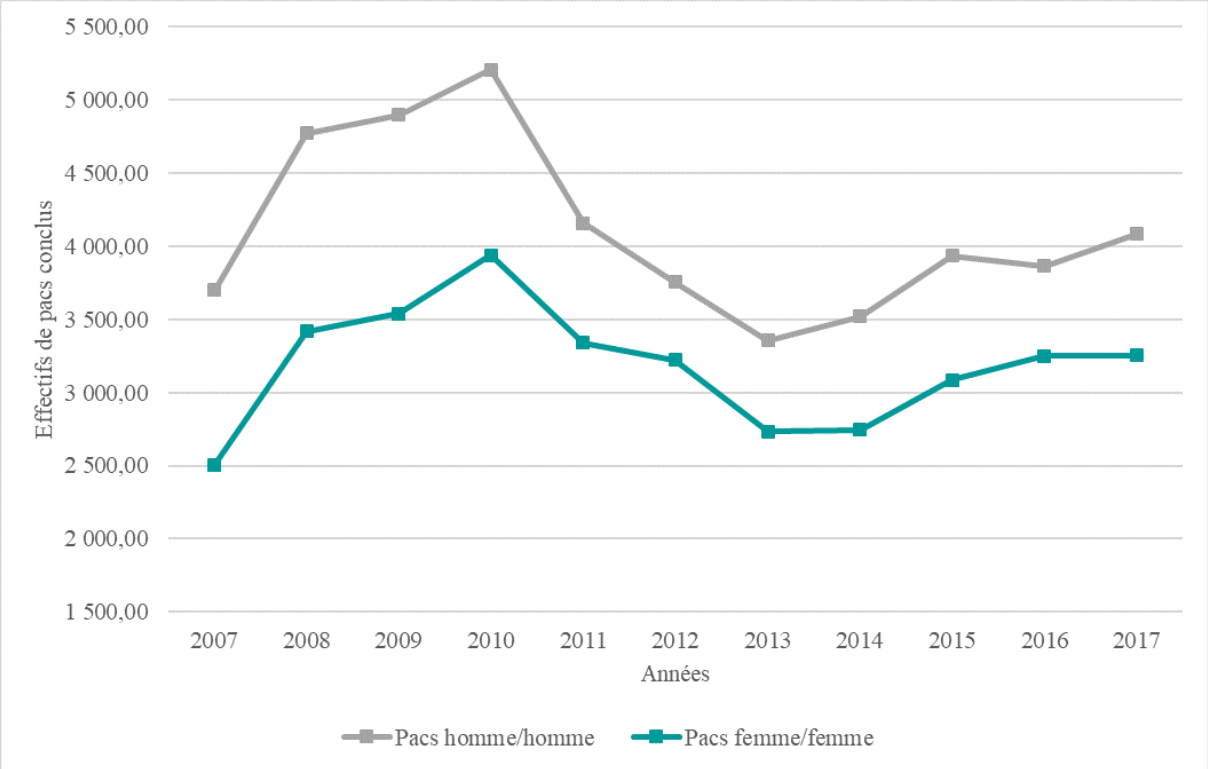
[115] Voir : https://web.archive.org/web/20171122000626/http://statbel.fgov.be/fr/statistiques/chiffres/population/mariage_divorce_cohabitation/mariages/homosexuels/

[116] Là aussi, les auteurs prennent en compte les pacs.

novo » au sein des plus jeunes générations (Gross, Courduriès et de Federico, 2014a), il est possible que les choix matrimoniaux liés à l'établissement de la filiation soient amenés à prendre davantage de place au fur et à mesure du temps. On peut également penser que la reconnaissance juridique et politique induite par l'ouverture du mariage et sa stabilisation accroît le sentiment de légitimité en tant que couple, et en tant que famille, et que cela reconfigure ainsi l'attrait pour l'institution au sein des plus jeunes générations.

En tout cas, les significations de cette plus forte institutionnalisation par le mariage de la part des couples de femmes interrogent d'autant plus qu'elle se distingue des tendances observables concernant les pacs. Là encore, s'il semble bien que ce soit d'abord les hommes qui se saisissent du partenariat, ce décalage perdure et l'on ne note pas d'évolution centrale à ce sujet. Contrairement à l'inversion constatée concernant le mariage d'un point de vue temporel, les pacs ne connaissent jamais de réelle féminisation sur les dix ans d'existence des statistiques comptabilisées par le Ministère de la Justice, même si les écarts se réduisent certaines années (Figure 5). On peut alors penser que le mariage pose des enjeux particuliers, notamment en termes de genre, qui n'étaient pas soulevés de manière similaire par le pacs.

Figure 5. Effectifs des pacs de couples d'hommes et de femmes par année



Source : Ministère de la Justice / SG / SDSE / Répertoire Général Civil et fichier des notaires - Mise à jour : 17/08/2017[117].
Champ : Couples de même sexe qui se sont pacsés en France entre 2007 et 2017.
Lecture : 3 519 pacs furent conclus entre deux hommes en 2014.

[117] Voir les tableaux détaillés disponibles en ligne : http://www.justice.gouv.fr/statistiques.html#tableaux-detailles.

Ce rapport temporel au mariage est évoqué par certain·e·s enquêté·e·s, notamment celles et ceux qui se sont marié·e·s durant la première année, une volonté d'institutionnalisation rapide, dès le passage de la loi, prenant sens à la fois dans un contexte politique plus général et au sein d'un parcours conjugal (Chapitre 5 et 6). Si rien ne dit que les parcours militants soient plus fréquents au sein des couples d'hommes, on peut en tout cas faire l'hypothèse d'un rapport genré à ces questions, qui expliquerait que ces derniers se soient plus rapidement saisis du mariage dès l'ouverture de ce droit.

2. L'âge au mariage : révélateur d'usages juridiques genrés ?

Les données d'état civil sur les mariages permettent, du fait de leur exhaustivité, de décrire très précisément les couples qui se sont mariés depuis 2013 sur certains points. Les bulletins de mariage remplis par les services d'état civil et anonymisés par l'Insee contiennent notamment l'âge des deux partenaires au moment de l'union. Or, ces données, bien que nécessairement insuffisantes, s'avèrent centrales pour comprendre à quel moment se place l'institutionnalisation des relations. En effet, on sait que les individus ne se marient pas à n'importe quel âge, et que comme la parenté, les premières unions se trouvent socialement encadrées par des bornes temporelles, qui renvoient à des logiques de « personnalisation » et de « singularisation du couple » (Maillochon, 2016), même si en moyenne, l'âge au mariage augmente de manière croissante au fil des dernières décennies (Papon et Beaumel, 2019 ; Prioux, 2003). Afin de creuser davantage les hypothèses liées à des usages genrés de l'institution, il est possible de comparer les couples de même sexe qui se sont mariés (via l'état civil) aux couples de même sexe cohabitants non-mariés, présents dans l'enquête Famille et Logements. Cette comparaison demande toutefois de prendre des précautions importantes, les deux groupes n'étant pas similaires pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'en 2011, les couples de même sexe cohabitants sont de fait non-mariés, n'ayant de toute façon pas la possibilité de s'unir. Ensuite, parce qu'il s'agit alors de « stocks » de couples, interrogés à un moment T tandis que le groupe des marié·e·s regroupe à l'inverse des « flux » de couples sur plusieurs années. Enfin méthodologiquement, on possède d'un côté des statistiques exhaustives liées à l'établissement de données administratives, tandis que de l'autre il s'agit d'un effectif plus restreint à partir d'une enquête réalisée en population générale. Reste qu'il s'agit des meilleures données dont on dispose à l'heure actuelle, et que cette mise en perspective nouvelle permet de resituer les choix d'union en comparant les personnes qui se marient aux couples d'hommes et de femmes de manière plus générale.

2.1. Des effets de « rattrapage » : une diminution de l'âge au mariage au fur et à mesure du temps

Tout d'abord, les couples de même sexe se marient à des âges plus avancés que les couples de sexe différent, et c'est particulièrement le cas des couples d'hommes : en moyenne, ils ont 45,9 ans contre 40,7 ans pour les couples de femmes et 36,5 ans pour les couples hétérosexuels (Tableau 1). Pour les gays et les lesbiennes, ces moyennes masquent des évolutions temporelles relativement importantes. En effet, celles et ceux qui se sont marié·e·s juste après la promulgation de la loi s'avèrent plus âgé·e·s que celles et ceux pour qui le mariage a eu lieu plus récemment. Cela s'explique par des effets de « rattrapage » : tandis que les premiers/ères à s'en être saisi·e·s attendaient sans doute cette opportunité depuis longtemps, le mariage s'inscrit davantage dans des parcours conjugaux pour les suivant·e·s, se rapprochant ainsi des couples sexe différent.

Tableau 1. Âge moyen et distribution par classe d'âge des couples mariés et non-mariés

	Couples mariés				**Couples non-mariés**[118]		
	Couples de même sexe		**Couples de sexe différent**		**Couples de même sexe**		**Couples de sexe différent**
	Hommes	**Femmes**			**Hommes**	**Femmes**	
Age moyen (2013-2017) **Effectifs d'individus**	45,9 42 606	40,7 37 226	36,5 2 281 442		42,5 548	42,4 620	50,0 231 513
2013	49,8 8 618	43,0 6 120	35,9 462 810		-		
2014	46,2 11 344	41,4 9 716	36,2 461 908				
2015	44,4 8 170	40,0 7 332	36,4 457 130				
2016	44,2 7 344	39,8 6 882	36,8 451 224				
2017	44,4 7 130	39,3 7 176	37,1 448 370				
Classe d'âge (2013-2017) (%)							
18-24 ans	2,4	3,9	7,4		6,9	8,4	3,4
25-34 ans	18,6	32,1	47,4		20,4	21,7	16,2
35-44 ans	26,1	31,3	23,8		37,0	30,4	21,0
45-54 ans	28,6	19,1	12,8		20,0	21,9	20,4
55 et plus	24,4	13,8	8,7		15,8	17,8	39,1

Source : État civil sur les mariages (2013- 2017), Insee / Enquête Famille et Logements (2011), Insee.
Champ : Individus des couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017 / Individus des couples non-mariés.
Lecture : 32,1 % des femmes qui se sont mariées avec une femme entre 2013 et 2017 ont entre 25 et 34 ans.

[118] Les couples cohabitants peuvent être concubins, mariés ou pacsés, même si pour les couples de même sexe, il n'y a que des non-mariés, l'enquête ayant eu lieu en 2011.

Ces évolutions semblent toutefois suivre des logiques différenciées par sexe. Pour les couples d'hommes, l'âge au mariage décroît très rapidement, passant de 49,8 ans en 2013 à 46,2 ans en 2014 (- 3,6 ans) puis continue de décliner pour stagner à 44,4 ans, en 2015 comme en 2017. Pour les couples de femmes en revanche, on constate plutôt une diminution moindre, et progressive au cours du temps. La moyenne d'âge des mariées passe de 43,0 ans en 2013 à 41,4 ans en 2014 (- 1,6 ans), mais cette baisse se poursuit dans les années qui suivent pour atteindre 39,3 ans en 2017, se rapprochant ainsi grandement des moyennes d'âge des couples de sexe différent. Renforcée par la féminisation des unions dans le temps, évoquée plus haut, on peut faire l'hypothèse que ces évolutions différenciées renvoient aussi pour partie à une reconfiguration de la place de l'institutionnalisation et de ses usages.

S'il est possible de faire des hypothèses concernant les effets de cette répartition par âge différenciée au sein des couples de même sexe, celle-ci interroge d'autant plus que les variations entre les moyennes d'âge dans les couples d'hommes et dans les couples de femmes apparaissent moindres lorsque l'on s'intéresse aux pacs. On sait que l'âge au mariage est toujours plus élevé que l'âge au pacs, les pacsé·e·s étant plus jeunes que les marié·e·s (Breton et al., 2018). Toutefois, en restreignant l'analyse sur la même période (entre 2013 et 2017), les moyennes d'âge se situent plutôt autour de 35 ans pour les couples d'hommes et de 33 ans pour les couples de femmes[119]. Ces dernières restent donc plus jeunes, mais suivant des ordres de grandeur relativement limités par rapport à ce que l'on constate au sein du groupe des marié·e·s (1,5 ans d'écart dans les moyennes d'âge entre couples gais et couples lesbiens chez les pacsé·e·s en 2017, contre 5,1 ans chez les marié·e·s).

2.2. Une surreprésentation des plus âgés chez les hommes et des 25-34 ans chez les femmes : un lien avec les usages de l'institution ?

Plus précisément, si l'on confronte les structures par âge des couples de même sexe non-mariés et mariés, des écarts relativement importants se dégagent en fonction des groupes analysés. Pour les gays, on remarque une surreprésentation des plus âgés (plus de 55 ans) chez les mariés tandis que pour les lesbiennes, c'est la catégorie des 25-34 ans qui est particulièrement surreprésentée (Tableau 1). En effet, 32 % des couples de femmes mariées ont entre 25 et 34 ans tandis qu'elles ne sont que 22 % dans ce cas chez les non-mariées. Pour les couples d'hommes mariés en revanche, on compte 24 % de personnes ayant 55 ans et plus, ceux-ci n'étant que 16 % au sein des couples non-mariés. Or, dans la mesure où les couples de même sexe qui ont des enfants sont en grande majorité des couples de femmes (Algava et Penant,

[119] Fichiers du Ministère de la Justice, disponibles en ligne. Voir http://www.justice.gouv.fr/statistiques-10054/donnees-statistiques-10302/pactes-civils-de-solidarite-pacs-25129.html. Les calculs du Ministère mentionnés ici prennent en compte les pacs au tribunal, les personnes se pacsant chez le notaire étant bien plus âgées, mais relativement minoritaires (13 à 17 % des pacs sur la période).

2019 ; Buisson et Lapinte, 2013), et que cette catégorie d'âge renvoie par ailleurs à une norme, considérée comme encadrant l'âge « approprié » pour l'entrée en parentalité (Bajos et Ferrand, 2006 ; Debest, 2014 ; Toulemon et Leridon, 1999), on peut penser que cela reflète en partie pour elles un usage du mariage lié à des enjeux parentaux, via l'adoption. En revanche, pour les hommes qui choisissent de se marier, c'est surtout l'avancée en âge qui importe, sans doute parce que cela accroît les risques d'accident et/ou de maladie et conduit donc à porter une attention plus grande aux protections offertes par le mariage. L'accès à la pension de réversion notamment, mais aussi à certains autres dispositifs en cas de décès du/de la partenaire se trouve, comme l'établissement de la filiation, conditionné au mariage en France (Chapitre 3). Ces éléments juridiques liés au vieillissement pourraient donc prendre une importance plus grande pour les hommes, en comparaison avec d'autres usages du mariage.

Même si les statistiques d'état civil sur les mariages restent limitées pour explorer davantage ce type de questions, il est possible que les enjeux de protection juridique du/de la conjoint·e (pension de réversion, héritage, transmission du patrimoine, etc.) soient plus déterminants pour les couples d'hommes que pour les couples de femmes dans le choix du type d'union. La présence plus fréquente d'enfants vivant avec ces dernières expliquerait alors que les usages juridiques du mariage, avec d'un côté l'adoption et de l'autre la protection liée au vieillissement, soient différents pour les gays et pour les lesbiennes. Comme les couples lesbiens, les couples hétérosexuels qui se sont mariés entre 2013 et 2017 sont surreprésentés dans la classe d'âge des 25-34 ans, sans doute parce que même sans que la question de l'adoption ne se pose, le fait d'avoir au moins un enfant, ou de vouloir en avoir un, augmente la probabilité de se marier (Prioux, 2009), pour des raisons à la fois idéologiques et matérielles.

2.3. Effets de génération et passage par l'hétérosexualité

Par ailleurs, les effets d'âge croisent également des effets de générations. Selon les différents parcours individuels, le choix du mariage peut alors représenter une première union, ou bien s'agencer à la suite d'autres expériences précédentes et d'autres formes relationnelles officialisées. On compte ainsi un peu plus de remariages dans les couples de femmes : dans 20 % des cas l'une d'entre elles a été mariée par le passé, contre 18 % pour les couples d'hommes (et 29 % pour les couples de sexe différent) (Tableau 2). Pour les couples de même sexe, il s'agit très certainement de premiers mariages hétérosexuels dans la mesure où la loi paraît trop récente pour que l'opportunité de deux mariages de même sexe ait pu se présenter. En effet, ces cas concernent majoritairement les plus âgé·e·s, et notamment, la moitié des gays qui vivent un remariage ont plus de 55 ans (Tableau 2). C'est moins le cas pour les lesbiennes, qui ne sont que 33 % dans ce cas et pour lesquelles, là encore, la structure par âge ressemble davantage à celle des couples de sexe différent.

Tableau 2. État matrimonial antérieur et répartition par âge en fonction du type de couple (%)

	Couples mariés de même sexe		Couples mariés de sexe différent
	Hommes	**Femmes**	
L'un·e des deux (au moins) a été marié·e (%)	18,2	20,4	28,6
Classes d'âge des personnes qui ont été mariées (%)			
18-24 ans	0,1	0,1	0,3
25-34 ans	2,4	8,4	9,5
35-44 ans	13,6	27,1	26,5
45-54 ans	36,1	33,4	32,5
55 et plus	47,8	31,1	31,2
Total	100	100	100
Effectif d'individus déjà mariés	4 280	4 309	450 115

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Individus des couples mariés dont l'un·e a déjà été marié·e par le passé.
Lecture : Dans 20,4 % des couples lesbiens mariés, au moins l'une des deux a été mariée par le passé.

Ces remariages au sein des couples de même sexe, loin d'être négligeables statistiquement, reflètent sans doute également un effet générationnel. Les relations hétérosexuelles et leur institutionnalisation via le mariage représentaient davantage une obligation auparavant tandis que cela tend à s'atténuer au fur et à mesure que les relations de même sexe trouvent une reconnaissance juridique et sociale. Plusieurs auteures ont soulevé l'existence de formes de « contraintes à l'hétérosexualité » (Rich, 1980), c'est-à-dire d'une essentialisation du désir hétérosexuel et d'une invisibilisation des relations de même sexe, en particulier du lesbianisme. Dans un contexte d'impensé, voire de condamnation sociale, les femmes ont ainsi pu se marier avec des hommes, se conformant aux normes attendues d'elles et aux enjeux économiques auxquels elles se confrontaient, tout en vivant parfois des relations affectives intenses avec d'autres femmes (*Ibid*.). Selon Monique Wittig (2018a [1992]), l'hétérosexualité doit se concevoir comme un « régime politique », qui construit, au travers de ce qu'elle appelle « la pensée *straight* », c'est-à-dire la « pensée de la différence des sexes comme dogme philosophique et politique » (Wittig, 2018b [1992], p. 73) des représentations du désir hétérosexuel comme naturel et impératif, et une impossibilité sociale à vivre et à penser toute relation qui s'écarterait de ce cadre. Il est possible que les remariages, un peu plus nombreux au sein des couples de femmes que des couples d'hommes, soient aussi le signe d'une contrainte à l'hétérosexualité plus importante pour celles-ci, l'homosexualité féminine faisant l'objet d'une invisibilisation plus grande que l'homosexualité masculine (Revillard, 2002). Les femmes rapportent d'ailleurs davantage que les hommes de premières relations sexuelles avec un partenaire de sexe différent (Trachman et Lejbowicz, 2018b).

Les parcours gais restent cependant loin d'être dépourvus de formes de contraintes, et présentent également des enjeux générationnels similaires. Les pères gais les plus âgés évoquent ainsi souvent le fait d'avoir eu du mal à « assumer » leur sexualité, d'avoir réalisé des *coming-out* relativement tardifs, et d'avoir expérimenté des relations amoureuses hétérosexuelles parfois longues avant de vivre avec un homme (Gross et Mehl, 2011). La littérature à ce sujet montre des variations particulièrement prégnantes en termes de cohortes générationnelles : le *coming-out* a lieu aujourd'hui à des âges bien plus précoces qu'auparavant (Floyd et Bakeman, 2006 ; Russell et Fish, 2016), et intervient plus systématiquement en amont des premiers rapports avec quelqu'un du même sexe, tandis que les étapes se trouvaient inversées au sein des générations les plus âgées (Bishop et al., 2019). Ces résultats tendent à montrer que le poids du passage par l'hétérosexualité diminue, au fur et à mesure que la reconnaissance sociale et juridique des relations non-hétérosexuelles progresse. Cela ne signifie pas pour autant un bouleversement au sein des jeunes générations, la socialisation par l'école (Richard, 2015 ; Rollin, 2012), par les parents (Kane, 2006 ; Martin, 2009) ou encore par la culture (Brassart, 2009 ; Ingraham, 2008 [1999]) demeurant profondément hétéronormative. Kevin Diter (2019) montre par exemple dans sa thèse que les relations amoureuses chez les enfants se construisent en étant nécessairement orientées vers un·e partenaire de sexe différent, les amours de même sexe restant un impensé fort et représentant même une forme d'impossibilité dans leur apprentissage relationnel.

Chez les personnes les plus âgées, le mariage de sexe différent pouvait aussi être investi pour accéder à la parentalité, dans un contexte où les possibilités envisageables apparaissaient bien plus restreintes qu'aujourd'hui. On sait par exemple que dans les couples lesbiens, les enfants de moins de cinq ans sont bien plus souvent nés via l'aide médicale à la procréation tandis que les enfants plus âgés étaient davantage conçus dans le cadre d'une précédente union hétérosexuelle (Gross, Courduriès et de Federico, 2014a ; Tornello et Patterson, 2015). Dès lors, les usages du mariage liés à l'adoption prennent sens dans un contexte spécifique, et situé d'un point de vue générationnel. Il assure une protection juridique aux deux parents d'intention et intervient donc lorsque ces projets parentaux se conçoivent et se réalisent au sein de couples de même sexe, des cas bien plus fréquents que par le passé. Du fait de l'évolution du contexte juridique et politique, les gays et les lesbiennes les plus jeunes aspirent davantage que les plus âgé·e·s à se marier et à avoir des enfants (D'Augelli et al., 2008).

Par ailleurs, comme l'âge, d'autres variables présentes dans les bases de données d'état civil permettent à la fois d'éclairer les choix d'union des couples et de caractériser les conjugalités de même sexe. Il est par exemple possible grâce à ces données d'étudier davantage leur répartition géographique.

3. Une distribution géographique spécifique des couples de même sexe, en particulier pour les hommes

La répartition géographique des couples de même sexe mariés pose question pour plusieurs raisons. D'une part, les couples ne se distribuent pas de manière équivalente sur le territoire en fonction des types d'unions qu'ils choisissent, avec des variations importantes entre pacs et mariage (Robert-Bobée et Vallès, 2018). D'autre part, les lieux de résidence des populations gaies et lesbiennes en elles-mêmes ne montrent pas un agencement uniforme, celles-ci se trouvant à l'inverse surreprésentées dans les aires géographiques qui comptent de grandes agglomérations (Baumle, Compton et Poston, 2009 ; Black et al., 2000 ; Cortina, 2016). L'homosexualité et le rapport à l'espace font même l'objet de nombreuses théories, qui proposent notamment des interprétations par l'existence d'une « fuite vers la ville » (Éribon, 2012 [1999], p. 29-38), les grandes agglomérations étant alors considérées à la fois comme plus anonymes, plus tolérantes, et plus à même de favoriser le développement de subcultures homo-bi-sexuelles. Ces théories, même si elles conservent un certain poids, peuvent toutefois être nuancées par d'autres éléments empiriques. Les études montrent par exemple que les migrations ne sont pas unidirectionnelles, mais que les gays reviennent souvent en milieu rural après l'avoir quitté (Annes et Redlin, 2012), et que l'attrait des LGB pour les grandes villes concerne bien plus les personnes célibataires que les personnes en couple (Wimark et Östh, 2014). Certaines recherches soulignent le fait que les choix résidentiels des gays et des lesbiennes sont surtout motivés par un environnement politique libéral et par une proportion importante de personnes partageant la même orientation sexuelle (Baumle, Compton et Poston, 2009). D'autres montrent également que les migrations gaies et lesbiennes sont majoritairement des migrations « urbaines-urbaines » et non pas « rurales-urbaines », que les parcours résidentiels et leurs motivations s'avèrent multiples et ambivalentes, et que la capitale n'apparaît pas comme destination prioritaire de la part des jeunes au moment de la décohabitation parentale (Blidon et Guérin-Pace, 2013a)[120]. Étudier les mariages de même sexe par le biais des départements de résidence des couples répond alors à la fois à des questionnements en termes d'union et en termes de sexualité. Dan Black et ses collègues (2000) expliquent par exemple la surreprésentation des gays et des lesbiennes dans les grandes agglomérations par le fait qu'ils/elles ont moins souvent des enfants, ce qui accroît leurs possibilités résidentielles, et explique les variations par sexe, les couples lesbiens migrant vers des régions moins peuplées que les couples gais (Cooke et Rapino, 2007). À cet égard, les configurations familiales des couples de même sexe mariés pourraient affecter leurs choix résidentiels.

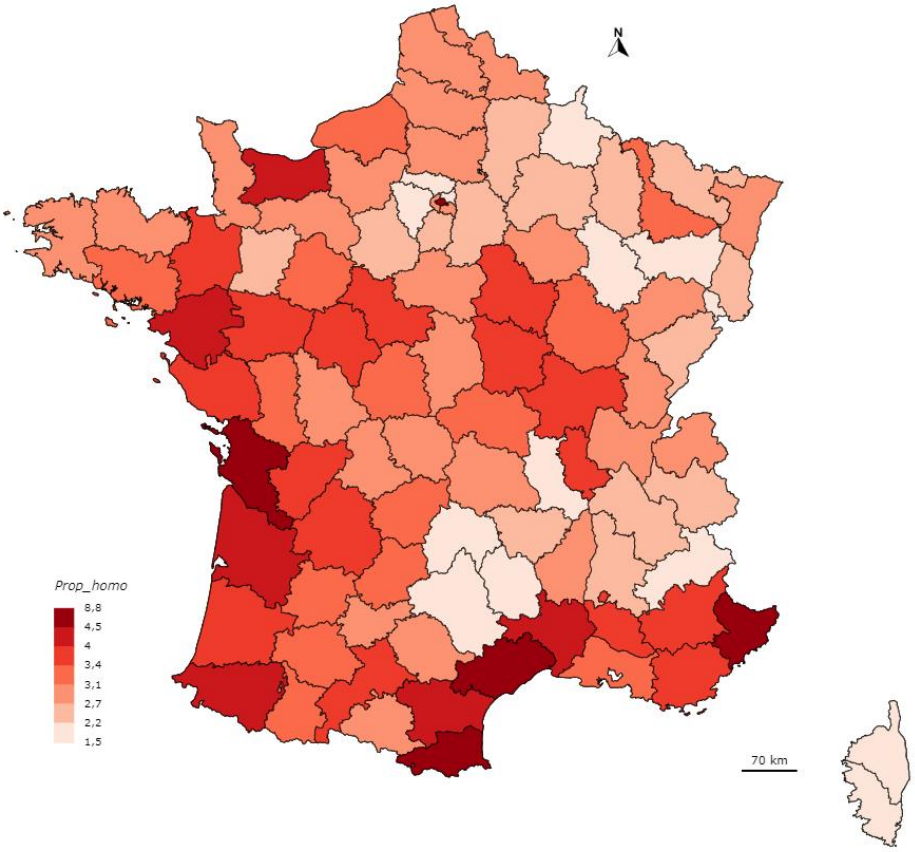
[120] Ces résultats restent à nuancer du fait de la construction de l'échantillon. Les répondant·e·s ont en effet été recruté·e·s parmi les abonné·e·s du magazine *Têtu*, et ont ensuite rempli un questionnaire en ligne (Blidon et Guérin-Pace, 2013b).

3.1. Davantage de mariages de même sexe à l'Ouest, dans le Sud, et dans les grandes agglomérations

Les disparités géographiques entre les populations peuvent renvoyer à la fois à des écarts entre les positions socio-économiques, mais aussi à des rapports à l'espace et au territoire. On sait que dans les mariages de couples de sexe différent, atteindre une situation financière stable avant de s'engager dans le mariage représente surtout un prérequis pour les hommes, dont le rôle social reste encore fréquemment associé au fait d'être pourvoyeurs de ressources (Smock, Manning et Porter, 2005). Dans les couples de même sexe, des effets économiques pourraient également exister dans la mesure où les inégalités entre conjoint·e·s sont aussi amenées à se reconfigurer, notamment en fonction des statuts, de l'âge et des positions dans l'espace social (Courduriès, 2011). Par ailleurs, les effets sont sans doute un peu différents pour les gays et les lesbiennes, puisque ces dernières sont plus homogames, tandis qu'il existe davantage de disparités au sein des couples d'hommes (Kurdek et Schmitt, 1987). D'un point de vue purement économique, l'existence d'un écart important dans les rémunérations au détriment des femmes (Chamkhi et Toutlemonde, 2015), conduit à défavoriser les couples lesbiens et joue sans doute un rôle dans l'attrait pour le mariage, les possibilités et les usages qu'elles en font.

Si l'on observe les lieux de résidence déclarés par les époux/ses au moment du mariage par départements, les couples de même sexe qui se marient vivent plus fréquemment dans certains départements comptant de grandes agglomérations ainsi qu'en région parisienne. Sur l'ensemble des mariages, on dénombre ainsi 9 couples de même sexe pour 100 couples mariés dans la capitale, 5 dans l'Hérault et dans les Alpes-Maritimes, et près de 4,5 en Gironde et en Loire-Atlantique (Figure 6), ce qui rejoint le constat, déjà soulevé dans d'autres pays, d'une présence plus importante des gays et des lesbiennes dans certains départements où se trouvent de grandes unités urbaines (Baumle, Compton et Poston, 2009 ; Black et al., 2000 ; Cortina, 2016). En Suède et en Norvège, les couples de même sexe ayant contractualisé leur union, et en particulier les couples d'hommes, sont ainsi davantage susceptibles de vivre autour des grandes capitales (Andersson et al., 2006). Par ailleurs, en comparaison avec les couples de sexe différent, les marié·e·s de même sexe résident surtout dans l'Ouest et dans le Sud de la France. En effet, pour 100 mariages, on compte 4,7 couples de même sexe résidant en Charente-Maritime et dans les Pyrénées-Orientales ; 4,4 dans l'Aude ; 4,1 dans le Calvados, dans le Gard et les Pyrénées-Atlantiques (Figure 6).

<u>Figure 6.</u> Proportion de mariages de même sexe par département de résidence, sur l'ensemble des mariages (pour 100 mariages)



Source : État civil sur les mariages (2013- 2017), Insee.
Champ : Mariages en France entre 2013 et 2017.
Lecture : Sur 100 mariages entre conjoint·e·s résidant à Paris, 8,8 concernaient des partenaires de même sexe.
Note : On a retiré les Dom-Tom qui représentent moins de 1% des mariages de même sexe.

Plus précisément, une forme de spécificité gaie se dégage concernant la taille d'agglomération du département de résidence des couples, tandis que les couples de femmes mariées s'avèrent très proches des couples de sexe différent sur ce point [121]. Elles résident ainsi plus souvent dans des communes rurales, dans des petites villes et dans des villes de taille moyenne, tandis qu'à l'inverse, les couples d'hommes vivent bien plus fréquemment dans l'agglomération parisienne. C'est le cas de 28 % d'entre eux, contre 16 % des couples de femmes et 19 % des couples de sexe différent (Tableau 3). Des tendances relativement similaires s'observent pour les couples non-mariés dans EFL. Elles montrent toutefois que les couples de femmes mariées sont surreprésentés dans les petites et moyennes communes par rapport aux grandes villes, avec respectivement 21 % de mariées dans les communes rurales contre 18 % de non-mariées, et

[121] Tous les résultats ont fait l'objet d'un contrôle par âge (Régressions multinomiales non-présentées). À âge identique, des disparités entre couples d'hommes, couples de femmes et couples de sexe différent demeurent. L'état civil ne permet toutefois pas de contrôler les données en fonction des situations familiales des couples.

16 % dans les communes de moins de 20 000 habitant·e·s contre 11 % (Tableau 3). Les résidentes des grandes villes et de l'agglomération parisienne s'avèrent à l'inverse plus présentes parmi les couples de femmes non-mariées. Ce résultat confirme donc que, concernant les couples lesbiens, le choix du mariage pourrait davantage être associé à la présence d'enfants, expliquant qu'on les retrouve davantage dans des unités urbaines de taille inférieure.

Tableau 3. Distribution des couples mariés et non-mariés par tranche d'unité urbaine du lieu de domicile des conjoint·e·s en fonction du type de couple (%)

	Couples mariés			**Couples non-mariés**		
	Couples de même sexe		**Couples de sexe différent**	**Couples de même sexe**		**Couples de sexe différent**
	Hommes	**Femmes**		**Hommes**	**Femmes**	
Communes rurales (< 2 000 habitants)	17,7	21,1	20,5	15,7	17,6	27,3
Communes de 2 000 à 19 999 habitants	12,1	16,4	15,9	9,9	10,6	16,8
Petites villes : 20 000-199 999 habitants	14,6	17,6	18,4	16,0	15,6	17,4
Villes : 200 000 - 1 999 999 habitants	26,0	28,1	25,4	26,9	34,9	23,4
Agglomération de Paris	28,2	16,2	18,9	31,5	21,2	15,0
Collectivités d'Outre-Mer/étranger	1,4	0,6	0,9	-		
Total **Effectifs de couples**	100 21 303	100 18 613	100 1 140 721	100 548	100 620	100 231 513

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee / Enquête Famille et Logements (2011), Insee.
Champ : Couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017 / Individus des couples non-mariés.
Lecture : 28,2 % des couples d'hommes mariés vivent dans l'agglomération de Paris.
Note : Dans EFL, la tranche d'unité urbaine du couple est calculée à partir des données individuelles issues du recensement. L'enquête Famille et Logements était réalisée en France métropolitaine uniquement.

Pour les couples d'hommes en revanche, on note peu de variation en fonction des groupes, les mariés suivant une répartition géographique similaire à celle des non-mariés. La localisation parisienne au sein des couples gais se retrouve ainsi chez ces derniers, avec 32 % de couples d'hommes résidant dans l'agglomération parisienne (Tableau 3). Or, cette préférence pour Paris peut s'expliquer par des mobilités vers la capitale. Le choix de l'Ile-de-France se détache de façon bien plus importante pour les gays dans les migrations internes que pour les lesbiennes (Rault, 2016a). Par exemple, une partie des gays mettent en avant le choix de Paris pour faciliter les rencontres amoureuses et sexuelles, et investir des lieux de sociabilité homosexuelle (Giraud, 2014), tandis que la sociabilité lesbienne se réalise plus souvent dans un cadre privé (Ferzli, 2001). Si Paris prend en effet une place centrale sur le territoire national du point de vue du nombre de commerces homosexuels, ceux-ci apparaissent très majoritairement à

destination des gays (Leroy, 2005). Par ailleurs, l'éloignement du lieu de résidence parental s'avère plus fréquent pour les personnes qui déclarent un·e conjoint·e de même sexe que pour celles qui déclarent un·e conjoint·e de sexe différent, et c'est plus particulièrement le cas pour les gays (Rault, 2016a). La distribution géographique des couples lesbiens, relativement proche de celle des couples hétérosexuels, peut donc aussi se comprendre comme une conséquence de moindres logiques d'éloignement familial pour elles et/ou d'une recherche de rapprochement avec leurs parents lorsqu'elles ont des enfants. Wilfried Rault (2016) montre ainsi que le fait d'avoir des enfants joue favorablement sur la proximité avec les parents pour les couples de femmes, tandis que les couples d'hommes sont trop peu nombreux dans cette configuration familiale pour que l'on puisse observer de tels phénomènes. Sur ce point, d'ailleurs, les conjoints dans un couple d'hommes sont plus susceptibles que dans un couple de femmes d'avoir connu une mobilité géographique. D'après l'état civil, une partie plus importante déclare, au moment du mariage, résider dans un département différent de leur département de naissance (c'est le cas de 69 % d'entre eux contre 63 % pour les femmes) (Tableau non-présenté)[122]. Cela s'explique aussi parce que de précédentes recherches montrent que la proximité avec les parents apparaît de toute façon toujours plus importante pour les femmes que pour les hommes (Bonvalet et Lelièvre, 2012).

Malheureusement, peu de données à l'heure actuelle permettent en France de connaître la répartition géographique des couples de même sexe, et les possibilités se réduisent encore lorsque l'on s'intéresse à l'échelle départementale. Dans l'enquête Famille et Logements, on connaît ainsi uniquement la région de résidence des répondant·e·s, ce qui limite considérablement les analyses. Les données du recensement montrent toutefois que l'on retrouve plus généralement le même type de résultat parmi les couples de même sexe cohabitants, avec une part plus importante de couples de même sexe en Occitanie, en Provence-Alpes-Côtes d'Azur, et en Ile-de-France, ainsi que dans les grandes agglomérations, en particulier à Paris (Algava et Penant, 2019).

Les statistiques du Ministère de la Justice concernant les pacs permettent de reproduire une cartographie similaire à celle des mariages. Celle-ci montre alors des tendances relativement semblables. On observe ainsi une proportion de pacs de même sexe très importante dans l'agglomération parisienne, avec 12,6 de pacs de même sexe pour 100 pacs à Paris, et entre 4,8 et 5,8 dans la petite couronne (Annexe 11). On retrouve également une surreprésentation des départements du Sud de la France, avec 6,3 pacs de même sexe pour 100 pacs dans les Alpes-Maritimes, 5,8 dans l'Hérault, 5,3 dans les Pyrénées Orientales, 5,2 dans le Gard et 5 dans le Var et dans le Vaucluse ; ainsi que plus généralement dans certains départements comptant de grandes agglomérations (5,3 dans le Rhône, 4,9 en Gironde, 4,7 dans

[122] C'est aussi le cas des femmes en couple lesbien par rapport aux individus en couple de sexe différent (51 %).

les Bouches-du-Rhône). Ces éléments confirment que la géographie des unions recoupe, au moins pour partie, des enjeux propres aux populations gaies et lesbiennes. L'importance des pacs de même sexe à Paris confirme d'ailleurs les observations que l'on peut faire d'EFL, en montrant que les résultats de l'état civil s'expliquent par une distribution géographique spécifique des gays et des lesbiennes, et non par un effet lié au choix du mariage en tant que tel. Les marié·e·s, comparativement aux non-marié·e·s, résident toutefois moins fréquemment à Paris, cela étant plus particulièrement vrai pour les femmes.

3.2. Une minorité de femmes à Paris et des variations Est/Ouest par sexe

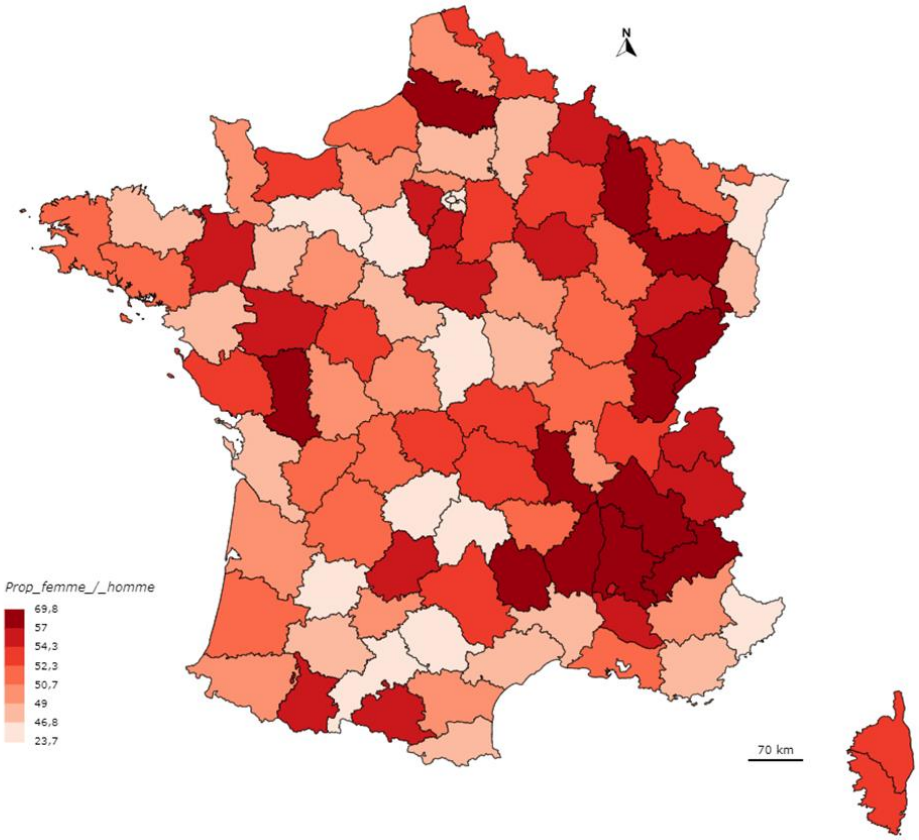
Ces conclusions soulignent les disparités entre les couples d'hommes et les couples de femmes, pour lesquels les situations apparaissent un peu différentes. Lorsque l'on observe les effectifs des mariages de couples de femmes par département de domicile des épouses, on remarque que leur répartition ressemble beaucoup à celle des couples de sexe différent, bien qu'elles se retrouvent un peu plus dans certains départements comptant de grandes agglomérations (Gironde, Bouches-du-Rhône, Hérault, Loire-Atlantique, Nord). En comparaison, les couples d'hommes mariés sont surtout surreprésentés dans la capitale (19 % des mariages de deux hommes concernent des partenaires parisiens) (Cartes non-présentées).

Ensuite, si l'on compare plus spécifiquement la proportion de femmes au sein des unions de même sexe, on remarque qu'elles résident plus fréquemment à l'Est de la France et un peu moins souvent dans certains départements comptant de grandes agglomérations (Figure 7). Dans le Bas-Rhin et les Alpes-Maritimes en particulier[123], on compte davantage de couples d'hommes que de couples de femmes au sein des couples de même sexe mariés. Parmi les marié·e·s de même sexe qui y résident, la proportion de femmes s'élève seulement à 39 % dans les Alpes-Maritimes, et à 41 % dans le Bas-Rhin[124]. Dans les Bouches-du-Rhône, en Gironde, en Loire-Atlantique, dans le Nord et le Rhône, on compte toutefois quasiment autant de couples gais que de couples lesbiens (autour de 50 %). Les gays sont surtout surreprésentés dans les départements du Sud de la France.

[123] Les mariages de couples d'hommes étant un peu plus nombreux que les mariages de couples de femmes (53 % pour 47 %), on commente uniquement les résultats qui montrent des variations par rapport à cette moyenne nationale. On retrouve 47 % de femmes en Haute-Garonne et dans l'Hérault.

[124] On compte 41,4 % de femmes dans le Bas-Rhin, où se trouve Strasbourg, tandis qu'elles sont majoritaires dans quasiment tous les autres départements de l'Est de la France, plus particulièrement dans les Vosges, dans la Meuse, et dans le Jura.

<u>Figure 7.</u> Proportion de mariages de femmes par département de résidence, sur l'ensemble des mariages de même sexe (pour 100 mariages)



Source : État civil sur les mariages (2013- 2017), Insee.
Champ : Mariages de même sexe en France entre 2013 et 2017.
Lecture : Sur 100 mariages de même sexe entre conjoint·e·s résidant à Paris, 23,7 concernaient des couples de femmes
Note : On a retiré les Dom-Tom qui représentent moins de 1% des mariages de même sexe.

Les femmes apparaissent là encore très minoritaires à Paris, avec seulement 24 % de couples lesbiens parmi les couples mariés de même sexe vivant dans la capitale. Elles se révèlent également moins nombreuses dans la petite couronne, notamment dans les Hauts-de-Seine et en Seine-Saint-Denis (comptant respectivement 39 % et 40 % de femmes parmi les couples mariés de même sexe), en revanche leur proportion augmente dans la grande couronne (avec 55 % de couples lesbiens en Essonne et dans les Yvelines) (Figure 7). Il est probable que ces différences reflètent en creux des inégalités de revenus dans la mesure où les écarts de rémunération annuelle nette entre hommes et femmes s'élèvent à 24 % au détriment de ces dernières, ce qui s'explique à la fois par des écarts entre les professions, le temps de travail et par une inégalité salariale (Chamkhi et Toutlemonde, 2015). Les possibilités résidentielles des couples lesbiens seraient de ce fait plus réduites que celles des couples gais, ce qui expliquerait le choix de la grande couronne, moins onéreuse que Paris et que les départements limitrophes.

Mais d'autres effets pourraient également expliquer ces résultats. Marianne Blidon et France Guérin-Pace (2013a) rappellent ainsi que les enjeux économiques ne doivent pas pour autant masquer l'existence d'autres rapports genrés dans le choix du logement, et que ces écarts pourraient aussi refléter des variations dans les critères d'appréciation des individus (en termes de taille du logement et d'accessibilité, par exemple). Enfin, la présence d'enfants et le souhait d'en avoir, plus fréquents pour les couples de femmes, influe sans doute également sur leurs choix résidentiels dans la mesure où la proportion de familles[125] double dans la grande couronne par rapport à Paris (Atelier parisien d'urbanisme, 2010).

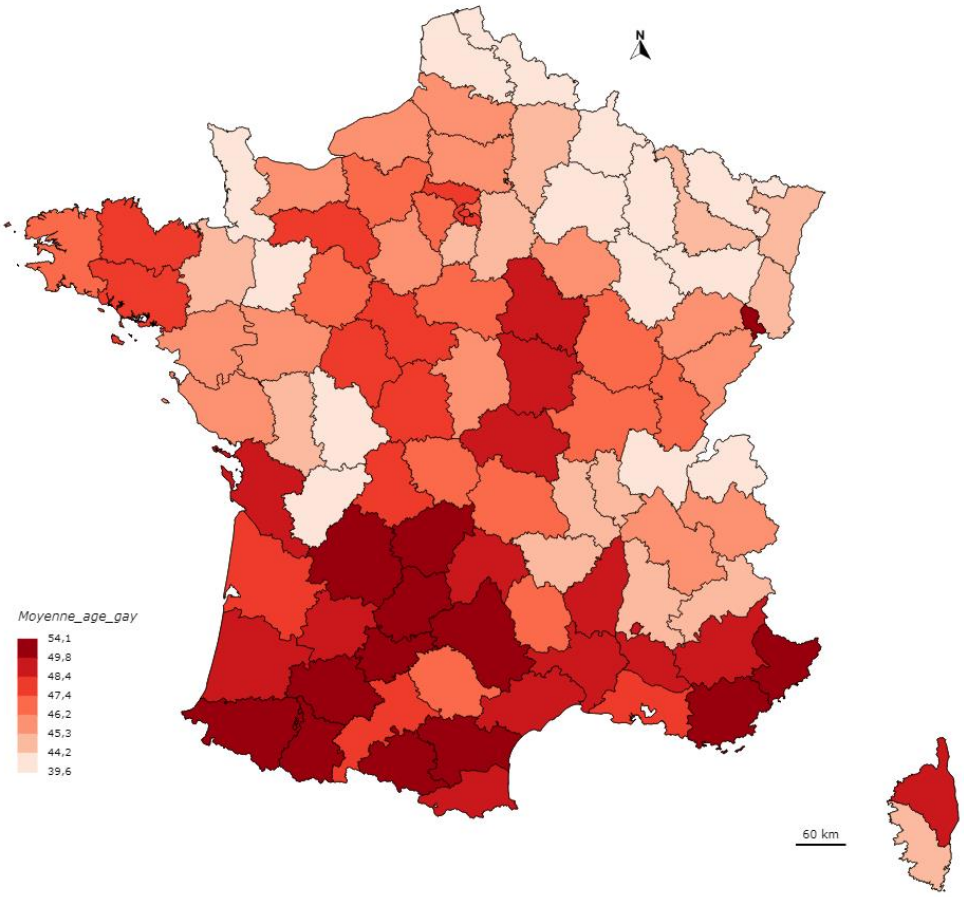
Là encore, la répartition géographique des pacs suit des logiques relativement similaires, avec toutefois quelques différences. On retrouve ainsi une moindre féminisation des unions de même sexe au sein des départements comptant de grandes agglomérations, parfois de façon plus marquée que pour les mariages, avec seulement 40 % de femmes parmi les pacsé·e·s de même sexe dans le Rhône[126], mais des proportions relativement équivalentes en Loire-Atlantique et dans le Bas-Rhin (respectivement 46 % et 47 % de femmes) (Annexe 11). Les couples de femmes restent plus fréquemment domiciliés dans les départements de l'Est de la France et moins souvent dans la plupart des départements du Sud (39 % dans les Alpes-Maritimes, 44 % en Haute-Garonne et dans l'Hérault). L'agglomération parisienne reste très masculine, avec seulement 23 % de femmes au sein des pacs de même sexe à Paris, et 38 % à 43 % dans les départements de la petite couronne. Ces éléments confirment que les rapports entre homosexualité et territoire ne prennent sans doute pas les mêmes significations pour les hommes et pour les femmes. Les parcours résidentiels des lesbiennes restent moins marqués que ceux des gays par les migrations, celles-ci résidant davantage dans la même commune au cours de leur vie (Blidon et Guérin-Pace, 2013a). Si des effets de genre semblent alors se retrouver géographiquement indépendamment du type d'union, cela ne signifie pas pour autant que le choix du mariage plutôt que du pacs n'explique pas en partie certaines variations, les cartes n'étant de toute façon pas superposables.

3.3. Des différences en partie expliquées par des effets d'âge ?

Le poids des départements du Sud de la France au sein des mariages de même sexe conduit à s'interroger davantage sur les caractéristiques de ces couples et les déterminants sociodémographiques qui pèsent dans leur choix d'union. Or, une analyse géographique prenant en compte la répartition par âge des couples mariés montre que ce sont globalement les départements du Sud qui concentrent les moyennes d'âge les plus élevées.

[125] Comptant au moins un adulte et un enfant de moins de 25 ans avec qui il/elle possède un lien de filiation.
[126] Les pacs de couples d'hommes étant un peu plus nombreux que les mariages de couples de femmes (56 % pour 44 %), on commente uniquement les résultats qui montrent des variations par rapport à cette moyenne nationale.

<u>Figure 8.</u> Moyenne d'âge au mariage des couples d'hommes mariés par département de résidence

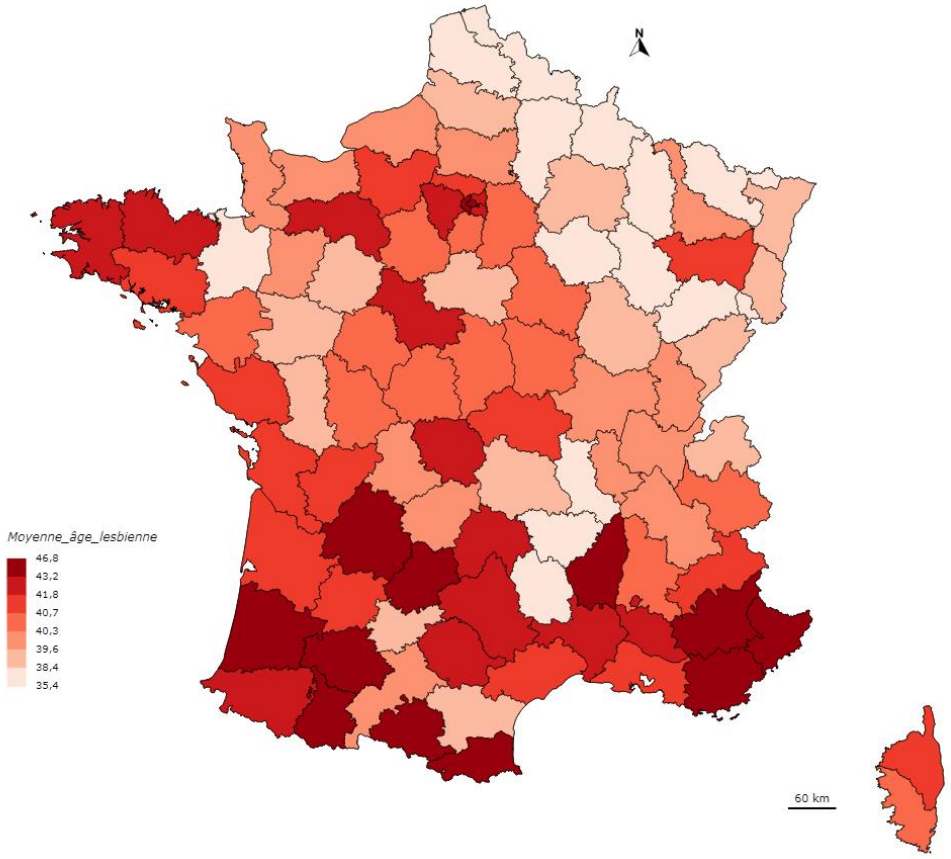


Source : État civil sur les mariages (2013- 2017), Insee.
Champ : Individus des couples d'hommes mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : Les hommes qui se sont mariés avec un autre homme et qui résidaient dans les Alpes-Maritimes avaient en moyenne 50,8 ans au moment du mariage.
Note : On a retiré les Dom-Tom qui représentent moins de 1% des mariages de même sexe.

Parmi les couples de même sexe qui se sont mariés, les moyennes d'âge des hommes s'avèrent bien plus élevées concernant les résidents des départements du Sud que ce n'est le cas ailleurs en France. Par exemple, ceux-ci ont en moyenne 50,8 ans dans les Alpes Maritimes et les Pyrénées Atlantiques, 54,1 ans dans l'Ariège, 52 ans dans l'Aude, 51,5 ans dans l'Aveyron et dans le Lot, 49,7 ans dans l'Hérault et 48,4 ans dans les Bouches du Rhône (Figure 8). En revanche, les moyennes d'âge déclinent globalement dans les départements de la moitié Nord : les couples d'hommes mariés ont en moyenne 44,1 ans dans la Manche, 43,2 ans dans la Marne, 39,6 ans dans la Meuse, 42,3 ans en Moselle, 42,8 ans dans le Nord, 44,2 ans dans le Bas-Rhin, 45,1 ans dans le Rhône, et 42,7 ans dans les Vosges. Dans l'agglomération parisienne, les moyennes d'âge sont plus élevées à Paris (48,1 ans) et dans les Hauts-de-Seine (47,6 ans) que dans les départements plus éloignés, notamment en Essonne et en Seine-et-Marne (respectivement 45,3 ans et 44,8 ans).

Les situations liées au vieillissement des conjoints apparaissent relativement situées sur le territoire. Si l'on dispose de peu d'information à ce sujet, ces variations pourraient également recouper des écarts en termes socioéconomiques, Paris et les Hauts-de-Seine concentrant par exemple une part importante de personnes disposant de hauts revenus. Dans la mesure où l'attrait économique et financier du régime matrimonial importe dans le choix du type d'union légale (Smock, Manning et Porter, 2005), il est probable que ceux-ci soient en partie liés.

Figure 9. Moyenne d'âge au mariage des couples de femmes mariées par département de résidence



Source : État civil sur les mariages (2013- 2017), INSEE.
Champ : Individus des couples de femmes mariées en France entre 2013 et 2017.
Lecture : Les femmes qui se sont mariées avec une autre femme et qui résidaient dans les Pyrénées Atlantiques avaient en moyenne 43 ans au moment du mariage.
Note : On a retiré les Dom-Tom qui représentent moins de 1% des mariages de même sexe.

Il existe également un effet de la répartition géographique par âge pour les couples de femmes, mais celui-ci s'avère moins tranché et un peu plus contrasté d'un point de vue spatial que ce n'est le cas pour les couples d'hommes. Les couples de femmes mariées ont en moyenne 45,3 ans lorsqu'elles résident dans les Alpes Maritimes, 39,5 ans dans l'Aude, 41,1 ans dans l'Hérault, 46,8 ans dans le Lot, 44,2 ans en Ardèche et dans les Alpes-de-Haute-Provence, 43,8 ans dans les Hautes Pyrénées, 43 ans dans les Pyrénées Atlantiques et 44 ans dans le Var (Figure 9). Comme les hommes, elles restent relativement plus jeunes dans la plupart des départements

du Nord et de l'Est de la France, où elles se marient également davantage en proportion. Elles ont par exemple en moyenne 35,6 ans en Haute-Marne, 36,4 ans en Lozère, 37,1 ans dans le Pas-de-Calais, 37,4 à 37,9 ans dans la Loire, dans les Ardennes et en Moselle, 38 ans en Ille-et-Vilaine, et 38,3 ans dans le Nord. Ces moyennes d'âge plus faibles pourraient en partie être le reflet d'usages parentaux du mariage, dans certains départements où elles y recourent également plus massivement. En revanche, elles sont plus âgées dans l'agglomération parisienne, notamment à Paris (45,1 ans en moyenne), dans les Hauts-de-Seine (43,4 ans), et dans la petite couronne (42,2 ans à 42,9 ans), par rapport à la grande couronne (avec en moyenne 40,6 ans dans l'Essonne, 40,5 ans en Seine et Marne et 42,6 ans dans les Yvelines).

Les couples de même sexe mariés étant relativement âgés, et plus particulièrement les hommes, les disparités observées dans la géographie des unions pourraient en grande partie refléter des effets d'âge, d'où la nécessité de prendre en compte cette variable dans l'analyse. Une régression multinomiale prenant en compte l'âge et le type de couple permet alors d'observer que la répartition géographique des couples mariés de même sexe s'explique bien en partie par des effets d'âge, les plus de 55 ans étant davantage susceptibles de résider dans certains départements, en particulier dans les départements du Sud de la France (dans les Pyrénées-Orientales, le Lot, la Dordogne, l'Aude, le Gers, les Alpes-de-Haute-Provence notamment). Mais, ces effets ne suffisent pas à expliquer les écarts qui existent à ce sujet. Ainsi, après un contrôle par âge, des disparités persistent dans la distribution des couples de même sexe et des couples de sexe différent. En prenant les Vosges comme département de résidence de référence, un département relativement peu marqué par les proportions d'unions entre partenaires de même sexe, on remarque des variations interdépartementales importantes. C'est particulièrement le cas dans la capitale. À âge équivalent, le fait d'être en couple de même sexe plutôt qu'en couple de sexe différent augmente de 5,5 fois la probabilité de vivre à Paris plutôt que dans les Vosges au sein du groupe des marié·e·s (Annexe 12). De même, la conjugalité entre partenaires de même sexe favorise le fait de résider dans les départements du Sud de la France, avec des probabilités 2,0 à 2,6 fois supérieures de vivre dans les Alpes-Maritimes, l'Aude, le Gard, l'Hérault et les Pyrénées-Orientales. C'est aussi le cas concernant les départements de l'Ouest de la France, les marié·e·s de même sexe ayant par rapport aux marié·e·s de sexe différent 2,1 à 2,2 fois plus de chances de vivre dans le Calvados, en Charente-Maritime et en Loire-Atlantique ; ainsi que dans certains départements comptant de grandes agglomérations (notamment 2,2 fois plus en Gironde et 2,1 dans le Rhône). Ces écarts significatifs à âge égal montrent donc bien un effet propre de la conjugalité de même sexe dans les choix de résidence des marié·e·s, qui s'explique sans doute pour partie par des rapports différenciés à l'espace, au territoire, aux migrations nationales et aux relations familiales.

Si l'on observe plus spécifiquement la répartition des couples d'hommes et des couples de femmes au sein des couples de même sexe après contrôle par âge, on constate des effets

relativement minimes. Toutefois, dans certains départements, des variations par sexe demeurent à âge équivalent : le fait d'être en couple d'hommes plutôt qu'en couple de femmes augmente par exemple de deux fois la probabilité de résider dans les Alpes-Maritimes, le Bas-Rhin, les Hauts-de-Seine, la Seine-Saint-Denis (par rapport aux Vosges), et de plus de quatre fois à Paris (régressions multinomiales non-présentées). Ces résultats montrent que les écarts de structures par âge ne suffisent pas à expliquer les disparités géographiques entre couples d'hommes et couples de femmes et renforcent ainsi l'hypothèse d'une existence de rapports genrés, à la fois à l'espace et à l'institution matrimoniale. Ils invitent, afin de mieux comprendre les choix d'union des couples de même sexe, à intégrer davantage de comparaisons par sexe.

4. Une homogamie plus forte dans les couples lesbiens : écarts d'âges et couples binationaux

Enfin, certaines données supplémentaires disponibles dans l'état civil permettent d'interroger davantage la question de l'homogamie dans les couples gais et lesbiens, terme ici approché par certains aspects de l'homogamie, comme les écarts d'âge entre les partenaires et leurs caractéristiques en termes de nationalité. En revanche, ces données ne contiennent aucune information en termes de milieu socioéconomique ou socioprofessionnel, ce qui rend impossible l'analyse des variations sociales de ce point de vue. Sur bien des aspects, les couples de femmes se ressemblent davantage que les couples d'hommes (Cortina, 2016 ; Kurdek et Schmitt, 1987). Et par ailleurs, dans la mesure où le choix du pacs est associé à des représentations plus égalitaires des rapports entre les sexes (Rault et Letrait, 2010), le mariage pourrait, à l'inverse, être plus fréquent dans les couples qui présentent des configurations hétérogames. Les écarts entre les conjoint·e·s demandent d'autant plus d'être examinées que légalement, les types d'union ne donnent pas accès aux mêmes droits. L'existence de couples binationaux soulève par exemple des enjeux juridiques importants, puisque le mariage accorde un certain nombre de possibilités permettant au/à la conjoint·e étranger/ère de résider sur le territoire, ce qui n'est pas le cas du pacs et de l'union libre (Chapitre 3).

4.1. Des écarts d'âge plus faibles chez les couples de femmes

L'écart d'âge entre conjoint·e·s au profit de l'homme représente une constante démographique majeure quels que soient les espaces et les périodes (Mignot, 2010), qui se trouve encore davantage accentuée dans les représentations médiatiques et culturelles qui sont données du couple (Arbogast, 2015). Ce phénomène est souvent analysé comme l'une des composantes et des manifestations d'une domination masculine dans les relations hétérosexuelles, celle-ci étant pour partie recherchée par les femmes (Bozon, 1990). Même si les écarts d'âge sont

relativement faibles (deux ans et demi en moyenne dans les couples non-mariés) et que la part des configurations où l'homme est plus jeune progresse au sein des jeunes générations (Daguet, 2016), cette norme reste particulièrement structurante, ce qui semble être moins le cas lorsque l'on s'intéresse par exemple aux milieux sociaux puisque l'on constate plutôt une baisse des inégalités salariales entre conjoint·e·s (Bouchet-Valat, 2017), ainsi qu'une « inversion » de l'hypergamie féminine[127] au fil du temps (Bouchet-Valat, 2014).

Marie Bergström (2015, 2018a) montre cependant que les préférences en termes d'écart d'âge varient de manière genrée au cours des parcours de vie : tandis que chez les jeunes, ce sont surtout les femmes qui recherchent un partenaire plus âgé, les déclarations s'inversent par la suite, les écarts aux âges plus avancés résultant alors de préférences et d'attirances masculines pour des partenaires plus jeunes qu'eux. L'écart d'âge apparaît alors fortement structuré autour de normes de genre, ce qui peut en partie expliquer qu'il varie en fonction des contextes relationnels, et notamment qu'il soit plus faible parmi les pacsé·e·s que parmi les marié·e·s (Bailly et Rault, 2013 ; Mazuy, Prioux et Barbieri, 2011). Si les couples de même sexe sont plus égalitaires que les couples de sexe différent (Ferzli, 2001), malgré certaines limites à ce sujet (Courduriès, 2006), rien ne dit que les écarts d'âge renvoient à des phénomènes équivalents, dans la mesure où il s'agit à la fois d'un groupe minoritaire et pour lequel les effets d'une domination genrée ne se posent pas.

Tableau 4. Différence d'âge entre époux/ses en fonction du type de couple (%)

	Couples mariés de même sexe		**Couples mariés de sexe différent**
	Hommes	**Femmes**	
0 à 2 ans	26,4	36,8	45,1
3 à 5 ans	24,0	27,6	27,6
6 à 10 ans	24,6	23,5	18,1
11 ans et +	25,0	12,2	9,2
Total	100	100	100
Effectifs de couples	21303	18613	1140721
Écart d'âge moyen	7,4	5,1	4,3

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : 36,8 % des couples lesbiens mariés ont moins de trois ans d'écart.
Note : Pour les couples de sexe différent, l'écart d'âge est calculé à partir de la différence entre le/la plus jeune et le/la plus âgé·e, sans tenir compte du sexe.

Lorsque l'on observe les écarts d'âge entre les époux/ses, ceux-ci s'avèrent plus importants pour les couples gais (7,4 ans en moyenne) et lesbiens (5,1 ans) que ce n'est le cas pour les

[127] C'est-à-dire de configurations conjugales où l'homme est plus diplômé que sa conjointe.

couples hétérosexuels (4,3 ans[128]) (Tableau 4). Cela traduit sans doute une population de partenaires potentiels plus restreinte pour les gays et les lesbiennes, qui implique un élargissement des critères d'âge dans la recherche d'un·e conjoint·e. Par ailleurs, cela renvoie aussi à des spécificités concernant les contextes de formation des couples de même sexe. En effet, on sait que les différences d'âge entre partenaires varient en fonction du lieu de rencontre, et notamment, les conjoint·e·s qui se rencontrent sur leur lieu d'études présentent des écarts d'âge plus faibles que les autres (Bozon et Rault, 2012). Or, les possibilités de rencontre sont plus réduites du fait de l'appartenance à un groupe minoritaire pour les couples de même sexe. Le lieu de travail, les sociabilités amicales, l'espace public ou les études, contextes majoritaires de formation des couples de sexe différent, prennent une importance moindre pour les couples de même sexe, au profit d'autres modalités, notamment des sites de rencontre (Bergström, 2016). Les effets de contexte liés aux lieux de rencontre des partenaires ne s'avèrent toutefois pas spécifiques aux couples mariés, dans la mesure où on les retrouve dans des proportions similaires au sein des couples non-mariés (Tableau non-présenté).

Au sein des couples de même sexe, les couples d'hommes mariés sont plus susceptibles de connaître d'importantes différences d'âge que les couples de femmes, en particulier d'avoir plus de dix ans d'écart. C'est le cas de 25 % d'entre eux, contre 12 % des femmes (Tableau 4). Ce résultat pourrait là aussi s'expliquer par des lieux de rencontre différents entre couples gais et lesbiens. On sait par exemple que les lieux de rencontre lesbiens sont plus « invisibles » que ceux des gays (Cattan et Clerval, 2011), et que l'investissement dans l'espace public et commercial est surtout le fait d'une homosexualité masculine (Leroy, 2005). Il est possible que la moindre présence des femmes dans l'espace public et dans les lieux commerciaux ainsi que la plus grande importance des espaces « privatifs » lesbiens, dont les membres tendent à être davantage sélectionnés, conduise à la formation de couples plus homogames en termes d'âge et de milieu social, un résultat déjà observé dans d'autres pays (Cortina, 2016 ; Kurdek et Schmitt, 1987). L'analyse des couples non-mariés d'EFL ne semble pas montrer de spécificité du mariage sur ce point.

4.2. Peu de lesbiennes en couple binational

Enfin, les conséquences juridiques du modèle matrimonial pourraient favoriser les unions dans le cadre de situations administratives spécifiques, par exemple des relations formées entre une personne de nationalité française et une personne étrangère. En France, la part des mariages binationaux augmente depuis plusieurs décennies, passant de 6 % en 1950 à 14 % en 2015, avec des pics plus importants à certaines périodes (Bellamy, 2017). Ces unions concernent

[128] Dans la majorité des cas au profit de l'homme, puisque dans 66 % des couples, celui-ci est plus âgé que sa conjointe d'après l'enquête Famille et Logements (Tableau non-présenté).

majoritairement des partenaires provenant des pays du Maghreb, puis d'autres pays Européens et de pays d'Afrique sub-saharienne. Par ailleurs, la part d'unions entre un homme de nationalité française et une femme de nationalité étrangère progresse au cours du temps (*Ibid.*). En parallèle de ces évolutions, de nombreuses recherches montrent le renforcement d'une politique « de suspicion » (Maskens, 2013), les couples binationaux faisant l'objet d'un contrôle accru, en lien avec de supposés risques de « fraudes » les concernant, c'est-à-dire de mariages « d'intérêt », ce soupçon étant plus particulièrement adressé aux relations entre des hommes étrangers et des femmes françaises (Geoffrion, 2018 ; Salcedo Robledo, 2015). Dans ce contexte, le mariage pourrait poser des enjeux spécifiques aux couples de même sexe qui se trouvent dans des configurations binationales.

En termes de nationalité, les couples mariés de même sexe apparaissent relativement proches des couples non-mariés de même sexe. Ainsi, 16 % des mariages entre hommes unissent un partenaire français et un partenaire étranger, et c'est le cas de 5 % des couples de femmes mariées. Ces proportions s'avèrent remarquablement similaires au sein des couples non-mariés puisqu'elles concernent 17 % des couples d'hommes et 5 % des couples de femmes (Tableau 5). On sait que les couples binationaux bénéficient de peu d'options pour organiser leur vie conjugale et familiale, et que le mariage peut ainsi constituer une forme de nécessité afin de protéger juridiquement le/la partenaire non français·e en lui accordant la possibilité de rester sur le territoire (Salcedo Robledo, 2015). Toutefois, la similitude entre les marié·e·s et les cohabitant·e·s ne montre pas d'effet véritable du type d'union, ni davantage de mariages chez les couples binationaux. Ainsi, la part de ceux-ci, relativement importante dans les couples d'hommes, semble indépendante de leur statut relationnel. Par ailleurs, la moindre part des femmes d'origine étrangère en couple de même sexe (Algava et Penant, 2019) explique que les unions binationales soient genrées.

Dans tous les cas, les configurations de couples binationaux concernent bien moins souvent les couples lesbiens, tandis que les proportions sont proches pour les couples gais et les couples de sexe différent (parmi les mariés, on compte 14 % de couples binationaux pour ces derniers). Ces résultats concordent avec les observations réalisées dans d'autres pays (Andersson et al., 2006 ; Cortina, 2016), et rejoint le constat d'une homogamie relativement prononcée chez les couples de femmes, comparativement aux couples d'hommes. Pour autant, des motivations juridiques au mariage, en lien avec des situations administratives particulières, existent pour les femmes, de même que pour les autres types de couples. Bien que les données d'état civil ne permettent pas d'identifier la présence d'enfants communs dans le couple avant le mariage[129], les motivations liées à l'établissement de la filiation avec leurs enfants, ainsi qu'à

[129] Tous les couples de même sexe sont comptés comme n'ayant aucun enfant commun dans les bases d'État civil.

la reconnaissance du statut parental des deux conjointes, pourraient ainsi être particulièrement importants les concernant, une question traitée dans le chapitre qui suit.

Tableau 5. Distribution des couples mariés et non-mariés par nationalités des conjoint·e·s en fonction du type de couple (%)

	Couples mariés			Couples non-mariés		
	Couples de même sexe		Couple de sexe différent	Couples de même sexe		Couple de sexe différent
	Hommes	Femmes		Hommes	Femmes	
Les deux ont la nationalité française	82,3	93,9	81,8	80,3	94,2	-
L'un·e des deux n'a pas la nationalité française	16,1	5,3	14,4	17,2	5,2	
Aucun·e des deux n'a la nationalité	1,7	0,8	3,9	2,6	0,7	
Total	100	100	100	100	100	
Effectif de couples	21 303	18 613	1 140 721	274	310	

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), INSEE/ Enquête Famille et Logements (2011), INSEE.
Champ : Couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017 / Couples non-mariés.
Lecture : Dans 93,9 % des couples lesbiens mariés, les deux conjointes ont la nationalité française.
Note : Dans le questionnaire du recensement associé à EFL, il n'est pas possible d'établir la proportion de couples binationaux pour les couples de sexe différent car on demande la nationalité du/de la répondant·e, mais pas celle de son/sa conjointe. Toutefois, pour les couples de même sexe non-mariés, cela est possible car les deux membres ont répondu.

5. Des différences dans les configurations familiales et les situations sociales des couples mariés et non-mariés : les apports de l'enquête Virage LGBT

Pallier l'insuffisance des données permettant de caractériser les populations gaies et lesbiennes demande des formes d'inventivité méthodologique, par exemple en ayant recours à des sources administratives, qui ne sont à l'origine pas pensées pour une sociologie des conjugalités et des unions. Mais de fait, ces données administratives s'avèrent limitées, c'est pourquoi elles nécessitent d'être enrichies et complétées par d'autres sources, par exemple par l'analyse d'échantillons de convenance, via des enquêtes spécifiquement conçues pour interroger les populations LGBT. Ces données comportent des biais méthodologiques, liés à des effets de recrutement, dans la mesure où elles interrogent uniquement les personnes volontaires, ayant eu accès au questionnaire par le biais des réseaux de diffusion (Chapitre 2). C'est le cas de l'enquête Virage LGBT, qui n'est pas représentative des couples de même sexe. Les enquêtes en population générale se confrontant toujours par ailleurs à des limites importantes en termes d'effectifs s'agissant de groupes minoritaires, les échantillons de convenance restent une alternative efficace. À partir de la même source, on peut ainsi approcher à la fois les couples

mariés et non-mariés, en restreignant ces derniers aux couples cohabitants, plus susceptibles d'être comparables aux mariés que les couples non-cohabitants. Cette dernière partie permet alors notamment de caractériser socialement les personnes qui choisissent de se marier, ce qui demeure impossible à partir des bases de données d'état civil.

5.1. Les caractéristiques sociales des couples mariés : une situation économique plus favorisée et une proximité à la religion plus marquée

La littérature scientifique montre que les personnes mariées diffèrent des personnes non-mariées d'un point de vue social, mais aussi du point de vue de leurs représentations. En termes de milieu social, les individus plus diplômés accordent par exemple moins d'importance au fait de se marier[130] (Billari et Liefbroer, 2016). Les personnes pacsées sont également plus diplômées que les personnes mariées (Bailly et Rault, 2013), les personnes qui choisissent la cohabitation hors mariage présentant en revanche peu de spécificité sociale (Prioux, 2009). À l'inverse, le fait d'avoir des parents religieux est associé à une opinion plus positive du mariage (Billari et Liefbroer, 2016).

Les résultats de Virage LGBT apparaissent similaires à ce que l'on constate chez les couples de sexe différent, avec des proportions de personnes diplômées du supérieur relativement équivalentes chez les marié·e·s et les non-marié·e·s. Il est également possible qu'il s'agisse aussi d'un effet du mode de recrutement de l'enquête, conduisant à surreprésenter les diplômé·e·s, qui représentent une large majorité des couples d'hommes et des couples de femmes, alors que cette tendance est moins forte dans EFL (Buisson et Lapinte, 2013). Parmi les marié·e·s, les personnes disposant de hauts revenus sont proportionnellement plus nombreuses que parmi les non-marié·e·s, sans doute parce que les situations économiques et matérielles jouent un rôle dans les choix d'union, et que des conditions jugées plus favorables peuvent à la fois renforcer l'attrait juridique pour les avantages du modèle matrimonial et le légitimer. Ainsi, 44 % des hommes mariés avec un autre homme perçoivent plus de 3 000 euros par mois contre 35 % des hommes en couple non-marié. C'est aussi le cas de 23 % des femmes mariées contre 12 % des femmes en couple non-marié (Tableau 6). Dans tous les cas, les situations économiques des personnes mariées se trouvent toujours être davantage favorisées que celles des concubin·e·s, mais les hauts revenus s'avèrent moins fréquents chez les couples de femmes, ce qui s'expliquent par les inégalités salariales entre les sexes (Chamkhi et Toutlemonde, 2015).

[130] Le rapport entre milieu social et choix d'union apparaît toutefois variable en fonction des contextes nationaux. Aux États-Unis, par exemple, il semble que les personnes les plus diplômées se marient davantage que les autres (Smock, Manning et Porter, 2005).

<u>Tableau 6.</u> Niveau de diplôme et niveau de revenus mensuel des personnes en couple de même sexe, en fonction du type d'union et de couple (%)

Niveau de diplôme	Hommes		Femmes	
	Couples mariés	Couples non-mariés	Couples mariés	Couples non-mariés
< Bac	11,1	7,2	2,4	4,6
Bac	10,2	10,2	12,1	15,3
Bac +2	10,8	14,4	18,9	12,8
> Bac +2	67,7	67,9	66,7	66,8
NSP, NVPR	0,3	0,2	0	0,4
Total **Effectif d'individus**	100 325	100 914	100 381	100 919
p	0,146		0,008	
Niveau de revenus mensuel individuel				
< 700 euros	2,8	6,8	4,5	14,7
700 à moins de 1 300	8,9	10,4	13,1	21,7
1 300 à moins de 2 000	18,2	20,8	26,0	29,5
2 000 à moins de 3 000	23,7	24,6	29,4	19,6
3 000 et plus	44,3	34,8	23,1	11,9
NSP, NVPR	2,2	2,6	3,9	2,7
Total **Effectif d'individus**	100 325	100 914	100 381	100 919
p	0,014		<0,001	

Source : Enquête Virage LGBT, Ined (2016).
Champ : Individus s'étant déclarés en couple de même sexe cohabitant.
Lecture : 18,9 % des femmes mariées avec une autre femme ont un diplôme du supérieur équivalent à deux ans après le baccalauréat.

Enfin, le rapport à la religion varie également en fonction des groupes. En effet, 40 % des hommes mariés avec un autre homme déclarent avoir une religion[131], quelle qu'elle soit, contre 35 % des hommes en couple non-marié. C'est aussi le cas de 33 % des femmes mariées avec une autre femme contre 24 % des femmes en couple concubin (Tableaux non-présentés). Ces éléments renvoient alors davantage à des logiques axiologiques, et montrent que le mariage représente aussi, au-delà de ses paramètres juridiques, un modèle idéologique, auquel les couples peuvent aspirer à des degrés divers en fonction de leurs propres représentations. Une pratique religieuse augmente les chances d'être marié·e ou de se projeter dans le mariage (Carlson, Mclanahan et England, 2004 ; Rault et Letrait, 2010), l'attachement à la religion étant plus fort chez les personnes qui se marient (Prioux, 2009), en particulier par rapport aux personnes qui se pacsent (Rault, 2019). Cela rejoint également des différences dans les valeurs mises en avant par les marié·e·s et les pacsé·e·s, et notamment un attachement plus fort aux

[131] Dans le questionnaire, on demandait aux répondant·e·s de répondre à la question suivante : « Quelle est votre religion, si vous en avez une ? », en proposant différentes modalités.

normes de genre pour les premier/ères (Rault et Letrait, 2010), même si celles-ci s'atténuent sans doute au fur et à mesure que le pacs se « banalise » et que les profils de celles et ceux qui y souscrivent se diversifient.

5.2. Une présence d'enfants plus importante au sein des couples mariés, en particulier pour les femmes

Alors que l'état civil ne permet pas de comptabiliser les familles homoparentales, on demandait aux répondant·e·s de l'enquête Virage LGBT s'ils/elles avaient « eu » ou « adopté » des enfants, ce qui laisse *a priori* une définition suffisamment large pour inclure différents types de configurations possibles concernant les méthodes de conception des enfants. Or, il s'agit d'un enjeu particulièrement important d'un point de vue juridique, non-négligeable statistiquement d'après les diverses estimations dont on dispose à l'heure actuelle, et qui pourrait produire des écarts relativement importants en termes de genre. D'après l'enquête Famille et Logements, 8 couples de même sexe sur 10 vivant avec des enfants seraient des couples de femmes (Buisson et Lapinte, 2013), mais ces résultats demandent d'être actualisés au vu des évolutions rapides des formes d'homoparentalité (Gross, Courduriès et de Federico, 2014a ; Tornello et Patterson, 2015), celles-ci conduisant sans doute à ce que ces familles aient relativement changé depuis 2011.

Tableau 7. Enfants déclarés par les personnes en couple de même sexe, en fonction du type d'union et de couple (%)

	Hommes		**Femmes**	
	Couples mariés	**Couples non-mariés**	**Couples mariés**	**Couples non-mariés**
Pas d'enfant	80,9	91,7	52,2	91,5
Un enfant ou plus	19,1	8,3	47,8	8,5
Total	100	100	100	100
Effectif d'individus	325	914	381	916
p	<0,001		<0,001	

Source : Enquête Virage LGBT, Ined (2016).
Champ : Individus s'étant déclarés en couple de même sexe cohabitant.
Lecture : 19,1 % des hommes mariée avec un autre homme déclarent avoir un ou plusieurs enfants.
Note : Dans le questionnaire, on demandait si la personne avait « eu » ou « adopté » des enfants.

L'enquête Virage LGBT montre que les personnes mariées ont plus souvent des enfants que les autres, puisque c'est le cas de 19 % des hommes mariés avec un autre homme contre 8 % des hommes en couple cohabitant, et de 48 % des femmes mariées avec une autre femme contre 9 % des femmes en couple cohabitant (Tableau 7). Ces résultats confirment que la situation administrative des familles homoparentales favorise l'institutionnalisation des relations par le mariage, en lien avec les droits liés à l'établissement de la filiation, auxquels celui-ci permet

d'accéder. Si les familles homoparentales s'avèrent en effet plus fréquentes au sein des couples de femmes, c'est surtout le cas pour les personnes *mariées*, tandis que l'on ne note pas de véritable différence de genre chez les couples non-mariés. On peut penser que la structure des répondant·e·s est spécifique sur certains points, ou bien que les couples de femmes ayant des enfants choisissent de toute façon très majoritairement de se marier, ce qui expliquerait qu'on ne les retrouve pas chez les non-mariées. Il est également possible que ces résultats s'expliquent par des effets d'échantillonnage, les gays et les lesbiennes ayant participé à l'enquête étant plus diplômé·e·s, et sans doute plus militant·e·s que les autres. Les différentes caractéristiques des personnes en couple demandent en tout cas d'être prises en compte et contrôlées, afin de mieux mesure leurs effets sur le choix du mariage.

5.3. Une analyse des déterminants du mariage

Ces différents éléments pourraient produire des effets de structures, se combiner et/ou se recouper dans les choix d'union, c'est pourquoi il importe d'observer les probabilités de mariage à situation équivalente. On réalise donc une régression logistique modélisant la probabilité d'être marié·e plutôt que non-marié·e, parmi les personnes en couple. Les résultats montrent que certaines différences dans les positions sociodémographiques des individus n'affectent plus le fait d'être marié·e plutôt que de ne pas l'être, après des contrôles prenant notamment en compte les situations familiales et relationnelles. L'âge, qui produisait des variations importantes entre les groupes, n'apparaît plus comme une variable significative toutes choses égales par ailleurs. En revanche, le fait d'avoir au moins un enfant augmente de 7 fois la probabilité d'être mariée pour les femmes et de 2 fois pour les hommes (Tableau 8, Modèles 1 et 2). Ce résultat confirme alors que les effets constatés pour les couples de femmes renvoient moins à des effets d'âge qu'à l'encadrement de configurations familiales. Plusieurs études notent ainsi que la présence d'enfants représente une motivation centrale dans le choix du mariage, qui conduit à ce que les couples recherchent des solutions légales pour protéger leurs familles (Rostosky et al., 2016). C'est d'autant plus le cas en France que l'institution matrimoniale se place comme prérequis pour établir un lien de filiation avec des enfants et ainsi permettre que les deux parents puissent obtenir une reconnaissance légale (Chapitre 3). Si ces effets s'avèrent moindres pour les hommes, ils restent importants.

<u>Tableau 8.</u> Probabilité d'être marié·e plutôt que non-marié·e parmi les personnes en couple de même sexe (régression logistique)

		Modèle 1	**Modèle 2**	**Modèle 3**
		Hommes O.R. ; seuil	**Femmes** O.R ; seuil	**Ensemble** O.R ; seuil
Sexe	**Hommes**	-	-	ref.
	Femmes	-	-	1,56 ***
Âge	**18-24 ans**	0,68 n.s	0,18 **	0,28 ***
	25-34 ans	ref.	ref.	ref.
	35-44 ans	1,00 n.s	0,85 n.s	0,93 n.s
	45-54 ans	0,82 n.s	0,77 n.s	0,76 n.s
	55 ans +	1,50 n.s	0,52 n.s	1,05 n.s
Durée de relation	**0-2 ans**	0,29 **	0,43 **	0,38 **
	3-5 ans	ref.	ref.	ref.
	6-10 ans	1,14 n.s	1,95 ***	1,57 **
	11 ans +	2,52 ***	3,56 ***	3,11 ***
Parenté	**Un enfant ou plus**	2,38 ***	6,92 ***	4,47 ***
	Pas d'enfant	ref.	ref.	ref.
Niveau de diplôme	**< Bac**	1,23 n.s	0,23 **	0,83 n.s
	Bac	ref.	ref	ref.
	Bac +2	0,58 n.s	1,22 n.s	0,83 n.s
	> Bac +2	0,84 n.s	0,84 n.s	0,84 n.s
Religion	**Religion**	1,16 n.s	1,11 n.s	1,17 n.s
	Pas de religion	ref.	ref.	ref.
Nationalités	**Les deux ont la nationalité française**	ref.	ref.	ref.
	L'un·e des deux n'a pas la nationalité	1,33 n.s	1,48 n.s	1,35 n.s
	Aucun·e des deux n'a la nationalité	2,38 n.s	0,54 n.s	1,56 n.s
Rapport au logement	**Propriétaire ensemble (ou en accès à la propriété)**	1,66 **	1,92 ***	1,83 ***
	Un·e seul·e des deux est propriétaire	0,59 *	0,88 n.s	0,73 *
	Locataires	ref.	ref.	ref.
	Autre	0,31 *	0,40 *	0,40 **

Source : Virage LGBT (2016), Ined.
Champ : Individus s'étant déclarés en couple de même sexe cohabitant.
Niveau de significativité : ***: p=<0,001; **: p=<0,01; *: p=<0,05 ; ns: p>0,05.
Lecture : Plus l'odds ratio dépasse 1 et plus la caractéristique à laquelle il renvoie influence la probabilité d'être marié·e. Par exemple, le fait d'avoir un enfant ou plus augmente de 6,9 fois la probabilité d'être mariées plutôt que non-mariées pour les femmes.
Note : On modélise la probabilité d'être marié·e plutôt que non-marié·e parmi les personnes en couple.

Pour les gays comme pour les lesbiennes, on ne note pas d'effet des situations sociales et économiques, qu'il s'agisse des revenus (régressions logistiques non-présentées) ou bien des niveaux de diplômes (Tableau 8), ces deux paramètres ne favorisant pas davantage une union par rapport au fait de rester en couple cohabitant non-marié. En revanche, les durées de relation

jouent un rôle important, les hommes déclarant être en couple depuis plus de dix ans ayant une probabilité 3 fois supérieure d'être mariés par rapport à ceux qui dont la relation est moins ancienne (3 à 5 ans). C'est également le cas pour les femmes, qui ont 2 fois plus de chances d'être mariées lorsqu'elles datent le début de leur relation entre six et dix ans avant l'enquête, et 4 fois plus lorsque ces durées s'élèvent à plus de dix ans (Tableau 8, Modèle 2). Il semble donc que les parcours conjugaux soient centraux pour comprendre les choix d'union, ce que l'on ne pouvait observer à partir des statistiques d'état civil. Ils renvoient pour partie aux normes et aux représentations qui existent dans les processus de décision des individus (Smock, Manning et Porter, 2005), et qui font du mariage un modèle associé à une stabilité conjugale importante, même si les trajectoires affectives et sexuelles des marié·e·s de même sexe sont plus diversifiées lorsqu'on les observe finement (Chapitre 6).

Ces résultats doivent aussi s'interpréter en lien avec le fait que les répondant·e·s de Virage LGBT se sont plutôt marié·e·s au début de la reconnaissance légale instaurée par la loi, peu de temps après que cette possibilité ne se soit ouverte aux couples de même sexe. Ils/elles pourraient donc être relativement spécifiques de ce point de vue, et notamment, ces durées d'union plus longues renvoient sans doute pour partie à des « effets de rattrapage », les couples ayant de fait vécu de longues années ensemble sans pouvoir se marier. Le choix du mariage s'opère pour les couples de même sexe dans un contexte de discrimination (Rostosky et al., 2016), celles et ceux qui ont formé leur relation avant que le mariage ne soit possible ayant également expérimenté des formes de discriminations au cours de leur relation. Il est possible que l'institutionnalisation prenne des significations particulières de ce point de vue, et que celles-ci soient amenées à se modifier au sein des cohortes générationnelles les plus jeunes. Enfin, on peut penser que, notamment pour les hommes, l'union se replace aussi au sein de parcours militants, qui plus est parmi les répondants de Virage LGBT, qui présentent sans doute des caractéristiques particulières à cet égard.

Conclusion du chapitre

De précédentes recherches ont souligné l'importance de prendre en compte les différences entre les situations conjugales et familiales des gays et des lesbiennes, leurs trajectoires, résidentielles notamment, apparaissant extrêmement variables selon qu'ils/elles sont en couple ou non (Wimark et Östh, 2014). En d'autres termes, les stratégies des célibataires diffèrent de celles couples et des familles. De façon similaire, leur choix d'union nécessite de s'intéresser à leurs caractéristiques sociodémographiques ainsi qu'à la composition de leur foyer, via la présence d'enfants.

Le croisement de données administratives et de données d'enquête permet de pallier les manques qui existent à l'heure actuelle dans l'estimation et l'analyse des conjugalités de même sexe, en partie liés à des difficultés méthodologiques (Chapitre 2). Les résultats montrent que la répartition par âge varie de manière importante entre les couples mariés et les couples non-mariés, ces effets n'étant pas similaires pour les hommes et pour les femmes, ce qui renvoie à des variations dans les usages de l'institution, en lien avec des écarts dans les situations matérielles, plus particulièrement en ce qui concerne la présence d'enfants. Ils révèlent également une distribution géographique spécifique des couples de même sexe sur le territoire, avec là encore des différences genrées, qui pourraient être dues à des stratégies résidentielles des couples de femmes lorsqu'elles deviennent mères. Aux Pays-Bas, de précédentes recherches notent l'importance d'une dimension « affective » plutôt que rationnelle dans le choix du mariage, où ce dernier semble davantage associé aux à des valeurs (religieuses, et liées à l'absence de divorce dans la famille) qu'à des positions sociales (Billari et Liefbroer, 2016). En France, à l'inverse, il semble que les intérêts matériels à se marier soient plus importants, en particulier pour les couples de même sexe, du fait des spécificités du contexte juridique (Chapitre 3).

Mais ces statistiques descriptives, si elles permettent en partie d'appréhender les situations des couples, présentent également des limites, et notamment nécessitent d'inférer les usages de l'institution sans que ceux-ci ne correspondent pour autant forcément à l'interprétation qu'en font les individus. Il s'avère alors essentiel de revenir plus en détail sur les significations qu'ils/elles y accordent pour comprendre la place de ce choix et des motivations qui y sont associées d'un point de vue subjectif. Le chapitre suivant partira donc de l'expérience que font les enquêté·e·s du mariage.

CHAPITRE 5 : CHOISIR LE MARIAGE. DES USAGES JURIDIQUES ET SYMBOLIQUES DE L'INSTITUTION DANS LE CONTEXTE FRANÇAIS

Les recherches prenant pour objet le mariage chez les couples de même sexe préexistent à l'apparition de cette possibilité d'un point de vue légal. Bien avant leur accès à l'institution, certains couples organisaient déjà des cérémonies d'engagement, notamment aux États-Unis, ce qui a donné lieu à plusieurs études permettant à la fois de décrire les formes qu'elles prenaient, mais aussi les motivations au mariage et l'attrait pour l'institution. Dans les années 1970, le développement de ces cérémonies visait à la fois à célébrer l'engagement des couples et à protester contre leur exclusion d'un modèle garantissant un certain nombre de droits aux couples hétérosexuels (Stiers, 1999). À cette période, des couples portent ainsi plainte dans plusieurs États afin d'obtenir des licences de mariage et d'organiser des célébrations religieuses, déconnectées aux États-Unis du mariage civil, ce qui par la suite, donne lieu à une diffusion de la pratique dans le pays (Coulmont, 2003). Les recherches à ce sujet montrent que les couples de même sexe utilisent ces cérémonies pour exprimer leur sens de l'engagement l'un·e envers l'autre et le sérieux de leur relation vis-à-vis de leur famille et de leurs ami·e·s (Lewin, 1998 ; Porche et Purvin, 2008). En l'absence de mariage civil, la plupart expriment d'ailleurs le souhait d'une reconnaissance légale, et déclarent que, s'ils en avaient la possibilité, ils se marieraient pour deux raisons principales : d'une part pour les bénéfices économiques et la protection légale accordée par le mariage, d'autre part afin de consolider leur engagement et de permettre une reconnaissance de leur relation (Stiers, 1999)[132]. Les motivations indiquées dans les discours se recoupent souvent. Kathleen Hull (2006) note par exemple trois principales raisons au fait de vouloir une reconnaissance légale de la part des couples de même sexe qu'elle interroge : les avantages légaux et financiers, des principes d'égalité et de justice, et l'importance symbolique de l'inclusion dans l'institution.

Depuis les évolutions récentes des législations sur le sujet, on dispose également d'éléments d'analyse dans des pays européens, concernant les couples ayant fait le choix de se marier civilement. Aux Pays-Bas, premier pays à avoir autorisé le mariage aux couples de même sexe, les couples choisissent ou envisagent de s'unir afin d'exprimer un engagement relationnel (l'un vis-à-vis de l'autre et vis-à-vis de leurs proches), d'établir un lien légal facilitant les questions économiques dans le partage d'une vie commune, de s'assurer du bien-être de leurs actuels ou futurs enfants, de créer un moment significatif dans leur relation, et d'en

[132] Des enquêtes plus récentes aux États-Unis ont continué de montrer l'attrait pour le mariage parmi les couples de même sexe cohabitants et les intérêts perçus par ces derniers, notamment compte-tenu des bénéfices légaux et financiers du mariage, de la légitimité sociale qu'il produit, et de la reconnaissance d'un engagement équivalent à celui des couples de sexe différent (Haas et Whitton, 2015).

faire des déclarations politiques (liées à l'égalité pour les gays et les lesbiennes, ou au féminisme) (Badgett, 2009).

En France, au début des années 2000, le choix du pacs rejoint également des dynamiques similaires. Wilfried Rault (2005a, 2009) a ainsi montré que les modalités de souscription de l'union se partageaient entre des visions asymboliques et symboliques, une partie des contractant·e·s mentionnant exclusivement l'attrait pour les droits qu'il procure, d'autres y percevant en outre une valorisation et une reconnaissance du couple. Les individus pouvaient alors l'investir comme une forme de distinction par rapport à l'institution matrimoniale, ou au contraire dans une logique de mariage à l'essai ou de substitution au mariage, pour celles et ceux qui ne pouvaient y avoir accès (*Ibid.*).

Mais depuis l'ouverture de l'institution matrimoniale aux couples de même sexe, il n'existe aucune étude analysant ce nouveau choix d'union, les différents motifs mobilisés par les couples et la place qu'ils prennent à leurs yeux. Or, les contextes législatifs et normatifs spécifiques à la France pourraient affecter le choix du mariage, du fait des droits que celui-ci procure et des représentations auxquelles il renvoie (Chapitre 3).

Ce chapitre vise alors à analyser les effets de la reconnaissance légale du point de vue de celles et ceux qui y ont recours, à comprendre ce qu'elle change, et comment les couples de même sexe, historiquement exclus de l'institution, s'en emparent. Les usages et les significations du mariage pourraient à la fois recouper les observations déjà réalisées dans d'autres cadres, et présenter des spécificités. Il s'agira donc ici d'analyser le poids des contextes par le biais des effets des règles législatives qui sont mises en œuvre, en portant de l'intérêt à la façon dont les individus explicitent leurs choix, et à ce qui prend sens pour eux dans la décision de se marier[133]. Quels usages les couples de même sexe font-ils du mariage en France, et quelles significations y accordent-ils ? En quoi celles-ci peuvent-elles être, à des degrés divers, liées aux législations existantes, mais également, en quoi peuvent-elles recouvrir d'autres dimensions ? En effet, ces choix montrent l'importance des contextes juridiques, mais aussi idéologiques et politiques. Dans les faits, les différents registres mobilisés par les individus s'imbriquent, les usages s'avèrent donc très souvent liés les uns aux autres, et se combinent. Si l'on peut alors demander aux personnes interrogées durant les entretiens de prioriser les différentes raisons ayant compté de leur point de vue, celles-ci se chevauchent parfois, et les individus ne sont pas toujours capables de les ordonner. Dans ce chapitre, on vise alors une approche idéal-typique des usages matrimoniaux, à partir d'une définition de « types idéaux » (Weber, 1971). Cette approche présente l'avantage de rendre compte des logiques d'action individuelle, qui, de fait, ne correspondent pas nécessairement aux combinaisons de registres souvent plus complexes, qui se joue dans le processus de décision d'union. Afin de

[133] On se réfère ici à une définition wéberienne de l'action en tant que « sens *visé* subjectivement » par les acteurs (Weber, 1971, p. 4).

rendre plus saillants les éléments qui entrent en jeu dans la décision, on décrira chaque type d'usage indépendamment. Les deux premiers types renvoient à des usages juridiques du mariage, liés à l'établissement de la filiation d'abord, et à des aspects administratifs plus généraux ensuite. Les deux derniers types s'inscrivent à l'inverse dans des usages idéologiques de l'institution, qu'ils s'ancrent dans une symbolique de la conjugalité ou bien dans des registres politiques et militants liés aux droits des minorités sexuelles. Si les arguments juridiques sous-tendent aussi des représentations plus symboliques (Bourdieu, 1982a, 1986a), il s'agit ici de distinguer les finalités instrumentales du droit d'autres types de motivations.

1. Se marier pour adopter : un usage féminin

Si parmi les couples de sexe différent, les individus peuvent mettre en avant l'importance d'arguments juridiques, fiscaux ou administratifs dans leur choix d'union, c'est bien moins le cas des personnes mariées comparativement aux personnes pacsées, puisque cela ne concerne que 16 % d'entre elles, contre trois quarts des premières (Rault, 2019). En revanche, ce type de motivation apparaît particulièrement prégnante au sein du corpus, puisqu'elle est mentionnée par 38 enquêté·e·s, dont 18 rapportent des usages qui pourraient être qualifiés de « filiatif ». Ce type se caractérise par la centralité accordée aux situations familiales, et aux procédures d'adoption permettant l'établissement de la filiation avec des enfants. En effet, le contexte législatif français, en limitant l'établissement de la filiation entre un enfant et des conjoint·e·s de même sexe au cadre de l'adoption, requiert que ces dernier·e·s soient mariés (Chapitre 3). Cette réglementation du droit de la famille se retrouve alors en écho dans les discours des personnes qui y ont recours et affectent, à des degrés divers, leurs choix conjugaux en donnant au mariage un caractère nécessaire.

1.1. Établir la filiation : des usages stratégiques du droit

Pour plus d'un tiers du corpus, le mariage renvoie donc à un usage que l'on peut qualifier de « filiatif », c'est-à-dire qu'il est choisi parce qu'il permet d'accéder à l'adoption, et ainsi d'établir un lien de filiation avec des enfants. La spécificité du contexte français réside ainsi dans le fait que les couples de même sexe doivent non seulement être mariés s'ils souhaitent entamer des procédures pour adopter conjointement des enfants étrangers ou pupilles de l'État, mais aussi dans le cas où l'un·e des deux membres du couple souhaite adopter l'enfant biologique de son/sa conjoint·e. C'est d'ailleurs ce dernier cas qui est le plus fréquent parmi les enquêté·e·s. En effet, ils/elles mentionnent souvent les difficultés de l'adoption extra-familiale, en raison notamment de la lourdeur des procédures et du faible nombre d'enfants adoptables, ce qui oriente la réalisation de leur désir d'enfant. Une part importante des femmes interrogées

engagent alors des migrations pour accéder à des techniques d'AMP dans d'autres pays (Meslay, 2020). Or, le/la conjoint·e du parent biologique n'est pas reconnu·e juridiquement, et ne bénéficie donc d'aucun droit dans la vie de l'enfant, alors même qu'elle/il se trouve à l'initiative de ce que Irène Théry (2016) appelle le « projet d'engendrement » et prend de fait le rôle de parent social au quotidien. L'adoption permet alors de faire reconnaître juridiquement cette parenté sociale, de donner un statut au deuxième parent et de lui accorder des droits, ce qui est vécu comme une protection importante, pour les enfants comme pour les membres du couple. C'est d'ailleurs ce qui explique que, lorsque l'usage filiatif se combine à d'autres usages du mariage, il reste le plus central et priorisé par tout·e·s les enquêté·e·s qui le mobilisent.

> Assez rapidement quand elle est née, on s'est lancées dans cette procédure de délégation parentale[134] puisque l'adoption n'était pas possible, le mariage n'étant pas encore possible pour les couples de même sexe. On s'est donc lancées dans une procédure de délégation d'autorité parentale pour sécuriser un peu notre situation juridique, au cas où Marie ait à voyager ou moi, qu'on soit indisponibles... Pour pouvoir prendre des décisions médicales, faire ce qu'il faut pour l'école. Typiquement, je ne pouvais pas voter pour les élections de parents d'élèves, c'est des trucs tout bêtes mais c'est quand même assez important dans la vie des enfants. On a fait ça en 2012 quand notre deuxième fille est née et on s'est mariées cette année au mois d'avril. On a attendu que l'agitation médiatique autour des mariages gais retombe un petit peu et on s'est mariées dès qu'on en a eu la possibilité. Je pense que si juridiquement, on avait eu la possibilité avant on l'aurait fait mais ce n'était pas possible donc on a fait ce qu'il y avait à l'époque, c'est-à-dire le pacs et ensuite la délégation d'autorité parentale. Là, la prochaine étape c'est de faire un dossier. Puisque maintenant qu'on est mariées, on peut présenter un dossier pour l'adoption pleine et entière de notre deuxième fille pour Marie et de notre première pour moi. Aujourd'hui, la seule situation juridique pendant laquelle on n'est pas couvertes, c'est en cas de décès puisque la délégation ne vaut que vivant. […] Donc on veut quand même sécuriser la situation juridique de nos enfants, pour que s'il arrive un malheur, on n'en ajoute pas un autre. Ce sera déjà une situation difficile, donc voilà. Si aujourd'hui nos familles prenaient une décision irrationnelle, Marie n'aurait aucun droit de visite pour notre dernière et moi pareil. Alors qu'on les a élevées ensemble : moi j'ai coupé le cordon, Marie a coupé le cordon, on a suivi nos grossesses respectives enfin tout, tout, tout !
> (Nathalie, 39 ans, ingénieure-directrice en eau potable, en couple depuis 12 ans)

Nathalie évoque des exemples concrets concernant la vie quotidienne des enfants, pour lesquels l'absence de reconnaissance juridique du parent non-statutaire conduit à des situations de flou qui peuvent engendrer des difficultés en l'empêchant de prendre des décisions (à l'école, avec les médecins, etc.). Dans la mesure où sa conjointe et elle ont chacune porté un enfant suite à des procédures de PMA avant que le mariage ne soit autorisé aux couples de même sexe, chacune n'est légalement mère que de l'une de leurs deux filles. Les procédures de délégation d'autorité parentale mentionnées par Nathalie permettent de leur donner certains droits supplémentaires en leur accordant un pouvoir de décision, mais pas de bénéficier d'un statut parental. Ainsi, en cas de décès, il n'existe aucun rôle reconnu pour le deuxième parent, créant

[134] La délégation d'autorité parentale est une procédure juridique prononcée par un juge, permettant d'aider les parents en accordant temporairement des droits parentaux à un tiers. Voir https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F3134.

un vide juridique autour de la parenté sociale. Nathalie déclare donc que l'importance du mariage à ses yeux réside dans la possibilité d'enclencher des procédures d'adoption afin d'établir des liens de filiation pour chacune avec l'enfant dont elles ne sont pas mères biologiques. Ces droits renvoient à un sentiment de protection, notamment en cas de problème (décès, maladie, séparation…). Beaucoup de personnes évoquent également l'importance du droit vis-à-vis de l'ingérence potentielle des familles d'origine, et notamment la possibilité que celles-ci puissent devenir légalement responsables des enfants et prendre ainsi prioritairement les décisions les concernant en l'absence de deuxième parent reconnu. En creux, ces inquiétudes raisonnent d'autant plus avec les parcours des enquêté·e·s que certains couples se sont parfois confrontés par le passé à des formes de rejet ou à une certaine hostilité de la part de leurs familles concernant leur relation (Chapitre 6). Dans son discours, Nathalie met donc en avant la symétrie de son investissement et de celui de sa conjointe dans le projet parental et dans l'éducation au quotidien comme un argument, justifiant ainsi que leurs places respectives trouvent une reconnaissance d'un point de vue légal. Or, si cette place doit faire l'objet d'une justification, c'est bien parce qu'elle n'est pas garantie de fait et qu'elle nécessite une évaluation de la part d'un juge. Mais cela renvoie aussi à la suprématie accordée à la filiation biologique et à une forme d'invisibilité des dimensions sociales de la parenté (Théry, 2015). Si comme Nathalie, beaucoup d'enquêté·e·s rappellent la volonté de placer les deux parents sur un pied d'égalité, il s'agit aussi de limiter le pouvoir accordé à l'un·e des deux, par exemple en cas de séparation ou de conflit, et l'ascendant que cette asymétrie produit vis-à-vis de celui/celle qui ne bénéficie d'aucune reconnaissance légale.

Par ailleurs, le droit participe à l'acquisition d'une légitimité en tant que parent. Avant l'ouverture du mariage aux couples de même sexe et les possibilités de reconnaissance juridique des familles homoparentales, Virginie Descoutures (2006, 2010) montrait ainsi le manque de légitimité ressenti par les mères non-statutaires et les plus grandes difficultés qu'elles rencontraient pour définir leur rôle. Ces mécanismes se retrouvent au sein du corpus. Le droit apparaît comme un outil central, permettant une légitimation de sa propre place dans la vie des enfants. Les effets de la légalité s'entrevoient particulièrement bien dans le discours de Clara, dont la conjointe est aussi la mère biologique de leur fille, conçue par PMA.

> J'étais très émue d'avoir un livret de famille, par contre. D'ailleurs je, j'avais oublié un peu cet aspect-là du coup, même si on allait se marier pour devenir une famille au nom de la loi, mais je, j'avais oublié que matériellement ça allait se traduire par ce livret de famille et que c'était dans ce livret de famille qu'allaient être inscrits nos deux noms et les noms de nos enfants. Du coup quand on a reçu le livret de famille, c'était vraiment ça qui symbolisait le pourquoi de notre venue ce jour-là à la mairie, et que grâce à ça, et ben, derrière y a plein de choses qu'allaient se débloquer pour nous. Que je sois la maman légale et officielle de notre fille, que j'aie le droit de l'emmener à l'hôpital, que j'aie le droit, qu'on reconnaisse que je sois sa mère quoi ! Ça c'était *très* important ouais, et c'est ça en fait derrière le mariage, ce qu'il y a pour nous, plus que le fait qu'on s'aime et qu'on doive, qu'on puisse se dire qu'on veut s'aimer. […]

Gaëlle : Tu dis le livret de famille c'était important parce que c'est ça qui montre que vous êtes reconnues comme une famille ?
Oui c'est ça, que… ben quoi, déjà qu'on était un couple, parce que notre fille était pas encore là mais que en tout cas on était un couple qui avait le droit de fonder une famille, dans cette nouvelle législation. Et de savoir qu'après, le nom de notre fille apparaitrait. Et il est apparu du coup quand elle est née, sur ce livret de famille. Ça c'était… ben c'était très important pour moi en tout cas, puisque tout le temps de la grossesse d'Elena, j'ai vraiment attendu la possibilité d'adopter et la réponse d'adoption comme la possibilité d'être sa maman. Voilà. Même pour moi en fait.
Gaëlle : Pour toi, pour… ?
Ben même dans mon rapport à elle quoi. Oui. Je me suis sentie sa maman, mais il m'a fallu du temps. Mais, il m'a fallu du temps pour dire que j'étais sa maman parce que déjà je l'ai pas portée et voilà, donc, même sans cet aspect-là, mais en tout cas une fois que c'était vrai, que nos noms étaient inscrits dans ce livret de famille, que le sien aussi et qu'on disait que j'étais sa mère, ben c'était plus facile aussi quoi.
Gaëlle : Ah oui t'as trouvé ça plus facile une fois que c'était officiel ?
Ouais, ben parce que c'était plus facile à dire, ouais. Ouais, « c'est ma fille quoi ». Alors que j'ai mis des mois à le dire, enfin avant je, ouais, c'était pas naturel quoi. Et cet aspect-là, ouais cet aspect administratif m'a facilité aussi les choses.
(Clara, 33 ans, chargée de communication, en couple depuis 9 ans)

Le récit de Clara montre en effet la manière dont son sentiment d'absence de légitimité s'exprime dans une difficulté à utiliser la terminologie parentale, et à définir sa place auprès de sa fille. La possibilité de se dire mère s'inscrit pour elle dans un processus, qui prend du temps et n'a rien d'évident. Or, on voit que le droit joue un rôle central dans ce processus, ce qui se traduit par l'importance accordée au livret de famille, comme outil administratif de la reconnaissance juridique, qui légitime la parenté sociale. À travers ce livret commun et l'inscription qui y figure de la filiation avec sa fille, c'est l'État qui autorise à penser la parenté et à se définir subjectivement comme parent. Ce processus d'auto-définition reflète alors le « pouvoir de nomination » du droit, dans le sens où celui-ci produit des « jugements d'attribution formulés publiquement par des agents agissant en mandataires autorisés d'une collectivité et constitués ainsi en modèle de tous les actes de catégorisation » (Bourdieu, 1986a, p. 13). Or, « ces énoncés performatifs sont des actes magiques qui réussissent, parce qu'ils sont en mesure de se faire reconnaître universellement, donc d'obtenir que nul ne puisse refuser ou ignorer le point de vue, la vision, qu'ils imposent » (*Ibid.*, p. 13). Le livret de famille fonctionne ainsi clairement comme un énoncé performatif : parce que le droit nomme, qualifie publiquement les relations de filiation, il autorise à les penser comme telles. Il *produit* la parenté, qui, si elle existait déjà de fait, devient alors légitime, autorisée, et dicible, à la fois pour soi, et vis-à-vis des autres. Ainsi, les représentations qui traversent le rapport à l'adoption ne sont pas uniquement juridiques. Même s'il s'agit de la dimension centrale, le juridique revêt aussi des caractères plus symboliques, par exemple en légitimant la parenté. On retrouve des logiques similaires dans le cas de Rachida, qui, à la suite du mariage, a adopté le nom de sa conjointe, mère biologique de leur fils, en tant que nom d'usage, et qui raconte l'importance qu'elle accorde au fait que leur fils et elles puissent porter le même nom. Elle voit dans ce

procédé à la fois une manière de simplifier leur forme familiale, et de leur permettre de « s'unir », ce qu'elle trouve important en termes de « cohésion familiale » et pour « l'identité » de son fils. Le partage du nom, un procédé juridique, permet ainsi symboliquement aux enquêté·e·s de créer une forme d'unité et de légitimer le sentiment de faire partie de la même famille, à la fois à leurs yeux et aux yeux de leurs enfants. Ce constat rejoint les résultats de précédentes recherches, montrant que les politiques publiques qui réglementent l'accès des minorités sexuelles aux institutions affectent plus généralement leur bien-être psychologique (Bauermeister, 2014). En fonction des possibilités légales dans différents contextes nationaux, le désir d'enfant peut en effet leur apparaître plus ou moins légitime. Considéré comme un acte « égoïste » en Italie en l'absence de possibilité légale, il est revanche perçu comme « altruiste » en Angleterre, où la législation est ouverte (Jörgens, 2008). Dans le cas italien, où les possibilités restent limitées à l'heure actuelle, les gays et les lesbiennes peuvent également être amené·e·s à mettre l'emphase sur l'amour et l'adhésion aux normes dans leurs discours pour légitimer leurs projets parentaux (Franchi et Selmi, 2020).

Cet usage du mariage renvoie pour partie à une vision instrumentale[135] de la loi et à ce que, dans la perspective des *Legal Consciousness Studies,* on appellerait un « jeu avec le droit » (Ewick et Silbey, 1998). En d'autres termes, les individus utilisent les règles juridiques existantes afin de parvenir à leur but, et de faire valoir les significations qu'ils y accordent. Bien que les législateurs français aient jusqu'à présent laissé de côté une réforme de la filiation et l'ouverture de techniques d'AMP aux couples de même sexe, les enquêté·e·s utilisent donc la loi de l'adoption existante afin de faire reconnaître leurs droits auprès de leurs enfants, souvent conçus à l'étranger. Ils/elles accordent également de l'importance au fait de développer des capacités stratégiques d'action en enrichissant leurs connaissances. Une partie d'entre elles/eux utilisent ainsi un certain nombre de ressources pour s'informer : en fréquentant des associations, en se rendant sur des forums ou des blogs spécialisés au sujet de l'homoparentalité. Des disparités existent toutefois dans l'accès à ces ressources : les personnes les plus militantes ou les mieux insérées dans des réseaux LGBT disposent plus facilement d'informations concernant les procédures, qui demandent un travail de recherche plus important pour les autres.

Au sein du corpus, certaines personnes interrogées déclarent qu'elles se seraient mariées de toute façon parce que d'autres aspects, symboliques et/ou juridiques entrent également en jeu dans leur décision. Dans ces cas, l'union demeurerait souhaitable même si elle n'était pas nécessaire pour enclencher la procédure d'adoption. Elle se vit donc comme un choix véritable, qui, s'il apparaît essentiel pour encadrer leur situation familiale, ne s'y retreint pas uniquement.

[135] Patricia Ewick et Susan Silbey (1998) voient également dans cette forme de rapport à la légalité une fonction expressive : le droit n'est ainsi pas seulement utilisé comme moyen, mais aussi comme fin, le jeu permettant d'atteindre ses objectifs procurant lui-même une satisfaction. Le rapport que les enquêté·e·s reste toutefois centré sur le fait d'atteindre leurs objectifs, ce qui laisse penser que leur marge de liberté par rapport au droit est plus limitée.

La plupart du temps, ce discours s'accompagne d'une valorisation symbolique du modèle matrimonial, variable selon les individus, mais conduisant en tout cas à lui attribuer un rôle dans « l'officialisation » et la « concrétisation » du couple. En d'autres termes, une importance certaine est accordée à la reconnaissance, à la fois sociale et juridique, du couple marié. Le discours de Valérie, mère non-statutaire d'un premier enfant, en couple avec Olivia, montre clairement la combinaison des différents registres dans le choix du mariage.

> Maintenant on a eu le droit de se marier, ça permettait aussi d'ouvrir la porte à l'adoption, et c'est d'autant plus important pour nous qu'on a déjà un enfant. C'est aussi pour ça qu'on s'est mariées, déjà d'une pour concrétiser nos 18 années de vie commune et pour qu'il y ait une possibilité d'adoption. Surtout pour ça, aussi. […] Si tu veux donner un poids, ce serait 35 pour le mariage et 65 pour l'adoption. […] Le fait que l'adoption prime sur le fait d'unir deux adultes, c'est parce que d'une j'étais déjà pacsée, et c'était surtout pour protéger notre fils. C'est surtout pour ça, aujourd'hui il n'était pas suffisamment protégé juridiquement. […]
> **Gaëlle : Du coup, les 35 % qui restent c'est un engagement amoureux c'est ça ?**
> Non, ce n'est pas un engagement amoureux parce que l'engagement est déjà existant... [Silence] comment dire ça ? Ce n'est pas un engagement, c'est l'occasion de marquer la durée de notre couple et de faire une grosse fête avec les gens qu'on aime. Parce qu'à l'époque, quand on s'est pacsées, on n'avait pas beaucoup de thunes. On avait fait ça dans un restaurant, et puis c'était pas un mariage donc notre famille n'avait pas fait d'efforts pour se vêtir. C'était surtout nos parents, parce que nos sœurs étaient bien habillées. Mais les parents ne se sont pas habillés comme pour un vrai mariage, donc tu vois, la nature de l'union n'était pas considérée de la même façon par la famille. Et puis ça s'était passé au tribunal, alors que cette fois-ci ça s'est passé à la mairie. T'avais une cérémonie à la mairie, il y a eu le discours d'une élue, donc c'était tout un autre contexte.
> **Gaëlle : C'était important pour toi ?**
> Oui, oui. Qu'on soit considérées comme les autres, oui.
> (Valérie, 36 ans, commerciale, en couple depuis 18 ans)

À travers l'exemple de Valérie, on perçoit bien comment les différents facteurs peuvent s'agencer. Dans la mesure où l'adoption influence grandement sa vie familiale en lui permettant de devenir légalement responsable de son fils, dont elle n'est pas la génitrice, et d'obtenir un lien de parenté avec lui, il s'agit du critère qu'elle priorise, en le chiffrant très précisément à 65 % en termes d'importance. Malgré cela, d'autres éléments jouent un rôle dans ce choix, ce qui révèle, notamment au travers de la place accordée à la cérémonie (Chapitre 8), une vision symbolique de l'institution.

La réglementation retenue par la France concernant l'établissement de la filiation produit donc des effets. Elle conduit les couples de même sexe à utiliser stratégiquement le droit et les ressources à leur disposition pour devenir légalement parents. Mais des formes de contraintes juridiques émergent plus particulièrement dans le cas de certaines personnes, qui, tout en se montrant idéologiquement critiques vis-à-vis de l'institution, y recourent sans pour autant y adhérer.

1.2. Les familles homoparentales sous contrôle

Les *Legal Consciousness Studies* soulignent qu'en fonction de leur position dans les rapports sociaux, tous les individus ne bénéficient pas des mêmes ressources pour s'emparer du droit (Ewick et Silbey, 1998). Au sein du corpus, les disparités dans l'accès à l'information se combinent à des inégalités économiques. Outre le prix des techniques d'AMP en elles-mêmes et des déplacements qu'elles nécessitent, la procédure d'adoption peut engendrer un coût supplémentaire pour certains couples, qui ont recours à un avocat pour garantir le succès de leur démarche et de se prémunir en cas de problème. Mariée au tout début de la reconnaissance légale (en 2013), Émilie raconte par exemple avoir fait appel à un avocat afin que la demande d'adoption engagée par sa conjointe puisse être suivie par un professionnel du droit, qu'elles puissent obtenir des conseils et être accompagnées en cas de demande complémentaire (par exemple de demande d'enquête) de la part du juge. Il existe alors des inégalités selon les ressources financières dont disposent les couples, mais aussi sans doute selon leur capital culturel et social, ainsi que selon les temporalités et les contextes locaux des tribunaux. Au début du passage de la loi, par exemple, le flou concernant l'aboutissement des procédures demeurait sans doute plus important qu'il ne l'est après plusieurs années, et après que de nombreuses adoptions ont été prononcées pour des couples de même sexe.

> Y avait certains tribunaux qui mettaient des bâtons dans les roues. Notamment y a le tribunal d'Aix-en-Provence, qui a fait un petit peu de zèle, où le procureur s'opposait automatiquement à l'adoption, donc voilà c'était… c'est vrai que selon les dossiers d'adoption, si c'est suite à une PMA, ou si c'est suite à une insémination artisanale effectivement, pouvait y avoir des difficultés selon les tribunaux. On va dire que maintenant la plupart respectent enfin appliquent la loi, mais y a encore certains tribunaux en France qui … qui mettent les couples en difficultés.
> **Gaëlle : Vous, y a eu des problèmes ?**
> Non, nous non parce qu'on a voulu justement passer par un avocat parce que au moins on était, on était tranquilles par rapport à cette démarche-là. Et euh… après effectivement si on n'avait pas adopté tout de suite, je pense que si on l'avait fait maintenant, on l'aurait fait sans un recours à l'avocat, puisque bon maintenant les procédures, c'est un peu rentré dans l'ordre quoi. Mais comme c'était au tout début, on s'est dit on va prendre un avocat, et on sera, pour au moins sécuriser la démarche en fait.
> **Gaëlle : Parce que l'avocat ça change quoi ?**
> Ben au moins c'était lui qui rédigeait la requête, ça permettait aussi d'avoir un accès un peu plus prioritaire aussi parce que bon quand y a les euh… quand y a les convocations aussi au tribunal ou autre, ça permet quand y a un avocat d'être dans les premiers à passer aussi. Après c'est vraiment parce qu'on craignait, enfin on voulait pas… comme nous on est passées par une insémination artisanale, on avait peur à un moment donné que le tribunal demande des factures d'une PMA, qu'on pouvait pas de toute façon fournir, puisque de toute façon c'est pas demandé dans les pièces à fournir. […] Donc voilà c'était pour avoir plutôt un dossier béton avec des témoignages de la famille, comme quoi c'est effectivement à la base un projet de couple d'avoir un enfant, et que c'est effectivement sa deuxième maman à part égale quoi de toute façon.
> **Gaëlle : Fallait des témoignages ?**
> Ben [soupir] sur Marseille on les a fournis euh, parce qu'ils en demandaient donc après effectivement, ça dépend des tribunaux. Y en a effectivement ils se basent, ils se sont contentés

du strict minimum et y en a d'autres qui vont demander soit des témoignages de professionnels par exemple le pédiatre, la crèche, etc., la famille. Euh ça peut être également, ben y a certains tribunaux qui demandent une enquête, que ce soit une enquête sociale ou une enquête de la police, donc…c'est vraiment assez disparate en fait, c'est vraiment chaque tribunal a son mode de fonctionnement, enfin chaque juge on va dire. […]

Gaëlle : Et du coup vous avez fourni des témoignages de la famille c'est ça ? Qui disaient quoi ?

Ben qui attestaient que ma compagne s'investissait auprès de notre fille, qu'elle participait à son éducation, à ses frais, enfin voilà quoi. Et que aussi par rapport à sa famille, ben que par exemple ses parents attestaient que si, que ils étaient bien conscients que l'adoption ben créerait automatiquement un nouvel héritier de son côté, automatiquement puisque c'est une adoption plénière donc c'est retranscrit sur l'acte de naissance, donc en fait ça fait… c'est comme, par exemple ses parents ont mis qu'ils étaient conscients que ça faisait un nouvel héritier dans leur branche familiale et que pour eux ils s'opposaient pas du tout à ça quoi [silence].

(Émilie, 36 ans, conseillère en assurance, en couple depuis 13 ans)

Le récit d'Émilie montre bien la lourdeur et la complexité des procédures auxquelles peut renvoyer l'adoption. Dans un contexte relativement incertain quant au jugement du tribunal, le recours à un avocat permet de se rassurer sur le résultat de l'adoption en obtenant de l'aide pour rédiger la requête, et en étant conseillée en cas de demandes complémentaires du juge. En termes de techniques, l'insémination artisanale choisie par Émilie est également associée à une crainte, qui justifie le recours à un professionnel. Dans le cas d'inséminations médicales à l'étranger, les couples peuvent répondre à d'éventuels questionnements en fournissant les dossiers administratifs remis par les cliniques, qui représentent alors des formes de « garants » parce qu'elles légitiment la naissance de l'enfant dans un autre pays et montrent qu'elle y est encadrée par des procédures établies (Descoutures, 2008). À l'inverse, l'insémination artisanale crée un vide juridique. Ne disposant de fait d'aucun document officiel sur lequel s'appuyer en cas de demande du juge, le recours à l'avocat fonctionne comme une ressource alternative à mobiliser pour atteindre ses objectifs.

Mais les témoignages à fournir contribuent également à donner du pouvoir aux familles d'origine dans les décisions, qui doivent alors non seulement confirmer l'investissement de la mère adoptive dans la vie de l'enfant, mais aussi donner leur accord pour que celle-ci crée un nouveau lien de filiation dans la famille. Si ces cas ne sont pas prévus dans les textes, ils résultent des contextes juridique et politique français. L'établissement de la filiation via la procédure d'adoption conduit à hiérarchiser les parents, à faire du parent non-biologique un parent subalterne, contraint de se justifier, et de justifier sa place auprès de l'enfant, ce qui représente aussi une conséquence d'une biologisation de la filiation et du « mythe du vrai parent » (Théry, 2015). Les représentants juridiques prennent alors le rôle d'instances de contrôle au sens où les décrit Michel Foucault (1994a), produisant, vis-à-vis de celles et ceux qui se trouvent en situation de subir la domination, des injonctions au discours de vérité et à

l'aveu. Le « dispositif de pouvoir »[136] ici formé par les institutions judiciaires se trouve ainsi en capacité de contraindre les couples à expliciter leurs liens de parenté avec leurs enfants. Toujours suivant l'approche foucaldienne, il s'agirait ici d'un mécanisme lié au « dispositif d'alliance » : l'établissement de la filiation fait l'objet d'un contrôle particulier au moment où les couples de même sexe accèdent à l'institution matrimoniale qui, historiquement, la réglemente, bien qu'elle ait peu à peu perdu cette fonction. Il est également possible de percevoir dans ce mécanisme de contrôle une fonction prescriptive puisque ces règles définissent ce que doivent être les familles homoparentales en limitant leur existence légale à celles formées par un couple marié. Or, définir est « un acte de pouvoir à vocation normative. On le voit tout particulièrement lorsque la définition passe du registre scientifique au registre juridique – du descriptif au prescriptif : avec la loi, on définit non seulement ce qui est, mais ce qui doit être » (Fassin, 2008a, p. 75-76). La définition opérée par la loi sur la famille homoparentale apparaît aussi dans un contexte politique particulier concernant l'homosexualité, avec l'émergence d'une figure de la citoyenneté sexuelle, celle du « bon » citoyen gai adhérant au modèle national et souhaitant s'intégrer dans les institutions existantes en se mariant, et en ayant des enfants (Richardson, 2017). La culture militante notamment, passe de revendications renvoyant l'homosexualité à une figure subversive dans les années 1970, à un argument « intégrationniste » à partir des années 1990 (Richardson, 2004, p. 396). Or, c'est aussi ce qui se joue dans les débats concernant l'accès des couples de même sexe au mariage et à l'adoption, puisque, pour certain·e·s, le mariage permettrait de « discipliner » les minorités sexuelles (Macedo, 2015), en portant notamment des valeurs liées à l'exclusivité sexuelle. Ainsi, l'opposition entre « assimilation » et « subversion » apparaît de manière récurrente comme un « piège tendu aux minorités » (Perreau, 2018, p. 292), enjointes de se positionner plutôt que de disposer d'identités multiples, qui peuvent aussi se combiner selon les contextes. Tel qu'opéré par la procédure d'adoption, le contrôle exercé sur les familles homoparentales assure aussi que celles-ci s'intègrent aux institutions, reflétant une logique assimilationniste.

Dès lors, pour une partie des enquêté·e·s de cette catégorie, il existe une contrainte juridique au mariage. Les personnes concernées déclarent y avoir recours uniquement pour établir un lien de filiation avec leurs enfants. Elles réalisent donc ce que Max Weber (1971, p. 22) appelle une action « rationnelle en finalité » c'est-à-dire qu'elles perçoivent le mariage comme un moyen « pour parvenir rationnellement aux fins propres,

[136] Je me réfère ici à la définition que donne Foucault du pouvoir, comme « la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales » (Foucault, 1994a, p. 121-122)

mûrement réfléchies, qu'[elles veulent] atteindre ». Mais la notion de contrainte ne se limite pas à cette finalité et à un rapport instrumental au droit. Comme on l'a vu, elle renvoie aussi à une position de subordination dans un rapport de pouvoir, à la fois normatif et prescriptif (Foucault, 1994a), où l'État se trouve en capacité de dicter les procédures à respecter (remplir des dossiers, fournir des témoignages, etc.). Certaines personnes interrogées racontent ainsi que, si d'autres possibilités s'étaient présentées, elles auraient fait des choix différents. Par exemple, elles déclarent qu'elles ne se seraient pas mariées si le pacs avait permis d'adopter ou s'il avait existé des reconnaissances parentales distinctes des procédures d'adoption. Pour beaucoup, l'argument peut être temporel : elles ne se seraient pas mariées dans l'immédiat si la législation avait été différente, mais envisagent que cette possibilité ait pu se présenter plus tard, pour d'autres raisons. Mais certain·e·s enquêté·e·s expriment plus explicitement encore un véritable rejet de l'institution matrimoniale. Sophie se dit ainsi « grognon » par rapport au mariage, et estime « y être allée à reculons » en le considérant comme un modèle entrant en inadéquation avec ses propres valeurs. Le pouvoir du droit repose donc sur la possibilité de contraindre à l'union celles et ceux qui aspirent à ne pas se marier. Dans ces cas, les discours tenus sur l'institution se teintent de contrainte, celle-ci étant alors perçue comme une forme de « passage obligé » pour obtenir des droits.

> On s'est mariées parce que, en fait on s'est mariées parce qu'on avait notre fille qui arrivait. Elena était déjà enceinte euh de plusieurs mois, parce qu'elle a accouché début 2016. Et nous on s'est mariées parce qu'elle était enceinte et qu'on allait avoir un enfant. Sinon on se serait pas mariées. Donc c'était, l'objectif était vraiment de pouvoir moi derrière faire une démarche d'adoption, pour que je puisse adopter notre fille, et comme la condition derrière c'est le mariage, nous nous sommes mariées. Donc ça c'est vraiment le contexte quoi. […] Et ouais, on n'avait pas envisagé avant le, le pacs. Parce que vraiment l'idée de l'union… elle était, elle était en dehors d'une institution quoi, notre union en tout cas, elle était, elle avait pas, elle revêtait pas de, pour nous de, de besoin d'être unies devant la, les valeurs de la République [rires] ou la société ou quoi. Mais du coup avec le projet d'enfant, on est, on s'est dit qu'on était obligées et on l'a fait quoi, voilà. C'est vraiment le point de départ. […]
> **Gaëlle : Du coup tu disais que s'il y avait pas eu cette histoire d'adoption, vous vous seriez pas mariées ?**
> Non ! Ben on… alors je sais pas, peut-être que euh, la suite de nos projets de vie aurait, se serait de nouveau confrontée à une question de mariage, peut-être pour acheter une maison, pour procéder à des choses, des successions, je sais pas, pour des volets *administratifs* peut-être qu'on aurait fait ce choix, mais en tout cas on était toutes les deux, Elena et moi, dans un, ouais une vision de la vie où on n'avait pas le souhait de se marier quoi. Et moi déjà avant, avant d'être avec Elena, dans ma vie avant, d'avant, j'étais hétérosexuelle, j'avais pas envie de me marier non plus donc on savait toutes les deux que c'était une obligation quoi. On l'a vécu comme ça.
> **Gaëlle : Ouais, vous l'avez vraiment vécu comme…**
> Comme une obligation, ouais. Ben ouais. On trouvait, on trouve ça dommage d'ailleurs toujours aujourd'hui mais… d'être obligées d'être *mariées* pour adopter en fait. Je veux dire c'est un frein pour plein de gens. Pas que pour les couples homosexuels en fait. Des beaux-parents, des familles qui se recomposent euh… pourquoi être obligées de se marier de cette façon en fait ? Finalement, le pacs c'est une étape administrative qu'est quand même plus simple pour les gens qui ne veulent pas aussi… c'est une espèce de folklore quand même d'être à la mairie, devant un élu en écharpe euh [soupir] qui te, qui te cite des articles de loi, enfin qu'ont pas toujours de

> sens quoi. C'est là-dedans qu'on se retrouve pas. Pour une demande d'adoption… l'idée c'est de fonder une famille, ouais [silence].
> (Clara, 33 ans, chargée de communication, en couple depuis 9 ans)

Clara exprime très clairement cette notion de contrainte, avec le vocabulaire de l'« obligation », qu'elle mobilise pour raconter la manière dont la décision du mariage émerge dans sa vie conjugale et familiale. Elle rapporte d'ailleurs une perception du mariage centrée sur ses qualificatifs administratifs et juridiques. Cette option aurait pu d'après elle se présenter de nouveau dans sa vie, concernant d'autres situations juridiques liées à la succession ou au patrimoine, mais ne renvoie en revanche ni à un attachement au modèle ni à une « envie » d'y souscrire en tant que finalité. Il existe donc des parallèles avec d'autres situations administratives (voir *infra*). Mais la contrainte juridique joue particulièrement concernant l'établissement de la filiation, dans la mesure où la reconnaissance parentale revêt une importance cruciale dans la vie quotidienne avec des enfants, tandis que la plupart des intérêts patrimoniaux et successoraux peuvent se contourner avec l'établissement de testaments spécifiques. Dans le cas des couples homoparentaux, l'État favorise donc des mariages dits « d'intérêt », c'est-à-dire recouvrant des finalités administratives instrumentales, là où sur d'autres terrains, dans les cas de couples binationaux par exemple, l'intérêt fait justement l'objet d'une condamnation et discrédite le mariage, alors supposé reposer sur une valorisation de l'amour et du désintéressement (Salcedo Robledo, 2015). En fonction des types de couples, et des questions migratoires ou sexuelles qu'ils soulèvent, les caractéristiques administratives de l'union peuvent ainsi à la fois être mises en avant et favorisées, ou au contraire discréditées et faire l'objet d'une surveillance accrue, comme c'est le cas des procédés de contrôle visant à distinguer les mariages dits « gris » ou « blancs » des autres mariages afin de les condamner (*Ibid*.). Comme cela peut être le cas dans d'autres pays, les réglementations de l'État contribuent à renforcer l'existence de hiérarchies, en créant des distinctions entre les types de couples, les types de parents, et les types de familles (Harding, 2011).

Si les représentations du mariage varient assez grandement parmi les personnes interrogées, on trouve chez les personnes vivant l'union comme une contrainte celles et ceux qui se situent dans une position critique vis-à-vis de l'institution. Ces postures politiquement critiques peuvent être plurielles, mais traduisent souvent un agacement manifeste devant le fait d'afficher son statut matrimonial, de « devoir être reconnu en tant que couple », et devant ce qui est perçu comme une intervention de l'État dans la vie privée des individus. Elles renvoient ainsi à une vision privée de la vie conjugale, s'opposant non seulement à l'idée de la rendre visible, mais aussi à une forme de supériorité qui serait accordée par le biais de l'institution. Les répondant·e·s contestent alors à l'idée que les relations amoureuses soient hiérarchisées en fonction de statuts juridiques, et notamment le fait que le mariage incarne un engagement supérieur permettant d'accéder à des droits. Ces arguments se retrouvent aussi plus

massivement dans les discours des individus les plus diplômés au sein du corpus. Ces variations pourraient refléter des effets de classe, dans la mesure où les personnes présentant des hauts niveaux de diplôme rapportent un attrait moindre pour le mariage (Billari et Liefbroer, 2016), et optent plus fréquemment pour un pacs (Rault et Letrait, 2010). La distance plus grande avec les institutions, qui se manifeste dans cette critique et dans le vécu d'un mariage « sous contraintes », pourrait alors traduire des spécificités dans les postures politiques des personnes les plus diplômées, qui possèdent davantage de ressources argumentaires pour revendiquer des choix de vie qui ne concordent pas avec les normes dominantes (Debest, 2014). La nécessité juridique du mariage dans l'établissement de la filiation et la manière dont elle s'agence à une critique de l'institution se perçoit notamment dans le cas de Killian, en couple avec Romain, sans enfant mais ayant enclenché une procédure d'adoption au moment de l'entretien.

> Pour être tout à fait franc je n'ai jamais vraiment défendu l'institution du mariage, ce n'était pas quelque chose qui m'attirait et je ne me suis jamais dit que je me marierais un jour […] Après oui, on s'aime, mais si l'on n'avait pas ce projet d'adoption, sincèrement je ne suis pas sûr qu'on se serait mariés, je suis même quasiment certain qu'on ne se serait pas mariés.
> **Gaëlle : Sans l'adoption ?**
> Ouais, parce que moi je suis un peu un être libre on va dire, et tout ce qui m'enferme un peu ou qui m'aliène d'une façon ou d'une autre j'ai un peu de mal, que ce soit le boulot ou quoi que ce soit. Donc en général, ça me fait fuir, comme beaucoup de mecs on va dire. Spontanément, on va dire que je n'avais pas une image super positive du mariage en général. Quand on voit chez les hétéros, il y a quand même un mariage sur trois qui divorce. Quand on entend les histoires des uns, des autres, des couples ça ne fait pas forcément rêver. Le mariage ne fait pas forcément rêver, après vivre avec quelqu'un en couple, il n'y a pas de problème mais je ne vois pas à quoi ça sert concrètement en fait. Moi, dire à une personne devant 100 personnes ou 300 qu'on s'aime... On n'a pas besoin de ça ! On le savait, on le sait.
> (Killian, 40 ans, assistant-réalisateur pigiste, en couple depuis six ans)

La vision du mariage défendue par Killian demeure ambivalente : à la fois très critique sur ce modèle qui lui semble « enfermant » et « bourgeois », en écho à certains discours militants, et notamment ceux du Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire des années 1970, il considère toutefois *a posteriori* que le mariage permet d'officialiser davantage sa relation de couple, notamment par rapport au cercle familial. Il estime également que la dimension militante était importante concernant la reconnaissance sociale des couples de même sexe. Reste qu'il défend une opposition idéologique au mariage. Il raconte d'ailleurs avoir rejeté le projet de loi autorisant le mariage aux couples de même sexe au début des débats à ce sujet, jusqu'à ce que des discussions avec des ami·e·s le convainquent de la nécessité d'une égalité des droits. Il déclare également ne s'être jamais projeté dans cette possibilité pour lui-même, et ne l'avoir envisagée qu'à partir du moment où la question de l'adoption s'est présentée. Plus loin dans l'entretien, il évoque même l'éventualité de divorcer une fois l'adoption d'un enfant obtenue, dans le cas où il s'estimerait trop « oppressé », pour reprendre ses propres termes, par un modèle qui ne concordait pas à l'origine avec ses aspirations. Idéologiquement, son discours renvoie

alors à la fois le mariage à une privation de liberté individuelle, parce qu'il impose des règles de vie concernant les relations entre conjoint·e·s, et à un modèle dépourvu d'intérêt. Estimant que la déclaration de l'amour conjugal devant les proches n'apporte rien dans sa vision du couple, il critique le statut et la supériorité accordée aux couples mariés, qui lui apparaissent infondés. Le choix d'y recourir peut donc générer de l'ambivalence, celle-ci étant de toute façon caractéristique des attitudes politiques dans la mesure où elles s'inscrivent souvent dans des valeurs contradictoires (Modigliani et Gamson, 1979), comme c'est le cas ici. Une partie des répondant·e·s partagent des arguments similaires et auraient privilégié d'autres formes d'unions si l'adoption avait été ouverte aux couples non-mariés. Ces résultats montrent que le choix du mariage doit moins se percevoir comme une ligne de séparation franche entre les personnes mariées et les personnes non-mariées, que comme une zone de flou, vers laquelle le curseur peut se déplacer, y compris pour celles et ceux qui n'y souscrivent pas au départ.

D'autres critiques du mariage renvoient également à des positionnements militants, qu'il s'agisse d'une critique de l'hétérosexisme et de la hiérarchie des sexualités longtemps instaurée par l'institution, ou de positionnements féministes remettant en cause la domination que les femmes subissent dans ce cadre, et les formes de subordination vis-à-vis de leur époux, que le mariage peut contribuer à renforcer.

> À titre personnel j'avais pas forcément de volonté de me marier, je me suis toujours dit « si je suis avec une personne pour qui c'est important, je le ferai, mais euh sinon, comme pour moi c'est une institution qu'est vachement reliée au patriarcat et tout ça, c'est pas forcément quelque chose voilà ». Et Véronique, elle, elle est carrément dans une famille où on ne se marie pas du tout, où c'est très mal vu de se marier parce que voilà, politiquement parlant, voilà… et, et la décision… donc moi je m'étais toujours dit « avec Véronique, c'est sûr on se mariera pas, parce que elle, elle accorde aucune importance et que moi je m'en fous un peu donc voilà ». Mais au final, on, on a ce désir d'avoir des enfants, et euh… et donc euh la décision elle s'est prise parce que en fait aujourd'hui en France quand on est un couple de femmes qui veut avoir des enfants, la seule façon que notre parentalité soit reconnue, c'est de se marier. […] Au final je pense que si je n'étais pas homosexuelle, je serai pas mariée, vraiment. Enfin je pense que si j'étais dans un couple hétérosexuel, je, pour des raisons politiques je ne me serai pas mariée.
> **Gaëlle : C'est-à-dire ?**
> Ben parce que pour moi l'institution du mariage, c'est une institution bourgeoise, archaïque, euh qui est antiféministe, qui maintient les femmes dans une situation de dépendance à leur mari pour… même si ça a tendance un tout petit peu à évoluer. Et que du coup, de par mes prises de position politiques et militantes, ça va carrément à l'encontre de mes valeurs, donc quelque part y a une espèce de paradoxe à s'être mariée, voilà.
> (Anne-Cécile, 33 ans, comédienne intermittente du spectacle, en couple depuis 4 ans)

Anne-Cécile rapporte ainsi une opposition idéologique au mariage centrée sur un positionnement féministe : l'institution est alors considérée comme une institution patriarcale, entrant en contradiction avec ses opinions politiques, ce qu'elle note d'ailleurs comme « un paradoxe à s'être mariée ». Elle défend ainsi le choix de rester non-mariée « pour des raisons politiques », c'est-à-dire pour s'opposer à un modèle relationnel qui défavorise historiquement

les femmes et les place sous l'autorité de leur mari. Ce type de positionnement se retrouve dans les discours des femmes en couple lesbien, mais peut aussi exister chez des hommes en couple gai socialisés au féminisme. Enfin, il existe aussi des critiques de la cérémonie, de l'inadéquation à laquelle elle peut renvoyer en termes identitaire, de la part de personnes qui ne se reconnaissent ni dans un événement centré autour de leur couple, de l'amour et de l'engagement, ni dans un cérémonial qui valorise la place de l'État (au travers de la lecture des articles du Code civil par exemple) (Chapitre 9).

1.3. Anticiper les projets parentaux

Par ailleurs, le fonctionnement des procédures d'adoption amène à se projeter sur des temporalités parfois relativement longues. Même si la parentalité n'est pas envisagée dans l'immédiat, il s'agit d'anticiper cette future situation, dont la réalisation apparaît nécessairement plus longue aux couples de même sexe, en raison des contraintes liées aux techniques médicales mobilisées et/ou aux procédures juridiques nécessaires. C'est très souvent le cas pour l'adoption extra-familiale, puisque cette procédure nécessite d'entreprendre de longues démarches, notamment d'obtenir un agrément, document délivré par le service de l'Aide Sociale à l'Enfance supposé garantir à la fois la fiabilité du projet et un cadre familial d'accueil jugé adéquat pour l'enfant (Annexe 10). Dans la mesure où ces démarches requièrent des évaluations par des psychologues et des travailleurs sociaux, mais surtout qu'elles exigent d'un couple qu'il soit marié, l'institution représente un prérequis dans le processus. C'est en effet la temporalité nécessaire à ce procédé que soulève Julia, en couple avec Tatiana, sans enfant. Elle raconte leurs réflexions et estime que les durées des procédures d'adoption nécessitent d'engager des prévisions temporelles afin d'accélérer la demande.

> Dans nos réflexions par rapport au mariage et à l'adoption, on s'est rendues compte que si on ne se mariait pas assez vite, on n'aurait sans doute aucune chance de pouvoir adopter… parce qu'il faut un certain nombre d'années d'ancienneté, de mariage, et que ma femme a bientôt 31 ans. Et que à partir de 40 ans, on ne peut pas adopter des enfants de tel âge parce qu'il y a une question d'un écart d'âge avec les enfants. Et que l'adoption, ça prend des années et des années. Donc si on voulait faire un enfant par voie naturelle, ça va, 31 ans, ça va, O.K., tranquille encore, mais là on se projette dans l'avenir, vraiment sur des délais d'une dizaine d'années en fait. Du coup, on s'est dit « O.K, si dans 5 ans on se dit que ça y est, on est prêtes, qu'on veut un enfant » et là faut se marier, faut faire ça, faut faire ça… O.K., en fait ce sera dans 10 ans. Du coup, on s'est dit qu'il faut anticiper sur le moment où vraiment ce sera le moment [rires].
> **Gaëlle : C'est pour ça que vous vous êtes mariées avant d'entamer les démarches ?**
> Oui. De toute façon, il faut qu'on soit mariées avant d'entamer les démarches, il faut qu'on soit mariées depuis 3 ans. Comme moi j'ai moins de 28 ans, en fait, il faut qu'on soit mariées depuis 3 ans et du coup on était obligées… on est obligées de toute façon d'être mariées pour entamer les démarches. Mais parce qu'on peut se dire, à partir du moment où on veut un enfant… en fait le mariage, c'est le début de la démarche quoi. C'est le début de la démarche d'être marié puisqu'on est obligées d'être mariées pour adopter. Enfin, en tout cas en tant que couple. Parce

qu'on peut aussi adopter chacune de notre côté en tant que parent célibataire, ou même en tant que couple si on n'est pas marié… c'est possible, t'es en couple, mais tu adoptes tout seul quoi.
Gaëlle : Vous en avez parlé avant de parler du mariage donc ?
Oui, oui, les enfants, on en a parlé avant le mariage… mais je pense que c'est venu vraiment assez naturellement. Je sais pas, nos déclarations d'amour : « je t'aime, je veux des enfants avec toi » [rires]. Donc euh ouais… Et après, à un moment donné, s'est vraiment posée la question plus d'un sens pratique, par rapport à l'adoption, parce que… pas pour entamer les démarches ou parce qu'on voulait un enfant tout de suite, mais c'était pour prévoir l'avenir en fait et se dire « O.K., on veut peut-être des enfants, enfin sûrement. Pas maintenant, mais un jour, qu'est-ce qu'on va devoir faire ? » [silence]. Et après, il y a eu aussi un grand moment de sentiment d'injustice, un peu : de se rendre compte que justement, si tu es dans notre situation, si on veut des enfants, il faut qu'on le prévoie 10 ans en avance quoi [rires]. C'était un peu absurde quoi ! (Julia, 24 ans, étudiante, en couple depuis 2 ans)

Le discours de Julia montre que les anticipations concernant sa future situation familiale peuvent intervenir particulièrement tôt. Le mariage survient ainsi en amont de tout processus et requiert d'après les termes de Julia, d'« anticiper sur le moment où vraiment ce sera le moment ». Alors qu'elle choisit le mariage afin de s'assurer la possibilité d'une adoption future, celle-ci est projetée sur une date relativement floue, trois à dix ans plus tard en fonction de l'évolution de leur projet, de leur parcours personnel et conjugal. Si la temporalité reste vague, l'institution matrimoniale se conçoit comme la première étape, passage incontournable avant même d'entamer les demandes liées à l'adoption. Contrairement à la situation où les enfants sont déjà présents, l'accent ne se place pas ici sur l'égalisation des droits des conjoint·e·s puisque les deux entament les démarches avec le même statut, mais la dimension conjugale et commune du désir d'enfant reste toutefois très présente. L'adoption extra-familiale induit sans doute davantage que d'autres techniques de conception des anticipations, puisque les procédures courent sur plusieurs années entre l'obtention de l'agrément et les recherches via les organismes d'adoptions. Bien que l'on ne dispose pas de données précises sur le sujet, il semble que certains travailleurs sociaux et psychologues, en tant qu'agents de contrôle des décisions juridiques, puissent aussi compromettre les projets des couples en leur refusant l'agrément. C'est notamment le cas de Vincent et de son conjoint, qui, au moment de l'entretien, doivent engager une nouvelle demande d'agrément et recommencer un cycle d'entretiens et d'évaluations avec de nouveaux psychologues et travailleurs sociaux. Il existe sans doute des mécanismes de discrimination au sein des institutions[137]. On sait que les travailleurs sociaux valorisent des normes situées en fonction de leur position sociale, ce qui contribue à reproduire des rapports de domination vis-à-vis de certains profils d'usagers/ères (Serre, 2010, 2012). De manière similaire, la valorisation de l'hétérosexualité et de la complémentarité des sexes dans l'éducation des enfants peut se retrouver dans les normes implicitement attendues par les travailleurs sociaux et les psychologues, affectant négativement le regard qu'ils portent sur les

[137] Vincent raconte par exemple que la psychologue en charge du dossier déclare n'avoir jamais rencontré de couple gai et avoir « l'impression d'être comme Christophe Colomb découvrant l'Amérique face à [leur] couple ». Celle-ci émet au final un jugement négatif concernant l'agrément.

projets parentaux des couples de même sexe, et en particulier des couples d'hommes. Reflets des « tensions et interrogations qui peuvent se glisser dans les mécanismes contemporains du "contrôle social" » (Serre, 2010, p. 150), les relations avec les professionnel·le·s qui encadrent l'adoption renvoient aussi à l'existence de rapports de forces. Dans la norme du « bon parent », le rapport genré à la parentalité (voir *infra*) ainsi que les suspicions qui pèsent sur l'homosexualité masculine défavorise les couples d'hommes dans leur désir d'enfants et leur identité de père, ceux-ci se confrontant à des remises en cause récurrentes au sein des institutions (Berkowitz et Marsiglio, 2007). Des effets de classe et de race pourraient également entrer en jeu concernant les attendus parentaux (Serre, 2012).

Les usages du mariage visant à prévoir de futures situations familiales sur le long terme se retrouvent donc particulièrement dans le cas des couples qui optent pour une adoption extra-familiale. Mais des similarités existent aussi dans le cas d'enfants conçus par le biais de techniques d'AMP à l'étranger. Ainsi, la plupart des couples qui en ont la possibilité choisissent de se marier avant la naissance de l'enfant afin de bénéficier des autorisations légales pour engager les procédures d'adoption le plus rapidement possible, et ainsi réduire les temps de latence et de flou concernant la situation du parent non-statutaire, en limitant la durée durant laquelle celui-ci ne bénéficie d'aucun statut. C'est notamment le cas de la plupart des femmes qui décident d'entamer des PMA à l'étranger et qui se marient à ce moment-là. Bien que l'usage du mariage soit lié à la reconnaissance de la parenté, il précède alors celui-ci, et les délais se rallongent d'autant plus que plusieurs tentatives d'insémination sont souvent nécessaires avant de tomber enceinte.

Pour les couples d'hommes et les couples de femmes qui ont des projets parentaux, tout en n'adhérant pas nécessairement au modèle matrimonial, la législation française conduit donc, en parallèle des formes d'imposition qu'elle suppose, à créer la nécessité d'anticipations sur le long terme. Elle recrée une chronologie de l'union dans laquelle le mariage doit précéder l'entrée en parentalité, contradictoire vis-à-vis des évolutions de la famille au cours des dernières décennies (Chapitre 1). Ces anticipations expliquent que les individus de cette catégorie soient particulièrement jeunes. Là encore, les résultats montrent l'importance des contextes, en l'occurrence l'importance des politiques publiques dans les choix d'union. La réglementation concernant l'établissement de la filiation, ses modalités et ses temporalités affectent ainsi les situations de celles et ceux qui souhaitent établir une reconnaissance juridique parentale vis-à-vis des enfants. Ce que Julia perçoit alors comme une « injustice » repose sur la distinction juridique qui existe entre les procédés permettant l'établissement de la filiation entre des enfants et un couple de même sexe, et ceux qui permettent d'établir un lien de filiation entre des enfants et un couple de sexe différent. Pour ces derniers, l'existence de la reconnaissance de paternité produit ainsi des effets immédiats, dont les modalités ne reposent sur aucun critère particulier, pas même sur la nécessité de prouver son lien biologique avec l'enfant.

1.4. Le genre du désir d'enfant

Enfin, il importe de souligner que les usages filiatifs du mariage s'avèrent particulièrement genrés, et structurent la répartition du corpus par sexe, qui montre une différenciation importante sur cette question. Parmi l'ensemble des personnes interrogées, quinze femmes se situent ainsi dans ce type d'usage, contre seulement trois hommes. Dans les discours, on retrouve des variations importantes, qui rejoignent les observations déjà réalisées à partir des statistiques exhaustives répertoriées grâce aux bases de données d'état civil sur les mariages (Chapitre 4). Les significations qu'elles/ils accordent à l'institution confirment alors que les écarts dans les âges moyens au mariage pour les couples d'hommes et les couples de femmes renvoient à la place qu'occupent les projets parentaux dans ce choix pour ces dernières, davantage qu'à un effet d'âge.

1.4.1. L'asymétrie des différentes techniques de conception

S'il existe un usage genré du mariage, c'est parce que de fait, il existe un rapport genré à la parenté, qui se manifeste dans les vies familiales des gays et des lesbiennes. Une partie de ces mécanismes s'expliquent par les politiques, notamment procréatives et bioéthiques qui existent en France. Si l'accès à l'adoption conjointe à l'international est privilégié dans une partie des cas, son contexte difficile (Mignot, 2015) ainsi que le désir d'engendrement biologique conduisent aussi à rechercher des solutions pour que l'un·e des deux conjoint·e·s soit géniteur/trice et que l'autre ait recours à une adoption intrafamiliale. Il s'agirait même du cas d'adoption de mineur le plus fréquent selon les juristes (Murat, 2013). Toutefois, les possibilités sont loin d'être équivalentes, et il existe une asymétrie dans les techniques dont les couples d'hommes et les couples de femmes disposent pour concevoir des enfants. Tandis que la PMA est à la fois légale en France pour les femmes en couple hétérosexuel et accessible aux couples de femmes dans de nombreux pays européens (Chapitre 3), la GPA fait l'objet d'une interdiction en France, et reste rarement autorisée en Europe et au-delà (Präg et Mills, 2015). L'accès potentiel aux différentes techniques influe donc sur leurs choix : si l'insémination représente la technique la plus choisie par les lesbiennes pour devenir mères, la GPA reste très minoritaire chez les gays (Gross, Courduriès et de Federico, 2014b, p. 207)[138] et retenue par ceux « particulièrement doté[s] en capital économique et culturel » (Courduriès et Fine, 2014, p. 41). Ces écarts s'expliquent en partie par les différences d'accès et les coûts financiers plus importants liés à la GPA, qui défavorisent les hommes dans les possibilités qui s'offrent à eux

[138] Ces résultats doivent toutefois être pris avec précaution dans la mesure où l'enquête est réalisée à partir d'un échantillon non-représentatif de 496 femmes et 180 hommes contacté·e·s par un biais associatif. Cela ne représente pas la réalité des modes d'accès à l'homoparentalité, mais permet déjà d'approcher ces différentes modalités dans la mesure où aucune donnée n'est disponible à ce sujet par ailleurs.

pour réaliser leurs projets parentaux. Ces contraintes matérielles expliquent que, même lorsqu'ils désirent avoir des enfants, les hommes sont moins susceptibles que les femmes de parvenir à devenir parents (Riskind et Patterson, 2010). Une partie des hommes sans enfants au sein du corpus déclarent d'ailleurs qu'ils auraient souhaité devenir pères s'ils en avaient eu la possibilité, tandis que ces formes de « regrets » n'apparaissent pas véritablement chez les femmes.

Par ailleurs, la GPA fait l'objet d'une certaine stigmatisation, souvent perçue comme une forme de « marchandisation du corps des femmes » (Gross, 2014 ; Rozée, Unisa et de La Rochebrochard, 2016, p. 1), voire comme un renouvellement des procédés de domination des femmes, pour une partie des mouvements féministes. Normativement donc, l'existence de représentations négatives de cette pratique conduit à délégitimer son usage et à l'écarter du champ des possibles. Ainsi, lorsqu'au cours des entretiens avec les hommes du corpus, je mentionne la GPA et l'éventualité d'y recourir, ils évoquent très souvent des réticences à ce sujet. Les normes existantes amènent à intégrer les discours d'une GPA « immorale » et à privilégier l'adoption d'un enfant déjà né, ce qui en quelque sorte, permet aussi de répondre à la critique d'un droit à l'enfant, particulièrement adressée aux couples de même sexe (Théry, 2016). En effet, il s'agit alors d'accueillir et d'aider un enfant sans foyer, et non de créer la vie. Cette vision est également présente chez des hommes qui n'envisagent pas d'avoir des enfants dans l'immédiat, mais pour lesquels la GPA fonctionne comme une figure repoussoir, alors même que leur désir de lien génétique peut être important. On remarque particulièrement cela dans le discours de Vincent, en couple avec Juan, sans enfant mais dont la procédure d'adoption est en cours.

> Après on a fait une réunion autour de la gestation pour autrui. C'est quelque chose auquel, sur lequel *moi personnellement* je suis pas très à l'aise. Je suis pas très à l'aise avec toutes les questions éthiques que ça peut poser derrière. Là, il y a un moment où on va parler un poil de marchandisation du corps de la femme et puis de la question de l'enfant à tout prix aussi. Savoir, est-ce que… enfin tu vois, ça pose plein de questions sur lesquelles, sur lesquelles je suis pas à l'aise. Je m'interdis pas d'évoluer sur ce truc-là, mais tant qu'on… je serai pas complètement d'équerre et aligné avec ce que je ressens et ce que je pense… en tout cas, que j'aurai réussi à dépasser cette gêne que je peux pas mettre de côté pour l'instant. Je peux pas, enfin, c'est quelque chose que je vais avoir du mal à concrétiser. Encore une fois, il y a absolument aucun jugement de ma part. Je comprends tout à fait qu'il y ait des couples qui le fassent. Je pense qu'il y a des fois où ça se passe extrêmement bien. Et puis, on n'est pas obligé de tomber non plus dans la caricature du truc où je suis allé louer un ventre, ou acheter un ventre, comme je le lis partout à plein d'endroits, etc. Tu vois la vérité, elle est pas là, parce que c'est trop extrême. La vérité n'est pas non plus dans le truc « c'est tellement facile et tellement simple », tu vois. La vérité ou ma vérité, elle est entre les deux pour l'instant. Et mon curseur, il est beaucoup trop flou pour que je puisse avoir une idée assez claire de ce que je ressens. […] Et après, l'adoption, en fait, c'était dès le départ le scénario qui était un peu privilégié, parce que ça correspond à nos valeurs, notre démarche, etc. Et après parce qu'on a l'idée... En fait, quand tu démarres l'adoption quand t'es un couple homosexuel, tu démarres avec un truc un peu naïf aussi, tu vois, avec un côté aussi euh… en fait, on va vraiment sauver le monde hein. […] il va falloir confronter ça à la réalité, à ce que c'est vraiment que l'adoption, un truc comme ça et à un travail

> avec des travailleurs sociaux, avec des bouquins, lire des trucs et à ouvrir les yeux… enfin ouvrir les yeux sur la réalité vraiment.
> (Vincent, 36 ans, ingénieur en informatique, en couple depuis 14 ans)

Les arguments avancés par Vincent et la gêne qu'il ressent à propos de la GPA montrent bien une forme d'intégration des critiques de cette pratique, incorporées y compris par des couples d'hommes. Il reprend d'ailleurs les discours relayés par les opposant·e·s, soulignant qu'il ne revendique pas à un droit à l'enfant (« l'enfant à tout prix ») et qu'il s'oppose à la « marchandisation du corps des femmes ». Au-delà des débats publics donc, le malaise qu'il décrit renvoie au poids de la stigmatisation entourant cette méthode, interdite en France. Elle semble ainsi inconcevable à ses yeux alors même qu'un profond désir d'enfant l'anime, qu'il estime être présent depuis « une éternité », voire depuis « toujours », mais auparavant contrarié par l'absence de possibilités offertes aux couples de même sexe. Cette situation le conduit à privilégier une adoption extra-familiale, un procédé supposé plus adéquat du point de vue axiologique, sous-tendant même plutôt dans sa connotation une forme d'altruisme qui permet un arrangement avec les normes, avec l'idée de « sauver le monde » en adoptant un enfant étranger ou pupille de l'État. L'adoption lui permet aussi de s'ancrer dans une pratique reconnue légalement en France, et il évoque d'ailleurs très directement le rôle des possibilités légales sur ses propres choix, en répétant à plusieurs reprises durant l'entretien que la loi Taubira lui « ouvre une porte » pour vivre un désir de paternité qu'il « s'interdisait »[139] auparavant du fait d'un contexte défavorable.

De nombreux hommes du corpus reprennent des arguments similaires au sujet de la GPA et un seul déclare y avoir eu recours, ce qui concorde avec une dévalorisation de cette technique, déjà soulignée par ailleurs (Gross, 2014). Disposant de moins de possibilités, les hommes peuvent davantage être amenés à s'orienter vers l'adoption exta-familiale, avec les difficultés qu'elle suppose, ou vers la co-parentalité (Thibeaud, 2020), très peu choisie au sein de mon corpus notamment parce qu'il s'agit alors de renoncer au couple biparental et à la reconnaissance juridique des deux conjoint·e·s[140]. Or, on peut penser que cette mise à distance de la GPA résulte à la fois de l'interdiction juridique, des débats à ce sujet, et de l'intégration de certaines normes, religieuses notamment[141]. En revanche, ce type de situation ne trouve pas d'équivalent parmi les femmes du corpus dans la mesure où l'insémination artificielle ne semble pas représenter pour elles l'objet d'une quelconque stigmatisation, sans doute parce qu'elle existe depuis longtemps pour les femmes hétérosexuelles, est présentée comme un moyen de soigner une infécondité, et légale pour les couples de femmes dans de nombreux pays

[139] Termes utilisés par Vincent au cours de l'entretien.
[140] En France, le lien de filiation ne peut être établi avec plus de deux personnes.
[141] Vincent est socialisé à la religion catholique, qui a pris une place très importante dans sa vie jusqu'à l'adolescence, et dont l'idéologie favorise une critique forte de cette pratique par la sacralité accordée au corps et l'importance accordée au lien entre sexualité, procréation biologique et parenté.

européens. Mais celles qui choisissent d'y avoir recours se confrontent à la nécessiter de développer des stratégies, en entreprenant des déplacements à l'étranger pour concevoir des enfants, puis en les adoptant en France (Meslay, 2020). Leur choix peut s'orienter vers plusieurs pays, dont la Belgique, particulièrement choisie dans mon corpus pour sa proximité géographique avec l'Ile-de-France. Le coût des déplacements à l'étranger, combinés au coût des opérations médicales en elles-mêmes, et sans doute aux capitaux culturels nécessaires pour s'engager dans des procédures non-reconnues en France (Courduriès et Fine, 2014), conduisent à des inégalités importantes en termes de classe sociale. Elles s'avèrent surtout choisies par les personnes les plus favorisées économiquement, les autres pouvant s'orienter vers l'adoption, la coparentalité, ou l'insémination sans aide médicale. Mon corpus reste toutefois limité pour explorer cette question, dans la mesure où il surreprésente de toute façon les personnes favorisées. Il est possible que les couples les moins favorisés économiquement choisissent bien moins souvent le mariage, à la fois parce qu'ils y perçoivent moins d'avantages et parce que sa célébration valorise actuellement un « modèle romantique du luxe » (Maillochon, 2016, p. 346) qui exclue de fait une partie de la population.

1.4.2. Le genre et l'asymétrie dans les représentations de la parentalité

Enfin, les écarts entre les différentes techniques d'AMP se combinent à des variations dans les représentations de la paternité et de la maternité, créant ainsi une double asymétrie, au détriment des hommes. Les préjugés autour d'une paternité « sans femmes » demeurent importants et demandent ainsi aux hommes des capacités pour surpasser l'illégitimité sociale de leur désir d'enfants (Cadoret, 2002 ; Gratton, 2008 ; Lewin, 2009). Par ailleurs, l'identité gaie paternelle demande également d'être négociée vis-à-vis des institutions (Berkowitz et Marsiglio, 2007). À l'inverse, la pression sociale imposée aux femmes fait de la maternité une trajectoire naturelle (Debest, 2014 ; Donati, 2000), même si les lesbiennes doivent davantage que les femmes hétérosexuelles « faire la preuve » de leur désir d'enfant (Descoutures, 2010). En ce sens, les femmes du corpus possèdent des dispositions plus affirmées pour envisager la parentalité, s'y projeter et justifier leur projet.

En plus des arguments contextuels liés aux techniques procréatives, les projets parentaux des femmes du corpus apparaissent plus certains et plus centraux, et intervenir plus tôt dans leur vie. Le discours de certaines enquêtées replace la maternité dans des trajectoires naturelles et logiques, s'ancrant dans des désirs de longue date. Or, dans une logique de genre, les femmes sont bien plus amenées à se projeter dans la maternité en tant qu'étape certaine dans leur cycle de vie, tandis que les hommes donnent davantage à la paternité une dimension statutaire, liée à la transmission et à la descendance (Debest, 2014 ; Mathieu, 2017).

Une partie des enquêtées manifestent également une préférence pour des liens biologiques avec les enfants, rejoignant ainsi l'idéalisation des liens de sang dans la famille (Herbrand, 2014) et du désir d'engendrement comme norme, parfois représenté sous un angle douloureux lorsqu'il ne peut être réalisé[142]. Certaines femmes évoquent à ce sujet le désir d'être enceinte à la fois comme une expérimentation physique (découvrir la grossesse) et comme un désir allant de soi, parfois de l'ordre de l'inné, d'un besoin. Or, ces deux types d'arguments ne se retrouvent jamais de manière équivalente chez les hommes. Les différentes techniques de l'AMP permettent alors à la fois aux femmes un lien génétique avec l'enfant et une expérience physique de la grossesse. Par exemple, Marion, dont le projet de PMA est en cours, donne à son projet parental une dimension naturalisante, comme un désir qu'elle aurait toujours ressenti, qui prend dans son discours la forme d'une « pulsion » inexplicable. Elle estime également « avoir besoin d'être enceinte », et raconte que le fait de ne pas y parvenir représente une source d'angoisse pour elle, conduisant à faire des rêves récurrents au sujet de la maternité. Des logiques relativement similaires se retrouvent dans le discours de Rachida, en couple avec Christelle, qui a porté leur premier enfant.

Gaëlle : Et toi tu disais que t'as toujours su que tu voulais avoir des enfants ?
Toujours ! Ah toujours ! Ah oui oui oui, moi ça a été… mais dès que j'avais… Tu peux même en parler à mes copines qui sont encore là aujourd'hui et qui étaient là quand j'avais 20 ans, je disais déjà à 20 ans, « moi de toute façon je serai mère ». Ah oui, oui, oui, je serai mère. Alors initialement, j'avais dit à 30 ans. Bon, la vie fait que, tu vois bien, les années passent et puis voilà [rires]. Mais alors par contre, j'avais jamais pensé que j'allais être maman avec une autre fille, et tout ça, ah pas du tout, mais dès 20 ans, ou en tout cas très tôt, je savais que je voulais être maman. En tout cas, ça aurait été compliqué pour moi de me dire que j'étais pas mère quoi. Ah ouais. Ah oui, oui je pense. Oui, oui, très.
Gaëlle : Compliqué ?
Ben compliqué pour moi de me dire que j'aurais jamais d'enfant [grande respiration]. Non, c'était pas possible ça. C'était pas possible. Non. […] Moi je voulais avoir des enfants. Je sais pas pourquoi, je peux pas te l'expliquer, je, je sais pas… je pense que si je n'avais pas eu d'enfant… [soupir]. Ce serait, euh ce serait pour moi une étape vraiment difficile à passer. Parce que pas d'enfants, parce que tu peux pas médicalement, parce que je sais pas, tout peut se passer mais… On en a un, pfou, trop bien quoi [soupir de soulagement]. Le deuxième, on sait pas si on l'aura, mais en tout cas on en a déjà un et c'est super. Et effectivement, ça confirme vraiment ce que je pensais déjà depuis des années, que c'est très chouette […]
Gaëlle : T'identifies sur quel plan, qu'est-ce qui te faisait vraiment envie dans le fait d'avoir des enfants ?
Ben moi déjà, ce qui m'a toujours attirée, alors c'est assez paradoxal parce que c'est pas moi qui ait porté le premier, mais c'est d'être enceinte. Ouais, pour moi c'était quelque chose, oh la maternité c'est hyper bien, la grossesse, l'allaitement, alors je te dis pas l'accouchement mais l'allaitement, le peau à peau d'avoir ton bébé sur toi, tout ça quoi. Alors tout ça j'ai pu le faire quand Justin est né, mais j'ai pas vécu la grossesse quoi. En fait on a décidé que ce soit Chris qui porte Justin parce qu'elle était plus âgée que moi, du coup on avait décidé que ce soit elle qui commence, et que moi je prenne le relai tu vois. Mais donc ouais… c'était plutôt initialement pour ça, pour tout ce côté proximité avec ton bébé, tu vois, tu le couves, tu le machin, tu le truc. Et puis c'est tout, point, c'était ça en fait. Parce que avant d'avoir Justin, je me rendais pas

[142] Notamment mis en avant par les institutions, voir Agence française de l'adoption, 2007, « Désir(s) d'enfant », Les cahiers pratiques de l'A.F.A, n°1.

compte de tout ce que ça représentait après, en termes d'éducation, tout ce que lui il peut te rendre comme amour, enfin ça je m'en rendais pas compte avant d'être mère finalement. (Rachida, 38 ans, infirmière, en couple depuis 10 ans)

Comme Marion, Rachida estime qu'il aurait pour elle été impossible ou extrêmement douloureux de ne pas avoir d'enfant, ce qu'elle situe également comme un désir qu'elle a toujours ressenti, bien qu'elle ne parvienne pas véritablement à en expliquer les ressorts. Lorsque je lui demande plus concrètement les éléments qui l'attirent dans la maternité, elle revient sur une dimension biologique du désir d'enfant, évoquant le fait d'être enceinte, d'allaiter, et d'autres descriptions liées à la proximité physique avec les nouveau-nés. Elle déclare d'ailleurs qu'elle a toujours été attirée par les grossesses, ainsi que par la relation entre la mère et le bébé. Moins que l'éducation et la construction d'une relation avec un enfant, ce sont donc des représentations biologiques de la maternité qui fondent le désir d'enfant, tandis que ce type de discours ne se retrouve jamais chez les hommes. De ce point de vue, il n'est pas surprenant non plus que les femmes du corpus soient davantage que les hommes susceptibles de choisir l'AMP, notamment parce que cette technique concorde avec l'argument de l'expérimentation biologique qu'elles mobilisent. Comme le montrait déjà Virginie Descoutures (2010), le critère de l'âge reste important chez les femmes pour choisir celle qui portera le premier enfant, lorsque les deux ont un désir de grossesse. Le choix de l'alternance afin que chacune porte un enfant est très présent dans les entretiens, sans doute parce que l'importance d'une maternité biologique et gestationnelle persiste, et ce même si les femmes mettent en avant la similarité de leur investissement parental qu'elles soient ou non génitrices.

Si les hommes qui s'engagent dans des GPA peuvent également accorder de l'importance à la parenté biologique (Thibeaud, 2020), au sein du corpus, il semble qu'ils puissent plus facilement mettre l'accent dans leur discours sur le non-désir d'enfant et sur l'absence de contraintes permise par une vie sans enfant. C'est le cas de Jonathan, qui valorise les possibilités de voyages que lui accorde son mode de vie actuel, et qui estime n'avoir aucun regret à ce sujet. Comme lui, Yannick fait le lien entre l'absence d'enfant et les contraintes temporelles de son emploi du temps professionnel. Plus généralement, il met en avant son absence d'intérêt, et même des formes de rejet vis-à-vis de la parentalité en général, et plus précisément des jeunes enfants.

Gaëlle : On peut parler rapidement des enfants. Tu m'as dit que tu savais que t'en voulais pas ?
Ben nous on, on sait qu'on n'en veut pas. Non, on n'est pas du tout enfant. C'est-à-dire qu'un enfant on trouve ça très joli, c'est rigolo mais chez les autres. C'est-à-dire qu'en fait, on est toujours ravis quand des gens ont des enfants, surtout des petits… et qu'ils repartent avec en fait. Parce que je me dis : « Mais attends, ils ont ça tout le temps avec eux, quand ils se couchent, quand ils se lèvent, quand ils… ils se relèvent pour ça, enfin… » Et nous, alors ça c'est un truc, on n'a pas du tout envie. Moi, je sais que le… Sylvain non plus, là-dessus on s'entend vraiment très bien parce que c'est de dire dès le départ c'est : « Ah non, nous les enfants… » Et, et

> d'ailleurs je déteste, tu sais quand quelqu'un vient d'avoir un enfant et qu'il te le file en disant : « Tiens, prends le dans tes bras ». Moi, je suis là : « Non mais je sais pas quoi faire avec ce truc ». Moi les bébés, c'est absolument pas mon truc hein. Et d'ailleurs, même enfant, tu vois je m'occupais de mes cousins plus petits, mais quand ils avaient déjà quatre, cinq ans, ça a jamais été les bébés. Je pense que ça n'a jamais été mon univers et je les comprends pas, je pense. Et alors les gens ont beau me dire : « Oui, c'est pas la même chose quand c'est les tiens », « Non, non, non euh, j'en veux pas ». Non je veux pas de bébé, non ça… Et même après de grands, enfin non c'est pas du tout mon… et Sylvain ça tombe bien lui non plus donc on n'aura pas de… Et je te dis, quand on est vacances on se dit : « Mais heureusement qu'on n'en a pas ». Enfin quand on voit les gens avec les enfants, et tout ça, l'enfant qui braille, l'enfant qui… il faut faire ci, il faut s'en occuper, il faut faire ça. Bon après c'est… ouais non je pense qu'on n'a pas du tout la fibre. On n'a pas non plus des vies très réglées de par nos métiers si tu veux…Je pense que ça correspond aussi à… je pense qu'on a des horaires très décalés l'un et l'autre. Et pour avoir un enfant, je pense il faut aussi être prêt, parce que ça te demande une régularité ben de s'en occuper parce qu'il faut pas juste qu'il soit dans un coin et… il faut l'emmener à l'école, il faut lui faire faire les devoirs, le faire manger à des heures régulières, enfin... Et c'est vrai que nous le fait qu'on ait des vies, où moi je travaille beaucoup la nuit, où on se déplace, ou tout ça, je pense qu'on n'aurait pas non plus en plus la stabilité pour un enfant, d'un point de vue… ben ouais de, de rythme qu'on a, je crois que ça correspondrait pas du tout.
> (Yannick, 40 ans, gérant d'une salle de spectacle, en couple depuis 3 ans)

On retrouve dans le discours de Yannick les arguments mobilisés par les personnes volontairement sans enfant interrogées par Charlotte Debest (2014), notamment avec la revendication de disposer d'un temps pour soi, libre des obligations produites par la présence d'enfants dans la vie quotidienne. En miroir du discours de Rachida, il décrit un sentiment de manque de « compétences » parentales, caractérisé par une incompréhension manifeste vis-à-vis des bébés, avec l'idée de ne pas savoir comment s'en occuper, ce qui le conduit à être désemparé en leur présence.

Ces écarts entre les discours des hommes et les discours des femmes peuvent s'expliquer par des socialisations différenciées (Court, 2010). Tandis que certaines femmes rapportent leur intérêt pour les enfants au fait d'avoir très jeunes été entourées de bébés et d'avoir fait beaucoup de baby-sitting, Yannick au contraire, estime que « ça n'a jamais été son truc », marquant ainsi une distance manifeste, bien qu'il rapporte avoir gardé ses cousins durant plusieurs années. Il ne s'agit pourtant pas d'y voir des phénomènes représentatifs des discours des LGB. Parce qu'elles sont mariées, les femmes interrogées ici pourraient présenter des spécificités, et il est possible que l'on retrouve davantage d'arguments croisant ceux de Yannick chez les non-mariées. De même, une partie des hommes de l'échantillon rapportent des désirs d'enfants, qu'ils aient ou non abouti. Malgré tout, on note des écarts dans les manières de les présenter, dans le rapport à la parentalité, et dans la place que prend le désir d'enfant dans la vie des personnes rencontrées. Ces variations peuvent être interprétées comme des conséquences d'une socialisation de genre, qui, par exemple, s'opère à travers l'apprentissage de représentations différenciées de la maternité et de la paternité, participant à la fois à invisibiliser le rôle de père et à faire de la mère la principale pourvoyeuse des soins (Anderson et Hamilton, 2005). Mais ces socialisations s'inscrivent plus généralement dans des attentes sociales différenciées,

matérialisées dans les institutions patriarcales. À ce titre, le mariage comme le divorce, contribuent à « attribuer collectivement la charge des enfants aux femmes, et en exempter collectivement les hommes » (Delphy, 1998, p. 144)[143]. La parenté, le choix d'avoir des enfants, comme symétriquement le choix de ne pas en avoir, pèse toujours davantage sur les femmes, à qui l'entourage s'adresse prioritairement concernant ces questions (Debest, 2014). De ce fait, il n'est pas surprenant que les femmes et les hommes du corpus se positionnent différemment à ce sujet. Ces résultats concordent d'ailleurs avec l'attrait pour la parenté biologique chez les lesbiennes, noté dans d'autres pays, tandis que les gays l'envisagent davantage comme incompatible avec leur sexualité (Pollitt et al., 2019). Même si cette incompatibilité s'atténue avec le temps, les hommes restent plus susceptibles d'y renoncer (Tarnovski, 2012).

Les usages juridiques du mariage en lien avec l'établissement de la filiation apparaissent spécifiques aux couples de même sexe, en raison de la réglementation française à ce sujet. S'ils concernent également majoritairement les femmes au sein du corpus, d'autres usages juridiques de l'institution rejoignent des motivations déjà identifiées parmi les couples de sexe différent, et davantage mises en avant par les couples d'hommes.

2. Le sens juridique non-filiatif : différents types de protection juridique

Dans un second cas, les usages juridiques du mariage se déclinent autour de questions plus larges, qui n'ont plus trait à la reconnaissance du lien de filiation avec des enfants et à la parenté, mais qui concernent plus généralement l'organisation de la vie conjugale. Le choix du mariage renvoie alors pour celles et ceux qui s'en saisissent à l'acquisition de nouveaux droits, qui peuvent représenter une forme de protection dans leur relation au quotidien, mais aussi en cas de problème, et notamment en cas de décès de l'un·e des deux. Au-delà de l'adoption, des situations administratives particulières soulèvent également la nécessité d'une union, comme c'est par exemple le cas pour les couples binationaux. Les droits fiscaux restent très peu abordés dans les entretiens, ce qui s'explique car l'alignement de la fiscalité du pacs sur celle du mariage conduit à faire disparaître les spécificités (Chapitre 3). En revanche, lorsqu'il existe des variations entre les types d'unions, certains usages juridiques apparaissent. Les individus valorisent alors les avantages que leur accorde le mariage, à la fois par rapport à l'union libre et par rapport au pacs. Ces cas ne s'avèrent alors pas spécifiques aux couples de même sexe et se retrouvent plus généralement lorsque l'on s'intéresse aux choix d'union.

[143] Christine Delphy fait notamment référence au fait que ce sont les femmes qui obtiennent majoritairement la garde des enfants après le divorce et continuent donc à en assumer la charge.

2.1. Se protéger entre conjoint·e·s et faire reconnaître sa présence auprès de l'autre en situation de « crise »

Le choix du mariage renvoie pour une partie des personnes rencontrées à la volonté d'obtenir des droits dans l'organisation de leur vie conjugale au quotidien, et en particulier lors de potentielles situations difficiles. C'est ce que la plupart d'entre eux/elles définissent comme une « protection » ou une forme de « sécurité ». Il s'agit alors d'utiliser la réglementation existante pour encadrer leur relation, l'institution permettant de bénéficier d'un statut reconnu en tant que conjoint·e. Ce statut permet de définir la place du/de la partenaire de manière officielle, à la fois par rapport à l'État et aux institutions, mais aussi dans le rapport au couple et à l'entourage (Macedo, 2015). Le contrat peut notamment « rassurer » parce qu'il assure un statut qui définit la place de chacun·e et ses droits en cas de séparation, de conflit, ou encore de maladie. Ce sont ces différents aspects qu'évoque par exemple Alexandre. Il explique que le mariage procure un sentiment de protection vis-à-vis de la famille d'origine, en particulier dans les cas où les relations avec celle-ci sont distantes, voire conflictuelles. Bien qu'il estime idéologiquement que le couple n'ait pas « besoin du mariage pour se cimenter », et que d'après lui, l'engagement conjugal se construise sur bien d'autres aspects d'une vie quotidienne partagée, il met en avant les droits que le contrat procure.

> Euh moi plus personnellement, j'étais pas spécialement un ardent défenseur du mariage, mais au vu de la sociologie du couple justement comme y en a un qui gagne beaucoup plus d'argent que l'autre, que nos familles, y en a une qui est pas spécialement très agréable avec nous, au niveau protection tout ça, c'était ce qu'il y avait de plus, de plus protecteur pour le couple. S'il nous arrivait quelque chose, s'il y en avait un qui décidait de laisser tomber l'autre, comme on avait pris un appartement, ce genre de choses, qu'on avait fait un choix de vie qui était celui-là, avec un qui avait un travail peut-être moins rémunérateur que l'autre, le mariage c'était essentiellement une protection en fait. Je le concevais plus comme ça, moi personnellement.
> **Gaëlle : Une protection dans quel sens ?**
> Ben en cas de décès, en cas de séparation… voilà ! […] y a le fait que c'est le seul contrat qui nous protège nous vis-à-vis de la famille et vis-à-vis des accidents de la vie, voilà. C'est vraiment le contrat qui est protecteur avec tout ce qui est pension de réversion, tout ce qui est ben héritage, la famille peut plus venir vraiment s'impliquer dedans une fois qu'on est mariés, même si on avait fait des testaments au préalable […]
> **Gaëlle : Et vous dites, c'était par rapport aux familles aussi ?**
> Oui. En fait ma belle-famille est pas spécialement très ouverte sur le sujet. Et si jamais mon conjoint venait à disparaitre, je sais pas comment ils se comporteraient.
> **Gaëlle : C'est-à-dire ?**
> Ben vis-à-vis de l'héritage, vis-à-vis de [pause] de notamment, tant qu'on n'était pas mariés, vis-à-vis d'une éventuelle cérémonie, si on en avait été là, des décisions à prendre au niveau médical, ce genre de choses quoi. Là en tant que conjoint, de toute façon, ils ont plus leur mot à dire. On le voit bien dans l'affaire Lambert actuellement[144], où malgré tout, les parents ont

[144] L'entretien a lieu en 2018. L'affaire Lambert évoquée par Alexandre renvoie à la situation de Vincent Lambert, alors hospitalisé en état végétatif depuis plus de dix ans suite à un accident de la route. Ce cas médiatise les débats

> quand même des choses à dire, puisque là, mais c'est quand même plus compliqué si, ben c'est pas tant qu'ils ont plus leur mot à dire, c'est que moi en tant que conjoint ou lui en tant que conjoint, on aura voix au chapitre et on pourra parler, alors que sans le mariage, c'est pas possible. C'est aussi une forme d'assurance.
> (Alexandre, 40 ans, responsable d'un bureau de gestion financière et administrative, en couple depuis 18 ans)

Le discours d'Alexandre montre que ce qu'il entrevoit comme une forme de « protection » et « d'assurance » juridique se décline sous plusieurs aspects. Il liste ainsi différentes situations amenées à questionner leur rôle et leur implication l'un envers l'autre : en cas de séparation, de décès ou de maladie, il s'agit ainsi de mieux délimiter la place de chacun. Or, le mariage accorde des droits, parce qu'il permet d'accéder à un statut officiel : en tant qu'époux, Alexandre devient prioritaire pour prendre des décisions concernant son conjoint, et *vice versa*. Il évoque par exemple le fait que le mariage leur permet, en cas de maladie ou d'accident grave, de prendre les décisions médicales importantes, qui reviennent autrement d'abord à la famille. Le cadre statutaire prend donc d'autant plus de sens à ses yeux que cela permet de devenir juridiquement reconnus en tant que couple, les relations avec la famille de son conjoint se trouvant également être relativement conflictuelles en raison de formes d'homophobie plus ou moins explicites. Alexandre raconte par exemple durant l'entretien avoir mis plus de six ans avant de pouvoir rencontrer sa belle-famille, et rapporte plus généralement des difficultés d'acceptation auprès d'eux. Il ajoute avoir pensé jusqu'à peu de temps avant le mariage que sa belle-famille ne viendrait pas. Dès lors, le contrat garantit une forme de légitimité de son statut, qui permet de prendre les décisions importantes. Cette protection vis-à-vis de l'ingérence des familles d'origine est d'autant plus centrale pour les couples de même sexe que leurs parcours familiaux sont souvent marqués par des formes de rejet (Chapitre 6).

Alexandre lie également ces questions à une gestion du patrimoine. Dans le cas de leur investissement commun dans un appartement, le mariage lui apparaît ainsi protecteur parce qu'il permet de s'assurer de la répartition des biens, à la fois en cas de décès et de séparation, en s'appuyant sur la réglementation du régime matrimonial. Cette sécurité perçue est sans doute pour partie symbolique dans la mesure où concernant un bien acquis ensemble, comme cela est leur cas, il n'existe plus de différences entre les droits des conjoint·e·s de leur vivant (Chapitre 3). Les avantages juridiques perçus dans le contrat peuvent toutefois jouer un rôle dans la décision, parce que le régime matrimonial se fonde sur la communauté de vie, et la solidarité entre époux/ses. Le partage des ressources, y compris financières, peut alors également entrer en ligne de compte, en particulier lorsqu'il existe des écarts salariaux entre conjoint·e·s. Les personnes qui le souhaitent peuvent alors l'utiliser pour faire reconnaître leur solidarité l'un·e envers l'autre, et s'assurer que celle-ci perdure en cas de décès ou de séparation.

autour de l'acharnement thérapeutique et de l'euthanasie, puisque de nombreuses décisions de justice se succèdent avant qu'un arrêt du traitement médical ne soit prononcé.

C’est aussi cet aspect que Véronique, en couple depuis 10 ans avec sa conjointe, met en avant lorsqu’elle évoque les difficultés économiques de cette dernière et la faible pension de retraite à laquelle elle peut prétendre. Le mariage permet donc de « la protéger », c’est-à-dire de se déclarer officiellement solidaire d’un point de vue économique. Par ailleurs, au quotidien, le statut de couple marié permet d’obtenir des droits, qui, s’ils ne se trouvent pas toujours au fondement de la décision, jouent malgré tout un rôle et y participent. Être reconnu·e juridiquement permet ainsi de faciliter un certain nombre de questions administratives dans la vie quotidienne, comme le partage d’une mutuelle, le fait d’être mentionné·e sur diverses assurances, et de bénéficier d’avantages liés à la sphère professionnelle (via les comités d’entreprise par exemple).

> L’amie dont je te parle, là, était dans le coma à l'époque, elle a failli mourir, et elle devait être mon témoin et elle devait être là, et on a failli tout annuler et j'ai dit à Béatrice bon on le fait quand même, parce qu'il y a aussi une notion où je souhaite protéger Béatrice qui n'aurait pas la même retraite que moi, qui aura une petite retraite parce qu'elle est libérale vétérinaire, et elle aura une retraite de merde. Il faut qu'elle tue sa mère, qui est bien vivante, pour hériter et avoir des sous mais pour l'instant c'est pas le cas, donc j'avais envie de la protéger et le plus rapidement possible. Sinon on aurait carrément annulé, y a aussi cette notion-là […]. Et puis la protection, ça c'était important. Tu vois je l'ai mise avec moi sur ma mutuelle, elle a le droit de conduire ma bagnole, elle a le droit de partir en vacances avec moi. On a les mêmes droits que les hétéros ! Comme un vrai couple, qu'on est.
> **Gaëlle : Comme un vrai couple ?**
> Voilà, ça c'est important. Ça fait quarante ans qu'on s'en prend plein la tête. Vous, les jeunes générations, vous vous rendez pas compte. C'est vrai hein !
> (Véronique, 61 ans, cadre supérieure dans une grande entreprise financière, en couple depuis 10 ans)

Statutairement donc, le régime matrimonial apparaît attractif parce qu’il assure une place reconnue dans différentes sphères, qui s’accompagne de la possibilité d’accéder à des droits allant de pair avec la solidarité et la communauté de vie. L’importance qu’accorde Véronique à ces droits s’explique aussi parce qu’ils permettent à ses yeux que sa conjointe et elle soient considérées « comme un vrai couple ». Le droit n’apparaît donc jamais comme un outil purement instrumental, détaché de caractéristiques sociales, ce qui montre là encore que le symbolique et le juridique s’entremêlent toujours.

D’autres exemples de ce type d’arguments existent. Benoît, comme plusieurs autres enquêté·e·s, voit par exemple dans le mariage une forme d’assurance administrative dans le projet d’aller vivre à l’étranger avec son conjoint. Il lui permet ainsi de justifier le fait que celui-ci puisse le suivre s’il trouve un travail aux États-Unis, via des procédures de rapprochement familial. Plus généralement, l’argument peut être mobilisé par certain·e·s comme une protection supplémentaire pour voyager dans des pays qui ne reconnaissent pas nécessairement les unions entre partenaires de même sexe. Parce que le contrat matrimonial possède une valeur

légale universellement intelligible, il permet de s'assurer des formes de garanties juridiques, en opérant une légitimation statutaire.

2.2. La protection en cas de décès : patrimoine, héritage, pension de réversion

À ces droits importants pour une protection quotidienne, s'ajoute très souvent, chez celles et ceux qui s'inscrivent dans un usage juridique non-filiatif du mariage, l'idée d'une protection juridique dans l'éventualité d'un décès, comme c'était déjà le cas d'Alexandre, les arguments juridiques se croisant à l'intérieur de son discours. Plus concrètement, les enquêté·e·s évoquent souvent le mariage comme une « protection » en cas de décès de l'un·e des deux, offrant alors des garanties au partenaire survivant. C'est cette dimension que soulève particulièrement Irène.

> En fait, on fait toutes les deux le même métier : on est grands reporters donc on va quand même sur des terrains un peu dangereux. Ma compagne est par exemple allée en Libye, moi je suis allée à Fukushima, je suis allée au Mali au moment où ça pétait vraiment, enfin voilà. Ça c'était évidemment avant le mariage, puisque le mariage n'existait pas encore. Les risques sont mesurés puisque les entreprises prennent des mesures de protection : on a des gilets pare-balles, on a des informations (on nous dit « attention, n'allez pas là »). Il y a quand même des précautions qui sont prises mais de fait, on aurait pu se retrouver dans une situation où l'une des deux disparaisse, passe l'arme à gauche et voilà. Donc pour nous, le mariage est aussi devenu un moyen de protéger l'autre en cas de décès. Une des raisons pour lesquelles on a aussi voulu se marier, c'est que je suis partie un mois et demi l'année dernière sur un bateau qui traversait l'Atlantique. On a traversé l'Atlantique et le bateau s'est bien tenu, mais à ce moment-là, on se disait qu'il fallait qu'on se marie avant que je parte, parce qu'après tout on ne sait jamais, il peut aussi y avoir un accident... En fait, on est ensemble depuis 2001 donc à un moment, on se dit qu'on finira certainement notre vie ensemble. Enfin, à moins que l'une de nous change d'avis mais finalement l'idée du mariage est venue de façon assez naturelle parce qu'on a 15 ans de vie commune, parce qu'il y a les dangers inhérents à notre profession. Plus une deuxième chose : s'il y en a une de nous deux qui disparaît, on a aussi des parents qui sont assez âgés. Je ne voyais pas mes parents en train de gérer les frais de succession d'un appartement – qu'on n'a pas payé très cher quand on l'a acheté en 2005… Il y avait aussi cet aspect patrimonial qu'il ne fallait pas négliger, c'est-à-dire que quand on a un appartement à Paris, on est tout de suite dans des sommes folles, qu'évidemment le conjoint n'hérite de pas grand-chose puisqu'on n'était même pas pacsées et que de toute façon rien n'était prévu. Avec le mariage, on a aussi fait le testament. J'ai 50 ans, mon épouse en a 46. Il y a plein de choses que les gens font à cet âge-là, des couples qui ne s'étaient pas posé la question au moment du mariage mais qui se la posent.
> (Irène, 50 ans, journaliste, en couple depuis 16 ans)

L'importance accordée par Irène à la question des droits en cas de décès croise sans doute plusieurs aspects. Du fait de leurs professions respectives, qui peuvent comporter des risques, l'éventualité d'une telle situation s'entrevoit davantage que dans d'autres cas. Or, le mariage représente le contrat le plus protecteur de ce point de vue, puisqu'il accorde notamment une pension de réversion au/à la partenaire survivant·e, une disposition importante pour s'assurer que celui/celle-ci ne rencontre pas de difficultés financières, et donc mentionnée par un certain nombre de personnes interrogées. Robert par exemple, déclare se marier avec son conjoint exclusivement dans le but d'y accéder, tout en étant opposé idéologiquement au mariage, ce

qui rejoint d'autres formes d'oppositions déjà soulevées plus haut[145]. Ce type d'argument rappelle l'existence d'intérêts et de transferts économiques variés dans les relations intimes, et notamment dans la famille (Zelizer, 2000). Parce que ceux-ci sont régulés par le droit (*Ibid*.), ils peuvent amener à s'engager dans des formes d'union réglementées, comme le mariage.

Il existe sans doute des effets d'âge dans la mobilisation de ce type d'usage du mariage. Ainsi, ces discours sont peu présents chez les jeunes, sans doute moins amené·e·s que les plus âgé·e·s à se projeter concernant des situations de décès et à les anticiper via ce type de procédures. En termes de génération, par ailleurs, les plus anciennes font souvent référence aux situations qui existaient avant le pacs, où l'un·e des deux conjoint·e·s pouvait se voir déposséder d'une résidence commune en cas de décès de l'autre, et ne bénéficiait d'aucun droit en l'absence de reconnaissance légale de la conjugalité. Les individus peuvent alors avoir été marqués par les situations d'ami·e·s, de proches ou de connaissances, et souhaiter se prémunir en ayant recours à une forme d'union institutionnalisée.

Au-delà de la procédure d'adoption, le mariage représente aussi une procédure importante par rapport aux possibilités d'héritage pour les enfants, dans le cas des familles homoparentales. La reconnaissance parentale, en plus de ses effets dans la vie quotidienne et l'organisation familiale permet ainsi de faire hériter les enfants de manière automatique du fait de l'établissement des liens de filiation. Via le mariage, la parenté sociale accorde une place de fait à la descendance, et permet à ses enfants d'être automatiquement bénéficiaires en cas d'héritage, ce qui là encore, peut représenter une forme de sécurité pour les enquêté·e·s.

Dans certains cas, le mariage peut également permettre de protéger le couple, lorsque les liens parentaux sont complexes. C'est notamment ce qu'explique Sylvain, père biologique de trois enfants, conçus dans le cadre d'une coparentalité avec une femme, ainsi qu'avec son conjoint Denis, avec qui il élève les enfants.

> Le mariage ça a aussi des effets patrimoniaux, des effets de sécurisation, voilà hein. Donc ça oui, ça très clairement. Pour les enfants, le mariage ça rajoutait une couche de plus, c'était une sécurité surtout par rapport, par rapport au patrimoine éventuel, par rapport aux enfants et tout ça. Oui, ça, ça jouait dans... mais c'était un élément parmi d'autres, c'était pas plus prépondérant qu'autre chose. Après nous sécuriser tous les deux, ça oui. Ça clairement. Parce que ça permet d'avoir des droits. À la fin de nos vies, des choses comme ça, […] C'est vrai que ça permet de, de nous sécuriser par rapport à ce que les enfants peuvent faire sur la maison, par rapport à... À plein de choses. Voilà. Donc c'est beaucoup plus simple.
> **Gaëlle : À ce que les enfants peuvent faire… ?**
> Ben c'est-à-dire, par exemple si on n'avait pas été mariés euh... Ils auraient été d'office en indivision avec Denis sur la maison, et ensuite ils auraient très bien pu éventuellement si ça tournait au vinaigre trouver, voilà l'éjecter ou quoi. Alors que moi maintenant, il suffit que je fasse le don de l'usufruit[146], Denis a la jouissance de sa part. Et bien sûr la jouissance de sa part

[145] Il voit dans le mariage un modèle qui « enchaîne », du fait de l'existence d'un « certain nombre de devoirs » qui y sont associés, et estime que cela ne lui « apporte rien ».
[146] L'usufruit renvoie au droit, lorsque l'on n'est pas propriétaire d'un bien, d'utiliser celui-ci et de bénéficier des revenus potentiels qu'il génère.

> mais y a aussi la jouissance de ma part, si jamais je décède, enfin y a plein de choses comme ça qui sécurisent tout. Donc sur les questions patrimoniales, c'est vrai que c'est important. Ce n'est pas rien. Après ça ne résout pas tout, parce que c'est toujours... c'est comme tous les couples avec des enfants avec d'autres personnes, il reste des contraintes, mais bon. Là on a une garantie, claire. Voilà. […] Par exemple, imaginons je décède, mes trois enfants sont en indivision avec Denis, et ils peuvent pas vendre, ils peuvent rien faire tant qu'il est dans les murs. Voilà. Et rien que ça, c'est précieux. Parce que malheureusement les successions se passent pas toujours toujours très bien. Après par rapport à la maman y a pas de... de problème particulier. Avec elle on s'entend très bien donc y a pas de soucis.
> (Sylvain, 45 ans, inspecteur des finances publiques, en couple depuis 26 ans)

Le discours de Sylvain souligne l'importance des dispositifs juridiques produits par le mariage concernant la gestion du patrimoine au sein de la famille. Dans la mesure où son conjoint n'est pas légalement reconnu comme père des enfants qu'ils élèvent ensemble, le régime matrimonial lui accorde un statut spécifique, assurant sa place par rapport à la parenté. Ce type de motivation est sans doute renforcée par les spécificités des familles homoparentales, plus particulièrement lorsqu'il existe plus de deux parents. Tout en affirmant que son conjoint et lui n'ont jamais rencontré de problème avec l'école, Sylvain estime également que le fait de correspondre à un modèle relationnel officiellement reconnu par l'État simplifie la gestion des relations dans ce cadre, y compris dans l'éventualité où certaines personnes s'opposeraient à leur couple et à leur forme familiale.

2.3. Les couples binationaux et les possibilités de rester sur le territoire pour le/la partenaire étranger/ère

Enfin, juridiquement, le mariage est également important parce qu'il encadre la situation des couples binationaux, en accordant des possibilités pour que les conjoint·e·s étranger·e·s[147] puissent rester sur le territoire, et à termes, demander l'accès à la nationalité française (Chapitre 3). Or, dans le cas de certains couples, ces possibilités s'avèrent particulièrement importantes pour pouvoir travailler en France et ainsi continuer à vivre avec le/la partenaire français·e. C'est notamment ce que décrit Damien, en couple depuis 2 ans avec Franco, de nationalité argentine.

> C'est ce que je te disais : ça va peut-être casser un peu l'image romantique on va dire du mariage, mais en même temps tu verras dans tes entretiens mais...je pense que ne suis pas le seul dans ce cas. En fait c'est venu assez rapidement : on s'est rencontrés par une application de rencontre assez connue - Grindr quoi - et il a un projet professionnel de travailler en France et de créer sa marque de vêtements. Il travaille dans la mode. Je trouvais son projet très intéressant et donc on s'est renseignés, on a regardé quelles étaient les différentes options pour qu'il puisse rester en France. Il se trouve que le mariage était vraiment la meilleure option de ce point de vue-là. […] Il y avait une demande administrative qu'il pouvait faire mais il fallait qu'il retourne en Argentine. On n'était pas sûrs du résultat, et donc c'était un peu compliqué qu'il soit obligé d'y

[147] En l'occurrence non-européen·ne·s, la situation des personnes européennes étant facilitée par les accords entre pays à l'intérieur de l'Union.

retourner sans savoir si ensuite ça allait marcher [silence]. On a regardé pour le pacs également. Effectivement, le pacs pourrait permettre d'avoir la carte de séjour, mais on avait regardé, et il me semble qu'il fallait attendre un an avant d'y avoir accès. Ça aurait voulu dire qu'il reste un an à la maison à ne rien faire, à ne pas pouvoir travailler parce que sans carte de séjour il ne pouvait pas travailler… Il avait son projet de créer sa marque de vêtements pour femmes mais quand même, je pense que ce n'est pas très bon de rester tout seul à la maison. C'est pas mal d'avoir un travail, même si c'est pas toujours facile au restaurant, mais d'avoir quelque chose... Il commençait à ne plus avoir d'argent non plus parce que les pesos argentins valent beaucoup moins que les euros français, donc je lui payais ce dont il avait besoin mais c'était bien qu'il puisse être indépendant. Encore une fois, j'étais très intéressé par son projet et je n'avais pas très envie qu'il rentre en Argentine, je n'avais pas envie que les choses se passent comme ça.

Gaëlle : Il y a d'autres raisons qui ont pesé dans la décision du mariage ?

Non c'était vraiment celle-là, c'était vraiment pour qu'il puisse continuer son projet professionnel en France.

Gaëlle : Et par rapport au pacs, c'était… que ça ne permettait pas d'accéder à la carte de séjour tout de suite ?

Oui voilà, le pacs ne lui donnait pas accès à la même chose. On ne se serait pas pacsés alors que le mariage lui permettait d'être beaucoup plus serein, de pouvoir travailler tout de suite ou quasiment tout de suite [silence]. Mais à l'inverse… enfin l'inverse est vrai aussi : si le pacs avait été suffisant pour qu'il puisse obtenir sa carte de séjour, je pense qu'on ne se serait pas mariés. Je suis même sûr qu'on ne se serait pas mariés, on se serait pacsés.

(Damien, 30 ans, consultant dans une entreprise de conseil en management, en couple depuis 2 ans)

Damien et son conjoint aboutissent ainsi à la décision du mariage en recherchant différentes options pour que ce dernier puisse travailler en France, et réaliser un projet de création d'entreprise. Ils envisagent un pacs, mais ce dernier ouvre des procédures un peu différentes, qui leur semblent moins certaines et apportent moins d'autonomie, notamment moins de possibilités immédiates pour rester travailler sur le territoire français. La décision du mariage est donc strictement orientée par la réalisation du projet professionnel de Franco, et par les facilités que cela apporte à celui-ci pour travailler en France. Damien déclare alors que si le pacs avait ouvert pour eux les mêmes droits, ils ne se seraient pas mariés, ce qui rejoint les formes de contraintes juridiques au mariage, déjà soulevées dans le cas de l'adoption et des procédures d'établissement de la filiation. Comme les autres hommes qui se marient dans le but d'accéder à la nationalité, il perçoit également dans le mariage un engagement qui lui apparaît trop important compte-tenu de leur situation conjugale et de ses propres aspirations, ce qui le freine au départ dans la possibilité d'y souscrire. Le divorce et les procédés liés à la séparation lui semblent par exemple trop contraignants, ainsi que les obligations prévues par le contrat (versement de potentielles pensions alimentaires en cas de séparation, etc.). Contrairement aux répondant·e·s se trouvant dans d'autres usages juridiques du mariage, pour lesquel·le·s l'inscription de la solidarité entre conjoint·e·s pouvait être considérée positivement, ces dispositions apparaissent à ses yeux plus lourdes et oppressantes que bénéfiques. Dans les usages du mariage liés à l'ouverture de droits pour les couples binationaux, on retrouve plutôt

les jeunes hommes[148] du corpus (au milieu de la vingtaine ou au début de la trentaine), en couple depuis deux ou trois ans, qui déclarent qu'ils ne se seraient pas mariés, ou alors plus tardivement, s'ils n'avaient pas eu besoin de ce type de contrats pour vivre ensemble. Le rapport qu'ils entretiennent à l'institution du mariage se trouve alors uniquement motivé par cet objectif, qualifiable là aussi d'une forme d'action « rationnelle en finalité » (Weber, 1971). Ils peuvent par ailleurs souscrire à des représentations plus ou moins symboliques du mariage (étudiées ci-dessous), y percevant une forme d'engagement supplémentaire. Cela dit, celles-ci ne motivent pas leur choix et contribueraient plutôt à le défavoriser, dans la mesure où ils estiment alors qu'il aurait été préférable de se marier plus tard, correspondant ainsi au modèle d'une union consacrant une relation plus installée et inscrite dans la durée (Smock, Manning et Porter, 2005). On retrouve alors des effets d'âge déjà soulignés dans le cas de l'établissement de la filiation. De manière similaire, la contrainte juridique au mariage se pose ici, conduisant à ce que les individus les plus jeunes au sein du corpus anticipent un choix d'union qui se serait sans doute présenté bien plus tard autrement. Ces résultats se confirment d'ailleurs quantitativement puisque, dans les données d'état civil, les individus en couple binational sont plus jeunes que les autres : ils ont 35,3 ans en moyenne au moment du mariage, contre 37,1 ans pour les membres de couples composés de deux français·e·s (Tableaux non-présentés). L'absence des couples de femmes dans cette catégorie au sein du corpus s'explique parce qu'elles vivent de toute façon bien plus rarement que les hommes en couples binational (Chapitre 4).

Damien raconte également les procédures de contrôle qui contribuent à ce qu'il perçoive le mariage comme un modèle engageant et contraignant, notamment le contrôle de la part des agents d'état civil, qui les ont interrogés au moment du dépôt du dossier de mariage afin de s'assurer qu'il ne s'agissait pas d'un « mariage blanc ». Son conjoint et lui se trouvent alors contraints de justifier leur vie commune et leur engagement l'un envers l'autre, en transmettant par exemple des papiers qui attestent de l'existence d'un compte commun, et donc d'une solidarité conjugale déjà effective. Ces procédures de contrôle de l'État renvoient au développement d'une politique de la « suspicion », qui pèse sur les unions binationales, les couples étant alors accusés de s'unir « par intérêt » et devant faire la preuve de leurs sentiments (Salcedo Robledo, 2015).

Cette logique de suspicion se retrouve en creux dans les discours, parce qu'elle nécessite de combiner les arguments afin de contrebalancer le poids qui pourrait être accordé à un mariage « pour les papiers ». Même lorsqu'il s'agit de la seule motivation ayant compté dans la décision du mariage, il semble que cet usage ne puisse s'exprimer qu'à condition de mettre également en avant des logiques plus symboliques, et notamment de rappeler la force des

[148] Cela concerne trois personnes au sein du corpus.

sentiments amoureux. C'est ce que l'on entrevoit particulièrement bien dans le discours d'Arthur, en couple avec Josue, de nationalité mexicaine.

> Alors mon mari [rires]… enfin Josue. Il est mexicain, et on s'est rencontrés à Paris il y a deux ans maintenant. Il est maquilleur en free-lance, il travaille dans la mode, et il a un contrat au Mexique. Du coup, on a essayé par les biais « normaux » on va dire pour le faire venir à Paris, c'est-à-dire les contrats de travail, les visas que donnent les entreprises, etc. Sauf que c'est un peu le serpent qui se mord la queue puisque pour avoir un visa de travail, il faut un contrat de travail en France, et pour avoir un travail il faut un visa. C'est aussi bête que ça ! Je t'avoue qu'au début, le mariage ne me faisait pas du tout fantasmer ; je l'ai abordé premièrement comme un truc administratif. L'histoire des papiers a été une raison, un déclencheur. On a décidé qu'on allait se marier en janvier 2015, et puis après on se prend au jeu [rires]. Ça a vraiment été le détonateur parce que je l'aime et qu'il n'y a pas de problème, je sais que c'est avec lui que je veux faire ma vie. On s'est dit « allez banco », si ça peut nous faciliter la vie et vivre ensemble au final, puisque c'est ce dont on a envie… Voilà, on l'a fait, on s'est mariés en octobre !
> **Gaëlle : Parce qu'en fait lui, il n'était pas sur Paris ?**
> Ouais, il vivait au Mexique. Du coup, il venait avec les visas pour touristes : il restait trois mois en France, trois mois au Mexique, etc. Donc ça a été une relation à distance, un peu compliquée à gérer. Comme je te le disais, je n'ai aucun doute sur la personne, donc j'ai foncé. […]
> **Gaëlle : Du coup tu dirais que c'était surtout pour vivre ensemble ?**
> Ouais, pour vivre ensemble ! Au début, ce qui me dérangeait aussi c'était cet aspect uniquement administratif, de se dire que je me marie juste pour que mon mec ait des papiers. Tu vois, ça me dérangeait… Après, en y réfléchissant, je me suis dit qu'en fait non, ce n'était pas ça. J'ai envie d'être avec lui, j'ai envie qu'on vive ensemble. On se marie, et je me dis : quelle est la plus belle preuve que de se marier pour se dire qu'on veut construire quelque chose ensemble ? C'est un mariage d'amour, ce n'est pas un mariage juste de papiers [rires] !
> **Gaëlle : [Rires] Tu le précises quand même ?**
> Ouais, parce que quand tu dis que ton mec est mexicain et que tu t'es marié parce qu'il lui fallait des papiers, je ne sais pas… J'ai toujours peur de l'écho que ça peut donner et de ce que les gens peuvent penser. Je me dis que c'est un mariage d'amour avant tout, et c'est cool parce que ça lui donne des papiers ! Voilà, c'est ça.
> (Arthur, 27 ans, architecte, en couple depuis 2 ans)

Le discours d'Arthur apparaît ainsi particulièrement révélateur des injonctions contradictoires qui pèsent sur les couples binationaux. Alors qu'il raconte que le mariage ne le faisait « pas du tout fantasmer » à ce moment-là de sa relation de couple, notamment parce qu'il y perçoit une forme d'engagement très importante[149], et que la décision d'y souscrire se place pour lui au départ comme une nécessité répondant à une situation administrative, il met en avant leurs sentiments l'un envers l'autre et la volonté de vivre ensemble. S'opère alors dans son discours un travail de requalification des motivations au mariage, qui s'explique notamment parce que les représentations des mariages blancs conduisent à créer un sentiment d'illégitimité, et une « peur de l'écho que ça peut donner », c'est-à-dire des images d'une union intéressée, et de « ce que les gens peuvent penser ». Supposant sans doute que je vais porter un regard négatif sur ce choix, Arthur précise ainsi qu'il ne s'agit pas d'un « mariage juste de papiers », en valorisant

[149] Lorsque je lui demande des précisions sur le mariage, il déclare qu'il trouve en effet que le mariage est « hyper engageant », « hyper sacré même », en ajoutant qu'il trouve ce choix « énorme » et qu'on ne « se marie pas pour divorcer ».

les engagements qui existent derrière le côté administratif, et surtout la place du registre amoureux. La volonté de vivre ensemble traduit alors un « mariage d'amour » plus qu'un mariage administratif, quand bien même les raisons administratives se trouvent au fondement de la décision. Ces discours reflètent les justifications auxquelles sont contraints les couples binationaux. Il semble alors que ce type d'usage ne puisse jamais s'exprimer seul. Dans ces discours, se jouent aussi sans doute des questions migratoires, en lien avec les politiques d'immigration françaises, et la catégorisation de l'étranger/ère comme figure délinquante et usurpatrice, dont il faudrait se protéger (Lochak, 2011). Au début des années 2000, la France réintroduit par exemple des différences de traitement juridique entre français·e·s et étranger·e·, notamment en se dotant de mesures afin de condamner les possibles usages du droit familial par ces derniers (Rennes, 2011b), tout en rendant plus restrictives les conditions pour accéder à la nationalité par le biais de l'alliance ou de la filiation (Lochak, 2011).

Peu d'éléments permettent toutefois de développer davantage ce type de question à partir de mes entretiens, et d'interroger par exemple le rôle du statut migratoire ou de la race[150] dans les choix d'union des couples, ainsi que les rapports avec les agents institutionnels. De fait, j'ai par exemple toujours interrogé les conjoints français, non pas par choix, mais parce qu'ils se trouvent être les plus visibles (premiers sur les bancs de mariage, plus susceptibles d'avoir répondu à Virage LGBT ou encore d'être mis en contact via les réseaux de relations). Cette asymétrie dans les possibilités de contact témoigne du fait que certains profils de personnes restent difficilement accessibles et sous-représentés dans les enquêtes. Les situations des couples binationaux permettent de montrer la requalification des usages du mariage, en lien avec des questions migratoires, mais il est également possible que ces représentations se jouent différemment du point de vue des conjoints étrangers, ce que l'enquête ne permet pas d'explorer ici. En dehors de ces unions binationales, le corpus compte par ailleurs très peu de personnes racisées, ce qui pourrait s'expliquer par une moindre adhésion au modèle matrimonial et aux valeurs qu'il véhicule chez ces dernières. On sait notamment qu'aux États-Unis, les Blancs sont deux fois plus susceptibles de se marier que les Noirs (Stacey et Meadow, 2008). Bien que l'absence de statistiques ethniques en France rende plus complexe ce type d'analyse, il est possible que des mécanismes similaires existent, ces effets se combinant potentiellement à des inégalités de classe.

Pour autant, il ne faudrait pas non plus conclure trop vite que les usages que font les couples binationaux du mariage renvoient nécessairement à l'obtention des droits de séjour et de la nationalité. Ce n'est par exemple pas le cas de Guillaume, en couple avec Bo, de nationalité chinoise, qui voit uniquement dans le mariage un engagement conjugal, et raconte

[150] Entendu comme un rapport social systémique et inégalitaire, la race pourrait produire des effets. Cette question ne recoupe pas celle du statut migratoire, puisque certain·e·s conjoint·e·s étranger/ères peuvent être non-racisé·e·s, tandis qu'inversement, cela peut être le cas des français·e·s. Elle se pose toutefois plus explicitement dans le cas des unions binationales exposées ici, dans la mesure où celles-ci engagent des partenaires non-européen·ne·s.

avoir été blessé par les suppositions de ses ami·e·s, qui présument que leur mariage est motivé par l'obtention de la nationalité, tandis que lui-même s'inscrit au contraire dans une critique intériorisée des mariages dits « d'intérêt ». Son conjoint choisit d'ailleurs de renouveler son visa de travail plutôt que d'engager des demandes pour obtenir une carte de séjour « vie privée et familiale ». Là aussi, l'intériorisation de ces critiques renvoie à la politique d'immigration et de suspicion française, et conduit à disqualifier ce type de motivation, ce qui n'existe pas pour les autres usages du mariage. Les divers intérêts administratifs exprimés par les enquêté·e·s dans les usages juridiques du mariage ne font ainsi jamais l'objet d'une justification, et ne se trouvent pas systématiquement contrebalancés par le recours à un registre amoureux et à la place des sentiments.

Ce dernier registre représente le registre valorisé et attendu des couples mariés, dans la mesure où l'idéologie romantique conduit à faire du mariage le symbole d'un amour idéalisé (Swidler, 2001). Il reste donc mobilisé par un nombre relativement important de personnes au sein du corpus, même si la place plus ou moins centrale qui lui est accordée diffère en fonction des cas.

3. Le mariage comme symbole de l'engagement conjugal et vecteur de légitimité sociale

Les discours des couples montrent donc que même lorsque le mariage fait l'objet d'un investissement reposant sur ses qualificatifs juridiques, il comporte toujours des dimensions plurielles, qui dépassent ce seul aspect. En tant que « modèle culturel » (Hull, 2006), il renvoie d'ailleurs à des représentations idéologiques largement diffusées dans la culture populaire (Ingraham, 2008 [1999]), qui expliquent en partie la place qu'il conserve au sein d'un processus de personnalisation conjugale (Maillochon, 2016). En parallèle des motivations juridiques au mariage donc, celui-ci prend aussi des significations directement symboliques pour une partie de celles et ceux qui le choisissent. Une étude auprès des couples de même sexe dans le Massachussetts[151] montre que les personnes qui se sont mariées attribuent des effets relationnels à ce choix, et par exemple, qu'elles rapportent une meilleure acceptation dans leur famille suite au mariage et se sentent plus engagées vis-à-vis de leur partenaire (Ramos, Goldberg et Badgett, 2009). Par ailleurs, une partie des couples non-mariés justifient également l'importance du mariage en raison de la légitimité sociale qu'il procure, même si le fait de vivre ensemble apparaît déjà pour beaucoup comme le signe d'un engagement (Haas et Whitton, 2015). Des effets générationnels existent sans doute dans ces représentations, dans la mesure où les couples les plus âgés, qui vivent ensemble depuis plus longtemps, estiment aussi avoir créé des formes

[151] Premier État à avoir autorisé le mariage aux couples de même sexe aux États-Unis en 2004, plus de dix ans avant la législation standardisée à l'échelle nationale.

d'engagement autrement en l'absence de possibilité légale (Reczek, Elliott et Umberson, 2009). Les significations qu'ils y accordent diffèrent, et la place de l'engagement s'avère moindre, au profit d'une plus grande importance des questions légales et financières, ce qui explique qu'il existe des écarts dans les compositions sociodémographiques du corpus en fonction des usages mobilisés. Pour une part importante du corpus toutefois, l'institution prend sens du point de vue des définitions de la conjugalité qu'elle engage, ce qui se décline sous plusieurs aspects, qui très souvent, se mêlent les uns aux autres. Parce que les définitions et les significations de l'engagement et du mariage n'apparaissent pas homogènes[152], il importe de décrire plus concrètement ce qu'elles impliquent et la manière dont elles se définissent pour les personnes interrogées. On reviendra d'abord sur la place de l'amour et de l'engagement dans les discours des individus, une composante qui se retrouve plus généralement chez les couples de sexe différent (Swidler, 2001), puis on analysera la légitimité sociale perçue dans le mariage, un argument qui apparaît plus particulièrement important pour les couples de même sexe.

3.1. Les représentations de l'engagement et de l'amour

Certain·e·s auteur·e·s ont émis l'hypothèse que le contexte de « désinstitutionnalisation » des relations conjugales et familiales renforce l'attrait symbolique pour le mariage, dans la mesure où celui-ci apporte désormais surtout une « *confiance pratique* »[153], parce qu'il requiert de s'engager publiquement dans la volonté d'une relation stable et de longue durée (Cherlin, 2004, p. 854). Une partie des enquêté·e·s perçoivent en effet dans le mariage une institution permettant de valoriser l'engagement au sein de leur couple, en lien avec les représentations culturelles de l'amour et du romantisme que celui-ci véhicule (Ingraham, 2008 [1999]). L'attrait qui lui est porté et l'intérêt de le choisir pour soi-même s'expliquent alors par une volonté de valoriser l'engagement conjugal, voire d'y ajouter des dimensions supplémentaires en le « renforçant ». C'est ce que l'on retrouve dans le discours de Mathieu, pour qui le mariage prend sens par son opposition au pacs, qui répondait à une question administrative, liée au rapprochement de conjoint.

> **Gaëlle : Et vous trouvez que ça affirme le couple d'une certaine manière ? Ça veut dire quoi affirmer ?**
> Le fait de se marier ? Euh en quoi le fait de se marier renforce et...? Oui ben je disais tout à l'heure que ça crée un cadre extérieur, et avec le cadre ça implique des droits et des devoirs, et donc du coup... euh au-delà du simple couple et de ce qu'on peut se donner l'un envers l'autre, y

[152] Corinne Reczek et ses collègues (2009) rappellent ainsi que les « futurs travaux ne doivent pas présumer qu'il existe une définition univoque de l'engagement centrée sur le mariage. La recherche devrait plutôt questionner de façon inventive ce que signifient l'engagement et le mariage pour les individus dans tous les groupes sociaux et dans toutes les formes relationnelles » (*Ibid*., p. 753). En anglais dans le texte : "future work should not assume a monolithic meaning of commitment centered on marriage. Instead, research should creatively question what commitment and marriage mean for people in all social groups and relationship formations".
[153] En anglais dans le texte : "*Enforceable trust*".

a ce cadre extérieur qui va donner, une espèce de corde qui va renforcer en fait le couple qu'on peut avoir. C'est plus difficile de jeter l'éponge si je puis dire, et du coup peut-être que ça aide le fait qu'on ait à traverser des périodes potentiellement difficiles. Après c'est aussi une question de la façon dont on voit le couple au-delà hein, c'est-à-dire qu'on s'engage l'un envers l'autre, y a un vrai engagement qui s'est fait et, et le mariage va... rendre cet engagement peut-être de manière plus officielle, ouais c'est ça quelque part le renforcer, le redire déjà et ensuite le renforcer. […] Pour le coup oui je vais prendre un exemple extrêmement cynique, mais j'avais un de mes camarades dans une association LGBT, qui disait que dans les réseaux de rencontre, il promettait toujours le pacs aux gens, il allait jusqu'à se pacser avec eux, il couchait un peu avec eux et puis une fois qu'il en avait marre, hop ça y est, il mettait fin au pacs, donc il avait dû avoir une dizaine de pacs entre temps, c'était une catastrophe, mais c'était sa propre vision du truc quoi. Le mariage, on peut pas faire ça, c'est mieux. Ouais ouais.

Gaëlle : C'est dans ce côté, comme c'est plus compliqué à rompre comme contrat, y a quand même...

Ben du coup y a un vrai carcan, mais moi je suis plutôt partisan de dire que ce carcan il peut être embêtant peut-être, mais c'est aussi quelque chose qui protège, et c'est aussi un espace de liberté, et donc ça crée un espace dans lequel on peut plus facilement se livrer l'un à l'autre.

Gaëlle : Un espace de liberté dans quel sens ?

Ben du coup euh on peut peut-être s'engager de manière plus libre l'un envers l'autre puisqu'on sait qu'il y a cette sécurité du couple qui est créée, qui est complètement illusoire d'ailleurs, parce que j'ai d'autres exemples d'amis, de couples filles d'ailleurs qui se sont séparées très tôt. Elles se sont mariées et en fait elles étaient déjà en période de séparation au moment où elles se sont mariées et donc ça a pas tenu un an, et donc du coup c'est complètement illusoire, on peut très facilement divorcer même si ça dure plusieurs mois comme procédure, mais donc voilà peut-être que ce cadre extérieur c'est quelque chose qui est, qui rapproche aussi. En fait qu'est ce qui fait le couple ? C'est euh à mon avis ce qui fait le couple au-delà des sentiments qu'on peut avoir l'un envers l'autre, c'est le fait de partager, c'est le fait de construire l'un avec l'autre, et de vivre des moments communs. Et donc pour vivre des moments communs, le fait d'être marié, je pense que ça amène ce cadre qui permet de construire des choses en commun.

(Mathieu, 38 ans, bibliothécaire, en couple depuis 15 ans)

Mathieu exprime clairement un choix d'union motivé par une définition conjugale et les bénéfices perçus d'un point de vue relationnel. Si le mariage participe d'une construction de couple à ses yeux, en « renforçant » celui-ci, c'est notamment parce qu'il lie cette idée à des modalités contractuelles qui rendent la séparation plus difficile, et donc, de ce fait, accentuent la notion d'engagement. En prenant l'exemple d'un ami qui multiplie les pacs, il valorise, en opposition, une forme de stabilité suscitée par le mariage. L'institution lui apparaît d'ailleurs comme une forme de « carcan », ce qu'il perçoit positivement comme apportant « une sécurité » supplémentaire. En d'autres termes, c'est précisément parce que le mariage est plus difficile à dissoudre que le fait d'y souscrire prend du sens pour lui, parce que cela confirme que la relation s'inscrit dans la durée, limitant le risque qu'elle ne prenne fin. Il estime par exemple que les couples mariés seraient moins sujets à « jeter l'éponge » et à se séparer en cas de difficultés que ce n'est le cas des couples pacsés ou concubins. Les notions de « partage » et de « construction en commun » renvoient alors dans son discours à la durabilité de la relation. On retrouve ainsi des arguments évoqués de longue date dans les différentes recherches sur le mariage. Dans d'autres pays, les recherches montrent que les couples de même sexe perçoivent dans le mariage une consolidation de leur engagement et de leur stabilité relationnelle,

notamment avec l'idée d'affronter les difficultés ensemble et de partager des liens émotionnels forts (Green, 2010 ; Stiers, 1999). Ce même type d'argument réapparaît assez largement au sein du corpus. Dès lors, le droit prend ici une fonction extrêmement symbolique. Il s'intègre dans des représentations qui visent à qualifier le couple, à lui donner du sens. Ce type de représentations se retrouve également en miroir dans les discours des personnes qui ne souhaitent pas se marier et préfèrent opter pour le partenariat, avec l'idée que, contrairement au mariage qui représente un engagement fort, celui-ci permet d'éviter de s'engager concernant la durabilité de la relation, en envisageant la possibilité d'une séparation (Badgett, 2009).

Chez celles et ceux qui s'inscrivent dans ce type d'usage, la valorisation du mariage s'accompagne d'une forte idéologie romantique. Il fait ainsi partie intégrante d'un système associé à un type d'amour pur et idéal (Swidler, 2001), intégré notamment par la socialisation culturelle et les contes de fées (Ingraham, 2008 [1999]). L'attrait qu'il représente pour Nelly s'entrevoit notamment à l'intérieur de ce système, ce qui conduit à en faire une forme d'aspiration idéalisée, ou ce qu'elle qualifie de « rêve de mariage ».

> En fait, on est ensemble depuis deux ans. Je pense que comme dans toute relation, c'est dans la continuité : d'aller vers quelque chose de plus sérieux, et surtout de plus officiel parce que je trouve qu'un pacs n'est pas la même chose. Pour tout vous dire, c'est surtout venu de ma compagne, c'est elle qui a pris la décision la première. Il y a quand même une dimension romantique au mariage qu'il n'y a pas au pacs parce qu'au tribunal, ce n'est quand même pas du tout la même ambiance qu'à la mairie, avec cet escalier doré… Je trouve qu'en tout cas ça s'y prête beaucoup plus. Je pense qu'il y a vraiment deux démarches pour nous : il y a le fait de se lier officiellement en tant que couple, si jamais il arrivait quelque chose à l'une ou à l'autre. […] Et puis il y a bien sûr la dimension romantique, on renouvelle l'engagement […] Je ne pensais pas que j'allais me marier en fait : quand j'ai été hétéro avant de me trouver, j'aurais pu me marier, mais dès que je suis passée homo je me suis dit que mon rêve de mariage en tant que femme s'était étiolé. […]
> **Gaëlle : Un rêve de mariage ça veut dire que… ?**
> Pour moi c'est synonyme de partenariat à vie en fait, ou en tout cas sur long terme, on espère, avec une même personne, et de déclarer officiellement aux autres qu'on veut ça pour nous. C'est vraiment une nuance entre vivre ensemble et aller signer des papiers à la mairie avec tous ses amis, ses proches, ses parents – enfin parents au sens large, oncles, tantes, etc. puisqu'il n'y avait pas mes parents. En fait, le fait de le dire aux autres donne une double dimension à son engagement, c'est assez intéressant. Je ne sais pas si vous connaissez l'auteure qui a écrit *Mange, Prie, Aime*, mais elle a écrit quelque chose sur le mariage. Elle est hétéro, mais elle a écrit sur ce qu'est le mariage pour elle, et c'est assez sympa à lire si ça vous intéresse. C'est vrai que j'ai beaucoup pensé à ce qu'elle avait écrit, parce que c'est ça en fait : pourquoi on se marie ? Qu'est-ce que ça signifie, au-delà du rêve ? Le rêve, le côté « ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants », c'est dans les têtes de tout le monde je crois. Les personnes qui n'ont pas envie de mariage sont rares, ou alors c'est parce qu'elles ont déjà été mariées, qu'elles ont malheureusement dû divorcer et qu'elles sont échaudées par rapport à ça. Après, ouais, je trouve que c'est un symbole assez beau.
> (Nelly, 34 ans, vendeuse, en couple depuis 2 ans)

Nelly rapporte, comme c'est le cas plus généralement dans ce type d'usage, une volonté d'officialiser la relation avec sa conjointe, en lui donnant une dimension « plus sérieuse », là encore parce que ce type d'union apparaît plus engageante qu'un pacs ou qu'une union libre,

en partie du fait de ses modalités de dissolution. Mais son choix s'intègre aussi plus généralement dans des aspirations personnelles de long terme. Le « rêve de mariage » mentionné par Nelly doit se comprendre comme un désir faisant partie intégrante de sa vie et de son parcours. Si elle s'estime au départ contrainte de devoir y renoncer du fait de ses relations amoureuses avec des femmes, celui-ci prend du sens au sein d'une socialisation de genre puisqu'elle précise qu'il s'agit d'un « rêve de mariage en tant que femme ». Or, la mythologie[154] romantique se trouve aussi plus particulièrement adressée aux femmes, notamment via les contes de fées, réitérant des asymétries de genre qui les placent de manière récurrente en position d'attendre le Prince Charmant et leur mariage avec celui-ci (Ingraham, 2008 [1999]). Le fait que le désir de mariage en tant que tel soit genré montre aussi l'intégration de ce type de représentations. Nelly fait d'ailleurs explicitement référence à ce sujet aux morales caractéristiques des contes (« Ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants »). Cette aspiration personnelle se traduit par l'idée que, d'après elle, la plupart des gens souhaitent également se marier, et que celles et ceux pour lesquel·le·s ce ne serait pas le cas auraient sans doute vécu des divorces difficiles, qui expliqueraient leur résistance à se projeter de nouveau dans l'institution. Au-delà des socialisations de genre, il est possible de voir dans ces représentations les effets d'une socialisation religieuse. De fait, Nelly a reçu une éducation catholique bien qu'elle ait pris ses distances avec la religion, et estime malgré tout qu'elle aurait aimé pouvoir se marier à l'église si cela avait été possible. Les personnes sans éducation religieuse au sein du corpus apparaissent également plus sujettes à se distancer du mariage comme modèle idéologique romantique.

Dans ce type d'usage, les enquêté·e·s partagent en tout cas la volonté d'exprimer publiquement leur engagement, et se fondent pour cela sur une ressource culturelle, ce qu'Ann Swidler (2001) appelle « la mythologie de l'amour romantique ». Cette mythologie renvoie à l'existence d'un amour unique et exclusif, capable de surmonter tous les obstacles, désintéressé et durable (*Ibid.*). D'après elle, la mythologie de l'amour romantique aide à donner du sens à l'institution du mariage, parce qu'il s'agit alors de choisir un partenaire pour le reste de sa vie, et de s'attacher à l'idée d'un amour durant pour toujours. Le rapport que Nelly et Mathieu entretiennent au choix du mariage et leur manière de l'expliciter en entretien relève donc de ce type de registre discursif, en valorisant un engagement à vie et la pureté des sentiments. Mais comme le rappelle Swidler, l'alternance se fait aussi entre une « mythologie de l'amour romantique » et un « réalisme prosaïque », l'amour étant alors basé sur un travail et sur des compromis, celui-ci étant investi comme outil pour « gérer les crises » ensemble, ne pas renoncer et tenter de trouver des solutions afin d'éviter un divorce (*Ibid*., pp. 112-116). Ce

[154] Les mythologies peuvent se définir comme des ensembles de croyances collectives, notamment véhiculées par la culture. Dans le cas du mariage, ces mythologies se fondent sur des valeurs qui mettent en avant un lien conjugal unique, exclusif et désintéressé (Swidler, 2001).

deuxième registre se combine au premier et renforce la notion de durabilité associée à l'engagement et au mariage. Si cette mythologie de l'amour peut apparaitre relativement genrée culturellement, en ce qu'elle est davantage adressée aux femmes (Ingraham, 2008 [1999]), elle trouve pourtant des échos chez les deux sexes au sein du corpus. En termes de composition sociale toutefois, elle semble prendre davantage de place pour les personnes les moins favorisées du corpus, mais celui-ci étant limité à ce sujet, cette question mériterait d'être davantage interrogée via d'autres sources. Les effets de classe sociale pourraient être ambivalents. Si les différences sociales entre les couples mariés et les couples non-mariés apparaissent moins importantes au début des années 2000 que dans les décennies qui précèdent (Prioux, 2009), l'accroissement des représentations luxueuses dans le déroulement de la cérémonie conduit les couples les moins favorisés à reporter son organisation dans le but de réunir les ressources financières nécessaires, voire à y renoncer (Maillochon, 2016). En parallèle, l'attrait moindre pour le mariage parmi les personnes les plus diplômées (Billari et Liefbroer, 2016 ; Rault et Letrait, 2010) tend à montrer qu'elles sont plus susceptibles de porter un discours critique sur ce modèle, ce qui explique que, lorsqu'elles choisissent de se marier, elles mettent davantage en avant des arguments pratiques, délaissant la notion d'engagement et l'adhésion à l'idéologie romantique.

La notion d'engagement s'avère relativement présente parmi les enquêté·e·s plus jeunes du corpus, ce qui pourrait s'expliquer par des rapports générationnels au mariage, l'accroissement des budgets et des temporalités consacrées à son organisation à partir des années 2000 traduisant aussi l'importance qui lui est accordée symboliquement (Maillochon, 2016). Les enquêté·e·s les plus âgé·e·s, socialisé·e·s dans des contextes différents, apparaissent alors moins susceptibles de s'appuyer sur ce type d'argument. Le mariage peut toutefois être perçu comme une preuve d'amour pour elles/eux, dans la mesure où il s'agit alors de « finir ses jours ensemble », un argument notamment mobilisé par Fanny, 53 ans, en couple depuis 5 ans avec sa conjointe. Son discours concorde là aussi avec les représentations culturelles d'un modèle qui valorise une relation pour la vie, qui prend d'autant plus de sens à ses yeux qu'elle lui apparaît alors plus réaliste que dans le cas de personnes plus jeunes, pour lesquelles les probabilités d'une séparation au fil des années se trouveraient aussi plus fortes. Chez les plus âgé·e·s, en particulier parmi les personnes qui n'ont pas d'enfants, le mariage peut également être perçu comme un renforcement de la cellule conjugale.

Bien que dans ce type d'usage, les individus attribuent de l'importance à la durabilité du couple, ils/elles entrevoient la possibilité de divorcer comme faisant partie du paysage, même s'ils/elles ne le souhaitent pas pour eux/elles-mêmes et espèrent ne pas s'y confronter. Dans de rares cas, toutefois, le divorce représente un horizon impossible et inenvisageable idéologiquement, comme c'est le cas pour Guillaume. Cette représentation s'intègre de fait dans

une idéologie romantique de l'amour pour la vie. Guillaume valorise également la spécificité et la pureté de cette relation, qu'il estime différente de ses relations précédentes, dans lesquelles il se projetait davantage sur du court-terme[155].

> On se marie *et* c'est un engagement, ouais, pour la vie. Pour la vie. Si, si j'avais pas voulu me marier pour la vie, euh… si j'avais pas été prêt, j'aurais dit « non », ou « on se pacse parce qu'on peut se dé-pacser ». On peut pas se démarier, ça n'existe pas, ça s'appelle le divorce. Et… c'est quelque chose qui n'est pas *même pas* envisageable, ni pour Bo ni pour moi. On s'aime et on sera mariés jusqu'à la fin ouais. Et on a toujours dit que s'il devait nous arriver quelque chose, on espérait que ce serait ensemble. Qu'on serait amenés à disparaitre ensemble. […] Même lui, il se voit même pas refaire sa vie après moi. C'est, les gens ils me disent « vous êtes fous à 31 et 36 ans », mais je fais [moue] voilà, on s'aime, sans limite. Sans limite de temps, sans limite de sentiments, sans limite. On s'aime. Et donc le mariage, ouais, c'est éternel. […]
> **Gaëlle : Et du coup le divorce, c'est pas quelque chose qui est possible pour vous ?**
> Ah non. Ah non ! Ah non [rires]. Plutôt mourir ! Ah oui.
> **Gaëlle : Ah ouais, plutôt mourir ?**
> Ah oui ! Ah oui, oui. Y aura pas de divorce. Si on n'est plus ensemble, c'est que y en a un des deux qui sera mort, ouais. Ah oui, oui, y aura pas de divorce. On, voilà, Bo est pas là mais il te dirait la même chose. Lui c'est même dans sa, enfin dans son éducation, dans son *fonctionnement* de, d'asiatique. Non. Pas de divorce. Pas chez nous. Et je lui ai déjà posé la question, « si un jour tu m'aimes plus, si un jour je ne t'aime plus, on fait quoi ? ». Et il me dit « ça arrive pas ». En fait, voilà, ça n'arrivera pas. On peut s'aimer ou moins, mais on s'aimera toujours. Et son raisonnement est pas con. Effectivement avec les années, peut-être, je le souhaite pas, mais effectivement qu'on s'aimera moins, mais pour lui on s'aimera toujours et je pense que c'est la bonne euh, c'est la bonne mentalité. Sinon à quoi ça sert de se marier [silence] ? Les gens ils disent « ouais mais ça change rien ». C'est quand même un putain d'engagement le mariage, enfin… au quotidien, ça change rien hein, on est, juste on porte une bague. Mais après dans la tête et dans le cœur, c'est… on *s'appartient* l'un à l'autre. C'est [pause] j'appartiens à Bo, Bo m'appartient et y a pas de limite à ça. Donc pas de divorce.
> **Gaëlle : Tu trouves qu'il y a une notion d'appartenance ?**
> Appartenance. De sentiments. De cœur. Après je suis libre, on sait le jardin secret l'un de l'autre, on a de la liberté mais euh en tout cas, au niveau des sentiments *et* aussi de la sexualité, voilà je [pause] moi j'irai pas voir ailleurs parce que ma sexualité c'est avec mon mari, et vice versa. Et même si je vais regarder les mecs, je vais dire « oh putain lui il est mignon et tout », en attendant j'ai ce qu'il faut à la maison, et celui que j'aime, mes sentiments *sont* que pour Bo.
> (Guillaume, 36 ans, fleuriste - responsable de magasin, en couple depuis 8 ans)

Le rapport qu'entretient Guillaume à l'institution matrimoniale s'avère relativement ambivalent. Au départ gêné par le terme « mariage », car y voyant nécessairement une relation hétérosexuelle du fait d'une éducation catholique importante, il se dit aussi d'abord distant avec cette possibilité en tant que « fils de divorcé » et marqué par le divorce de ses parents. Reste que la notion d'engagement se combine dans son discours à des temporalités de vie commune longues, le mariage étant perçu comme un contrat pour la vie, sans possibilité de divorce. L'accent est particulièrement mis sur une forme idéale d'amour romantique qu'il décrit « sans limite », dont la fin lui apparaît impossible. Il insiste à plusieurs reprises au cours de l'entretien sur le caractère inenvisageable d'une séparation et sur la volonté, en se mariant, de s'engager à

[155] Il existe sans doute, comme dans beaucoup de cas, des formes de reconstruction *a posteriori* de ses relations précédentes, afin de mettre en avant la spécificité de sa relation actuelle et le sens qu'y prend le mariage.

ce que leur relation perdure pour le reste de leur vie, une notion qu'il ne met pas dans le pacs. Se combine également à ces éléments dans son discours une notion d'appartenance conjugale renforcée par le mariage, que l'on ne retrouve pas chez les autres enquêté·e·s, plutôt critiques par rapport à ce type de représentations, à la fidélité prescrite et à l'ingérence de l'État dans les vies amoureuses. Cette spécificité pourrait s'expliquer par des composantes de sa trajectoire individuelle et familiale. Issu d'un milieu populaire, la religion occupe également une place importance dans sa socialisation familiale, marquée par un rejet massif de son orientation sexuelle, y compris au moment du mariage (Chapitre 6). La place de l'engagement amoureux dans le choix du mariage pourrait alors prendre d'autant plus de place dans son discours que cela permet de correspondre aux attentes sociales concernant le couple marié, et donc de limiter le renforcement potentiel d'une stigmatisation liée à sa sexualité. Bien que les couples d'hommes avec enfants soient trop rares au sein du corpus pour qu'il ne soit possible d'en tirer des conclusions, ceux-ci soulignent également l'importance du mariage, comme modèle véhiculant des représentations de l'amour vis-à-vis des autres, et notamment vis-à-vis de leurs enfants. Il est alors possible que, pour les individus et les familles les plus stigmatisées, ce registre prenne d'autant plus d'importance que cela leur permet de s'ancrer dans la norme.

3.2. L'institution comme accès à la légitimité sociale

En parallèle des notions d'engagement attribuées au mariage, une part importante des enquêté·e·s évoquent également plus généralement le sentiment de légitimité que leur procure l'inclusion dans l'institution. La légitimité perçue vient du fait qu'il s'agit de l'institution qui réglemente historiquement le couple et la famille (Chapitre 1), mais aussi des représentations qui lui sont associées en tant que modèle culturel, et des droits supplémentaires qu'il accorde par rapport au pacs ou au concubinage (Chapitre 3). Dans un contexte hétéronormé, cette légitimité perçue apparaît d'autant plus spécifique en tant que couple de même sexe qu'elle s'appuie sur un vécu marqué par la discrimination et la stigmatisation. La reconnaissance évoquée par Axel Honneth (2008 [1992]) permet alors d'atténuer ce qu'il appelle une forme de mépris, lié aux cas où un individu « se trouve structurellement exclu de certains droits […], cela signifi[ant] implicitement qu'on ne lui reconnaît pas le même degré de responsabilité morale qu'aux autres membres de la société » (Honneth, 2008 [1992], p. 163-164). Charlène explique ainsi que le mariage « concrétise » et « officialise » d'après elle sa relation avec sa conjointe, et que cela amène à les « reconnaître en tant que couple ». Elle ajoute qu'il lui semblait alors évident d'y souscrire, la reconnaissance perçue tenant notamment au fait qu'il s'agissait « d'avoir accès aux mêmes droits que tout le monde », cette égalité de traitement dans le droit prenant un caractère symbolique à ses yeux.

La reconnaissance sociale perçue par les enquêté·e·s renvoie ainsi aux fonctions du mariage en tant que cadre institutionnel reconnu par l'État et établi de longue date. Plusieurs

personnes mobilisent ainsi les notions de citoyenneté et de République pour signifier l'importance qu'ils/elles accordent à l'État et à leur inclusion dans des structures étatiques. C'est par exemple le cas d'Adrien, qui mentionne à plusieurs reprises l'importance de la République dans leur décision et dans l'attrait pour le mariage. Il fait ainsi référence à un fort attachement à une « culture républicaine », « à toutes les libertés individuelles qui ont été construites sous la troisième République » et à une « laïcité profonde ». Ces valeurs et cette culture politique expliquent l'importance symbolique que prend la loi de son point de vue, parce que la possibilité que « la République reconnaisse l'égalité du mariage pour les couples de même sexe » lui permet d'inscrire son couple dans des institutions. Le droit de se marier avec son conjoint lui paraît alors d'autant plus symbolique qu'il est reconnu par l'État.

Plusieurs autres personnes mentionnent le mariage comme un « acte républicain » car il célébré par les garants des institutions (le maire) dans des lieux institutionnels (la mairie). Mathieu estime ainsi que le fait de bénéficier d'un « cadre extérieur », avec des règles établies, comme c'est le cas du mariage, renforce le couple parce que celui-ci est alors reconnu par une instance extérieure, et en quelques sortes validé dans son fonctionnement. Ce qu'il appelle le « cadre » de l'union, c'est-à-dire non seulement ses règles juridiques mais toutes les représentations auxquelles elle renvoie, diffère d'après lui grandement du pacs, ce qui change fondamentalement le sens qu'il lui accorde.

> Moi de mon point de vue, y a ce côté de reconnaissance vis-à-vis de la société qui était vraiment important. La légitimation du couple et reconnaissance par la société de l'existence et de la concrétisation du couple. […] Là y avait une espèce de cadre extérieur, qui crée vraiment, voilà qui crée le couple, j'ai l'impression. Du coup ça c'était important qu'on ait cette reconnaissance de notre couple en tant que telle. Tout ce qui était important aussi qui est au-delà d'une, d'une inscription beaucoup plus dans la société vraiment plus formelle.
> **Gaëlle : C'est-à-dire ?**
> Que ce soit la société qui reconnaisse le couple comme étant quelque chose d'existant, et aussi valable et légitime que n'importe quel autre couple.
> **Gaëlle : Y a le coté légitimité ?**
> Bien sûr. Bien sûr. Le fait qu'on, qu'on ait enregistré notre pacs au tribunal de grande instance, c'est pas pareil que d'aller en mairie, qui est la maison du peuple. Et le maire c'est pas n'importe quel citoyen donc y a une reconnaissance sociale qui est beaucoup plus forte qu'un simple acte juridique. D'un point de vue symbolique c'est important oui. […] pour moi y a une vraie inscription, y a une vraie dimension républicaine pour le coup.
> **Gaëlle : Ça veut dire quoi ?**
> C'est inscrire le couple dans le fonctionnement social gouverné par la République. Donc se conformer aux lois de la République, qui sont lues euh... reconnaitre également le fonctionnement social de la société telle qu'elle est aujourd'hui comme étant celui dans lequel on souhaite s'inscrire.
> (Mathieu, 38 ans, bibliothécaire, en couple depuis 15 ans)

Pour Mathieu, le mariage va de pair avec une reconnaissance et une légitimation du couple, par une « inscription dans la société » et dans les institutions. Se marier, c'est aussi d'après lui « prendre part en tant que citoyen au fonctionnement de la société » parce que légalement, c'est

se « conformer aux lois » et manifester sa volonté d'en faire partie. La dimension légaliste de la reconnaissance sociale reste donc centrale, même si elle change de sens. En termes d'usages, le mariage se situe alors moins du côté *des droits* que du côté de ce que procure *le droit*, en tant que système. En d'autres termes, quand les individus mentionnant des usages juridiques raisonnaient en termes de législations, ici, ils/elles raisonnent en termes d'institutions. Leurs discours rappellent que, parce qu'il représente une reconnaissance d'État, le mariage « est déjà pensé comme le mode d'acquisition normal de la légitimité » (Butler, 2016 [2004], p. 152).

Les bénéfices symboliques perçus dans le mariage tiennent également au fait de la nouveauté ou de la rareté du droit et des possibilités pour y accéder en tant que couple de même sexe, dans des perspectives historiques. C'est ce qui explique que l'on retrouve des effets générationnels au sein de ce type de discours, plus souvent mentionnés par les personnes les plus âgées au sein du corpus, dans la mesure où elles ont débuté leur vie amoureuse à une période où l'homosexualité était bien plus réprimée qu'aujourd'hui. Yves resitue par exemple l'émergence du projet du mariage dans des projets professionnels de mobilité à l'international. Y souscrire soi-même permet ainsi de marquer l'importance que prend l'inclusion dans l'institution pour les couples de même sexe et de « reconnaître qu'on habite dans un pays où ça a été reconnu ».

> **Gaëlle : Peut-être que vous pouvez commencer par me parler de comment c'est venu l'idée du mariage ?**
> Hum, comment c'est venu ? Euh… [pause] on n'y pensait pas, ni l'un ni l'autre. Et puis il se trouve que mon compagnon est parti travailler à l'étranger. Moi-même j'ai pas mal travaillé à l'étranger, et on a travaillé dans deux pays où évidemment, le mariage de même sexe était totalement interdit […]. Du coup, c'est plus pour… non pas témoigner mais, on a la chance d'habiter dans un pays où c'est possible. On travaille dans des pays où c'est tout à fait irréalisable, donc on s'est mariés, alors qu'on se connaissait depuis… [silence] 7 ans je crois. Enfin y avait rien de [pause]. Ça change rien, sauf ben maintenant on a une alliance, je sais pas.
> **Gaëlle : C'est plus parce que c'était possible quoi ?**
> Ben parce que on… dans le monde, c'est pas quelque chose de très courant […]. Quand je dis témoigner voilà, puisque c'est possible, utilisons cette possibilité parce que dans d'autres pays c'est pas possible. Et notamment, William travaillant en Chine, moi j'ai travaillé en Iran, donc dans deux pays où c'est totalement euh… inenvisageable.
> **Gaëlle : C'est plus quelque chose d'un peu, je ne sais pas si on peut dire politique mais…**
> Oui [pause]. Quoi politique, oui c'est-à-dire que c'est… pour reconnaitre qu'on habite dans un pays où ceci a été reconnu, si je puis dire, voilà. Parce que j'imaginais pas y a 20 ans que ça puisse être légal, que ça puisse être accepté en France. Et au début j'y voyais, on n'y voyait ni l'un ni l'autre un quelconque intérêt. Je veux dire intérêt symbolique ou… mais après on s'est dit que, oui, symboliquement c'était fort et qu'il fallait utiliser cette possibilité. C'est pas du militantisme, parce que le militantisme ce serait plus fort. Mais c'est plus euh… politique oui.
> **Gaëlle : Quand vous dites que symboliquement c'était fort c'était parce que avant c'était pas autorisé ?**
> Oui, c'est-à-dire que… quand j'avais 40 ans, j'étais jamais, je pouvais pas imaginer. C'est un peu comme le mur de Berlin, on s'imaginait pas que le mur de Berlin allait, allait s'effondrer. J'imaginais qu'un jour ce serait possible, en Europe et en France, d'avoir un mariage de personnes de même sexe. C'était tellement ancré comme étant une, la norme hétérosexuelle que c'était même pas envisageable. Donc là puisque c'est possible, ben utilisons-le.
> (Yves, 63 ans, inspecteur en ministère, en couple depuis 12 ans)

Yves renvoie la décision du mariage à des perspectives politiques et historiques, c'est-à-dire au caractère exceptionnel que représente la possibilité d'accéder au mariage en tant que couple de même sexe, à la fois du point de vue des autres pays du monde dans lesquels ce droit reste un horizon inaccessible à l'heure actuelle, et du point de vue de la France, à l'échelle de plusieurs décennies. Symboliquement, la « force » et l'importance qu'il attribue à ce droit résident dans le fait qu'il n'imaginait pas que cette possibilité puisse se présenter, dans la mesure où le couple, qui plus est le couple institutionnalisé a longtemps représenté un horizon impossible, incompatible avec l'homosexualité (Chapitre 1). Or, la légitimité sociale prend d'autant plus de sens qu'elle s'intègre dans un changement profond de l'institution et une remise en cause, au moins partielle, de l'hétéronormativité.

Plus généralement, certain·e·s enquêté·e·s estiment que, même si ce n'est alors pas central dans leur choix d'union, le mariage donne des représentations de l'engagement vis-à-vis des autres. Pour Maryline, l'institution permet de « stabiliser » le couple par rapport à l'extérieur, parce qu'elle est associée à la notion de fidélité, qui permet de lutter contre les stéréotypes associant les gays à une volatilité sexuelle. D'après elle, ce type de stéréotypes conduiraient également à produire représentations du lesbianisme comme étant caractérisé par une plus grande disponibilité sexuelle, ce qui rejoint les sollicitations sexuelles dont les lesbiennes rapportent être l'objet, notamment dans le cadre de l'entreprise (Chamberland et Théroux-Séguin, 2009). À cet égard, les bénéfices symboliques du mariage résident dans le fait que celui-ci est censé représenter un gage d'exclusivité sexuelle.

Dans ce type d'usage, les enquêté·e·s ne voient pas leur démarche comme quelque chose de militant même si de fait, les logiques peuvent s'en rapprocher, et que l'on retrouve des similarités avec les arguments mobilisés dans un registre militant (voir *infra*). Les significations qu'ils y accordent résident davantage dans l'attrait symbolique pour une légitimité sociale qui leur procure un sentiment de reconnaissance en tant que couple, même si cette reconnaissance peut être accentuée en raison de l'appartenance à une sexualité minoritaire.

3.3. La déclaration du couple de même sexe devant l'entourage

Le sens de l'engagement, la déclaration de l'amour romantique et la légitimité sociale ressentie dans le mariage prennent aussi du sens vis-à-vis de l'entourage. Mathieu estime par exemple qu'il était important « d'affirmer le couple devant la famille et les amis » et de les « associer à ce moment ». Il considère que leur présence permettait de donner une dimension à la fois « affective » et « festive » au mariage, le partage de l'événement avec les proches accentuant à ses yeux la symbolique qu'il y attribue. Cette importance accordée à l'entourage se comprend aussi dans la mesure où le rituel de personnalisation du couple nécessite d'avoir un public

(Maillochon, 2016). Dans certains discours, on retrouve ainsi l'idée de prendre un engagement en tant que couple devant des témoins, des autres significatifs, que sont les familles et les ami·e·s. L'idée de prendre à témoin l'entourage est d'ailleurs souvent mobilisée dans les discours des élu·e·s lors de la cérémonie. Plusieurs personnes évoquent également l'importance de partager ce moment de leur vie avec certain·e·s proches âgé·e·s, ce que l'on peut comprendre comme une volonté de s'assurer une reconnaissance et une validation de l'engagement de la part de générations qui les précèdent au sein de la famille.

Pour certain·e·s, plus concrètement, le mariage participe d'un processus qui permet de faire connaître le couple à la famille d'origine, lorsque celle-ci n'est pas au courant de la relation, voire de déclarer l'homosexualité lorsque celle-ci n'a jamais été abordée. En tant qu'institution légale, le mariage induit une légitimité sociale de la conjugalité de même sexe, qui représente donc une ressource pour la déclaration du couple auprès de l'entourage. Or, on sait que, malgré une acceptation croissante de l'homosexualité, le *coming-out* représente toujours un facteur de stress et d'inquiétude chez les jeunes LGB (Digoix, 2013), et plus encore pour les bisexuel·le·s que pour les gays et les lesbiennes (Pollitt et al., 2017). La possibilité de s'ancrer symboliquement dans un modèle juridiquement établi et reconnu peut ainsi permettre des formes d'assurance, ce qui facilite le procédé de dévoilement et limite les anticipations liées à des réactions négatives. Pour Benoît, le mariage permet ainsi « d'officialiser » la relation avec son conjoint vis-à-vis de leurs familles respectives.

> Bon, déjà l'engagement c'était, c'était clair. On voulait voilà, poursuivre quelque chose, faire un… vraiment un acte, on décide un acte fort. C'était aussi pour, c'était aussi pour… pour qu'on officialise un peu le fait qu'on sort ensemble et même vis-à-vis de notre famille, etc. Il y avait aussi cette question-là… Donc ça, c'est un peu ce qui nous a poussés parce que voilà, c'est… mes parents ni ses parents n'étaient forcément au courant etc., au début et on s'est dit : « Bon euh, donc voilà, à un moment donné, pour officialiser tout ça, on pourrait… voilà. Vis-à-vis de la famille, ça serait une bonne, une bonne chose ». Donc ça, c'est un peu ce qui a commencé à faire germer l'idée […]. Donc après il y avait, il y avait aussi cette question assez fondamentale même de, ben de nous, nous assumer en tant que couple homosexuel vis-à-vis, ben vis-à-vis de la famille, mais aussi de nos amis, de… enfin de tout le monde quoi. Parce que c'est vrai que généralement, on s'est pas… à part en tout cas nos amis très proches, y a pas forcément tout le monde qui était au courant. Moi y avait mes, mes frères qui étaient au courant, mais lui par exemple sa sœur elle n'était pas forcément officiellement au courant non plus, ses parents non plus. Mes parents même s'ils en doutaient, ils étaient pas forcément au courant non plus c'est… Donc c'est des choses… qu'on a pas forcément toujours… c'est toujours pas facile de, de, de, de voilà de… de l'assumer ou… J'aime pas trop ce mot « assumer », mais c'est plutôt le dévoiler à tout le monde, sans aucun complexe, sans aucun… se dire : « Qu'est-ce qu'il va penser machin, machin ? » Mais… Donc du coup, là on, à ce moment-là de la réflexion, on s'était aussi dit que voilà, ben on était d'accord pour construire une vie ensemble et que, et que finalement ça serait un acte fort pour, pour ben pour aussi montrer un peu à tout le monde que voilà, on était… on avait comme volonté de prendre cet acte fort, et de voilà, et de le faire devant tout le monde, voilà. Donc c'était aussi... c'était aussi ça. C'était pas forcément très facile [rires] à l'époque... Vis-à-vis de… pour que tout… Les gens ont finalement compris, mais ça prend un peu de temps. (Benoît, 26 ans, en recherche d'emploi, en couple depuis 3 ans)

Au-delà de l'engagement perçu par Benoît dans le mariage, qu'il qualifie d'ailleurs comme un « acte fort » du point de vue de son couple, l'investissement dans celui-ci permet aussi de communiquer leur relation à leurs familles et de la clarifier. Le fait de se marier favorise la possibilité de « s'assumer en tant que couple homosexuel » et de se « dévoiler » auprès des autres parce qu'il contribue à réduire des formes « d'homophobie intériorisée », en autres de culpabilité et de perte d'estime de soi liées à l'intériorisation de la violence (Borrillo, 2001). Si le *coming-out* peut en effet se percevoir comme une « justification sociale » (*Ibid*., p. 104), le fait d'annoncer le mariage plutôt que l'homosexualité limite le sentiment de justification. Benoît considère ainsi que l'union facilite le processus de dévoilement en l'autorisant à ne pas craindre de potentielles réactions ou perceptions négatives de la part des personnes qu'il informe de sa relation. Plusieurs autres personnes rapportent des mécanismes similaires, en lien avec le sentiment de légitimité sociale que leur procure l'institution.

De ce point de vue, la légitimité sociale accordée par l'institution peut clairement faire l'objet d'un investissement en réaction à un rejet familial, dans une logique d'opposition. C'est ce que Véronique qualifie de « provoc' », c'est-à-dire comme un acte de nature à rappeler son homosexualité et le fait que celle-ci ne soit pas acceptée dans la famille, mais aussi à la rendre visible et à contester plus explicitement les réactions de leur entourage. Cette logique prend du sens à la fois vis-à-vis de sa propre famille, qui rejette son homosexualité, et vis-à-vis de la famille de sa conjointe, qui n'est pas au courant de leur relation.

> Donc l'idée du mariage c'est ça : d'abord par amour, par aussi euh avantage et puis dernier point qui est pas négligeable, mais c'était aussi par provoc'.
> **Gaëlle : Par provoc' ?**
> Dans ma famille, ouais. Rien que pour les faire chier. Parce que mon statut n'a toujours pas été accepté et... ah oui, on est en 2018, on s'est mariées en 2014 mais j'ai un frère et une sœur qui ne sont pas venus à mon mariage et une mère qui est venue à reculons et qui a pleuré toutes les larmes de son cœur... de son corps. Elle voulait se suicider quand elle a appris que j'allais me marier. Et oui, oui. Oui, ça existe, oui ! Donc rien que pour les faire chier, c'était vraiment... en plus. Le plus ! Mais c'était pas la première raison hein, mais ça m'a bien plu.
> **Gaëlle : Donc par rapport à ta famille à toi ?**
> Ouais. Et la famille de Béatrice ; ils sont pas au courant. Ses parents, sa sœur, ils sont pas au courant. Y a que ses filles : elle a deux filles, qui étaient à notre mariage, ses filles elles ont aujourd'hui bientôt 29 et bientôt 30 donc à l'époque elles avaient 4 ans de moins, et mon fils qui à l'époque avait 20. Son père est décédé depuis là récemment, mais sa mère est toujours pas au courant. Et sa sœur n'est pas au courant non plus. […] Mais j'avoue qu'en y réfléchissant et en t'en parlant, le côté provoc' ça a bien aidé quand même. « Pourquoi pas moi, quoi ? ». Et je vous emmerde [rires].
> (Véronique, 61 ans, cadre supérieure dans une grande entreprise financière, en couple depuis 10 ans)

Véronique rapporte ainsi des réactions violentes au sein de sa famille, notamment des liens conflictuels avec ses frères et sœurs, qu'elle ne voit quasiment plus et qui ne viennent pas au mariage, ainsi qu'avec sa mère, qui est présente mais signifie clairement son désaccord vis-à-vis du mariage et de leur relation. Ces réactions négatives se combinent à une invisibilité dans

la famille de sa conjointe. Dans ce contexte relationnel, l'institution prend un sens contestataire : s'unir, c'est aussi s'opposer aux réactions de la famille, affirmer ou réaffirmer leur relation en lui donnant de la visibilité, et en mettant en avant la reconnaissance légale produite par le droit. Parce que la loi « affirme », en creux, elle conteste les potentiels rejets.

Plus généralement, le mariage peut jouer un rôle dans la définition du couple vis-à-vis des autres. Maryline mobilise plusieurs raisons dans le choix du mariage, dont ce qu'elle explique comme une façon « d'asseoir [son] couple », c'est-à-dire d'expliciter le statut de sa relation avec sa conjointe. En effet, dans un contexte hétéronormatif fait de « mythes hétérosexuels » (Wittig, 2018 [1992]) qui contribuent à présupposer l'hétérosexualité comme sexualité à la fois naturelle et par défaut, les relations homosexuelles font l'objet d'une invisibilité, et même d'un impensé. Dès lors, le mariage représente aussi une ressource culturelle dans la mesure où le couple marié rend l'homosexualité visible, et explicite la relation des conjoint·e·s sans que ceux/celles-ci n'aient besoin d'apporter de précisions.

> D'abord parce que c'est une façon d'appuyer, de, aussi, c'est beaucoup plus facile. On est mariées. C'est quoi votre relation ? On est mariées. C'est vrai que c'est compliqué là, bon on était pacsées, déjà ça commençait à être un peu plus clair mais… avant c'était pas simple, fallait toujours expliquer un peu, les gens comprenaient pas. « Ah bon, c'est bien, vous partagez un logement, vous êtes colocs » « Non, non, non ». Voilà, déjà ça simplifie le langage […]
> **Gaëlle : Vous trouvez que ça assoie votre couple ?**
> Ben, c'est plus facile à expliquer. Vous arrivez : « C'est qui ? » « Ben c'est la personne avec laquelle je vis » « Ah bon, vous êtes colocs ? ». Combien de fois j'ai eu ça avant le pacs ! Il a fallu expliquer. Il a fallu expliquer « Non non non ». Alors une fois, c'était à un mariage hétéro justement, il y avait des gens qui ne comprenaient pas. Où j'ai, à la fin, il a fallu dire « Non, non, on couche ensemble ! » [rires]. Je vous assure, non mais je vous assure, les gens ils n'y comprenaient rien. J'avais des cousins à côté qui savaient… y avait un couple de gens à côté qui ne comprenaient rien : « C'est bien, vous partagez le logement comme ça, c'est bien, c'est vrai que ça revient moins cher » « Non, non. On vit ensemble, on couche ensemble ». Voilà. C'était, c'était compliqué à expliquer, les gens n'imaginaient pas, je ne sais pas pourquoi, ils voulaient pas imaginer qu'on était deux femmes vivant ensemble. Voilà, voilà le blocage. Peut-être que ça se fera de moins en moins, parce que du coup ça a permis aussi… j'allais dire la loi a aussi permis de plus en parler, donc de faire tomber un certain nombre de stéréotypes sans doute, parce qu'il y a plus de visibilité quand même.
> (Maryline, 50 ans, gérante d'une SARL, en couple depuis 22 ans)

Dans le cas de Maryline, le choix du mariage prend du sens symboliquement à l'intérieur d'expériences marquées par la nécessité d'expliciter sa relation de couple et par la difficulté à la rendre intelligible. Elle raconte ainsi des interactions « ordinaires » de la vie quotidienne durant lesquelles sa conjointe et elle étaient perçues comme colocataires, nécessitant de réitérer des *coming-out* parfois très explicites, puisqu'elle est alors contrainte d'évoquer l'existence de relations sexuelles pour que leur statut relationnel soit compris. L'attrait pour le mariage renvoie aussi à l'idée de « faciliter le langage », c'est-à-dire de faciliter la qualification vis-à-vis de l'extérieur, dans un contexte d'invisibilité et d'impensé des relations sexuelles et

affectives homosexuelles, et en particulier des relations entre femmes (Revillard, 2002 ; Rich, 1980). Il existe sans doute un effet générationnel à ce sujet, et les personnes les plus jeunes du corpus mobilisent d'ailleurs moins ce type d'arguments. On retrouve beaucoup d'exemples de ce type concernant la terminologie associée à l'institution matrimoniale. Les différents termes utilisés pour évoquer le/la conjoint·e (« mon mari », « ma femme », « mon époux/se ») participent d'une plus grande visibilité, et une partie des enquêté·e·s racontent l'utilisation qui peut en être faite pour définir et légitimer le couple dans différentes démarches et différentes interactions de la vie quotidienne (Chapitre 9).

3.4. Le rattrapage par rapport à des vécus « minorants » du pacs

Les usages symboliques du mariage vont plutôt de pair avec une critique du pacs comme « dispositif minorant » (Rault, 2009, p. 198) de par ses modalités de souscription et de par ce qu'il recouvre en termes de significations. Un nombre relativement important d'enquêté·e·s déclarent voir ainsi dans le pacs tour à tour un « sous-contrat », un « pis-aller », un « sous-mariage », un « leurre », un « lot de consolation », « une condescendance » ou encore un « ersatz », alors caractérisé comme un refus politique de l'égalité. Pour celles et ceux qui se situent dans une critique du pacs, celui-ci s'ancre dans une stratégie politique visant à éteindre les revendications d'accès au mariage qui, sous couvert de donner des droits aux couples de même sexe, réinstaurait les inégalités de traitement. Symboliquement, il va alors de pair avec la perception d'une forme de dépréciation ou de rejet. C'est par exemple ce que met en avant Valérie.

> Au pacs, c'était entre deux pauvres bureaux administratifs, pas d'espace. On nous avait engueulé parce qu'ils n'avaient pas le droit de monter avec nous, or il y avait 13 personnes qui nous attendaient à la sortie du discours pour écouter tout le langage officiel. Un pacs c'est im-per-son-nel au possible ! C'est atroce de se pacser !
> **Gaëlle : Tu dirais que c'est atroce ?**
> Oui ! C'est comme si tu signais n'importe quel bout de papier dans n'importe quel bureau de mairie ou officine publique. Je te jure, c'est trop impersonnel. Nous, on était contentes parce que du coup c'était le seul truc qui existait à l'époque, donc on s'en est foutues. Nos amis qui étaient là, c'était pareil, ils étaient dans l'ambiance. Justement, ils avaient tout fait pour que ça se passe bien. Ils nous ont fait un enterrement de vie de jeune fille, du coup on en a eu deux : un pour le pacs et un pour le mariage. Un vrai enterrement de vie de jeune fille ! Les deux, c'étaient deux vrais, nos amis étaient à fond dedans. C'est pour ça que le mariage, ça rattrapait un peu le pacs que l'on n'avait pas forcément rêvé comme ça. Là, le mariage était digne de ce que l'on voulait faire. [...] Tu prends ce qu'il y a à prendre dans ces moments-là, et tu n'as pas besoin de ça pour être heureux. Il faut savoir rebondir et ne pas rester sur ce type d'événement, qui n'est pas forcément de grande qualité. Mais ça avait le mérite d'exister à l'époque, et l'on a pu quand même festoyé un peu comme on le voulait, grâce à nos amis qui nous ont vachement supporté. Maintenant, le mariage a un petit peu rattrapé tout ça oui.
> (Valérie, 36 ans, commerciale, en couple depuis 18 ans)

Le discours de Valérie rejoint de nombreux autres discours d'enquêté·e·s, et renvoie à une critique du pacs, qu'elle considère négativement, principalement en raison de l'absence de célébration et de symbolisme qu'il implique. Conçu comme une procédure exclusivement juridique, celui-ci réitère en effet des formes de rejets pour celles et ceux qui adhéraient au modèle matrimonial et souhaitaient s'y engager (Rault, 2005a, 2009). Pour elle, le mariage « rattrape » les formes de dépréciation qui pouvaient être ressenties au moment du pacs, en permettant d'accéder à un statut plus symbolique et à un rituel qui valorise l'importance de cet acte et de l'engagement conjugal (Chapitre 8). De même, Adrien considère qu'il existe dans le pacs une dimension « purement administrative », qui traduit la recherche « d'intérêts financiers » et qui d'après lui « dévoyait » la notion d'engagement dans leur couple, ce qui explique qu'ils n'aient pas voulu se pacser. Le pacs renvoie alors dans ses représentations à un « contrat » plus qu'à une étape dans la vie de couple. De ce fait, il raconte attendre la possibilité d'une union en « espérant secrètement que le mariage arrive à terme », plutôt que de se pacser alors que cela ne correspond pas symboliquement au sens qu'il souhaite donner à sa relation de couple.

Le vécu négatif du pacs reste particulièrement associé à une adhésion symbolique à l'institution, parce que les personnes qui auraient souhaité se marier perçoivent dans les composantes administratives de celui-ci un manque de symbolisme, qui dénote avec leurs propres représentations. C'est particulièrement le cas de Fabrice, qui, tout en racontant s'être pacsé avec son conjoint, se montre très critique vis-à-vis de cet acte, qu'il considère rétrospectivement comme étant « d'une tristesse sans fin », et qu'il distingue de toute possibilité d'investissement amoureux.

> On a acheté notre appart en 2004 et on s'est pacsés dans la foulée […]. On est allés au tribunal pour signer le truc, on est arrivés, on a téléphoné un lundi, elle a dit « j'ai un trou demain à 15h ». Donc on y est allés le mardi à 15h, à 15h30 c'était fini, on est sortis, on a fait « c'est pourri ». C'était hyper... à l'époque tu pouvais pas le faire en mairie non plus et vraiment, t'avais l'impression de signer un PV pour infraction, vraiment c'était pareil... C'était pas, c'était nul !
> **Gaëlle : Ouais, t'as trouvé ça nul ?**
> Ouais ! Ah mais ouais ! 15h, 15h35 c'était terminé, 16h on était chez ma sœur pour l'aider à finir son déménagement, comme si rien.... C'est vraiment un acte administratif. Même si le mariage c'est aussi un acte administratif, ça n'a rien à voir. C'est un acte de reconnaissance sociale aussi le mariage. […] Je veux pas faire ça en loucedé, je veux pas faire un truc à dix, je veux pas faire ça dans un bureau. Voilà quand t'as un moment important de ta vie, parce que c'est un moment important de sa vie, t'invite des personnes que t'aimes. Parce que ça fait plaisir, ça leur fait plaisir aussi. Ouais quand même tu partages ton bonheur avec les gens que t'aimes. […] [Le pacs] Ça fait pas étape de la vie. Le mariage, ça fait étape de la vie.
> **Gaëlle : Comment ça ?**
> Ben parce que c'est un moment où tu réunis tout le monde, et ces moments ils sont rares en fait. T'as les enterrements où tu réunis tout le monde. Ouais le mariage y a ça aussi, c'est des étapes de la vie où ça fait une occasion de, ben de resserrer les liens […].
> **Gaëlle : Une étape dans votre vie ?**
> Une étape dans notre couple, une étape dans la vie d'adulte, une étape sociale. Une étape dans, dans la sagesse, je sais pas. […] Ben quand tu dis aux gens je suis marié, ils font « ah ouais »

> [exclamation], quand tu dis que t'es pacsé, ils font « ah pff » [soupir]. « Vous voulez gagner des points de rapprochement de conjoint parce que t'es fonctionnaire et que tu veux pas travailler dans le 93? ». C'est ça le pacs quand même, moi je suis prof, moi le pacs c'est si tu veux pas aller dans le 93. Ça a été super dévoyé en fait le pacs, c'est pour moi y a vraiment le coté administratif dedans. Tu peux être amoureux mais le pacs c'est le côté administratif, le mariage c'est un truc d'amour. Grosse différence. Comme le mariage c'est un truc d'amour, ben t'invites les gens que t'aimes. Le pacs c'est pas « princesse », y a aucune princesse qui est pacsée !
> (Fabrice, 42 ans, instituteur en maternelle, en couple depuis 17 ans)

L'exemple de Fabrice montre que les modalités rituelles du pacs participent à en faire un acte purement administratif. Mais plus généralement, les représentations qui sont projetées par l'entourage sur les motivations pour s'y engager souligne que le pacs occupe une place hiérarchiquement inférieure à l'intérieur des différentes formes d'union. En rappelant à quel point il entre en décalage avec les contes de fées, et donc avec l'idéologie romantique, Fabrice note cet écart, et met en évidence l'absence de ressources culturelles offertes pour signifier l'amour et l'engagement par ce biais.

Le vécu du pacs reste donc marquant pour certain·e·s. À cet égard, l'accès à une institution à la fois plus établie historiquement, et bénéficiant d'un rituel et de règles plus encadrées, joue un rôle symbolique. Si dans leurs discours, on note des spécificités liées au fait d'être en couple de même sexe, les enquêté·e·s ne revendiquent pas celles-ci, et n'inscrivent pas leurs choix dans une dimension politique liée à la reconnaissance des sexualités minoritaires, contrairement à ce que l'on peut noter dans des usages militants du mariage.

4. Militer par le mariage

Enfin, un dernier type d'usage, symbolique lui aussi, renvoie cette fois non plus à la place de l'engagement conjugal et de sa légitimité, mais à la volonté d'opérer par le mariage des déclarations politiques et militantes. Si des mécanismes similaires se donnent à voir dans la mesure où le choix du mariage ne repose pas sur ses attributs juridiques, idéologiquement, les valeurs qui lui sont associées diffèrent grandement. Les usages militants du mariage recouvrent eux-mêmes des significations différentes selon les individus. Il importe toutefois de souligner le poids pris par les opposant·e·s à la loi dans le contexte politique français et notamment la place de la Manif pour tous, évoquée dans de nombreux entretiens, et souvent centrale dans la décision du mariage. Tandis que dans les autres pays, les arguments politiques apparaissent à la fois moins centraux dans la décision des couples, combinés à des arguments personnels (Smart, 2008), plus généraux et moins incarnés (Badgett, 2009 ; Hull, 2019), les mariages militants prennent une plus grande importance en France. Les motivations politiques représentent alors parfois l'unique raison du mariage ou son déclencheur, ce que l'on peut analyser comme une résultante du contexte politique français, à la fois marqué par l'idéologie

familialiste et par l'importance médiatique des mouvements d'opposition à la loi (Perreau, 2018 ; Robcis, 2015, 2016). Un tiers des enquêté·e·s évoquent cette dimension au sein du corpus, même s'il ne s'agit de l'argument principal dans la décision que pour la moitié d'entre elles/eux. Ce constat rejoint l'importance, déjà soulevée aux États-Unis, que peuvent prendre les contextes politiques stigmatisants dans la vie des minorités sexuelles. De précédentes recherches ont ainsi montré qu'en Californie, durant le référendum visant à amender l'ouverture du mariage aux couple de même sexe[156] et les campagnes médiatiques des opposant·e·s, les jeunes rapportent davantage de situations de stress, en lien avec l'augmentation du harcèlement lié à l'orientation sexuelle à l'école (Hatzenbuehler et al., 2019). De façon similaire, l'influence des contextes politiques se retrouve en écho dans les discours des couples de même sexe français.

4.1. Une opposition de fait à la Manif pour tous

La référence à la Manif pour tous et la violence suscitée par celle-ci se retrouvent très souvent dans les entretiens, en écho à de nombreux témoignages, et notamment à des documentaires relatant le sentiment, chez les gays et les lesbiennes, d'être pris·e·s pour cibles par une vague d'insultes et d'agressions[157]. En termes de discours, certain·e·s enquêté·e·s voient alors dans le fait de se marier une opposition de fait à ces mouvements politiques. Parce que les manifestant·e·s souhaitaient empêcher la possibilité que les couples de même sexe accèdent à l'institution matrimoniale, y recourir une fois la loi passée peut être investi comme une manière de clore le débat. Les ressorts de l'investissement militant résident ainsi notamment dans l'idée que l'ouverture du mariage a finalement été obtenue après de longs mois de débats politiques, reconnaissant la légitimité du droit revendiqué par les enquêté·e·s, ce que l'on retrouve dans le discours de Laurent.

> Le jour où il y avait ces histoires de mariage… Moi je ne suis pas trop pro institution, dogme, etc., mais c'était plus pour manifester contre cette putain de Manif pour tous. Tu peux noter le mot, ça ne me dérange pas.
> **Gaëlle : Tu dis que tu ne te sentais pas concerné et que tu n'étais pas pro institution… ça veut dire que tu n'avais jamais pensé à l'idée de te marier ?**
> Non ! Déjà, à l'époque ça ne faisait pas entre mecs, donc bien sûr que je n'y pensais pas. Et puis, j'ai même plutôt un rejet des dogmes et des conventions, ce qui faisait que pour moi le mariage était un peu dépassé comme notion […] Et donc, on ne se sentait pas du tout concernés par ce mariage. À partir du moment où j'ai vu qu'il y avait une telle lutte pour pouvoir obtenir gain de cause de la part de ceux qui le désiraient, ça m'a interpelé et je me suis dit que vraiment,

[156] En juin 2008, la Californie prononce l'ouverture du mariage aux couples de même sexe. En novembre 2008, un référendum lancé par des opposant·e·s, la "Proposition 8", statue en faveur de l'amendement de la loi, les partisan·e·s demandant également que les mariages déjà célébrés soient annulés. Les mariages entre personnes de même sexe sont suspendus dans l'État, avant d'être rétablis en 2013 par la Cour Suprême de Californie.
[157] Voir notamment le documentaire réalisé par Guillaume Lecaplain (2014).

pour dire « fuck » à ces gens-là… C'est une expression pas très élégante mais voilà. J'avais envie de me marier, uniquement pour ça.
Gaëlle : Uniquement pour ça ?
Ouais, en me disant que ça ne nous apporterait rien. De toute façon, on s'était déjà pacsés depuis le tout début du pacs, donc pour moi ça faisait vraiment office… Le fait est que depuis qu'on a décidé de se marier et qu'on s'est mariés, notre relation s'est un peu rapprochée, c'est assez bizarre mais on est encore plus amoureux l'un de l'autre.
(Laurent, 57 ans, chômeur, en couple depuis 37 ans)

Pour Laurent, la décision du mariage repose d'un point de vue personnel sur le seul contexte politique, puisqu'il raconte n'avoir jamais envisagé de se marier, ne pas s'être senti « concerné » par le mariage avant que les débats ne révèlent l'existence d'opposant·e·s à cette possibilité, et qu'il rapporte d'ailleurs idéologiquement un « rejet des dogmes et des conventions », qui l'aurait plutôt incité à ne pas se marier. Juridiquement, il estime que le mariage ne lui « apportait rien » dans la mesure où il était déjà pacsé avec son conjoint et où peu d'autres avantages lui apparaissaient de nature à susciter une union. Là encore, le choix du mariage apparaît moins souhaitable en tant que tel que motivé par des arguments contextuels. De même, Hugues s'estime plutôt « contre le mariage en général », qu'il perçoit comme une institution « bourgeoise ». L'importance de la loi et la volonté d'y souscrire soi-même lui apparaissent pourtant au regard des débats qui ont eu lieu en France, et révèlent une situation particulièrement défavorable par rapport à d'autres pays. Serge voit également dans le mariage un « pied-de-nez » face à une société conservatrice qui a longtemps discriminé les gays et les lesbiennes, et en particulier face aux formes de « violence inouïe » qui l'ont frappé durant les Manifs pour tous. Parce que le mariage ouvre des droits équivalents à tous les autres couples, mettant ainsi fin aux discriminations juridiques, il peut être utilisé comme critique de celles-ci. Serge évoque par exemple les couples gais qui se connaissent depuis plusieurs dizaines d'années, et déclare voir dans leur union une forme de revendication vis-à-vis d'une société qui s'y est longtemps opposée, rappelant ainsi qu'ils ont vécu ensemble de longues années sans reconnaissance légale.

En réaction aux mouvements conservateurs, se marier c'est aussi montrer l'existence de ces couples et les rendre visibles. Dans certains discours, choisir l'institution matrimoniale vise donc, en réponse aux oppositions, à donner du poids à la loi en montrant que de nombreux couples de même sexe attendaient cette possibilité. Dans cette logique, de nombreux mariages confirmeraient la nécessité de la loi et son utilité par le fait que les couples s'en saisissent. C'est notamment l'idée que mobilise Irène.

Il y a eu tellement de résistances au mariage, qu'on s'est dit qu'on allait se marier, d'abord parce que ça rentrera dans les normes de mariages et parce que ça montrera à ces gens qu'on existe. Il y avait aussi ce côté-là, clairement.
Gaëlle : Oui, quand même ?

> Ouais, ce n'est pas parce qu'il y a eu quelques milliers de cons qui ont dit qu'ils ne voulaient pas de ce mariage, qu'un mariage c'était un papa et une maman. Et bien non, voilà, il y a plein de mariages. Ils ne les déferont pas. Je pense qu'il fallait aussi montrer à la société que ce n'était pas juste une vue d'esprit d'un gouvernement, que ça correspondait à la situation de pas mal de gens et que c'était aussi une attente pour des milliers de gens. Je pense qu'on est plus nombreux parmi les gens qui se sont mariés que parmi les gens qui ont été manifester comme des abrutis... en emmenant leurs enfants, c'était très choquant, enfin moi j'ai trouvé ça très choquant. [Pause] Et de surcroît, c'étaient des gens très violents pour certains, j'ai des collègues qui se sont fait casser la gueule là-bas, dans des manifestations. Bien sûr ! Il y a des manifestations qui ont dégénéré. Moi, je n'en ai couvert qu'une seule, je n'ai fait qu'une seule fois un sujet là-dessus et il y a une journaliste de BFM qui s'est fait cracher dessus par un mec.
> (Irène, 50 ans, journaliste, en couple depuis 16 ans)

Irène renvoie la décision de son choix d'union à l'existence de « résistances » politiques, qui justifiaient de l'investir. Face à cela et notamment aux violences qu'elle rapporte durant les manifestations, elle rappelle la nécessité de montrer, en se mariant elle-même, que la loi « correspondait à la situation de pas mal de gens » et représentait « une attente » pour elles/eux. L'existence même des couples mariés suppose alors que la loi entre en adéquation avec des réalités, ce qui la légitime, opérant une forme de renversement argumentaire. Ces arguments rappellent que les « discours de haine », et notamment les discours politiques, peuvent « initier une contre-mobilisation » (Butler, 2017 [1997], p. 236), en amenant les individus qu'ils visent à retourner la violence dont ils font l'objet. L'action des enquêté·e·s se rapproche alors de ce que Rosie Harding (2011) appelle une « résistance modératrice »[158] (*Ibid.*, p. 47), mettant en lumière les oppositions au pouvoir afin de rendre les rapports de force moins violents, même si elle ne les annulent pas.

Si dans ce type d'usage, plusieurs personnes rapportent des socialisations militantes qui peuvent expliquer un investissement politique de l'institution, c'est loin d'être majoritairement le cas, certain·e·s soulignant au contraire qu'ils/elles ne « sont pas militant·e·s » mais adotent cette démarche en réaction à ces mouvements. Alors que l'on aurait pu s'attendre à ce que les personnes ayant développé des dispositions militantes via la fréquentation d'associations ou de syndicats investissent particulièrement cet usage du mariage, celui-ci est parfois purement contextuel et apparaît face à la violence des mouvements d'opposition à la loi. Ce résultat souligne l'importance des contextes dans les choix individuels, ce qui existe concernant bien d'autres sujets, par exemple dans l'analyse des choix d'orientation dans l'enseignement supérieur (Olivier, 2018), ou encore dans les stratégies mises en œuvre au sein des mouvements féministes (Revillard, 2007). L'influence des contextes, notamment politiques, se retrouve dans les choix d'union, en lien avec la particularité de la situation française à cet égard. Dans le corpus, les personnes qui mentionnent ce type d'usage appartiennent souvent aux générations les plus âgées, ce qui peut s'expliquer par des trajectoires davantage marquées par la

[158] En anglais dans le texte : "moderating resistance".

stigmatisation de l'homosexualité les concernant, et par une place plus importante de la contestation des institutions dans les mouvements LGBT des années 1970, comparativement aux mouvements plus récents (Duggan, 2002 ; Santos, 2013).

4.2. Une revendication politique du changement législatif et de l'égalité des droits

En parallèle de cette logique militante de contestation, plusieurs personnes perçoivent dans le mariage une manière de signifier le changement politique qui s'est opéré et de participer à la lutte pour l'égalité des droits. Le mariage peut alors être investi parce qu'à termes, il renforce une logique égalitaire. Si Florence voit dans cette décision une réaction à ce qu'elle appelle une « bagarre politique », rappelant là encore les nombreux débats qui ont eu lieu en France, elle ajoute qu'il s'agit aussi d'après elle d'une contribution importante, d'une « pierre à l'édifice », pour faire changer les choses et engager une acceptation plus grande dans la société, à l'image de la situation dans les pays voisins où des couples se marient depuis plusieurs années, voire dizaines d'années. Dans ce type de discours, les lois prennent souvent la forme d'étapes. Le pacs peut alors représenter une étape intermédiaire ayant conduit au développement de lois plus égalitaires, comme c'est le cas de la loi ouvrant le mariage. Dans la continuité, le fait de se marier vise à renforcer l'égalité et à engager de nouvelles possibilités à l'avenir, parfois en mentionnant qu'il existe encore des points de discriminations et que certaines dimensions de la loi pourraient être améliorées. Pour Pierre, le choix du mariage concorde aussi avec des valeurs politiques plus générales, qui lui donnent du sens.

> D'abord il y a des grandes raisons républicaines, je suis très attaché à la République. Je suis franc-maçon, et la maçonnerie c'est liberté, égalité, fraternité. C'est des travaux qui ont été très largement abordés en maçonnerie, comme l'avortement et le divorce par consentement mutuel. Je suis du côté de cette barrière-là et il faut le dire, c'était aussi dans cette logique maçonnique. Je voulais préciser ce petit point, il y a aussi une raison extrêmement philosophique à cela.
> **Gaëlle : Pourquoi ? Vous pouvez m'expliquer un peu plus le lien avec le mariage ?**
> Simplement que mon engagement maçonnique me pousse tout naturellement à rajouter une pierre à l'édifice en me mariant moi-même, parce que je suis très attaché à la République. Il y a enfin une reconnaissance républicaine à cela... Je parle de mes convictions philosophiques, on va dire que c'est plus en accord avec mes convictions philosophiques. Si je suis entré en maçonnerie, c'est aussi pour ça. Donc on peut dire que j'ai le beurre et l'argent du beurre.
> **Gaëlle : Ça veut dire quoi quand vous dites « j'ai le beurre et l'argent du beurre » ?**
> Tout simplement qu'en me mariant, je suis aussi en accord avec les valeurs qui m'ont poussé à m'engager en maçonnerie. Je me suis engagé en maçonnerie pour faire avancer les débats de société, et réfléchir en tout cas à la façon de faire avancer la société dans l'humanisme et dans l'humanité. Je boucle la boucle en me mariant moi-même. C'est très sympa de voir dans l'atelier les réactions que ça procure aussi : les copains et les copines sont absolument ravis que j'aille jusqu'à un engagement républicain. Il y a une grosse composante républicaine dans mon mariage. […] Le geste politique et la reconnaissance républicaine passent en premier, bien sûr. Il aurait suffi de mettre des patchs notariaux pour que le pacs soit l'équivalent d'un mariage, il aurait suffi de quelques bouts de papier signés chez le notaire pour qu'on arrive à un équivalent donc ce n'est pas ça. Les copains, on les adore et c'est vrai que c'est une super occasion mais ce

n'est pas ça non plus. Je dirais effectivement que c'est un mariage de plus pour la République, c'est exactement ça. Et l'acte politique.
(Pierre, 51 ans, concepteur-rédacteur en free-lance, en couple depuis 15 ans)

Pierre voit ainsi dans le mariage une forme d'engagement militant, qui entre en adéquation avec des valeurs féministes et égalitaires qu'il défend par ailleurs. Il évoque plusieurs autres revendications politiques en les liant à cette possibilité, comme le cas de l'avortement et du divorce par consentement mutuel, des lois qui marquent son engagement en maçonnerie et permettent d'après lui de « faire avancer la société ». Souscrire soi-même au choix du mariage signifie alors pour lui contribuer à l'avancement de la société en montrant l'existence de ce droit. Certain·e·s font également le parallèle avec d'autres droits, comme l'apparition du droit de vote pour les femmes, ou de la contraception, justifiant ainsi que la participation des publics visés par ces lois contribuent à accroître leur poids symboliquement et à faire évoluer les normes. Ce qui apparaît, dans le discours de Pierre comme dans d'autres discours, c'est aussi que l'engagement militant procuré par le fait de se marier prend le pas sur les autres motivations, alors considéré comme la raison principale de ce choix au-delà des arguments juridiques qu'il peut mobiliser par ailleurs.

Les dimensions collectives de l'action peuvent également être mises en avant par d'autres enquêté·e·s. C'est le cas de Fabrice, qui voit dans le mariage une victoire « pour l'égalité » et raconte avoir fondé un collectif pour l'égalité des droits au moment des discussions autour de la loi Taubira. Il resitue donc son choix personnel dans un engagement collectif et politique plus général, ce combat justifiant de se marier une fois le droit obtenu. Pour Maryline, il s'agit aussi d'une manière de « remercier » collectivement toutes les personnes qui se sont investies pour défendre la loi et l'égalité des droits, même s'ils/elles n'étaient alors pas concerné·e·s. Défendre la volonté égalitaire consiste alors à inscrire la loi dans une lutte historique pour l'acquisition de nouveaux droits, et donc là encore à un vécu générationnel de l'homosexualité, qui explique que ce type d'usage soit davantage mobilisé par les personnes les plus âgées au sein du corpus. La conception politique du mariage mobilisée par les enquêté·e·s s'appuie alors sur le registre de la « solidarité », pour reprendre les catégories identifiées par Andre Modigliani et William Gamson (1979), en insistant sur l'appartenance à un groupe minoritaire et les effets produits au niveau collectif.

Ces arguments renvoient également très souvent au fait de mettre en avant la notion d'égalité, et de la placer devant toutes les autres notions. Se marier, c'est ainsi renforcer l'égalité dans la société, parce que c'est s'ancrer dans un changement politique, à l'image d'Alexandre qui déclare que « si ça faisait vingt ans [que la loi était passée] et que ça ne posait plus de problème », il aurait peut-être davantage réfléchi et ne se serait peut-être pas marié. L'usage du mariage s'inscrit alors dans le contexte d'un changement social. Il est temporellement situé peu de temps après le passage de la loi, en réaction à une situation dans laquelle ce droit n'a rien

d'évident et fait encore l'objet de contestations. On peut alors faire l'hypothèse que les motivations au mariage et la composition du groupe des marié·e·s vont évoluer avec le temps, au fur et à mesure de l'évolution des opinions, l'acceptation de l'homosexualité et des droits des couples de même temps suivant une progression constante au cours des dernières décennies dans les pays de l'OCDE (OCDE, 2019).

Enfin, là encore, même si le corpus reste limité en termes de composition sociale, il pourrait exister des effets de classe dans la mesure où les personnes les moins diplômées mobilisent également moins fréquemment ce type d'usage. De précédentes recherches montrent que, parmi les LGBT, les personnes appartenant aux catégories populaires sont moins susceptibles d'être intéressées par l'ouverture du mariage aux couples de même sexe en tant qu'argument politique (Hull, 2019). On peut faire l'hypothèse que, de manière similaire, la contestation politique et sa revendication en entretien sont situées sur l'échelle sociale, et qu'elles renvoient à une posture argumentative appartenant davantage aux catégories favorisées au sein de la population. On sait par ailleurs que le progressisme social sur ces questions reste particulièrement approprié et mis en avant par les classes supérieures, qui s'opposent alors à un supposé conservatisme moral au sein des classes populaires (Tissot, 2018).

4.3. Militer pour avoir le droit d'être dans la norme

Le mariage peut aussi être perçu comme une forme de militantisme dans la mesure où il contribue à une intégration dans les normes, par le biais d'une institution ancrée de longue date dans la définition du couple et de la famille, bien qu'elle ait évolué au fil des décennies (Chapitre 1), et qui historiquement, consacrait la hiérarchie des sexualités. Pour Alexandre, se marier participe ainsi d'un type d'actions qu'il appelle « le militantisme du quotidien », qu'il définit en miroir d'autres types de militantismes plus structurés, via des organisations ou via des événements (comme c'est le cas de la participation à des collectifs LGBT ou aux marches des fiertés). À l'inverse, le militantisme du quotidien renvoie d'après lui à des actions ou à des discours qui, parce qu'ils s'ancrent dans la vie de tous les jours, favorisent la possibilité de faire de l'homosexualité une sexualité comme une autre. Si le mariage s'inscrit clairement selon lui dans cette logique, c'est parce qu'il donne aux couples de même sexe la possibilité de « rejoindre la norme » familiale faite d'un couple marié, éventuellement avec enfants, et de marquer leur adhésion, au moins *a minima*, aux valeurs défendues par le modèle matrimonial. Idéologiquement donc, il insiste, comme plusieurs autres enquêté·e·s, sur les bénéfices symboliques accordés par le fait de pouvoir « être comme tout le monde », de ne pas se sentir différent, ce qui sous-entend une équivalence de perception vis-à-vis des couples hétérosexuels. C'est aussi cette référence à la norme que l'on retrouve dans le discours de Laurence.

Gaëlle : Vous parliez aussi d'une dimension politique ?
Ben oui, c'est quand même… c'est important d'avoir reconnu une partie de la population, qui quelque part… n'était pas reconnue comme... Enfin disons que ça, que le fait de ne pas être reconnu civilement sur des droits fondamentaux, on se sent toujours un peu en marge, de la société. Que là, cette loi permet effectivement de dire que tout le monde est égal, au vu de la République. Et que donc les mêmes droits sont accordés aux mêmes citoyens, quelle que soit leur appartenance sexuelle, ou de race ou de n'importe. Donc politiquement, pour nous c'était important que, puisque cette loi était passée, ben il fallait acter. Que ce ne soit pas juste… une loi qui est passée, et que tout le monde s'en fiche quoi. C'est important. De montrer que oui, on est d'accord, et que oui, on s'est battues pour avoir ces mêmes droits.
Gaëlle : Vous trouvez qu'en vous mariant vous-même ça conforte ça ?
Ouais. Oui, parce que c'est ça qui fait avancer aussi la société, c'est d'aller… faire avancer la manière dont les gens pensent, aussi, et envisagent les autres personnes. Sans discrimination. D'aller dans une banque, quand on est une femme, et de dire « Ma femme, madame Machin », c'est pas quelque chose qui est très naturel, aujourd'hui, en France. Y a encore ne serait-ce que 10 ans de ça, c'était impensable. On sent qu'il y a quand même une discrimination. De « Mais comment ça ? Vous êtes mariées ? ». C'est vraiment « un papa, une maman et des enfants », quoi [pause]. Au niveau des institutions, ce qui est intéressant dans le fait de se marier, c'est effectivement de rentrer dans la normalité. Et donc, que toutes les institutions officielles reconnaissent que c'est possible. Donc pour les générations qui arrivent… qui vont naître effectivement sans cette discrimination, c'est un grand pas. C'est pouvoir effectivement rentrer quelque part et dire : « ça ne rentre pas en ligne de compte, je peux me marier, je peux avoir des enfants, je peux, peu importe que je sois homosexuel, hétérosexuel, bisexuel, transsexuel ».
Gaëlle : Vous trouvez que le mariage donne accès à cette normalité ?
Tout à fait. À une reconnaissance en tout cas, qui n'est plus en marge. C'est plus quelque chose de pas normal. Le fait que, que la République le reconnaisse, ça enlève en fait le côté on est en marge entre guillemets, ou on est un peu différents des autres. Ça enlève cette dimension-là.
(Laurence, 46 ans, pilote de ligne, en couple depuis 7 ans)

Si Laurence évoque aussi l'égalité dans son discours, elle met rapidement l'accent sur la façon dont le processus d'égalisation des droits permet de sortir de « la marge ». Le fait « d'acter » le changement politique en se mariant soi-même permet alors de « rentrer dans la normalité », en intégrant les institutions. L'accès au mariage fait ainsi perdre à l'homosexualité son caractère « marginal », c'est-à-dire faisant des LGB un groupe minorisé, au sens de marginalisé, parce que discriminé et privé d'un certain nombre de droits. De ce point de vue, l'accès aux institutions, y compris aux institutions hétéronormatives, fait alors partie intégrante d'une logique militante. Le fait de militer pour avoir le droit d'être dans la norme rejoint en partie les mouvements *queer*, notamment l'idée qu'il s'avère nécessaire de défendre la multiplicité des identités et la création identitaire plutôt que d'opposer une logique de « subversion » à une logique « d'intégration », qui condamne les minorités à choisir soit d'un côté la marginalité, soit de l'autre la trahison et l'absence de sentiment d'appartenance vis-à-vis du groupe minoritaire (Perreau, 2018). Contre ce choix paradoxal, Laurence explique au contraire que le mariage lui semble synonyme d'une ouverture des possibilités, permettant de vivre de la manière que l'on souhaite, indépendamment de toute identification liée au genre ou à la sexualité. Faire partie d'un groupe minoritaire tout en étant intégré·e dans les institutions lui apparaît alors comme le signe de ce type de création identitaire, abaissant justement les frontières de la normativité. En termes de perspectives historiques, elle valorise alors le

changement générationnel que cela implique et les possibilités futures pour se construire en dehors de définitions restrictives de la sexualité, du genre, et des aspirations individuelles supposées y correspondre.

Si dans les discours, les différents registres se combinent, les significations qu'ils prennent dépendent des cadres idéologiques qu'ils engagent. Comme le précise Kathleen Hull (2006), « l'intérêt de beaucoup de couples de même sexe pour les bénéfices symboliques d'une reconnaissance légale suppose qu'ils attribuent un pouvoir culturel particulier au droit étatique, le pouvoir de rendre les gays et les lesbiennes socialement normaux et culturellement égaux »[159] (Hull, 2006, p. 24). Dans les discours, les deux arguments se mêlent souvent, bien que l'emphase soit tantôt placée du côté de l'égalité, faisant de l'ouverture du mariage une loi antidiscriminatoire (Harding, 2006), tantôt du côté de la normalité, valorisant son potentiel d'un point de vue identitaire. Il existe sans doute des variations en fonction des contextes politiques des pays, et à cet égard, il est possible que le registre égalitaire prenne d'autant plus de sens dans le contexte français que la théorie *queer* y fait plutôt l'objet d'une réception critique (Perreau, 2018). Pour autant, plusieurs enquêté·e·s valorisent aussi les dimensions « normalisantes » du mariage avec l'idée, selon les différents termes mobilisés, d'être « comme tout le monde », « comme les couples hétéros », ou encore « comme un vrai couple ». Ces expressions renvoient alors à une fonction légitimante du droit et de l'institution : se marier, c'est saisir ce droit et revendiquer la possibilité d'être dans la norme.

Par ailleurs, le choix d'union comme affirmation identitaire réside aussi dans la possibilité de s'ancrer dans la terminologie matrimoniale, ce qui prend ici une signification politique. L'affirmation identitaire en tant que LGB ou en tant que couple de même sexe repose la légitimité sociale accordée par l'institution, sur ses dimensions légales et sur ce qu'elles produisent vis-à-vis de l'extérieur. Dès lors, ce type d'usage montre bien les liens qui existent entre les représentations idéologiques du mariage, qui, le plus souvent, se complètent davantage qu'elles ne s'opposent, bien que l'on fasse ici le choix de les présenter de manière séparée afin de souligner leurs spécificités. Dans une logique identitaire, rechercher la légitimité sociale produite par la loi revêt une motivation politique et fait l'objet d'un investissement militant, ce que l'on perçoit plus concrètement dans le discours de Maxime.

> Je pense qu'il y avait un petit peu une petite motivation politique aussi. […] Avec cette idée de renverser la charge de la preuve. Et ça, c'est quelque chose que nous, que moi j'ai vécu et qui a marché, c'est-à-dire que, avant, quand je disais : « mon copain » ou « mon compagnon » ou « mon ami », j'avais toujours un tout petit peu quelque part l'impression de devoir justifier quelque chose, mais maintenant quand je dis « mon mari », c'est à l'autre d'accepter, éventuellement d'avaler la couleuvre. C'est pas à moi de justifier. Je suis du bon côté de la loi en quelque sorte. Et c'est, c'est, c'est devenu plutôt qu'une justification, une, une affirmation.

[159] En anglais dans le texte : "But the interest of many same-sex couples in the symbolic benefits of legal recognition implies that they attribute to the law of the state a special cultural power, the power to make gays and lesbians socially normal and culturally equal".

Gaëlle : Ah ouais ? Tu trouves que ça change quelque chose…
De dire « mon mari » plutôt que de dire mon compagnon ? Complètement. Ah sans le moindre doute. Et pas seulement pour moi, mais pour ma famille aussi. Mes parents par exemple qui sont plutôt de droite, qui ont pour certains, une famille qui est allée manifester à la Manif pour tous, etc., je sais que pour eux dire « le mari de Maxime » plutôt que de dire « le compagnon de Maxime », ça les renforce, ça c'est clair et net. Et ça les… En fait, les… les gens de droite sont aussi légitimistes. Et le fait d'avoir la loi de leur côté, en réalité, pour certains, les renforce, et finalement leur a permis de soutenir plus le côté couple homosexuel qu'avant.
Gaëlle : C'est-à-dire, ça veut dire que même pour eux, tu trouves que ça légitime votre couple ?
Oui. Enfin, non, c'est pas exactement ça, c'est pas… Enfin, le couple était légitime à leurs yeux, mais ils savent qu'il ne l'est pas forcément aux yeux des autres. Et comme toujours, quand tu rentres dans des conversations comme ça et notamment avec leur famille, il arrive un moment où tu parles de tes enfants, etc., ils se sentaient avec plus d'arguments, ils se sentaient plus forts. Leur, leur camp… ils sont dans notre camp en quelque sorte, mais le camp s'en est trouvé renforcé quand eux étaient confrontés justement à un camp adverse, on va dire, voilà. Et… Mais moi j'ai l'impression que c'est, c'est une force qui nous sera, qui nous a été donnée, et qui ne nous sera pas enlevée, en tout cas pas de sitôt. Et c'est quelque chose de très bien.
(Maxime, 38 ans, maître de conférences à l'université, en couple depuis 6 ans)

Maxime rejoint en effet des arguments idéologiques abordés plus haut, en percevant une légitimité sociale dans le mariage, qui lui permet d'être « du bon côté de la loi » et de ne plus se justifier face à d'éventuelles oppositions vis-à-vis de son couple ou de sa sexualité. Toutefois, la légitimité sociale prend alors une fonction militante, avec l'idée d'utiliser le mariage pour « renverser la charge de la preuve », c'est-à-dire pour affirmer un changement politique qui donne aussi davantage de possibilités et d'arguments pour défendre ses propres droits, et les droits des couples de même sexe en général. Maxime fait ainsi référence à ses parents, venant d'une famille à l'origine plutôt politiquement défavorable à la loi, et estime que « le fait d'avoir la loi de leur côté » les « renforce », c'est-à-dire que cela leur permet d'être plus affirmés lorsqu'ils évoquent le couple de leur fils dans leur entourage, et de les soutenir ainsi davantage. Les valeurs attribuées symboliquement à l'institution permettent politiquement de défendre les couples qui y souscrivent, ce qui explique que les parents de Maxime s'engagent davantage dans leurs convictions auprès des autres, et que lui-même perçoive alors un soutien familial plus important de leur part. Comme dans bien d'autres cas, la terminologie s'avère importante symboliquement (Chapitre 8), puisque pour Maxime, l'affirmation de soi et de son couple par le mariage passe par la possibilité d'en emprunter le vocabulaire. Or, c'est notamment le vocabulaire qui permet de « s'affirmer » auprès des autres puisque c'est par ce biais que l'on communique. Les termes « mari », ou « époux », qu'il utilise lui apparaissent alors partie prenante d'un procédé de légitimation sociale qui expose leur statut jusque dans le langage.

4.4. Se prémunir en cas de changement législatif

Enfin, un dernier type d'arguments politiques renvoie à l'idée, mobilisée par certain·e·s enquêté·e·s de se prémunir en cas de changement législatif, c'est-à-dire de s'assurer de la

possibilité de bénéficier de ce droit dans l'éventualité où celui-ci serait remis en cause à l'avenir par les décideurs politiques. Cette crainte résonne dans beaucoup de discours, ce qui s'explique sans doute par le contexte politique d'opposition à la loi et la présence relativement importante médiatiquement de la Manif pour tous. Selon la temporalité de l'entretien, ces discours ont également pu prendre davantage d'importance. Certains entretiens ont en effet eu lieu peu de temps avant ou après les élections présidentielles de 2017, qui contribuent à renforcer les doutes concernant l'avenir de la loi. La possibilité de l'amender était ainsi présente dans plusieurs propositions de candidat·e·s, notamment dans les programmes de François Fillon et Marine Le Pen, respectivement candidat·e·s des Républicains et du Front National, tout·e·s deux placé·e·s dans des postures favorables pour se qualifier au deuxième tour de l'élection. Bien que ce type d'arguments soit alors régulièrement évoqué parmi d'autres, pour certain·e·s enquêté·e·s, la possibilité d'un retour en arrière législatif prend véritablement une dimension centrale dans la décision du mariage et détermine ce choix. Natacha déclare par exemple avoir toujours « milité pour avoir le droit de ne pas se marier » et n'avoir jamais aspiré à y recourir. Elle raconte ensuite comment, devant l'éventualité que ce droit puisse être remis en cause, elle a changé d'avis et proposé à sa conjointe de se marier.

> J'ai toujours milité pour le droit de refuser de me marier. C'est-à-dire que je n'avais pas ce droit, jusqu'au moment où la loi est arrivée. Je voulais avoir la possibilité de dire « ok je peux me marier, mais je décide de ne pas le faire ». C'était une posture qui m'a animée pendant assez longtemps, jusqu'au moment où j'ai vu des positions politiques extrémistes monter qui pouvaient remettre en cause ce droit-là. Là, je me suis dit qu'on avait eu en 2012 la possibilité d'avoir une loi nous permettant de se marier, et si aujourd'hui je décide de ne pas le faire, je peux m'exposer à ce que d'autres personnes décident de remettre ce droit en cause, et en fait je n'ai pas envie. Est-ce que c'est clair ce que je raconte ou pas ? En fait, quand la loi sur le mariage est passée, ma compagne Laure m'a proposé qu'on se marie, et j'ai refusé. Je lui ai dit : « écoute, j'ai toujours dit que je voulais avoir le droit de refuser de me marier, et aujourd'hui je l'ai puisque la loi est passée ». Je pense qu'elle était un peu déçue que j'aie refusé, mais elle n'est pas revenue sur cette décision-là. En fait, il y a eu toutes ces manifestations qui ont suivi l'adoption de la loi, et je crois que le truc qui m'a fait le plus mal a été de voir ces groupuscules, à mon sens, fascisants, monter auprès des partis politiques en leur demandant d'abroger un jour la loi. Quand j'ai vu Nicolas Sarkozy dire qu'il faudrait peut-être abroger la loi, que toute la foule a scandé « abrogation, abrogation » et qu'il a été obligé de céder devant cette foule-là, qui était une petite minorité… Je me suis dit que cet homme politique est en position de revenir un jour au pouvoir[160]. Je ne veux pas me retrouver un jour à me dire que j'aurais pu me marier, que je n'ai pas utilisé cette chance et que maintenant je le regrette. À partir de ce moment-là, quand j'ai vu cette situation, je me suis dit qu'il fallait qu'on se marie […] Et puis, je me suis dit que plus nombreux seraient les couples homosexuels mariés, et plus ce serait compliqué d'abroger ou d'enlever du sens et du contenu à cette loi. […]
>
> **Gaëlle : Ce qui s'est passé avec toutes les Manifs pour tous ?**
>
> Ouais, mais je te dis, surtout ce moment où Sarkozy s'est retourné depuis je ne sais plus quelle assemblée… Vraiment, il disait qu'il faudrait peut-être revenir sur cette loi, la foule a scandé « abrogation ! » et il a dit « OK, si vous voulez dire par revenir sur cette loi qu'il faut l'abroger, et bien nous l'abrogerons ». Tu vois, c'est quand même super fort de dire ça, et d'autant plus

[160] Le mariage a lieu en 2015 et l'entretien début 2016, avant que les candidatures pour les élections présidentielles ne soient actées. Nicolas Sarkozy est alors politiquement en position d'être candidat pour les Républicains.

> qu'à l'époque il était quand même en tête d'un parti politique ! Ça peut influencer certains idéaux… Après, je sais aussi qu'il y a une montée assez importante du FN en France aujourd'hui, et que le Front National est aussi contre le Mariage pour Tous. Je pense que j'avais aussi un peu envie de me prémunir.
> (Natacha, 36 ans, cheffe de cuisine dans un restaurant, en couple depuis 12 ans)

Pour Natacha, l'usage du mariage renvoie ainsi à la volonté de s'assurer la possibilité de saisir ce droit. Davantage qu'une critique de la Manif pour tous et des oppositions passées à la loi, son propre mariage prend du sens comme anticipation d'un contexte politique instable, éventuellement amené à se modifier dans le temps. Elle rapporte ainsi son refus devant la première demande en mariage de la part de sa conjointe, puis le processus qui l'a amenée à changer d'avis lorsque Nicolas Sarkozy, alors président du parti politique les Républicains, s'engage à abroger la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe. C'est précisément l'observation de cet engagement que raconte Natacha lors de l'entretien, et qui motive alors la décision de se marier. Politiquement, la possibilité que le droit puisse être remis en cause invite ainsi à s'engager davantage personnellement. Collectivement, il lui paraît également d'autant plus difficile pour les partisan·e·s d'une abrogation de remettre ce droit en cause qu'un nombre important de personnes se seront mariées, dans la mesure où le droit français ne permet pas de revenir sur des mariages déjà conclus. Ces résultats rejoignent des constats déjà soulevés dans d'autres pays. En 2004, aux États-Unis, plusieurs milliers de couples de même sexe se rendent ainsi en mairie pour demander des licences de mariage, après que George Bush a passé un amendement visant à annuler la décision ouvrant cette possibilité, alors votée par le Massachussetts (Taylor et al., 2009). Les couples s'ancrent ainsi dans un registre contestataire, faisant du mariage « un répertoire tactique […] pour mettre en scène leurs revendications »[161] (*Ibid*., p. 872). De manière similaire, en France, la possibilité que ce droit puisse être remis en cause conduit à s'appuyer sur un registre militant pour défendre son existence. Les évolutions législatives, potentielles ou réelles, peuvent donc créer de la mobilisation, celle-ci prenant parfois des formes peu communes, en se fondant par exemple sur le recours aux institutions. Ce résultat alimente le constat de renouvellements et d'innovations dans les « répertoires » de l'action politique (Tilly, 1984), en engageant ici des actions individuelles distinguables d'actions collectives, même si elles se fondent sur des socles argumentatifs communs (Offerlé, 2008).

Nelly voit également dans le mariage une « opportunité historique », qu'elle resitue dans une évolution des droits des minorités sexuelles, en faisant référence aux législations dépénalisant l'homosexualité, puis par la suite, supprimant les mesures discriminatoires liées à la sexualité. Comme Natacha, et comme plusieurs autres enquêté·e·s, elle pense que « ce ne

[161] En anglais dans le texte : "a tactical repertoire used by participants to dramatize their claims to the rights of marriage".

sera peut-être pas toujours comme ça », arguant l'instabilité potentielle des droits des minorités et l'importance de ne pas les prendre pour acquis, ce qu'elle met en parallèle plus généralement avec les droits des femmes. Cette instabilité justifie alors l'importance de « pouvoir le vivre », c'est-à-dire de saisir ce droit, renforcée par sa place historique et par le fait que cela « n'a pas toujours été autorisé ».

Si les arguments politiques apparaissent à la fois mobilisés par des hommes et par des femmes, ils semblent toutefois plus prégnants dans les discours des premiers. Cela peut s'expliquer par l'importance d'autres registres, notamment filiatifs, dans les motifs d'action des femmes, mais aussi plus généralement parce que le rapport à la politique reste genré et intériorisé comme masculin (Achin et Lévêque, 2018).

Conclusion du chapitre

Différents registres, symboliques et juridiques s'agencent dans les usages du mariage. Si ceux-ci se combinent, un individu pouvant tout à fait faire plusieurs usages simultanés d'une même institution, identifier leurs ressorts permet de mieux comprendre ce qui pèse dans la décision du mariage et ce que mettent en avant les individus. Alors que les représentations du mariage renvoient souvent celui-ci à un choix individuel et libre par essence, dépourvu d'intérêts et de contraintes (Swidler, 2001), les discours des enquêté·e·s soulèvent au contraire l'importance des contextes législatifs, idéologiques, politiques et normatifs, qui façonnent les choix d'union. Comme le rappelle Ann Swidler (2001), « plutôt que d'observer les significations culturelles de manière abstraite, il est crucial de s'intéresser aux contextes dans lesquels elles sont réellement utilisées. Des opinions incohérentes ou contradictoires dans l'esprit des individus peuvent acquérir cohérence et sens lorsqu'elles sont mobilisées dans un contexte particulier »[162] (*Ibid*., p. 179). C'est en effet ce que l'on observe ici, puisque, pour de nombreuses personnes qui ne souhaitaient initialement pas se marier, la décision du mariage prend sens dans un contexte législatif ou politique particulier. Les contextes participent donc à produire les choix d'union, et en représentent même une dimension centrale, ce qui rejoint plus généralement l'importance des effets structurels dans les logiques d'action (Blau, 1960).

Certains usages, filiatifs et militants, apparaissent spécifiques aux couples de même sexe. Une part importante des enquêté·e·s voient dans le mariage un choix par défaut, dans lequel ils/elles ne se seraient pas engagé·e·s si d'autres options s'étaient présentées, soulignant

[162] En anglais dans le texte : "rather than looking at cultural meanings in the abstract, it is crucial to attend to the contexts in which they are actually used. Ideas that are incoherent or inconsistent in the minds of individuals may acquire coherence and direction when they are mobilized in a particular context."

ainsi les contraintes juridiques opérées par la réglementation de la filiation en France. Pour d'autres, souvent critiques vis-à-vis de l'institution, le mariage ne prend sens que dans un contexte politique particulier, en lien avec la place médiatique de la Manif pour tous et des oppositions à la loi. Mais au-delà de ces usages spécifiques, on retrouve plus généralement des motivations juridiques et symboliques, qui existent également pour les couples de sexe différent. De ce fait, la thèse constitue un point d'observation stratégique sur le mariage en général, sur les normes auxquelles il renvoie, mais aussi sur les processus de décision qu'implique ce choix dans la vie des couples. Les usages peuvent d'ailleurs fréquemment varier au sein d'un même couple, les individus racontant alors que leur conjoint·e ne partage pas le même rapport à l'institution et aurait probablement répondu très différemment sur certains points. Dès lors, ce qui fait sens pour l'un·e n'est pas nécessairement ce qui fait sens pour l'autre, et il importe donc de resituer ces significations dans des trajectoires, afin de mieux comprendre comment le choix du mariage peut aussi intervenir dans des parcours individuels, conjugaux, et familiaux.

En montrant l'importance des contextes dans les choix des individus, ce chapitre propose d'inverser la démarche d'une tradition sociologique mettant majoritairement l'accent sur les parcours (Demazière et Samuel, 2010). Il souligne le poids qu'occupent les normes et les structures sociales dans les émotions et les décisions individuelles (Demeulenaere, 2020), celles-ci s'élaborant toujours dans des cadres collectifs (Demeulenaere, 2014). Il ne s'agit pourtant pas de nier que les individus développent des systèmes de croyances particuliers, auxquels il leur semble légitime d'adhérer (Boudon, 2011). Au contraire, même s'ils prennent sens « en contexte », ces choix s'inscrivent dans des événements et des temporalités biographiques, qui façonnent le rapport que les individus entretiennent à l'institution du mariage. Il importe alors de caractériser le poids des contextes en les resituant dans des parcours individuels[163]. Articuler ces deux approches permet de mieux saisir les motivations de l'action (Déchaux, 2010a).

[163] Je m'inspire de l'expression de Didier Demazière et d'Olivia Samuel (2010) dans la mesure où, symétriquement à l'idée d'« inscrire les parcours individuels dans leurs contextes » (*Ibid.*), la thèse propose le cheminement inverse, en partant de la place d'occupent les contextes sociaux dans les registres d'action pour les resituer à l'échelle des temporalités individuelles.

CHAPITRE 6 : PARCOURS DE MARIÉ·E·S : LES CHOIX D'UNION AU PRISME DES TRAJECTOIRES BIOGRAPHIQUES

Si les contextes participent grandement à faire émerger la décision du mariage, à la construire et à lui donner du sens (Chapitre 5), celle-ci prend aussi une place particulière à un niveau individuel, pour les membres des couples qui le choisissent. Or, les trajectoires biographiques n'étant pas linéaires (Abbott, 2009), il importe de ne pas détacher l'union de celles-ci, et de mieux comprendre le rôle qu'elles jouent. Centrée sur l'analyse du mariage et des catégories instituées, la statistique laisse historiquement dans l'ombre les variations entre les individus et les différentes formes relationnelles qu'ils choisissent, en même temps qu'elle produit une homogénéisation du groupe des « marié·e·s » (Héran, 1984). Mieux comprendre les significations individuelles des choix d'union nécessite toutefois de s'intéresser à la manière dont ceux-ci s'agencent dans des trajectoires individuelles. En d'autres termes, il apparaît central de s'intéresser aux « états flous » (Groupe de réflexion sur l'approche biographique (GRAB), 2006), c'est-à-dire aux étapes et aux transitions qui s'opèrent au sein des parcours de vie, entre et au-delà des catégories instituées (Antoine et al., 2006). L'analyse des parcours permet alors de prendre en compte les contraintes qui affectent l'action et qui participent à la produire (Santelli, 2019), en imbriquant les dimensions biographiques et contextuelles afin de rendre compte de la manière dont celles-ci s'alimentent mutuellement (Déchaux, 2010a ; Demazière et Samuel, 2010).

Tandis que certaines formes de déterminismes dans les choix amoureux s'avèrent désormais bien connus, notamment via les mécanismes d'homogamie qui montrent que les préférences amoureuses ne dépendent pas du hasard (Bozon et Héran, 2006), on connaît finalement peu de choses sur les étapes qui mènent au couple et au mariage. Marie Bergström (2018) rappelle par exemple que l'on possède à l'heure actuelle peu d'éléments pour analyser sociologiquement les processus de mise en couple. Ceux-ci peuvent toutefois se décomposer lorsque l'on s'intéresse aux différentes expériences qui les façonnent. Michel Bozon (2016) défend ainsi l'idée qu'il est possible de comprendre l'amour, plutôt que comme un concept théorique et désincarné, par le biais des « pratiques » concrètes qu'il engage, et notamment par le biais des échanges qui s'instaurent entre les partenaires, et qui permettent alors de qualifier la relation comme une relation amoureuse. Bien que les données dont je dispose, notamment quantitatives, ne donnent pas toujours la possibilité d'entrer dans des degrés de détails et de précisions très fines concernant ces étapes, une approche processuelle du mariage, resituant celui-ci dans des trajectoires, permet de mieux saisir la manière dont les contextes peuvent faire particulièrement écho à certaines expériences individuelles.

Par ailleurs, dans la mesure où les sources permettant d'étudier les conjugalités de même sexe restent limitées en France (Chapitre 2), les connaissances concernant les trajectoires des LGB en couple s'avèrent à l'heure actuelle encore plus restreintes. Or, celles-ci pourraient présenter des spécificités. On sait par exemple que les parcours des gays et des lesbiennes montrent des prises de distance plus importantes avec la famille d'origine (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Rault, 2016a ; Weston, 1991). Le vécu de la conjugalité lesbienne diffère d'ailleurs selon l'acceptation dans la sphère familiale (Costechareire, 2008). Parce que le choix du mariage s'intègre selon les cas dans différents registres idéologiques (Chapitre 5), les variations dans les parcours individuels et conjugaux pourraient affecter celui-ci. Une approche processuelle présente alors l'avantage d'intégrer différents éléments des trajectoires biographiques qui les composent, et ainsi d'appréhender l'union dans une perspective dynamique, jalonnée par un certain nombre d'étapes individuelles et conjugales, plutôt que d'en faire un événement figé dans le temps. Les objectifs de ce chapitre consistent alors à analyser les effets que produisent les trajectoires individuelles des LGB sur leur choix d'union. Ce faisant, celui-ci invite à considérer l'hétérogénéité qui peut exister dans leurs parcours et à la prendre en compte. Comment approcher les variations biographiques à la fois quantitativement et qualitativement ? Que disent ces différences des rapports que les individus entretiennent au mariage, à la conjugalité et à la sexualité plus généralement ? Qu'est-ce qui, dans leur trajectoire, affecte leur choix d'union, et qu'est-ce qui lui donne du sens ? Enfin, au sein même du groupe des LGB marié·e·s, existe-t-il des différences, et les mécanismes qui conduisent au mariage apparaissent-ils similaires pour les hommes et pour les femmes ?

Ces questionnements se déclinent autour de trois axes, retenus parce qu'ils permettent de placer la focale sur des expériences et des socialisations qui expliquent la manière dont le mariage s'intègre dans la vie des enquêté·e·s, et la place qu'ils/elles y accordent. Tout d'abord, il importe de revenir plus en détail sur les notions de visibilité et d'invisibilité[164] dans les parcours familiaux des individus, ainsi que sur la manière dont ces expériences façonnent les significations qu'ils accordent à l'institution, notamment aux notions de reconnaissance et de légitimité sociales. Ensuite, on s'intéressera plus spécifiquement aux socialisations des LGB et à ce qu'elles produisent sur les représentations du mariage. Enfin, on proposera de resituer le choix du mariage au sein de trajectoires affectives, sexuelles et conjugales plus diverses. Les expériences individuelles disent ainsi des choses d'un rapport à la conjugalité, en même temps qu'elles contribuent à alimenter celui-ci. Elles permettent également de mieux comprendre comment le mariage s'agence dans une relation de couple. Ce chapitre montrera que, plutôt que

[164] L'invisibilité se manifeste dans l'impossibilité de certains individus à être reconnus en fonction de leur identité et de leurs caractéristiques propres (Honneth, 2004), ce qui constitue une composante importante des parcours LGB (voir *infra*).

de concevoir les choix d'union comme des choix indépendants des parcours de vie, il importe au contraire de mieux saisir toutes ces variations individuelles et leur imbrication. Pour cela, il s'appuiera sur la combinaison de statistiques issues de l'enquête Virage LGBT et de données qualitatives (Chapitre 2), notamment de portraits réalisés afin de mettre en exergue certains types de trajectoires structurantes parmi les enquêté·e·s. Si ceux/celles-ci raisonnent rarement en termes de parcours lorsqu'ils/elles évoquent le choix du mariage, certains éléments biographiques apparaissent malgré tout structurants pour comprendre leurs représentations, ce qui permet de dégager des tendances et d'envisager les effets qu'elles produisent dans leurs décisions.

1. Le renforcement de la légitimité sociale produite par le mariage au sein de parcours marqués par l'invisibilité sociale

De nombreuses recherches révèlent l'existence de difficultés et de tensions, qui marquent les parcours des LGB pour vivre l'homosexualité et la faire accepter, notamment au sein de la sphère familiale. Le concept de « *minority stress* », à l'origine issu de travaux en psychologie aux États-Unis, se réfère à l'idée que les discriminations et la stigmatisation sociale vécues par les minorités sexuelles affectent négativement leur santé mentale (Meyer, 2003). Ces travaux montrent notamment que le *coming-out* produit du stress par anticipation de réactions négatives, en particulier chez les jeunes (Russell et Fish, 2016). Ces mécanismes conduisent à ce que les risques de dépression soient plus importants pour les LGB que pour les hétérosexuel·le·s (Institute of Medicine, 2011). Dans de nombreux pays, les prévalences concernant les pensées suicidaires, le sentiment d'anxiété et les tentatives de suicide sont plus élevées chez les LGB que chez les hétérosexuel·le·s (Beck et al., 2014 ; Lhomond et Saurel-Cubizolles, 2009). En France, bien que les enquêtes soient à la fois moins nombreuses et plus tardives qu'aux États-Unis, celles-ci montrent que le risque de tentative de suicide est 2,5 fois plus élevé pour les femmes ayant eu des rapports avec d'autres femmes comparativement aux femmes ayant eu uniquement des rapports avec des hommes (Beck et al., 2011). De même, les risques d'idées suicidaires au cours de l'année précédant l'enquête se trouvent 1,8 fois plus élevés pour les hommes gays que pour les hommes hétérosexuels, et c'est encore plus le cas pour les jeunes (18-30 ans) (*Ibid.*).

Par ailleurs, des variations existent au sein même des groupes minoritaires puisque ces risques psychologiques s'avèrent encore plus accentués pour les bisexuel·le·s que pour les gays et les lesbiennes (Pompili et al., 2014), et qu'ils affectent de manière différentielle les hommes et les femmes (Pollitt et al., 2017). Le soutien de la part de la famille permet par exemple de réduire le stress pour les hommes bisexuels tandis que ce n'est pas le cas pour les femmes

(*Ibid*.). De ce fait, le rapport au *coming-out* des LGB ainsi que les vécus d'acceptation ou de rejet dans la famille d'origine ont sans doute également des effets sur leur vie conjugale.

1.1. La famille et le mariage : de l'invisibilité à la normalisation

1.1.1. La difficile annonce de l'homosexualité et la norme conjugale

L'importance prise au cours des dernières décennies par la nécessité de dévoiler son orientation sexuelle peut à la fois se replacer dans des débats militants visant à faire sortir l'homosexualité du silence, et dans des injonctions plus générales à tenir des discours sur la sexualité (Foucault, 1994a). En France, la référence au terme « *coming-out* » dans la presse a d'abord connu une augmentation importante à partir du début des années 2000 suite à la création du pacs, puis de nouveau au cours des débats concernant l'ouverture du mariage aux couples de même sexe en 2012-2013 (Stambolis-Ruhstorfer et Saguy, 2014). De ce point de vue, la visibilité produite par les changements législatifs conduit ainsi à placer l'accent sur les processus qui amènent à afficher publiquement l'homosexualité. Mais les notions de visibilité et d'invisibilité doivent aussi se comprendre en fonction des contextes idéologiques nationaux auxquels elles renvoient. Tandis qu'aux États-Unis, la valorisation des spécificités inhérentes aux minorités conduit à revendiquer l'appartenance aux catégories de gays, de lesbiennes ou de bisexuel·le·s, en France à l'inverse, le développement d'une vision universaliste (Adam, 2001) incite plutôt à atténuer les différences, ce qui rend aussi les termes identitaires moins appropriables (Stambolis-Ruhstorfer, 2013). Les Français·e·s utilisent d'ailleurs moins fréquemment le terme « *coming-out* » pour évoquer leurs expériences personnelles, en raison des contextes idéologiques différents auxquels il renvoie (Stambolis-Ruhstorfer et Saguy, 2014).

En France comme dans d'autres pays, plusieurs travaux montrent un changement générationnel dans le rapport à la visibilité. Malgré une persistance des difficultés psychologiques vécues par les jeunes gays, il apparaît que l'affichage de l'homosexualité progresse (Rault, 2011). En comparant les résultats de l'Enquête Presse Gay de 2004 à la vague de 1995, Wilfried Rault montre que l'homosexualité est moins souvent dissimulée qu'auparavant : en 2004, 42 % des répondants de 16 à 20 ans déclarent ainsi que leur homosexualité est inconnue de leur père, contre 61 % des répondants en 1995 (*Ibid.*). Toutefois, cette baisse significative ne se retrouve pas dans l'enquête Virage LGBT en 2016 puisque cela concerne 53 % des répondants de moins de 21 ans[165] (Tableaux non-présentés)[166].

[165] L'enquête Virage LGBT concernait les 18 ans et plus, mais le questionnaire étant auto-administré, il est possible que les moins de 18 ans aient pu participer.
[166] Lorsque l'on restreint les répondants aux hommes cisgenres afin de rendre les résultats comparables à ceux de l'EPG. C'est le cas de 48 % d'entre eux lorsque l'on exclut les hommes qui s'identifient comme bisexuels, ceux-ci dissimulant davantage leur sexualité que les gays.

La visibilité progresse en revanche rapidement au sein des classes d'âge suivantes puisque respectivement 26 % et 18 % des 21-24 ans et des 25-30 déclarent que leur homosexualité est inconnue de leur père (contre 35 % et 31 % des répondants de l'EPG 2004). Bien que les deux enquêtes soient relativement différentes dans leurs méthodologies[167], il semble tout de même que d'importantes difficultés pour dire l'homosexualité persistent chez les plus jeunes. Les résultats apparaissent relativement similaires lorsque l'on s'intéresse aux mères, bien que celles-ci soient légèrement plus susceptibles de connaître l'homo/bisexualité de leur enfant. L'acceptation dans la famille, d'ailleurs, ne progresse pas davantage. En 2016, seuls 31 % des jeunes de moins de 20 ans ayant répondu à l'enquête déclarent une situation à la fois connue et acceptée par leur père, contre 32 % en 2004 dans les résultats de l'EPG (Velter, 2007).

Ces résultats rejoignent par ailleurs d'autres constats montrant les difficultés particulières vécues par les jeunes LGB (Beck et al., 2014 ; Courduriès, 2014). L'analyse de données longitudinales indique que les risques psychiques concernant les minorités sexuelles sont particulièrement concentrés au moment de l'adolescence (Russell et Toomey, 2012). Cela s'explique parce qu'il s'agit d'une période de construction en termes d'identité, la possibilité de gérer l'écart à la norme se trouvant moins évidente, ce qui rend les jeunes plus vulnérables à la stigmatisation et à un environnement hostile[168] (Russell, 2003). La présomption d'hétérosexualité conduit également les parents à projeter celle-ci sur leurs enfants, en les éduquant à l'hétérosexualité (Kane, 2006 ; Martin, 2009).

Ces effets d'âge se retrouvent au sein du corpus. Pour les plus jeunes, cette période liée à la construction de soi et à l'annonce de l'homosexualité est aussi plus récente. Ils/elles peuvent ainsi se marier afin de déclarer le couple de même sexe devant l'entourage, comme c'est le cas de Benoît, 26 ans au moment de l'entretien (Chapitre 5). La légitimité sociale produite par la reconnaissance légale atténue alors la crainte de potentiels rejets. À cet égard, le rapport à la visibilité et au fait que l'homo/bisexualité soit ou non connue de la famille affecte les significations que les répondant·e·s accordent à l'institution. Si la plupart des enquêté·e·s ont déjà annoncé leur homo/bisexualité à leurs proches au moment du mariage, ce n'est pas nécessairement le cas de tout·e·s. Les résultats de l'enquête Virage LGBT montrent que l'homo/bisexualité n'est pas davantage connue ou acceptée dans la famille pour les personnes en couple marié par rapport aux personnes en couple non-marié (Tableau 9).

[167] Si toutes deux sont basées sur des échantillons de convenance, la diffusion du questionnaire de Virage LGBT était bien plus large (Chapitre 2). Par ailleurs, l'une porte sur la sexualité tandis que l'autre porte sur les modes de vie et les situations de violence, ce qui pourrait affecter les résultats.

[168] Plusieurs enquêté·e·s reviennent sur ces difficultés à l'adolescence et au début de l'âge adulte. C'est notamment ce que raconte Anne-Cécile, qui a fait trois tentatives de suicide à l'adolescence et explique qu'il lui semblait impossible de se « penser homo », et qu'elle avait l'impression que ce qu'elle vivait n'existait pas en l'absence de référents culturels sur le sujet. Il semble que cela concerne davantage le lesbianisme, tandis que des référents existent dans le cas de l'homosexualité masculine (Chetcuti et Girard, 2015).

Tableau 9. Connaissance et acceptation de l'homo/bisexualité dans l'entourage, en fonction du type d'union et de couple (%)

Homo/bisexualité connue par…	Hommes (%)		Femmes (%)	
	Couples mariés (n=325)	Couples non-mariés (n=913)	Couples mariés (n=381)	Couples non-mariés (n=919)
Le père	84,2	81,2	87,3	88,9
La mère	91,3	90,2	92,9	95,6
Le frère ou la sœur	93,1	93,6	94,5	97,0
Tout·e·s les frères et sœurs (si plusieurs)	98,9	91,6	96,2	93,5
Tout·e·s les ami·e·s hétérosexuel·le·s	91,1	82,5	92,8	86,7
Tout·e·s les collègues proches	77,7	62,8	79,2	59,9
Au moment de l'annonce, homo/bisexualité acceptée (« totalement » ou « plutôt ») par…				
Le père	64,8	66,8	68,4	76,8
La mère	73,9	73,0	61,4	68,6
Le frère ou la sœur	88,9	90,4	89,3	93,4
Le frère ou la sœur qui accepte le moins (si plusieurs)	89,4	90,0	79,9	89,6
La plupart des ami·e·s hétérosexuel·le·s	96,3	97,0	97,0	97,8
La plupart des collègues proches	94,9	94,4	96,8	94,2
Au moment de l'enquête, homo/bisexualité acceptée (« totalement » ou « plutôt ») par…				
Le père	86,7	87,7	89,2	90,7
La mère	91,5	93,2	92,4	92,3
Le frère ou la sœur	100,0	96,2	95,0	96,2
Le frère ou la sœur qui accepte le moins (si plusieurs)	94,4	94,0	91,1	96,5
La plupart des ami·e·s hétérosexuel·le·s	99,4	99,6	98,9	98,9
La plupart des collègues proches	98,3	97,6	99,0	95,7

Source : Enquête Virage LGBT, Ined (2016).

Champ : Individus s'étant déclarés en couple de même sexe cohabitant.

Lecture : 87,3 % des femmes mariées avec une autre femme déclarent que leur homo/bisexualité est connue par leur père.

Note : Pour chaque catégorie de personnes, les questions étaient posées comme telles : « Les personnes suivantes connaissent-elles (connaissaient-elles) votre homo/bisexualité ? » ; « Quand les personnes suivantes ont appris votre homo/bisexualité, l'ont-elles totalement acceptée, plutôt acceptée, plutôt rejetée ou totalement rejetée ? » ; « Aujourd'hui, diriez-vous que votre homo/bisexualité est totalement acceptée, plutôt acceptée, plutôt rejetée ou totalement rejetée par… ? ».

Si le statut matrimonial influe peu sur l'acceptation, en revanche, celle-ci apparaît supérieure dans le cas des personnes qui vivent en couple comparativement aux personnes célibataires (Tableaux non-présentés). Il est possible d'interpréter ce résultat comme une conséquence de la norme conjugale, qui conduit à faire de la vie en couple un mode de vie socialement supérieur, et symétriquement, à envisager la vie hors couple comme étant nécessairement à la fois subie et temporaire (Bergström, Courtel et Vivier, 2019). Une part significative des enquêté·e·s relatent d'ailleurs l'importance prise par le couple dans l'annonce de l'homosexualité.

> **Gaëlle : Peut-être qu'on peut parler un peu du coming-out, ou je sais pas comment ça s'est passé… ?**
> Pour moi ? Ben moi je l'ai annoncé à mes parents, je vous l'ai dit au mois de février, donc six mois après que je l'ai rencontré [son conjoint]. J'avais 22 ans. Je voulais le faire, je voulais leur dire à tous les deux de façon à pas avoir à le faire deux fois. Ça a pas été évident. J'étais parti une semaine chez eux, je l'ai dit l'avant-dernier jour parce qu'il fallait bien que je le dise. Y a eu un grand silence. Ils s'y attendaient pas. Très vite, avec ma mère on a repris des relations normales, même si c'était dur pour elle, je sais qu'elle en a parlé à certaines de ses amies, certaines de ses belles sœurs etc., et ça n'a pas été évident. Mon père à mon avis n'en a parlé à personne, et pendant plus d'un an, la relation, y a quasiment pas eu d'échange, et c'est revenu petit à petit. Et même jusqu'à pas si longtemps que ça, on faisait pas, y a certaines choses qu'il faisait pas avec nous, notamment par rapport au regard des autres.
> **Gaëlle : Comme… ?**
> Ben ils sont dans une région viticole et on aime bien faire des caves, il nous accompagne pas. Euh enfin on sent que sur certaines choses il est gêné et il en a pas parlé, il en parle pas. […]
> **Gaëlle : Et donc c'était en disant quoi ? En disant « je suis avec telle personne » ou… ?**
> Je suis avec un garçon. Je suis avec Philippe, oui. Oui, oui, c'est pas tant « je suis homosexuel », parce que ça, ça les regarde pas.
> **Gaëlle : Vous trouvez que ça les regarde pas ?**
> C'est pas ce qui me définit. C'est très réducteur. Ce qui est important c'est de dire que je vis avec quelqu'un qui va rentrer dans la famille. C'est ça que je leur ai dit, et d'ailleurs, c'est ce que je dis, je dis rarement « je suis homosexuel », « je suis gay », etc. Je vais dire dans une conversation comme on est actuellement parce que voilà, et que euh je dis pas le contraire, je veux dire j'ai les yeux verts, je suis homo euh [pause]. Voilà c'est... et ce qui est important c'est « je vous présente Philippe » ou « je vis avec Philippe », c'est pas... Voilà, c'est surtout ça qui est important, donc effectivement, ce que je leur ai annoncé, c'est que je vivais avec quelqu'un, qu'on allait habiter ensemble, et que c'était un garçon. *A contrario* [rires], j'ai une collègue avec qui je m'entends bien […], qu'est très ouverte sur le sujet, et qui a son garçon qui était beaucoup plus jeune quand il l'a annoncé, il lui a dit « maman j'aime les hommes ». Elle me dit « ouais mais en plus la façon dont il l'a dit » [ton grognon]. Elle voulait m'en parler ensuite, et puis je lui ai dit deux-trois trucs, notamment le fait qu'il lui dise très jeune, avec tous les gens qui se font encore mettre à la porte, qu'il lui dise alors qu'il avait 15 ans... c'était plutôt une marque de confiance vis-à-vis d'elle et que voilà, mais elle trouvait quand même que sur la formulation, il avait été un peu dur pour elle [rires]. Je me souviens que ça l'avait un peu euh [grimace].
> (Alexandre, 40 ans, responsable d'un bureau de gestion financière et administrative, en couple depuis 18 ans)

Au cours de l'entretien, Alexandre raconte les difficultés liées à l'annonce de son homosexualité à ses parents, au silence que cela produit et à une plus grande distance qui

s'instaure dans la relation, notamment avec son père. Y compris plusieurs années après le moment de l'annonce, l'impossibilité pour celui-ci de communiquer sur le sujet et de s'afficher publiquement aux côtés de son fils et de son conjoint demeure. Comme dans bien d'autres récits d'enquêté·e·s, le *coming-out* reste un moment marqué par des tensions et des sensations de malaise, entraînant des réactions parfois hostiles de la part de la famille, en particulier des parents, l'annonce auprès d'autres membres de la famille étant en général moins difficile. En effet, la tolérance affichée à l'homosexualité, même si elle se trouve plus marquée dans certains milieux, se réduit lorsque cela concerne son propre enfant (Rault, 2016b).

Dans le cas d'Alexandre, ce contexte s'accompagne également d'une invisibilité dans la famille de Philippe, son conjoint (Encadré 4). Dès lors, ces contextes familiaux, à la fois conflictuels et invisibilisant, jouent un rôle dans l'intérêt qu'il porte à l'union en tant que moyen de confirmer la relation de couple. Par ailleurs, il perçoit également le mariage comme une reconnaissance vis-à-vis de leurs familles et vis-à-vis de la société, une possibilité de se sentir « comme tout le monde », et notamment de bénéficier d'un statut similaire à celui de sa sœur, mariée avec un homme. La légitimité sociale attribuée à l'institution (Chapitre 5) s'avère donc d'autant plus importante qu'elle s'intègre parfois au sein de parcours familiaux marqués par des rejets, plus ou moins marqués, et/ou par une impossibilité à dire l'homosexualité et à la vivre ouvertement.

Dans les discours, le *coming-out* apparaît toujours comme générateur de stress et d'angoisse. Comme Alexandre, plusieurs enquêté·e·s racontent donc avoir annoncé leur homosexualité par le biais d'une mise en couple avec une personne de même sexe, plutôt que par le biais de la sexualité en tant que telle. Ce type d'annonce, centrée sur la conjugalité, contribue alors à gommer les différences, en mettant l'accent sur la rencontre amoureuse, de manière similaire à ce qui pourrait exister dans le cas d'un couple hétérosexuel, plutôt que sur les spécificités liées au fait d'être gay, lesbienne ou bisexuel·le. Comme le souligne Natacha Chetcuti, « ne pas annoncer de manière solennelle son homosexualité, mais la rendre visible par l'intermédiaire du couple banalise en quelque sorte l'annonce, puisque être en couple répond à la norme » (Chetcuti, 2013, p. 109). Ces stratégies s'expliquent aussi du fait d'un contexte français assimilationniste, qui valorise le fait que les minorités sexuelles entrent en conformité avec la norme, plutôt que leurs potentielles particularités (Stambolis-Ruhstorfer et Saguy, 2014). Ce contexte implique l'« abandon du discours contestataire » et l'adhésion aux institutions qui fondent l'hétérosexualité (Tissot, 2018, p. 80). Pour Alexandre, le fait d'annoncer sa mise en couple plutôt que de revendiquer une sexualité apparaît alors plus acceptable, dans la mesure où il estime que se définir par son homosexualité renvoie à une vision restrictive de son identité. Il évoque d'ailleurs la réaction de l'une de ses collègues au moment du *coming-out* de son fils, et, à l'inverse, la contrariété que génère chez elle une annonce centrée sur l'homosexualité. Plus généralement, ce constat rejoint les études menées

sur les minorités raciales, qui soulignent, dans le contexte français, les moindres possibilités pour politiser une identité minoritaire comparativement à d'autres pays (Druez, 2019). Si ces deux questions soulèvent des problématiques un peu différentes, sur la question de la race, comme sur la question de la sexualité, les distances parfois manifestes à l'égard d'un investissement politique de l'identité minoritaire apparaissent révélatrices d'injonctions à l'assimilation.

Encadré 4. Portrait d'Alexandre

Alexandre a 40 ans au moment de l'entretien. Il est en couple depuis 18 ans avec Philippe, âgé de 51 ans, qu'il a rencontré sur un réseau téléphonique, essentiellement centré sur des finalités sexuelles. Alexandre est alors âgé 22 ans. Il date le début de sa vie sexuelle à quelques mois auparavant, en expliquant que c'est à ce moment-là qu'il commence à « assumer » son homosexualité. Un mois après leur rencontre, ils entament une semi-cohabitation en se retrouvant presque tous les jours chez l'un ou chez l'autre. Six mois plus tard, ils emménagent véritablement ensemble en louant un appartement commun.

Philippe vient d'une famille catholique, qu'Alexandre situe comme étant d'extrême droite. À la suite de son coming-out, il perd tout contact avec ses ami·e·s, également issu·e·s de ce milieu. Craignant la réaction de ses parents, Philippe n'évoque sa relation avec Alexandre qu'après six ans de relation conjugale, et après que celui-ci a insisté à plusieurs reprises en faisant part de son insatisfaction fasse à la situation. Pendant plus de six ans, Philippe passe les fêtes et les dimanches à aller déjeuner seul chez ses parents, ce qui crée des tensions avec Alexandre.

À la suite de cette période, qu'Alexandre relate comme une « crise de couple », Philippe demande qu'ils se pacsent et achètent un appartement ensemble (en 2005). Au cours de l'entretien, Alexandre estime que si cela avait été possible, ils se seraient mariés dès 2005 car il voit le pacs comme un « sous-contrat » n'apportant rien de supplémentaire. Il pense qu'à l'époque, ces étapes sont importantes pour « rassurer » son conjoint sur leur relation et leur engagement, même si pour lui, le partage d'une vie commune ainsi que de cercles familiaux et amicaux communs importe davantage qu'un contrat. Alexandre ne côtoie véritablement la famille élargie de Philippe qu'après huit à dix ans de relation, mais il est désormais intégré et invité aux différents événements familiaux.

Ils se marient en 2013, après 13 ans de relation. Alexandre, à l'initiative du projet, estime qu'en plus d'arguments juridiques, le mariage représente une forme de « reconnaissance », à la fois vis-à-vis de leurs familles et plus généralement vis-à-vis de la société.

Certain·e·s enquêté·e·s développent également des stratégies pour annoncer l'homosexualité par des biais détournés, par exemple en évoquant leurs projets avec quelqu'un de même sexe. Fabrice raconte ainsi que, plutôt qu'un *coming-out* au sens où l'on peut l'entendre classiquement, il profite d'un séjour chez ses parents pour leur annoncer qu'il achète un appartement avec Ludovic, son conjoint de l'époque, sans toutefois préciser la nature de leur relation. Ces stratégies permettent de faire comprendre la relation, parce qu'elles supposent les liens amoureux plutôt qu'elles ne les affirment. Se donnent alors à voir des phénomènes similaires à ce que Salima Amari (2013) appelle « un *coming-out* qui ne dit pas son nom ou comment dire son homosexualité en silence » (*Ibid.*, p. 230). En d'autres termes, bien que l'homosexualité soit *sue* ou *devinée* de la famille, elle n'est jamais véritablement *dite*. En

particulier au sein des générations les plus âgées du corpus, la plupart des enquêté·e·s présentent, au moins au départ, leur conjoint·e comme un·e ami·e. C'est par exemple le cas de Jonathan, qui, de manière similaire, raconte les stratégies qui lui permettent de ne pas annoncer frontalement son homosexualité, en déclarant qu'il viendra passer le week-end « avec un ami ». Au fil du temps, la présence régulière de ce dernier permet de supposer une relation de couple, puisqu'il ajoute ensuite que « ça fait vingt ans qu'il vient comme ça ». Ces logiques s'avèrent structurées par des effets générationnels : chez les plus âgé·e·s, l'impossibilité de dire l'homosexualité au sein de la famille se trouve plus forte qu'elle ne l'est chez les plus jeunes. Plus généralement, elles s'expliquent par un contexte d'hostilité sociale, qui peut se trouver renforcé par un contexte religieux. L'anticipation d'une intolérance et de potentiels rejets conduit à taire ce que d'autres peuvent dire plus ouvertement.

Si le mariage légitime les relations (Chapitre 5), symétriquement, il rend également visibles des situations invisibilisées, ce qui peut contribuer à rendre l'homophobie plus saillante, ce que l'on retrouve dans le discours de Fabrice.

> **Gaëlle : C'était militant de te marier ?**
> Ben ouais c'était l'aboutissement donc c'était la fin d'une lutte. Et puis, ouais. Moi mon père est pas venu à mon mariage, tu vois y a encore des trucs comme ça, mais... il fallait le faire. C'était aussi une réclamation personnelle familiale du coup. Voilà même mon copain, on était ensemble depuis l'an 2000 donc tu vois, il venait chez mes parents, tout ça, etc. enfin classique quoi, intégré à la famille, on prend des vacances ensemble et tout, mais rien que le fait de dire qu'on allait se marier, mon père ça l'a, ça l'a, ouais ouais. Il a pas assumé. Alors qu'en plus on s'est pas mariés dans mon village, on s'est mariés dans le village de mon mari. Et tout le monde est au courant dans le village, en fait voilà c'est bon y a pas de soucis, tout le monde le connaît, mais rien que de mettre quelque chose... puis le fait que c'était plus un non-dit c'était super chaud.
> **Gaëlle : Comment ça ?**
> Ben mon père il assume pas en fait que je sois gay. Enfin pas, pas ouvertement, il assume pas ouvertement quoi. Et se marier c'est, c'est affirmer un non-dit en fait, voilà et donc ça c'était pas possible pour lui. Donc il est pas venu [silence].
> **Gaëlle : Il a dit quoi euh... ?**
> « J'irai pas à ton truc ». Ouais [silence]. Enfin [rires] c'est un peu tendu ! […]
> **Gaëlle : D'accord, mais du coup tu disais que c'était aussi une affirmation par rapport à la famille ?**
> Ben une affirmation une... même si ça faisait pas plaisir à mon père, je voulais pas me l'interdire en fait. Et puis oui, et puis ça mettait quelque chose sur un non-dit. Enfin un non-dit [pause] c'est, ouais, ça officialisait une situation. […] On n'a jamais verbalisé avec mon père le fait que je sois gay. J'étais avec Ludovic, on était en couple, etc. mais s'il venait, c'était toujours dans le non-dit. Et ben ça a créé la parole, on va dire. Ça a créé une parole, même si c'était conflictuel, voilà. Même si c'était clair avant, mais ça a jamais été dit. « Tiens, on va se marier » « Hum » [il s'étouffe et mime des rires gênés] Ah l'angoisse !
> (Fabrice, 42 ans, instituteur en maternelle, en couple depuis 17 ans).

Dans le cas de Fabrice, le mariage représente notamment une manière de « militer », parce que l'officialisation qui caractérise l'institution met fin à une situation de « non-dit » au sein de la famille. L'affirmation du couple de même sexe et la reconnaissance qu'il perçoit prend ainsi sens pour lui au sein d'un parcours familial marqué par l'invisibilité du couple de même sexe,

caractéristique à la fois d'une annonce de l'homosexualité « sans la dire », puis par la suite du vécu des relations au sein de la famille. Parce que le mariage rend visible la conjugalité et lui donne un statut, il permet symboliquement d'affirmer une égalité de perception vis-à-vis des couples de sexe différent. Mais, parce qu'il engage une égalisation des droits, il contribue également à rendre l'homophobie plus explicite, comme c'est le cas plus généralement dans les processus de lutte contre les discriminations envers les minorités sexuelles (Fassin, 2008a). L'annonce du mariage rejoue des formes de *coming-out*, les parents pouvant aussi, comme dans le cas de Fabrice, refuser d'y prendre part en manifestant des formes d'hostilité. Ces réactions hostiles s'avèrent révélatrices du contexte lié à l'égalisation des droits des minorités sexuelles, la tolérance à l'homosexualité reposant désormais sur la nécessité de ne pas l'afficher publiquement (Broqua et de Busscher, 2003). Cette distinction entre la sphère « publique » et la sphère « privée » structure les représentations de l'homosexualité autour d'oppositions binaires, tout en renvoyant à un « système de doubles contraintes »[169] (Sedgwick, 1990, p. 70). D'un côté, le « placard » représente la « structure centrale de l'oppression gaie »[170] (*Ibid*., p. 71), de l'autre, le *coming-out,* comme forme d'affirmation publique, engendre un renforcement des potentielles discriminations en entrant en contradiction avec l'assignation de l'homosexualité au domaine privé. Afficher son homosexualité peut ainsi à la fois apparaître comme « impératif », sous peine d'être accusé·e de dissimuler des informations, et en même temps produire des formes de répressions (*Ibid*., p. 70)[171]. De fait, le mariage représente par nature une affirmation publique, et donc corollairement, une remise en cause de l'injonction à maintenir l'homosexualité dans la sphère privée.

1.1.2. Les représentations « normalisantes » de l'homosexualité

À l'inverse, le mariage peut également renforcer l'acceptation de l'homosexualité, parce que l'intégration dans des schémas relationnels institués contribue alors là aussi à mettre en avant les similarités avec les couples de sexe différent. Comme l'entrée en parentalité (Descoutures, 2010 ; Digoix, 2020), le couple (Costechareire, 2014), et plus encore le fait d'afficher une conjugalité « stable », supposée associée au choix du mariage, peut alors permettre une meilleure acceptation vis-à-vis de la famille, dans la mesure où cela révèle une forme d'adhésion à la norme. La décision du mariage représente alors une étape conjugale socialement

[169] En anglais dans le texte : "an excruciating system of double binds".
[170] En anglais dans le texte : "The closet is the defining structure for gay oppression".
[171] Eve Sedgwick se réfère à des décisions de justice datant des années 1970 et 1980, où plusieurs personnes sont licenciées en raison de leur homosexualité, sans que ces licenciements ne soient protégés par la loi, le *coming-ou*t étant alors considéré comme relevant du domaine privé. Depuis, en France, des mesures spécifiques furent prises pour protéger les salarié·e·s et condamner les discriminations fondées sur l'orientation sexuelle, notamment la loi n°2001-1066 du 16 novembre 2001 relative à la lutte contre les discriminations. Reste que le *coming-out* en milieu professionnel n'est pas forcément neutre.

importante, confirmant la stabilité de la relation vis-à-vis de la famille et rassurant celle-ci en atténuant la dimension « subversive » de l'homosexualité. De ce point de vue, l'émergence d'une figure de la « citoyenneté sexuelle » affecte les représentations de l'homosexualité, en produisant des attentes sociales liées à l'adhésion aux institutions (Richardson, 2017). C'est notamment ce que l'on retrouve dans le discours de Rachida.

> Moi je trouve que tu vois par exemple vis-à-vis de nos parents, vis-à-vis de nos… alors pas nos amis, parce que tu vois on a toutes, tous entre 30 et 40 ans, donc c'est une génération quand même qui a plutôt toujours accepté notre différence de couple et tout… mais par rapport à nos parents, à nos grands-parents et tout ça, je trouve que ça statue vachement notre… tu vois ? Ça… Alors c'est pas que ça le, ça, ça le… comment dire ? Ça le rend pas plus sérieux, je sais pas si, comment t'expliquer, mais, tu vois, voilà. Euh enfin notre démarche du coup, elle, elle fait un peu plus accomplie. Enfin…
> **Gaëlle : Accomplie… ?**
> Ben pas accomplie, mais a… aboutie je veux dire plutôt, tu vois. Euh voilà, on a décidé d'être ensemble parce qu'on est tombées amoureuses l'une de l'autre. C'était pas du tout nos… Moi j'étais avec quelqu'un avant, un mec, et, et elle aussi hein ! Tu vois, c'était pas quelque chose de, voilà, c'était notre première histoire à toutes les deux. Et du coup, ça a quand même été compliqué auprès de nos familles. Faut quand même….. Même si ils ont quand même accepté et tout, mais, bon entre autres ça a été un peu compliqué au départ. […]
> **Gaëlle : Et vos familles, ça a changé un peu leur manière de… ?**
> Je sais pas si ça a changé leur manière de voir notre couple, mais en tout cas euh… je pense que… alors sûrement dans la tête de mes parents plutôt… euh que du coup, ça, ça a permis d'acter un peu les choses quoi. Euh… « Ah oui, c'est sérieux quand même ! » Tu vois ? Genre, quand on leur a dit. Tu vois ? Non mais voilà, plutôt dans le sens où : « Ah oui, quand même, c'est sérieux », « Ah oui, elles se marient, ah ! » « Ah oui, elles veulent avoir un enfant, ah ! » Tu vois. Et je trouve que ça permet – alors c'est très bête hein ce que je vais te dire hein mais euh – ça permet de poser les choses et de se dire… Tu vois, moi mes parents, voilà, ils ont 60 ans, ils sont issus de… enfin tu vois c'est pas… Quand au début je leur ai dit que j'étais avec Christelle et tout, ça a été un peu : « Oh ! Ouh la la ! » Ils avaient pas forcément ces modes-là familiaux autour d'eux. Voilà. Ça a été très compliqué pour eux de penser qu'on puisse avoir un enfant. Jamais ils auraient pensé qu'on ait d'enfant, enfin… « Ahhh ! » Donc ils ont fait un chemin énorme en fait. Du début où on leur a annoncé, jusqu'à maintenant, ça a été « Ahhh ! » un truc complètement énorme. Ils se sont ouverts et tout, enfin vraiment… Mais peut-être, alors je dis bien peut-être hein, que dans leur tête, le fait de se marier, tu vois, que moi je puisse prendre le nom de famille de Christelle, que on… Peut-être que pour eux ça a été aussi euh… je sais pas, peut-être plus simple à accepter de se dire : « Ah oui quand même, c'est hyper sérieux ce qu'elles font ». Tu vois. Je sais pas. Ouais.
> (Rachida, 38 ans, infirmière, en couple depuis 10 ans)

Pour Rachida, le mariage s'inscrit dans des réactions hostiles de la part de la famille au moment où elle annonce être en couple de même sexe, qui, sans aller jusqu'au rejet évoqué par plusieurs enquêté·e·s, montrent malgré tout une difficulté persistante pour faire accepter celui-ci. Or, en tant que modèle culturel associé à la stabilité conjugale (Swidler, 2001), le mariage procure un effet légitimant sur le couple, attestant du sérieux de la relation avec sa conjointe. On retrouve ainsi un potentiel normalisateur de l'institution (Chapitre 5), Rachida expliquant d'ailleurs au cours de l'entretien que leur nouvelle situation conjugale leur permet d'après elle d'être considérées comme un couple « comme les autres ». Parce qu'elle valide une forme d'amour

idéalisé, basé sur l'engagement, elle produit ce que Michaël Warner (1999) appelle de la « légitimité sélective », « sanctifi[ant] certains couples au détriment des autres »[172] (*Ibid*., p. 82). L'acceptation dans la famille renvoie à une forme de « dé-stigmatisation », où « l'expérience commune du couple, et plus encore du couple reconnu par l'État, atténue voire fait disparaître le stigmate, celui qui est attaché à l'homosexualité, mais aussi celui dont les parents d'enfants gais peuvent faire l'expérience. Face à des cercles plus larges, il devient plus facile de dire l'orientation sexuelle de son enfant quand il est en couple, et plus encore quand une cérémonie, que ce soit le pacs ou le mariage, est annoncée, à laquelle les membres de la famille sont conviés, et en quelque sorte obligés de venir » (Tissot, 2018, p. 49).

Reste que la visibilité produite par l'institution peut être particulièrement problématique pour certains groupes. On sait par exemple que les lesbiennes d'origine maghrébine rapportent une forte méfiance face à la possibilité de s'afficher en public avec une autre femme, y compris lorsque leurs parents ne vivent pas dans la même ville, en raison du discrédit qu'elles perçoivent vis-à-vis de la « réputation familiale » (Amari, 2013). L'impossibilité du *coming-out* conduit alors à démentir les soupçons, en recourant parfois à un discours homophobe pathologisant l'homosexualité afin de s'en distancer (*Ibid.*).

Plus généralement, l'institution matrimoniale peut présenter un attrait particulier pour les femmes, dans la mesure où l'annonce de relations avec des partenaires de même sexe apparaît aussi plus susceptible d'être interprétée comme « temporaire », en lien avec l'invisibilité du lesbianisme (Revillard, 2002 ; Rich, 1980). C'est par exemple le cas de Marion, qui raconte l'annonce de son homosexualité à ses parents, et notamment la réaction de sa mère.

> [Elle fait allusion à l'annonce de son homosexualité, alors qu'elle était âgée de 20 ans]. Ma mère avait l'impression que c'était une mode en fait. À l'époque, je traînais depuis deux ans avec une fille qui était homo, et elle pensait que je voulais la copier parce que j'étais influençable. Elle n'arrêtait pas de me dire « ça va te passer, etc. ». Plus elle me disait ça et plus je lui en foutais plein la gueule, en lui disant que j'étais comme ça et que je ne changerai pas. Mon père n'a juste pas du tout réagi, il a rien dit... Il est pas très bavard, et puis au fil des années c'est passé, c'est devenu quelque chose de normal. Maintenant c'est un non-sujet ! Mais par contre, j'ai jamais parlé de ça avec mes parents. Si quand je l'ai dit à ma mère, sa première réaction a été de dire qu'elle aurait voulu des petits enfants, comme si on ne pouvait pas en avoir... Elle a pleuré pendant dix minutes, après elle m'a dit qu'elle m'aimerait toujours, enfin le truc un peu classique d'une maman gentille qui est hyper mal à l'aise avec ça pendant une semaine puis après elle zappe un peu. Comparé à ce que j'entends autour de moi, ça s'est plutôt très bien passé et ensuite ce n'était pas un sujet de conversation. On n'en parle jamais, on ne parle pas du fait que je suis homo, jamais.
> (Marion, 33 ans, responsable d'équipe adjointe, en couple depuis 5 ans)

Le récit de Marion révèle les représentations projetées sur le lesbianisme. Elle raconte ainsi que sa mère interprète son homosexualité comme une « mode », un phénomène temporaire qui

[172] En anglais dans le texte : "Marriage sanctifies some couples at the expense of others. It is selective legitimacy".

relèverait de l'influence des groupes de pairs plutôt que d'une véritable sexualité. Ce discours rejoint d'ailleurs les discours psychiatriques et psychanalytiques, qui tendent à faire de l'homosexualité une période passagère. Le « retour possible vers l'hétérosexualité » (Chetcuti, 2013, p. 111) reflète donc des formes de déni de la part de la famille. Ces discours s'expliquent parce que la sexualité entre femmes fait l'objet d'un impensé (Wittig, 2018 [1992]). Interprétée au prisme de catégories hétérosexuelles binaires liées à des rôles dans un script de domination (Dorlin, 2008), le lesbianisme renvoie toujours dans les représentations à une sexualité incomplète, dont le désir et le plaisir seraient absents, voire à une forme d'asexualité (Chamberland et Théroux-Séguin, 2009). À cet égard, on peut penser que la légitimation produite par l'institution sur la conjugalité de même sexe joue un rôle particulier pour les femmes, pour lesquelles la visibilité nécessite des stratégies d'affirmation, encore davantage que pour les hommes.

Le mariage s'inscrit donc dans relations familiales contrastées, notamment parce que le moment du *coming-out* conduit souvent à des prises de distance, qui peuvent être temporaires, mais aussi parfois plus durables, avec la famille d'origine. On sait que les gays et les lesbiennes résident davantage que les hétérosexuel·le·s dans des départements différents de ceux de leurs parents, et qu'ils/elles connaissent moins souvent le département de résidence de ceux-ci (Rault, 2016a). Cette distance géographique peut donc s'interpréter comme le signe d'une distance relationnelle plus grande. De nombreuses recherches montrent l'émergence chez les LGB de « familles choisies », c'est-à-dire de cercles plus ou moins étendus reposant sur des relations solidaires, d'entraide, mais surtout sur des relations libres et désirées qui intègrent souvent le/la conjoint.e, les enfants, et des cercles amicaux communs (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Weston, 1991). Le développement de liens électifs chez les gays et lesbiennes peut ainsi se comprendre comme une alternative relationnelle, permettant des substituts potentiels à des liens de parenté conflictuels, ce que Kath Weston (1991) évoque comme des « remparts » face notamment à la difficulté du *coming-out*. Or, les liens avec la famille d'origine contribuent à alimenter le rapport que les individus entretiennent à la légitimité sociale. Comme le rappelle Emmanuelle Santelli (2019), s'intéresser aux dimensions intergénérationnelles permet de mieux comprendre que « le parcours de l'individu n'est pas que façonné par sa propre historicité : il l'est aussi par le biais de la génération antérieure selon le contexte, les normes, les valeurs et les pratiques en vigueur pour cette génération » (*Ibid.*, p. 158).

On le verra, l'annonce du mariage et son organisation, peuvent contribuer à modifier les relations avec la famille d'origine et notamment avec les parents, parfois en renforçant le soutien que ceux-ci manifestent auprès du couple (Chapitre 9). De ce point de vue, les perceptions de l'homosexualité dans la famille s'avèrent évolutives. Tandis que parmi les personnes dont l'homo/bisexualité est connue, deux tiers des répondant·e·s déclarent qu'elle

est acceptée par leurs parents au moment de l'annonce, c'est le cas de 90 % d'entre eux/elles au moment de l'enquête (Tableau 9)[173]. Par ailleurs, l'appréhension des *coming-out* évolue également au fil de la vie, dans la mesure où les enquêté·e·s insistent aussi sur leur multiplicité, ceux-ci nécessitant d'être réitérés au cours du temps en raison de la présomption d'hétérosexualité (Digoix, 2013 ; Sedgwick, 1990).

1.2. L'expérience générationnelle des vies clandestines et ses effets sur la légitimité sociale

Des variations générationnelles importantes traversent également le vécu de la conjugalité au sein du corpus. En effet, pour les générations les plus anciennes, la possibilité de vivre ouvertement l'homosexualité et la relation de couple s'avère bien plus complexe qu'elle ne l'est pour les générations les plus jeunes. Cela s'explique dans la mesure où la reconnaissance légale produit une légitimation de la conjugalité, qui devient aussi davantage envisageable, tandis qu'elle représentait auparavant un horizon incompatible avec l'homosexualité (Chapitre 1). Au fur et à mesure que la reconnaissance juridique progresse, l'attrait pour le couple cohabitant et exclusif s'accentue chez les gays et les lesbiennes (Adam, 1999 ; Lerch, 2008 ; Schiltz, 1997, 1998 ; Velter et Bouyssou-Michel, 2007). Au sein des LGB, les plus jeunes générations aspirent également davantage que les plus âgé·e·s à se marier et à avoir des enfants (D'Augelli et al., 2008).

Ce changement générationnel explique donc que ce soient les personnes les plus âgées au sein du corpus qui rapportent des « doubles vies », c'est-à-dire le fait de vivre leurs relations avec des partenaires de même sexe en parallèle d'un mariage hétérosexuel (Rich, 1980), mais aussi des formes de « dissimulation » de l'homosexualité ou de « repli » sur le groupe (Connell, 2014a [1995]). Certain·e·s enquêté·e·s ont par exemple vécu plusieurs années dans ce que l'on pourrait appeler des formes de « clandestinité », conduisant à cacher leur relation vis-à-vis de leurs proches. Si celle-ci est surtout vécue par les personnes les plus âgées, elle se manifeste aussi dans les parcours de gays et de lesbiennes plus jeunes, dans leur vécu de l'homosexualité et le rapport qu'ils/elles entretiennent à la conjugalité. Leurs récits invitent donc à nuancer les conceptions de la clandestinité comme un mode de vie daté et circonscrit dans le temps, délimité par une période durant laquelle l'homosexualité ne trouvait aucune reconnaissance juridique (Chapitre 1). D'après ce qu'ils et elles évoquent de manière rétrospective, et en retraçant l'année ou la décennie d'après leur âge au moment des faits, des formes de clandestinité perdurent y compris dans les années 2000, après la promulgation du pacs. Si elle s'avère relativement rare parmi les personnes que j'ai rencontrées durant mon enquête de terrain, elle trouve malgré tout

[173] Le tableau concerne uniquement les personnes en couple cohabitant, pour lesquelles l'acceptation dans la famille apparaît bien supérieure aux personnes célibataires.

des échos dans leurs récits. C'est par exemple le cas dans le récit que Stéphane fait de sa vie conjugale.

> On vivait séparés l'un et l'autre dans nos appartements respectifs. Ensuite, je venais peut-être chez lui un week-end par ci, et après on n'a plus voulu se quitter donc je suis venu m'installer de façon clandestine chez lui [rires]. Clandestine parce que les personnes qui habitaient l'immeuble n'étaient pas censées savoir qui j'étais, *ne devaient pas* savoir qui j'étais. Je passais pour un cousin de la famille.
> **Gaëlle : Qui étaient les personnes habitant l'immeuble ?**
> D'une part le gardien d'immeuble qui connaissait la famille ; et des voisins proches de la famille, qui connaissaient très bien les sœurs et les parents, donc qui auraient pu leur faire remonter les informations si ça avait fuité. On était très très très discrets. Tellement discrets que j'étais obligé de passer par les sous-sols, par le garage pour prendre l'ascenseur de service et me faufiler dans les appartements de mon cher et tendre. Oui, ça a été vraiment caché. Il ne fallait pas que le gardien me voie, donc c'était après les horaires de fermeture [...]. Il a entretenu le mystère de notre relation durant trois ans et demi auprès de ses amis proches et onze ans et demi auprès de sa famille [rires]. Oui, on a attendu jusque-là ! Éric est tombé malade, il a eu un cancer. Là, de fait, sa famille ne pouvait pas ne pas être mise au courant du fait que je vivais déjà depuis un bon nombre d'années avec lui [...]. J'ai eu sa famille le soir même au téléphone. Ça s'est fait comme ça, ils voulaient savoir qui j'étais, que je me présente, et savoir comment les choses se passaient. Je pense qu'il a été assez ferme sur le fait qu'il était hors de question de me mettre à côté de ce qu'il vivait, qu'il fallait que je sois absolument à ses côtés pour l'aider à surmonter cette épreuve.
> **Gaëlle : Sans ça, vous auriez encore attendu ?**
> Oui, je pense [rires]. Je pense qu'il aurait attendu le départ de sa maman aux cieux pour pouvoir annoncer la nouvelle.
> (Stéphane, 44 ans, coordinateur imports, en couple depuis 20 ans)

Le contenu du récit de Stéphane tout comme les termes qu'il emploie aborde de façon manifeste la thématique de la clandestinité. Il évoque d'ailleurs lui-même sa cohabitation avec son conjoint comme étant « clandestine » et décrit précisément les stratégies qu'il met alors en place pour se rendre dans son logement tout en s'assurant de ne pas être vu, afin de maintenir la sphère familiale dans l'ignorance au sujet de cette relation. Loin d'être temporaire, ce mode de vie s'installe au contraire dans la durée puisqu'il perdure durant plus de dix ans et ne prend fin qu'avec l'annonce de la maladie grave de son conjoint, qui agit comme un révélateur, poussant à objectiver la situation. S'il s'agit surtout de maintenir le secret par rapport à la famille, dans le cas de Stéphane, cette dynamique s'étend également à la sphère amicale, les « amis proches » n'étant informés de la relation conjugale que trois ans et demi après les débuts de celle-ci. Cet exemple particulièrement saillant révèle une forme d'illégitimité sociale perçue quant à l'homosexualité, qui justifierait de la maintenir dans le silence. On peut penser que des formes « d'homophobie intériorisée » (Borrillo, 2001) affectent la capacité à dire l'homosexualité et à évoquer ouvertement ses relations de couple, par anticipation d'une réception négative. Cette notion permet de souligner les processus structurels qui produisent des facteurs de stress et construisent socialement l'injonction au silence dans les vies des LGB (Meyer, 2003). Selon leur position par rapport au *coming-out*, leur contexte familial et leur rapport à la religion

notamment, les individus peuvent être amenés à percevoir différemment la possibilité de vivre leur relation de couple. Stéphane évoque plus loin la force de l'éducation religieuse de la mère de son conjoint comme représentant un contexte particulièrement défavorable à l'annonce de l'homosexualité de celui-ci, ce qui justifie d'ailleurs qu'il attende son « départ aux cieux » pour aborder le sujet. La clandestinité apparaît alors comme une réponse contextuelle, dans la lignée de ce que développe Didier Éribon (2012) comme la formation d'une « personnalité qui se construit » sous l'effet de la stigmatisation sociale, et qui conduit « à chercher les moyens de fuir l'injure et la violence, que cela passe par la dissimulation de soi-même ou par l'émigration vers des lieux plus cléments » (*Ibid.*, p. 30). Les tensions et les séparations entre l'identité privée et l'identité affichée publiquement se retrouvent d'ailleurs plus généralement dans les récits de vie des gays et des lesbiennes (Mellini, 2009).

De même, Cyrille évoque clairement la « double vie » que suscite sa mise en couple avec Franz, et les procédés de dissimulation qu'implique alors leur relation, dans un contexte où l'homosexualité reste maintenue dans le secret vis-à-vis de la sphère familiale.

> Après on a gardé chacun nos appartements mais on était tout le temps chez l'un ou chez l'autre. Remettons ça dans le contexte de l'année 1994, y avait pas les portables à l'époque. On avait pris chacun chez l'autre une deuxième ligne, sur laquelle on faisait basculer les appels. Ma ligne principale basculait chez lui et vice versa. Oh les mensonges qu'on a pu faire au début, ça soude, c'est très bien ! C'est très rigolo au début, mais après ça devient insupportable et ingérable. Il fallait planquer les affaires chez l'autre, enfin il y avait un côté double vie ! […] Il fallait que chez moi, ses affaires soient planquées si les parents arrivaient. Ah oui, évidemment ! Une fois, je téléphonais à ma sœur et le téléphone de Franz se met à sonner alors qu'il était pas là. Elle m'a demandé s'il y avait une deuxième ligne chez moi et j'ai répondu « non c'est chez les voisins » [ton perché]. Elle trouvait que ça s'entendait drôlement bien... que des trucs comme ça. C'est anecdotique, aujourd'hui on s'en marre mais c'était la clandestinité, on était des clandestins. On ne se tenait pas par la main dans la rue, on n'aurait jamais osé tout ça !
> **Gaëlle : Ça a duré combien de temps comme ça ?**
> Un certain temps, je sais plus, pas très longtemps mais peut-être deux ou trois ans. Pas non plus avec tout le temps des instants de stress mais avec ces moments-là aussi. Quand c'est comme ça on ne dit rien non plus en cours, on est dans le placard quoi !
> (Cyrille, 45 ans, chômeur, en couple depuis 21 ans)

Comme Stéphane, Cyrille décrit les stratégies employées pour conserver le secret au sujet de la relation de couple et éviter que leurs parents respectifs ne l'apprennent. Le « placard » renvoie alors à un ensemble de sphères dans lesquelles l'homosexualité ne peut se vivre ouvertement. Par crainte des potentielles répercussions induites par l'affichage de leur couple, Cyrille rapporte également une invisibilité dans l'espace public, avec l'impossibilité de manifester des marques d'affection envers son conjoint dans la rue, ainsi que plus généralement l'impossibilité d'évoquer son couple dans la sphère étudiante. Ces logiques rejoignent ainsi les stratégies de dissimulation du stigmate[174] décrites par Erving Goffman (1975). L'individu « discréditable »,

[174] Dans une définition goffmanienne, le stigmate désigne « un attribut qui jette un discrédit profond » (Goffman, 1975, p. 13) sur l'individu.

c'est-à-dire pour lequel le stigmate n'est pas immédiatement apparent, peut alors chercher à ne pas s'exposer afin d'éviter le discrédit qui lui est associé. Dans les cercles intimes toutefois, familiaux notamment, ces stratégies demandent des précautions particulièrement importantes pour ne pas éveiller les soupçons, comme le fait de cacher les affaires de l'autre en cas de visite, la présence de doubles lignes téléphoniques, etc. Comme le rappelle Didier Éribon (2012), ces stratégies reflètent des rapports de domination puisque « le contrôle de l'homosexualité repose donc sur ce silence imposé et sur cette dissimulation forcée, et surtout sur le sentiment de culpabilité et d'infériorité qui ne peut manquer d'être produit par l'inscription dans les consciences individuelles du clivage entre ce qu'on est et ce qu'on peut faire, entre ce qu'on est et ce qu'on peut dire. L'ordre social et l'ordre sexuel reposent donc sur le maintien d'une frontière qui sépare ceux qui sont "normaux" et ceux qui sont "anormaux", ceux qui se situent du côté de la "légitimité" et ceux qui se situent du côté de "l'illégitimité" » (*Ibid.*, p. 83).

Or, on peut s'interroger sur ce que produisent ces parcours marqués par la vie clandestine. Dans le cas de Cyrille, ils apparaissent comme autant d'événements renforçant la légitimité sociale perçue dans le mariage. Plus loin dans l'entretien, celui-ci évoque la difficulté de répondre au questionnaire que je lui avais envoyé[175], et de « faire tenir les choses dans des cases », ainsi que l'intérêt d'une discussion plus approfondie. Il m'interroge alors plus concrètement sur ma recherche et sur les possibilités de travailler sur ce type de sujet, en me demandant notamment si l'on dispose de statistiques spécifiques concernant les couples de même sexe qui se sont mariés[176].

> C'est possible de produire des statistiques sur le nombre de mariage de même sexe ?
> **Gaëlle : Oui, à l'Insee, ils le font.**
> En même temps, on ne peut pas réclamer une visibilité, une égalité de traitement et puis après dire qu'on veut pas... C'est vrai que c'est difficile de s'afficher sur la place publique pour ensuite demander le placard ! À un moment, il faut choisir […].
> **Gaëlle : Le mariage permet la visibilité ?**
> La visibilité, je sais pas... J'ai pas l'impression d'être une folle furieuse, mais en même temps quand je me balade avec mon mec dans la rue, je sais qu'il doit pas y avoir beaucoup de gens qui ont des doutes sur nos relations. De visibilité, non, le fait d'être marié ne va pas m'apporter une visibilité. Mes collègues étaient tous au courant, mes amis le sont tous, ma famille aussi donc la visibilité non, clairement non. Il y a une chose que ça va changer : parfois on s'appelait « mon mari » en rigolant et en se taquinant. Cette fois, quelle qualification autre y aura-t-il pour celui que j'épouse que de l'appeler mon mari ? C'est sans doute ce que je vais utiliser comme terme. Je ne suis pas forcément à l'aise, mais je vais le devenir. Il y a peut-être cette visibilité-là, de dire qu'on ne vit pas dans le pêché, qu'on est marié. Vis-à-vis d'un employeur, on est marié. Est-ce que c'est une visibilité ? C'est plus lié à la reconnaissance sociale, à un statut. Pas plus tard qu'hier soir, j'ai vendu un tapis à une fille […]. On discute, et je parle de mon partenaire. Elle me demande si ça fait longtemps qu'on est ensemble, donc je lui réponds que ça fait 21 ans,

[175] L'entretien a lieu en 2015, à la suite d'un questionnaire-test envoyé grâce aux adresses mentionnées sur les bans de mariage, relevés durant plusieurs mois dans les vingt mairies d'arrondissements parisiens (Chapitre 2).
[176] Il évoque ce sujet à la suite de réticences vis-à-vis des informations déclarées sur les bans de mariage, et notamment l'inquiétude que ces informations circulent dans la mesure où il est, au moment de l'entretien, au chômage et ne souhaite pas que cela se sache.

et elle me dit « c'est rare ça quand même chez les homos, moi j'ai des amis homos mais ça ne dure pas longtemps ». Je ne sais pas, je n'ai pas de statistiques sur le sujet, mais j'imagine que ça doit être assez partagé. Autour de moi, j'ai plutôt des vieux couples, peut-être aussi parce que c'est dans mon cercle mais est-ce qu'il y a plus d'homosexuels seuls que d'hétéros seuls ? Il y en a aussi beaucoup. […] Dans son idée, les homos ne restent pas ensemble, c'est bizarre ! Là c'est aussi une manière de dire : « si, vous voyez, on reste ensemble et même, on se marie ».

Gaëlle : C'est important de montrer ça aux gens ?

C'est une normalisation. Je pense que là-dessus, on est vraiment tous très ambigus. On veut à la fois se normaliser, et en même temps rester quand même à part. On est tous en train de déplorer que le Marais se vide complètement : il n'y aura bientôt plus un bar et tous les commerces spécifiquement gais ont disparu. En même temps, est-ce que c'est pas normal ? Les jeunes se rencontrent à l'école, au lycée, aujourd'hui ce n'est pas un problème de s'y rencontrer et de s'y draguer. Est-ce que ce n'est pas normal ? Est-ce qu'il faudrait forcément qu'il y ait des bars gais ? Nous, on s'est rencontrés dans un bar gai, mais je ne l'aurais jamais dragué à l'école, ça ne se serait pas fait en 1990. Dans un restaurant, j'ai discuté avec un jeune de 17 ans qui me posait plein de questions. Il était gay revendiqué et affiché dans son lycée mais en même temps, il était encore un petit peu placardisé et il voulait savoir plein de choses. Il me disait qu'il y avait un gars dans sa classe qu'il trouvait beau, et qu'ils s'étaient même fait un bisou. Je dis « c'est bien », mais il me répond « non, parce qu'il est pas encore bien sûr ». C'est vrai qu'on n'aurait pas pu s'imaginer ça à mon époque : un mec draguer dans la classe, ils se font des bisous, ils sont pas encore sûrs... Non. Voilà, c'est vachement bien.

(Cyrille, 45 ans, chômeur, en couple depuis 21 ans)

Le discours de Cyrille rappelle les ambivalences de la notion de visibilité (Sedgwick, 1990). À ce titre, il mentionne le fait qu'en tant qu'institution, le mariage implique de renoncer aux bénéfices qui peuvent être perçus par le repli sur la sphère privée. La participation à la recherche, et l'existence de statistiques sur la conjugalité de même sexe s'inscrit dans cette acceptation tacite de la publicisation. Or, Cyrille réinscrit également la visibilité dans des perspectives générationnelles, en l'associant à un processus de « normalisation » de l'homosexualité et d'évolution dans les manières de la vivre au sein des jeunes générations. La normalisation lui apparaît alors comme le corollaire d'une reconnaissance sociale qui, moins que familiale ou professionnelle, lui semble liée au droit et à l'État, et représente subjectivement une forme de « proclamation » et de « consécration » du couple. Les écarts générationnels qu'il note dans le vécu de l'homosexualité, avec le cas d'un jeune gay de 17 ans, rappellent aussi les disparités importantes qui existent vis-à-vis de sa propre trajectoire, à l'inverse marquée par la clandestinité. Si ces représentations sont sans doute euphémisées dans la mesure où, on l'a vu, le vécu de l'homosexualité reste difficile chez les jeunes, elles traduisent en tout cas un contraste important avec son propre vécu de la clandestinité. La légitimité sociale perçue dans l'institution réside ainsi certainement en partie dans son propre vécu de l'homosexualité et du couple. Si le mariage produit un sentiment de reconnaissance, c'est aussi parce qu'il s'inscrit historiquement dans une illégitimité et une dépréciation de la conjugalité de même sexe, qu'il contribue à atténuer. Par ailleurs, Cyrille évoque les possibilités offertes par l'institution qui,

en tant que modèle associé à la durabilité du couple (Swidler, 2001), permet de lutter contre les stéréotypes faisant, en particulier des relations entre hommes, des relations éphémères.

Les modes de vie liés à la clandestinité croisent une évolution générationnelle du rapport à l'invisibilité, puisque les jeunes vivent moins souvent dans « le placard » qu'auparavant, même si des stratégies de dissimulation peuvent perdurer en fonction des contextes (Seidman, 2002). Ainsi, lorsque l'on stratifie les résultats de Virage LGBT par âge, on observe une connaissance de l'homo/bisexualité dans la famille particulièrement faible chez les plus de 55 ans (64 % des hommes de cette catégorie d'âge déclarent que celle-ci est connue par leur père, contre 90 % des 25-34 ans) (Tableaux non-présentés). L'acceptation dans la famille, en particulier de la part des parents, diminue également avec l'âge, reflet d'un écart générationnel dans les perceptions de l'homo/bisexualité. Il peut malgré tout exister des formes de secret autour de la relation parmi les enquêté·e·s les plus jeunes au sein du corpus, en fonction des anticipations de potentiels rejets de la part de la famille. Ils/elles peuvent alors par exemple se faire passer pour des colocataires ou des ami·e·s au début de leur relation de couple. C'est notamment le cas de Valérie et Olivia, respectivement 36 et 37 ans, qui cohabitent dans un studio durant trois ans en se présentant auprès de leurs familles comme des colocataires, par anticipation de réactions négatives de leur part. L'annonce de leur relation donne d'ailleurs lieu à des conflits importants avec les parents de Valérie, ce qui nuance alors l'idée d'une acceptation massive chez les jeunes générations[177].

1.3. Les effets de la stigmatisation sociale sur l'attrait pour l'institution

Ces relations variables au vécu et à l'affichage de l'homosexualité s'expliquent aussi parce que « les rapports à l'invisibilité et à la visibilité sont socialement situés »[178] (Beaubatie, 2019, p. 42), certain·e·s LGB pouvant investir des stratégies d'invisibilité dans certains contextes particuliers (Digoix, 2013). Or, au-delà de la sphère familiale, la stigmatisation sociale s'étend également dans la sphère professionnelle, ce qui justifie parfois de « passer pour hétérosexuel·le », en adoptant des termes non-genrés pour désigner son/sa conjoint·e, voire des termes renvoyant directement à un·e partenaire de sexe différent. Plus généralement, le cadre professionnel peut conduire à mettre en place des stratégies d'invisibilité. C'est ce que l'on retrouve dans le récit que Véronique fait du vécu de son homosexualité au travail.

[177] Des exemples similaires de dissimulation et/ou de rejet dans la famille peuvent se retrouver chez d'autres enquêté·e·s appartenant aux catégories d'âge les plus jeunes.
[178] Dans le cas des trans', l'invisibilité renvoie à des stratégies de « *passing* », c'est-à-dire au fait de se faire passer pour cis' dans certains contextes (Beaubatie, 2019).

Et au niveau du boulot je l'ai dit, je l'ai dit y a une dizaine d'années en fait. À part une ou deux personnes très proches avec qui j'avais des relations amicales […]. À part quelques relations très proches, personne ne le savait. Et en plus si tu veux, comme j'ai pas un physique de camionneuse, ni de gazon maudit, ni de goudou euh je suis plutôt du genre féminin, personne le savait. En plus après j'ai eu un fils. Au niveau de la boite, en 91 j'ai eu besoin d'un conjoint parce que j'étais meilleure vendeuse France et que je suis partie pendant 15 jours en super voyage récompense, ce qu'on appelait des awards à l'époque, avec PDG, DG de la boîte, etc. Et il me fallait un conjoint. Et à l'époque j'étais avec la mère de mon fils moi. Donc euh c'est là que j'ai fait intervenir le père de mon fils, qui est un des rares copains homo ou célibataires, parce que j'avais des copains mais leurs femmes voulaient pas me le prêter, il me fallait un mec pendant une semaine, c'est pas facile à trouver un mec pendant une semaine pour partir en voyage. « Vous êtes invitée à partir en voyage pendant une semaine avec votre conjoint » « oui, je suis mariée avec une femme », en 91 c'était pas ça hein ! Enfin, je suis mariée à l'époque on n'était pas mariées mais... donc il a fallu que je me trouve un mec. Donc on a passé en revue tous les copains. Les hétéros, les femmes elles voulaient pas les laisser partir ou ils bossaient [rires] et puis les homos y en avaient plein qui étaient trop folles, trop... et puis j'ai pensé au père de mon fils, qui est un beau mec. Maintenant il devient un peu, comme je lui dis « tu es en train de virer vieille folle » mais à l'époque, pas du tout. […] Donc j'avais trouvé un mec pour la boîte, qui est venu avec moi machin puisqu'il m'a accompagnée pendant huit jours, dans des supers hôtels, etc. Puis après j'avais envie de faire un enfant et il me l'a fait parce qu'il avait envie de faire un enfant aussi, donc si tu veux moi le coming-out niveau boulot, ça s'est fait que très récemment. Parce que passé un âge t'en as plus rien à faire. Parce que le management j'ai fait une croix dessus, je manage plus les mecs. J'avais tellement un sale caractère, que si j'avais dit que j'étais gouine en plus tu comprends, les mecs, l'amalgame du management.

Gaëlle : De quoi ?

Quand tu manages des gens, et que t'es gouine, et que t'as du caractère, tout de suite c'est une image de « elle aime pas les mecs ». Tu vois ce que je veux dire ? Voilà, donc je fermais ma gueule. Et puis y a dix ans, quand je me suis mise avec Béatrice, que j'étais à Toulouse et plus à Paris, j'avais déjà été mutée, j'ai commencé à dire à l'un, à l'autre, machin. Y en a une qui a fuité, et puis après j'ai dit à tout le monde, voilà, tac. Donc le coming-out date d'il y a dix ans. Il date pas des années 90. C'était trop... y avait un côté macho, et puis en plus j'étais vraiment dans un monde très masculin. Donc c'était pas évident.

(Véronique, 61 ans, cadre supérieure dans une grande entreprise financière, en couple depuis 10 ans)

Le récit de Véronique montre en effet qu'il existe des stratégies pour dissimuler l'homosexualité dans certains contextes en « passant pour hétérosexuelle », cette possibilité étant favorisée par une « présomption d'hétérosexualité dans le milieu professionnel » (Chetcuti, 2013, p. 122). Elle raconte alors l'expérience d'un voyage d'entreprise, qui nécessite de faire passer un homme de son entourage pour son conjoint, en raison de l'impossibilité perçue à s'afficher publiquement avec sa conjointe de l'époque. La concordance supposée entre genre, sexe et désir (Butler, 2006 [1990]) renforce alors l'invisibilité sociale, induisant une exclusion automatique de la possibilité que Véronique entretienne des relations avec des femmes, ce que l'on retrouve plus généralement chez les lesbiennes présentant des apparences dites « féminines » (Chetcuti et Perrin, 2002). Les « attentes normatives » associées au stigmate (Goffman, 1975) conduisent ainsi à projeter sur la figure de la lesbienne des attributs masculins. Symétriquement, les attentes liées à l'adéquation entre normes de genre et sexualité nécessitent de sélectionner dans son entourage un homme dont l'apparence physique apparaisse suffisamment masculine pour rendre crédible le fait de passer pour un couple hétérosexuel.

L'expérience du *passing* peut être accentuée dans certains milieux particuliers, jugés moins tolérants, ou dans lesquels le stigmate social est plus fort. C'est le cas pour Véronique, qui évoque un « milieu macho », justifiant alors le choix de l'invisibilité. C'est également le cas d'autres milieux et notamment de l'Église catholique, où les injonctions à dissimuler l'homosexualité s'avèrent particulièrement fortes (Tricou, 2018). Par ailleurs, ces stratégies de *passing* peuvent perdurer, puisqu'y compris après le mariage, Véronique rapporte utiliser le terme « mon conjoint » pour évoquer sa conjointe auprès d'administrations ou de commerçant·e·s avec lesquel·le·s elle ne se sent pas à l'aise, dissimulant ainsi son homosexualité. Ces différents exemples liés au *passing,* et au lien entre identité de genre et identité sexuelle, montrent que « la conjugalité – et plus précisément la conjugalité hétérosexuelle constitue une condition pour être considérée comme un "vrai homme" ou une "vraie femme" » (Attané et al., 2018, p. 7).

Ces résultats rejoignent ceux de l'enquête Virage LGBT puisque la sphère professionnelle représente la sphère où l'invisibilité sociale se trouve la plus importante. Seul·e·s 78 % des hommes mariés et 79 % des femmes mariées déclarent ainsi que leur homo/bisexualité est connue par tout·e·s leurs collègues proches, ainsi que 63 % des hommes non-mariés et 60 % des femmes non-mariées, tandis que ces proportions s'avèrent plus élevées lorsque cela concerne la famille ou les ami·e·s (Tableau 9). Moins qu'un « rejet » véritable de la part des collègues, ces résultats traduisent plutôt une difficulté à afficher ouvertement l'homosexualité au travail. Or, la « gestion de l'identité » y est également plus compliquée dans la mesure où les divisions entre sphères publiques et sphères privées tendent à l'exclure de fait des sujets légitimes. En fonction des contextes, des époques, et des anticipations qu'ils peuvent projeter sur leur milieu professionnel, les individus jonglent alors entre des stratégies de visibilité et d'invisibilité (Jörgens, 2008). Ainsi, « la construction de l'identité, pour les homosexuels aujourd'hui, ne se réduit pas à une seule catégorie – le secret, le privé ou le public. L'individu négocie l'expression de son identité dans les différentes sphères sociales auxquelles il appartient » (*Ibid.*, p. 128-129). L'invisibilité représente un choix d'autant plus rationnel que cela permet parfois de maintenir l'information cachée vis-à-vis de la famille. Le mariage induit de fait une remise en cause des stratégies de *passing,* puisque la dimension publique associée à l'événement – par exemple en nécessitant que les enquêté·e·s posent des jours de congés spécifiques pour l'organisation – rejoue des formes de « *coming-out* légitimes », certain·e·s collègues apprenant leur homo/bisexualité à cette occasion.

Si la prégnance des discriminations vécues par les LGB contribue à expliquer le taux de séparation plus élevé au sein des couples de même sexe (Eeden-Moorefield et al., 2011), elle joue également un rôle dans leur attrait pour le mariage et dans leur désir de choisir cette forme d'union. Le vécu des clandestinités et des rejets familiaux peut, jusqu'à un certain point, renforcer le sentiment de légitimité sociale procuré par l'institution. Pour autant, à l'inverse,

lorsque la stigmatisation sociale s'avère trop importante, elle peut aussi défavoriser ce type de choix et limiter la volonté de se marier. De précédentes recherches montrent ainsi que les LGB pour lesquel·le·s le stigmate social apparaît moins fort et moins intériorisé – ils/elles déclarent ne pas avoir peur de s'afficher ouvertement comme homosexuel·le·s, et ne manifestent pas d'opinions négatives concernant l'homosexualité – sont bien plus nombreux à vouloir se marier (Baiocco, Argalia et Laghi, 2012). L'union légale aurait en elle-même des effets positifs sur le bien-être, favorisant une meilleure santé mentale et de moindres risques psychologiques (Wright, Leblanc et Badgett, 2013). Les effets apparaissent également genrés, les filles attirées par d'autres filles déclarant moins souvent souhaiter se marier et avoir des enfants, comparativement aux garçons attirés par d'autres garçons (Lhomond, 1997).

Dans l'enquête Virage LGBT, les LGB en couple non-marié déclarent bien moins que leurs collègues proches connaissent leur homo/bisexualité comparativement aux personnes mariées (Tableau 9). De même, les LGB en couple non-marié rapportent avoir subi davantage d'actes de violence qu'ils/elles interprètent comme étant dus à leur orientation sexuelle. 32 % des femmes non-mariées déclarent ainsi avoir subi des actes de violence dus à leur homo/bisexualité contre 24 % des femmes mariées, et c'est également le cas de 27 % des hommes non-mariés contre 23 % des hommes mariés (Tableau 10). Par ailleurs, les personnes en couple non-marié ressentent également une incitation plus grande à cacher leur homo/bisexualité. Parmi elles, 26 % des femmes et 20 % des hommes pensent qu'ils/elles pourraient de nouveau être incité·e·s à cacher leur homo/bisexualité, contre respectivement 19 % et 15 % chez les personnes en couple marié. Le vécu d'actes de violence et d'incitations à dissimuler l'homo/bisexualité favorisent ainsi le fait de rendre illégitime le mariage. Les personnes non-mariées s'avèrent également être celles pour lesquelles l'invisibilité dans la sphère professionnelle est la plus forte (Tableau 9). Ces résultats permettent de replacer le choix du mariage dans des parcours marqués par la stigmatisation sociale. Or, on l'a vu, en tant qu'affirmation publique induisant de sortir l'homo/bisexualité d'une conception basée sur l'intimité, ayant trait à la vie privée, le mariage peut renforcer l'homophobie et rejouer des formes de *coming-out*. Cela nécessite donc d'être en mesure d'afficher ouvertement sa sexualité, une possibilité qui semble située en fonction des parcours des individus.

Enfin, dans les lieux publics, l'illégitimité sociale apparaît particulièrement forte. La crainte associée aux gestes d'affection en public s'avère plus importante pour les hommes qu'elle ne l'est pour les femmes puisque 34 % d'entre eux déclarent que, dans tous les lieux publics, ils évitent par crainte de tenir la main de leur partenaire ou de l'embrasser, contre 18 à 23 % des femmes en fonction de leur statut (Tableau 10). Ces écarts peuvent s'expliquer par une répression plus forte de l'homosexualité masculine, tandis que corollairement à l'invisibilité de l'homosexualité féminine, les gestes d'affection entre femmes sont davantage

tolérés. Les résultats ne montrent en revanche pas de variation en fonction du statut conjugal sur ce point.

Tableau 10. Vécu de situations de violences et perception d'un stigmate social, en fonction du type d'union et du type de couple (%)

	Hommes		Femmes	
	Couples mariés	Couples non-mariés	Couples mariés	Couples non-mariés
Nombre d'actes de violence déclarés dus à l'orientation sexuelle				
Aucun acte de violence	76,9	73,1	76,4	68,4
1 à 5 actes	23,1	26,9	23,6	31,6
Total Effectif d'individus	100 325	100 913	100 381	100 909
p	0,172		0,004	
Avoir déjà été incité à cacher son homo/bisexualité…				
Non, jamais	44,0	42,8	40,5	42,8
Oui, et ça pourrait se reproduire	15,4	20,2	19,3	26,0
Plus maintenant mais c'est arrivé	39,7	36,0	40,0	30,5
NSP	0,9	1,0	0,3	0,7
Total Effectif d'individus	100 325	100 905	100 373	100 876
p	0,270		0,004	
Éviter, par crainte, de tenir la main ou d'embrasser son/sa partenaire (de même sexe) dans un endroit public…				
Non, jamais	17,9	14,0	13,1	14,3
Oui, dans certains lieux	46,8	51,2	64,1	67,0
Oui, partout	33,5	34,1	22,5	18,4
NSP, NVPD	1,9	0,7	0,3	0,3
Total Effectif d'individus	100 325	100 905	100 373	100 876
p	0,153		0,391	

Source : Enquête Virage LGBT, Ined (2016).
Champ : Individus s'étant déclarés en couple de même sexe cohabitant.
Lecture : 40,5 % des femmes mariées avec une autre femme déclarent n'avoir jamais été incité·e·s à cacher leur homo/bisexualité.
Note : Le nombre d'actes de violence déclarés dus à l'orientation sexuelle est un compteur permettant de dénombrer le nombre de faits de violences dont au moins une des origines supposées par l'enquêté·e est l'orientation sexuelle réelle ou supposée. Le compteur prend en compte les faits les plus marquants pour chaque module (« Vie étudiante », « Vie professionnelle », « Espaces publics », « Couple », « Ex-conjoint·e », « Famille et proches »). Les nombreuses questions posées dans le questionnaire permettent de couvrir les violences psychologiques (humiliations, intimidation, menaces, etc.), mais aussi les agressions physiques, et les violences sexuelles.

Toutefois, on note là encore d'importantes variations générationnelles. Dans Virage LGBT, les plus âgé·e·s déclarent notamment avoir subi moins d'actes de violence, ce qui peut en partie s'expliquer par des biais de mémoire, certaines personnes omettant sans doute des actes ayant

eu lieu plusieurs années, voire plusieurs dizaines d'années auparavant. Ces résultats invitent malgré tout cas à relativiser l'idée d'un vécu de l'homosexualité apaisé au sein des jeunes générations. Par ailleurs, la fréquentation des lieux gais et lesbiens augmente avec l'âge, puisque 37 % des hommes de 55 ans et plus déclarent fréquenter régulièrement des cafés, discothèques, associations, et/ou lieux de rencontre gais et lesbiens, contre 26 % des 25-34 ans (Tableaux non-présentés). Dans un contexte générationnel marqué par la stigmatisation de l'homosexualité et l'absence de reconnaissance légale, ces lieux ont donc pu constituer des ressources affectives et des supports identitaires importants. Les rejets plus fréquents dans la famille pouvaient également conduire à une reconfiguration des réseaux relationnels (Weston, 1991), tandis que chez les plus jeunes, la distance avec les groupes ou les cercles LGBT apparaît plus importante.

Les trajectoires familiales, conjugales et militantes s'imbriquent. Pour de nombreux/ses enquêté·e·s, la légitimité sociale dans les discours tenus sur le mariage fait écho à des parcours familiaux et professionnels marqués par l'invisibilité et les rejets. L'acte de légitimation conjugale que représente l'officialisation de l'union, s'intègre alors dans des parcours, qui expliquent la place particulièrement importante prise par ce registre. Celui-ci apparaît encore plus central pour les femmes, pour lesquelles l'invisibilité est aussi plus massive. Pour autant, parce qu'il implique de faire sortir l'homosexualité de la sphère privée, le mariage peut aussi produire un renforcement des rejets. Les liens entre invisibilité et légitimation n'apparaissent donc pas unidirectionnels, et la stigmatisation sociale, lorsqu'elle est particulièrement accentuée, peut aussi défavoriser la possibilité de s'unir. Les effets de ces composantes biographiques invitent à s'interroger davantage sur les processus de socialisation vécus par les individus. Si l'on sait que la sphère familiale, en particulier par le biais des mères, occupe une place privilégiée dans la transmission des normes (Amsellem-Mainguy, 2006), il importe de s'intéresser aux différents agents socialisateurs dans les parcours des LGB.

2. Les effets des socialisations religieuses, militantes et familiales sur les représentations du mariage

L'invisibilité sociale et les rapports que les individus entretiennent à leur famille d'origine s'ancrent dans des socialisations différenciées, qui, dans l'enfance, déterminent la construction d'un rapport au monde spécifique et pérenne, même si ces représentations peuvent s'atténuer à l'âge adulte (Berger et Luckmann, 1986). De longue date, les recherches ont montré que les socialisations, notamment genrées, au sein de la famille avaient des effets sur les trajectoires individuelles (Baudelot et Establet, 1992). Au sein du corpus, les socialisations au catholicisme s'avèrent relativement prégnantes. Certain·e·s enquêté·e·s peuvent également investir les

milieux LGBT militants, tandis que d'autres, à l'inverse, s'en distancient, notamment parce qu'en France, l'investissement militant peut être perçu comme contradictoire avec la logique visant l'atténuation des différences et des potentielles spécificités des sexualités minoritaires (Stambolis-Ruhstorfer, 2013). À ce titre, plusieurs enquêté·e·s évoquent le fait de ne pas « être militant·e » ou de ne pas « être communautaire », ces termes recouvrant alors des significations péjoratives associées à l'enfermement dans un groupe et au surinvestissement d'une identité minoritaire. Pour comprendre ce que les trajectoires antérieures font aux choix d'union, il importe donc de prendre en compte l'intériorisation de nouvelles représentations et de nouvelles dispositions au fil du temps, à travers ce que Muriel Darmon (2012 [2006]) appelle la « socialisation continue », c'est-à-dire les évolutions dans les processus de socialisation, au-delà de la prime enfance et de l'adolescence, ainsi que les réagencements et les imbrications qu'ils génèrent. Les socialisations religieuses, intégrées via la sphère familiale depuis l'enfance, peuvent ainsi se renforcer ou s'atténuer à l'âge adulte, sous l'effet de socialisations politiques et militantes. On sait qu'il existe des processus de « mise en cohérence » des identités individuelles suite à différents événements biographiques (Voegtli, 2004), et que ceux-ci permettent aux gays et aux lesbiennes de gérer les oppositions et les ambivalences entre leurs socialisations religieuse et homosexuelle (Durand, 2018). Parce que ces processus conduisent à percevoir de manière différenciée le couple, la famille, ou encore le rapport à la norme, ils influent aussi sur les choix de vie entrepris par les individus. Si ces socialisations s'intègrent dans de multiples sphères, leurs effets sont également de natures différentes, concernant à la fois les valeurs et les représentations individuelles, et les attentes de la part des proches. On s'intéresse donc ici non seulement aux socialisations initiales, mais aussi à leurs évolutions ultérieures, en se centrant sur trois instances qui, dans les discours des enquêté·e·s, semblent particulièrement façonner les représentations de l'institution : les socialisations religieuses, militantes et familiales, cette dernière catégorie recoupant pour partie les deux autres.

2.1. Les socialisations religieuses et les représentations symboliques de l'institution

L'enquête Virage LGBT montre que plus d'un tiers des couples de même sexe mariés déclarent une affiliation religieuse (Chapitre 4). Or, les contradictions entre l'identité religieuse et l'identité homosexuelle peuvent générer des tensions (Durand, 2018). Au sein du corpus, la socialisation à la religion catholique[179] reste relativement fréquente, mais elle est à la fois plus ou moins marquée, et plus ou moins prégnante dans la vie des individus, certain·e·s ayant choisi

[179] Je n'ai rencontré qu'une seule personne rapportant une socialisation juive, et une protestante. Je n'ai rencontré aucune personne rapportant une socialisation musulmane, ce qui peut s'expliquer par leur caractère minoritaire au sein de la population, en particulier pour les générations les plus âgées, ainsi que par un intérêt pour le mariage potentiellement moindre, croisant des effets de classe et des difficultés pour afficher publiquement l'homosexualité (Amari, 2013). Je me centrerai donc ici sur les socialisations catholiques, bien que celles-ci puissent présenter des écarts avec d'autres religions.

de s'en distancer et manifestant parfois des rejets importants à ce sujet. D'autres, à l'inverse, continuent à y accorder de l'importance. Céline Béraud (2015) montre par exemple qu'au-delà du consensus affiché médiatiquement d'opposition au mariage pour tous, il existe des divergences au sein de l'Église catholique et que certains couples de même sexe ont d'ailleurs pu célébrer religieusement leur union. Ces socialisations religieuses renforcent l'attrait pour des dimensions symboliques de l'institution, et notamment pour la notion d'engagement, particulièrement valorisée au sein des discours religieux. C'est le cas de Guillaume, unique enquêté au sein du corpus à percevoir le mariage comme un « engagement à vie », en s'opposant à la possibilité d'un divorce (Chapitre 5). Le rapport qu'il entretient à l'institution doit donc se replacer dans une trajectoire marquée par une forte socialisation religieuse, qui reste d'ailleurs importante dans sa vie, et qui se combine également à différentes formes de rejets, de violence et de stigmatisation au sein de la sphère familiale (Encadré 5). Parce que la valorisation du mariage et l'impossibilité du divorce apparaissent comme des valeurs corrélées au niveau de religiosité, et davantage présentes dans les pays où la religion représente une sphère importante (Tchernia, 2005), sa trajectoire contribue à expliquer ce type de positionnement.

Encadré 5. Portrait de Guillaume

Guillaume a 36 ans au moment de l'entretien. Il est fleuriste dans une commune de moins de 10 000 habitants dans la région des Pays de la Loire, et lorsque je le rencontre, cumule deux emplois saisonniers (l'un d'agent d'accueil en discothèque, l'autre de vendeur dans un magasin de décoration) afin de faire des économies pour financer un voyage. Il vient d'un milieu relativement populaire, sa mère étant secrétaire et son père n'occupant pas d'activité professionnelle (Guillaume me le décrit comme un chaman).

Guillaume rapporte une forte éducation religieuse dans sa famille, qu'il me décrit comme « catholique intégriste ». Également enfant de cœur pendant huit ans, il déclare au départ avoir été gêné par la possibilité que des couples de même sexe puissent se marier, tant religieusement, le terme lui apparaît lié à l'union d'un homme et d'une femme, et recouvre des visées procréatives. Guillaume se décrit comme croyant. Il prie régulièrement et se rend à la messe une fois par mois. Il déclare ne pas véritablement se situer politiquement, mais ses votes se dirigent plutôt vers des partis « de droite », ce qui lui semble au départ une reproduction des choix de ses parents. Il ajoute avoir voté pour François Fillon aux élections présidentielles 2017, évoquant des arguments économiques liés à la rémunération de ses heures supplémentaires.

Il raconte avoir eu plusieurs relations avec des filles à l'adolescence, sans pour autant y trouver de véritable satisfaction et ressentir de sentiments amoureux. À 18 ans, il expérimente une première relation avec un garçon, qui confirme d'après lui son homosexualité. Peu de temps après, il fréquente des groupes de discussion sur internet, et les personnes avec qui il discute virtuellement lui conseillent d'en parler à sa mère.

Lorsqu'il annonce son homosexualité à sa mère, celle-ci crie et lui demande de faire sa valise pour partir vivre chez son père, avec qui elle est séparée. Lorsqu'un mois plus tard, il rentre chez sa mère, elle lui demande de ne plus en parler et de faire un choix entre son homosexualité et leur relation. Elle l'emmène voir un médecin, qui lui répond que, ne s'agissant pas d'une maladie, il ne peut rien faire, et lui prescrit des tranquillisants. À la suite de cela, elle décide de l'emmener voir un moine, qui propose une longue « thérapie », supposée permettre que

Guillaume mette un terme à son homosexualité et qu'il s'engage dans des relations avec des femmes. Guillaume refuse d'y retourner.
Il entretient alors plusieurs relations courtes avec des hommes, qu'il cache précautionneusement à sa mère. Il emménage seul pour suivre un CAP fleuriste dans une autre ville, et déménage ensuite plusieurs fois en fonction des postes qu'il occupe. À 28 ans, il rencontre Bo, son conjoint actuel, sur un site de rencontre, et entame rapidement une relation amoureuse avec lui. Le beau-père de Guillaume (le nouveau conjoint de sa mère), à qui celui-ci se confie de manière privilégiée, se charge alors d'organiser des repas pour présenter Bo à la mère de Guillaume et l'intégrer dans la famille. Celle-ci se montre particulièrement distante et silencieuse. Guillaume me raconte qu'elle reste fermée sur le sujet et refuse d'en parler. Lorsqu'en 2013, trois ans après le début de leur relation, Guillaume et Bo annoncent qu'ils vont se marier, elle refuse de venir. Le beau-père de Guillaume insiste alors pour qu'elle soit présente. D'après Guillaume, en 2018, année durant laquelle a lieu l'entretien, elle a évolué sur le sujet et se montre plus apaisée. Il estime qu'atteinte par une sclérose en plaques, elle est diminuée par la maladie, ce qui la rend moins hostile, et ajoute aussi que le fait de voir ses enfants en « couple stable » la rassure.

Au cours de l'entretien, Guillaume rapporte des oppositions particulièrement fortes à l'homosexualité au sein de la famille, qui apparaissent clairement liées à la place qu'y occupe le catholicisme. À la suite de l'annonce de son homosexualité, sa mère s'emploie ainsi à tenter de le ramener vers l'hétérosexualité, d'abord en prenant rendez-vous avec un médecin, puis avec un moine, ce qui renvoie à une pathologisation de l'homosexualité, perçue comme une anormalité nécessitant une « guérison » (Chapitre 1). Bien que dans des perspectives historiques, cette conception ait perdu du poids, elle reste véhiculée dans certains milieux, ce que l'on retrouve dans les controverses actuelles autour de l'Église catholique[180]. Le récit de Guillaume traduit en tout cas une difficulté à vivre l'homosexualité et à la faire accepter. Celle-ci affecte ses propres représentations puisqu'il lui semble au départ inenvisageable qu'un couple de même sexe puisse se marier, ce qu'il lie fortement aux discours intégrés par la religion, valorisant le mariage comme « l'union d'un homme et d'une femme », destinée à l'engendrement et à la volonté de fonder une famille (Encadré 5).

La visibilité et l'invisibilité peuvent également prendre des modalités variables, et se vivre différemment en fonction du milieu social. Certains auteurs voient par exemple dans les parcours marqués par l'ascension sociale des stratégies pour fuir des formes d'homophobie particulièrement explicites en milieu populaire (Éribon, 2010). Pour autant, on sait également que l'affichage d'une tolérance plus grande à l'homosexualité dans les milieux favorisés reste limitée en pratique (Rault, 2016b). Dans le corpus, il apparaît par ailleurs difficile de déceler des effets de classe tant ceux-ci apparaissent entremêlés à d'autres paramètres, et notamment à la place de la religion. Les personnes qui accordent de l'importance à la religion dans leur vie s'avèrent aussi surreprésentées parmi celles qui manifestent davantage d'hostilité à l'égard de

[180] C'est notamment l'objet d'un récent débat. En 2018, le pape François déclare qu'il est possible de recourir à la psychiatrie lorsque des « tendances homosexuelles » se manifestent dès l'enfance. Les associations LGBT dénoncent alors médiatiquement une pathologisation de l'homosexualité.

l'homosexualité (*Ibid.*). Dans le cas de Guillaume, c'est cette socialisation qui apparaît centrale, même si elle peut sans doute se combiner à d'autres dimensions.

Dans les discours des enquêté·e·s, ces socialisations religieuses et le poids accordé à la religion s'articulent à un attrait pour l'engagement véhiculé par le mariage, ce qui s'explique dans la mesure où l'affiliation religieuse est associée à une place plus grande accordée aux valeurs morales et aux normes familiales (Bréchon, 2006). Elles vont également de pair avec des représentations d'une institution « normalisatrice », permettant de valoriser certains modèles d'homosexualité jugés légitimes, par exemple avec l'importance prise par la stabilité conjugale. C'est notamment ce que l'on retrouve dans le discours de Nathalie, qui, comme Guillaume, rapporte une socialisation catholique importante ainsi que des croyances et des pratiques religieuses.

> Je pense que ce qui est important pour élever des enfants, c'est d'avoir un projet de vie commune et d'avoir un engagement commun, donc pour moi le mariage c'est un peu la traduction naturelle de ça. Les gens qui choisissent de ne pas se marier, j'ai du mal à comprendre pourquoi. Ils ont peut-être leurs raisons, mais l'important c'est qu'ils aient un projet à long terme... Une façon de le manifester de façon assez simple et assez traditionnelle, c'est le mariage, c'est vrai. Une fois de plus c'est très personnel, mais les gens qui ne veulent pas, j'ai du mal à comprendre pourquoi [...] Je pense que c'est pas mal d'être marié, ça donne une sécurité et au couple et à l'enfant. Ça donne un signal un peu « social » aux autres, comme quoi c'est du sérieux, c'est du long terme, et on n'est pas juste ensemble comme ça pendant quelques années et ensuite on tourne la page, on fait autre chose. Après, ça marche ou ça ne marche pas, mais au moins la volonté de départ est affichée.
> **Gaëlle : Aux autres ?**
> On vit en société, donc oui, c'est important d'exister en tant que couple, en termes d'entité sociale. Je pense que le couple, la famille, ça reste une entité sociale... formée d'individus qui peuvent avoir des activités autres, mais en termes de fidélité et de disponibilité c'est quand même important pour moi de s'afficher comme un couple. Vis-à-vis des amis, vis-à-vis de la famille, quand on se fait inviter à déjeuner le samedi, ce n'est pas une personne, c'est la famille.
> (Nathalie, 39 ans, ingénieure-directrice en eau potable, en couple depuis 12 ans)

Nathalie valorise par exemple l'importance du mariage comme cadre relationnel permettant de faciliter une vie de famille, notamment en raison des dispositions juridiques auquel il est associé. Mais ces dimensions pratiques se combinent à des dimensions plus symboliques. En tant que modèle culturel associé à la durabilité de la relation conjugale (Swidler, 2001), le mariage permet ainsi d'envoyer un « signal » extérieur, attestant du sérieux de la relation. L'affichage en tant qu'« entité sociale » s'opère alors en particulier vis-à-vis des cercles familiaux et amicaux. Or, Nathalie valorise fortement le fait de s'inscrire dans des projets conjugaux durables, puisqu'il lui apparaît même difficile de comprendre les raisons pour lesquelles certains couples ne souhaitent pas se marier. Les usages symboliques de l'institution s'ancrent donc dans les normes familiales et les valeurs morales véhiculées par le mariage. Les personnes qui investissent symboliquement leur choix d'union et y attribuent une forme

d'engagement conjugal supplémentaire peuvent ainsi davantage mettre en avant des visions normées de la conjugalité. La place de la religion, un peu plus importante chez les couples mariés que chez les couples non-mariés (Chapitre 4) joue sans doute un rôle dans l'attrait pour le modèle matrimonial.

Plus généralement, ces discours doivent se comprendre à la lumière des représentations sociales de l'homosexualité. La place de la religion au sein de la famille apparaît souvent dans les discours des enquêté·e·s corrélée à une accentuation des rejets de la part des proches, ceux-ci s'inscrivant dans des visions normées de la conjugalité. C'est ce que l'on retrouve dans le discours de Charlène, qui, enjointe de quitter la maison par sa mère à la suite de l'annonce de son homosexualité, évoque les difficultés pour faire accepter le couple qu'elle forme avec Laetitia, sa conjointe, dans leurs entourages respectifs. Elle considère alors que leurs proches associent l'homosexualité à une absence de stabilité conjugale, des représentations qui, si elles évoluent au contact du couple et de leur mode de vie, apparaissent plus marquées encore compte-tenu de la place qu'occupe la religion dans la famille.

> Je sais pas exactement comment elle [la mère de sa conjointe] l'a appris, mais elles en ont parlé un jour quoi, et, et voilà. Et au début, c'était compliqué pour elle de [pause] de l'accepter mais euh… elle lui a jamais fait la gueule ou mis dehors, ou enfin voilà. Elle l'acceptait pas mais elle faisait avec quoi. Et puis petit à petit au fur et à mesure qu'on apprenne à se connaître avec sa mère et tout ça, elle a compris qu'en fait, on était un couple comme tout le monde, enfin… c'est vrai que souvent, les gens ont une image des homos comme la Gay Pride, parce que c'est les seuls trucs qu'on voit tu vois à la télé et tout. Donc des gens pas sérieux, qui passent de l'un à l'autre, qui ont beaucoup d'histoires de cul tu vois, mais sans lendemain, de, mais en fait non, on peut être homo et être tout à fait stable, et être en couple, posé, sans aller voir à droite à gauche, sans… et voilà, sa mère ça à force, elle l'a compris petit à petit, du coup elle l'a accepté. Mais je pense qu'à la base elle avait cette image-là de, du monde homo. […] Et elle y avait sa grand-mère quand même qui au départ… elle sa grand-mère maternelle, comme je te disais, une espagnole, très catholique, avec beaucoup de principes, de… et elle, il fallait que ses petites filles, elles se marient avec un espagnol, qu'elles travaillent pas, qu'elles restent à la maison, que le mari travaille, ramène l'argent, enfin vraiment le truc dépassé quoi, mais bon. Donc quand elle l'a appris, j'étais déjà enceinte de notre grand, enfin c'était, c'était son anniversaire à sa grand-mère et elle m'avait, enfin elle m'a présentée comme une amie parce qu'on savait pas du tout qu'on… enfin comment dire ? Non, en fait elle m'avait pas présentée. Chaque fois, elle nous voyait toutes les deux et tout, mais elle m'avait, elle s'était mis en tête que j'étais juste une amie. Tu vois, elles avaient jamais vraiment parlé toutes les deux de ça, et sa grand-mère s'était dit « c'est une amie à Laetitia, voilà ». Puis un jour quand même, j'étais enceinte [rires] et puis j'ai dit « écoute faudrait quand même maintenant que on parle vraiment à ta grand-mère, que tu lui dises la vérité, parce qu'on va avoir un petit et tout, on peut pas rester dans le mensonge, enfin c'est hors de question qu'on cache notre fils, que tu lui dises juste c'est le fils d'une amie. » Et… donc sa grand-mère a appris qu'on était en couple le lendemain de la naissance de notre fils. Euh donc [rires] du coup ben elle lui a plus parlé, pendant quelques mois […]. Puis petit à petit en fait, elle est revenue sur ses positions, en disant « ben oui t'as l'air bien avec elle, bon ». Et… petit à petit, ça fait quoi, maintenant ça fait deux ans à peu près. Elle nous a invité à aller faire Noël là-bas, donc moi j'ai dit « ben oui, écoute je, j'essaie de mettre de côté toute ma rancœur », tout, tout ça, parce que c'étaient des choses compliquées mais bon. Et on était allées faire Noël et tout ça, et puis maintenant en fait elle adore ses arrière-petits-enfants.
> (Charlène, 30 ans, éducatrice spécialisée, en couple depuis 10 ans)

Charlène raconte ainsi les difficultés pour faire accepter leur couple auprès de l'entourage, ce qu'elle interprète comme une conséquence des spécificités projetées sur l'homosexualité, supposée associée à une plus grande volatilité sexuelle. Ces rejets apparaissent d'autant plus massifs dans un contexte religieux que les valeurs portées par le catholicisme, et, en particulier valorisées par sa grand-mère, conduisent à créer de fortes attentes concernant le choix d'un conjoint, et le respect de formes conjugales hétéronormées. D'après elle, l'évolution de leur entourage et la plus grande acceptation de leur couple s'explique aussi comme une conséquence de leur mode de vie. Virginie Descoutures (2010) montre par exemple que, dans les couples lesbiens, la présence d'enfants renforce l'acceptation auprès des familles, par l'adéquation aux normes et aux attentes sociales de la féminité que cela induit, ce qui peut impliquer des formes de pression sociale (Digoix, 2020). La mise en avant d'une conjugalité stable par le mariage participe du même type de phénomène, renforçant l'acceptation du couple dans la famille.

Si la place de la religion peut contribuer à accentuer ce type de représentations, celles-ci se retrouvent en creux dans l'attrait pour l'institution, perçue comme potentiel normalisateur du couple de même sexe. Adrien y voit notamment une possibilité de « donner une image positive de l'homosexualité » aux jeunes générations, associée aux notions de normalité et de stabilité. Contre l'absence de référents culturels dans lequel il estime avoir eu du mal à se construire, le mariage lui apparaît alors permettre de montrer les possibilités de s'intégrer dans les normes existantes, en valorisant les similarités entre son mode de vie et celui des couples de sexe différent.

> Objectivement, c'est aussi ça qui comptait pour nous en fait, de pouvoir donner un exemple positif en fait. De… enfin, d'un couple qui est stable, qui s'aime, qui a des projets ensemble et, et [pause] voilà, enfin. Et c'est, c'est chouette, franchement, objectivement c'est vraiment chouette de pouvoir faire ça tu vois. Y a un petit cousin de Fabien, qui, qui a euh, qui doit avoir 20 ans maintenant… qui a fait son coming-out à ses parents et euh, et pour le coup, enfin [rires] on l'avait un peu grillé y a dix ans en fait, objectivement ! Mais enfin, on n'a jamais, enfin, voilà on l'a laissé. Et alors c'est marrant parce que du coup c'est avec moi qu'il s'entend hyper bien, donc du coup j'ai un peu l'impression d'être une figure de grand-frère en fait, enfin de, c'est un peu le cas d'ailleurs mais… mais tu vois, enfin de [pause] dans le sens de cet engagement en fait, y avait aussi le… ben la volonté de pouvoir renvoyer un, un exemple positif. Qui clairement nous a manqué à nous en fait, où finalement t'avais pas, t'avais pas, objectivement mais parce que la société est différente hein, t'avais pas de référent qui pouvait simplement rassurer sur le fait que oui, tu pouvais être homo et avoir une vie normale. Et tu peux être homo et te marier, tu peux être homo et avoir une vie sociale et familiale stable. Et c'est pas parce que t'es homo que tu vas être toxicomane, passer ton temps dans les soirées et être, et être coiffeur. Et, et, et voilà, et à nouveau, c'est pas, enfin je cherche pas à stigmatiser qui que ce soit en disant ça en fait, mais, mais c'est juste que les clichés, en tout cas les clichés qu'étaient véhiculés au moment où moi j'ai grandi… sont *hyper* durs pour quelqu'un qui a bien conscience d'être homo mais de pas pouvoir se construire, ou de pas vouloir se construire dans ce, dans ce référentiel-là. Et donc le fait de pouvoir [pause] de pouvoir être qui on est et de renvoyer une image de personnes épanouies, qui avons fait des choix qui se sont, qui ont pas été imposés simplement par notre sexualité, ben je trouve que c'est hyper positif.
> (Adrien, 37 ans, administrateur en ministère, en couple depuis 14 ans)

Le discours d'Adrien met ainsi en avant les représentations normalisées que produit le mariage sur l'homosexualité, en atténuant l'incompatibilité qui existait auparavant entre le fait « d'être homo et d'avoir une vie normale », c'est-à-dire « une vie sociale et familiale stable ». Parce que le mariage renvoie à l'accès à la norme et que, dans une logique assimilationniste qui prévaut désormais dans les débats, il importe de s'intégrer aux institutions et aux valeurs qu'elles véhiculent, il contribue à légitimer l'homosexualité. On retrouve des mécanismes similaires dans le cas de la parenté, Ellen Lewin (2014) notant que la paternité permet aux gays de mettre en retrait leur identité sexuelle au profit d'une identité parentale, socialement associée à la responsabilité. Le mariage rejoue ici le débat entre conformité ou spécificité de ces couples (Rault, 2005a) justifiant en retour que les couples mariés fassent la preuve de leur « conformité », par exemple par la promotion d'une certaine forme de conjugalité. Didier Éribon (2012) rappelle toutefois les injonctions contradictoires soulevées par les débats concernant l'accès des couples de même sexe au mariage, enjoignant à la fois les minorités à ne pas « reste[r] dans les marges » et à ne pas « entre[r] dans la norme » (*Ibid*., p. 195), cette dernière option s'avérant parfois tout autant problématique en ce qu'elle remet en cause la dimension subversive de l'homosexualité.

Malgré un déficit de représentations culturelles de personnages gais ou lesbiens jusque dans les années 1960 (Brassart, 2009), les modèles de respectabilité de l'homosexualité existent de longue date. En étudiant les petites annonces dans des journaux homophiles dans les années 1950, Domenico Rizzo (2006) montre que les représentations qui structurent le rapport à l'homosexualité renvoient déjà à ce type d'argument, notamment avec une valorisation de la notion de fidélité. Il soulève alors l'idée que « l'on n'obtiendra du respect à la place du mépris, que si l'on montre au monde que l'on peut mener une vie fondée sur des principes éthiques, à l'enseigne de la fidélité. Il s'agit là du raisonnement le plus souvent considéré comme le trait caractéristique du paradigme homophile international : la respectabilité sexuelle, posée comme condition *sine qua non* pour l'acceptation sociale et présentée comme modèle fortement normatif pour les comportements des individus » (*Ibid*., p. 57-58). Adhérer symboliquement à l'institution suppose que l'on entre en adéquation avec ces valeurs morales, valeurs que les personnes socialisées à la religion apparaissent aussi plus susceptibles d'avoir intégré (Bréchon, 2006).

2.2. L'investissement politique du mariage et les socialisations militantes

À l'opposé des socialisations religieuses d'un point de vue axiologique, d'autres formes de socialisations se donnent à voir au sein du corpus. Si de nombreuses personnes qui ne se déclarent pas militantes investissent des usages militants du mariage, en réaction à un contexte

politique (Chapitre 5), les socialisations militantes[181] peuvent également participer à redéfinir la place accordée à l'institution. On sait que les engagements politiques varient en fonction des caractéristiques sociales (Rossier et Fillieule, 2019), et qu'ils influent également sur les choix de vie des individus et sur leurs capacités d'action (Achin et Naudier, 2013). Dans sa thèse, Camille Masclet (2017) a par exemple montré que les parcours des femmes féministes façonnent à la fois la manière dont elles éduquent leurs enfants, et la manière dont elles investissent leurs relations affectives et sexuelles. Elles s'avèrent ainsi notamment susceptibles de connaître une variété de situations relationnelles au cours de leur vie, qui, « au-delà du couple hétérosexuel exclusif » (*Ibid.*, p. 501), remettent en cause les normes sociales. Plus généralement, la participation politique peut également conduire à des bifurcations ou des redéfinitions professionnelles, et à adapter son activité aux valeurs portées par l'engagement, en fonction des ressources acquises (Pagis, 2011). De ce point de vue, les engagements politiques des enquêté·e·s ne sont pas neutres. Ils traduisent des positions idéologiques en même temps qu'ils participent à façonner des représentations. Pour certain·e·s enquêté·e·s, choisir le mariage prend d'autant plus de sens que la reconnaissance juridique et sociale perçue via l'acquisition de ce droit s'intègre dans des socialisations militantes, qui favorisent alors le fait d'investir politiquement l'institution. C'est notamment le cas pour Michel Bourrelly, volontaire à Aides depuis plus de trente ans, qui se marie avec Bruno Spire, alors président de l'association. Au cours de l'entretien, il raconte longuement l'importance de la lutte contre le sida dans leur vie, puisqu'au-delà de leur investissement associatif, tous deux sont séropositifs et travaillent dans des instituts de santé publique, en lien avec les recherches contre la maladie (Encadré 6).

<u>Encadré 6.</u> Portrait de Michel Bourrelly[182]

Michel Bourrelly a 56 ans lorsque je le rencontre. Docteur en pharmacie, il est moniteur d'études en sciences sociales dans l'équipe « Santé et Recherche COMmunautaire » (ANRS / Inserm). En juin 2013, juste après le passage de la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe, il se marie avec Bruno Spire, son conjoint, docteur en médecine et directeur de recherche dans un laboratoire associé à l'Inserm, qui mène des recherches multidisciplinaires sur le VIH.
Michel et Bruno se rencontrent en 1988, au sein de l'Association Aides. Ils ont alors respectivement 25 et 27 ans, et assurent des permanences téléphoniques au sein de l'association. Rapidement, ils vivent ensemble tout en conservant leurs deux appartements, situés à quelques kilomètres l'un de l'autre. Michel me raconte qu'au bout de trois mois, il présente Bruno à ses parents, qui l'apprécient instantanément. Tout en rappelant le poids persistant de l'homophobie, il déclare, de son côté, n'avoir jamais véritablement subi de rejet et affirme que son

[181] J'utilise ici le terme « militant » pour décrire des formes d'investissements marquées par une défense de l'égalité des sexualités, caractéristique des motivations au mariage décrites plus haut. Dans d'autres contextes, le militantisme peut renvoyer à des valeurs plus « conservatrices », mais ces cas ne sont pas évoqués au sein du corpus.
[182] La spécificité du parcours de cet enquêté nécessite la levée de l'anonymat le concernant (Chapitre 2).

homosexualité n'a jamais représenté une difficulté, que ce soit dans la sphère familiale ou professionnelle.
En 1989, Michel part faire son service militaire pour un an. À son retour, il accompagne Bruno à Londres, qui entreprend alors un post-doctorat, tandis que Michel est responsable d'essais thérapeutiques sur les anti-protéases[183]. En 1993, ils reviennent vivre à Marseille. Michel prend alors la fonction de directeur de l'antenne d'Aides à Marseille, puis par la suite d'un centre à Paris, et devient responsable de l'offre de soins en santé sexuelle pour l'Afrique. Il conservera ces fonctions à Aides jusqu'en 2014. Quant à lui, Bruno, en parallèle de ses recherches, occupe la fonction de président de l'association de 2007 à 2015.
Bruno et Michel se pacsent en 1999, ce que Michel me décrit comme un acte purement administratif, bien qu'il explique avoir énormément milité pour le pacs, qui représentait selon lui une étape importante dans la lutte contre le sida et la reconnaissance de l'homosexualité. Michel et Bruno sont tous les deux séropositifs. Il me décrit leur vie comme centrée sur la lutte contre le sida, qui occupe « 100 % de leur temps » depuis plus de trente ans.

Le parcours de Michel Bourrelly permet de mieux comprendre les définitions politiques qu'il accorde à l'institution. Il investit alors le mariage comme « un moment heureux dans la lutte contre le sida », en le replaçant historiquement parmi d'autres avancées qui ont fait progresser, à la fois les droits des minorités sexuelles et les traitements médicaux contre le virus. Il rappelle par exemple l'importance qu'a représenté politiquement le pacs, en accordant pour la première fois des droits aux conjoint·e·s de même sexe dans un contexte où l'épidémie conduisait à ce que les partenaires survivant·e·s ne possèdent aucun statut, créant des fragilités matérielles en cas de cohabitation ou d'appartement en commun. Le mariage renforce alors cette notion, puisqu'il poursuit la reconnaissance juridique engagée par le pacs en ouvrant de nouveaux droits, ainsi qu'en accentuant la dimension institutionnelle de l'union. Afin de donner de la visibilité à ces arguments, il publie d'ailleurs un petit livre sur son mariage, qu'il intitule *Oui. Témoignage d'un mariage militant*. Dans un chapitre qu'il appelle « De bonnes raisons », puis dans la suite du texte, voici comment il résume l'importance du mariage à ses yeux.

> « Pourquoi, alors que nous partageons notre vie depuis 25 ans, Bruno et moi, nous sommes-nous mariés ? Tout commence aux environs du 5 mai 2013. Malgré la violence des revendications des "contre", le mariage pour tous va être voté. On le sait. Tout le monde le sait… C'était une vraie satisfaction. Nous avions envie de nous marier. D'ailleurs, plus les "anti" étaient violents plus on avait envie de se marier. Il fallait dire merde à tous ces Boutin, ces Frigide Barjot et autres qui transpiraient de haine. Nous étions aussi très heureux de rassembler nos amis et les bénévoles de Aides autour d'un événement positif. La question était de savoir où nous allions bien pouvoir organiser ce mariage. Moi, je suis très marseillais, Bruno l'est devenu… Marseille c'est notre ville. J'aurais aimé un mariage à Marseille mais le congrès de Aides se tenant à Bobigny, et on a finalement opté pour cette option qui nous permettait de le partager avec les militants. […] J'ai fait beaucoup parler les gens autour de nous et je voyais qu'ils étaient tous contents. J'ai pensé que notre mariage relevait de la même idée de partage qu'il y a deux ans quand Bruno avait reçu la Légion d'honneur en qualité de président de Aides. Nous avions décidé que la cérémonie devait avoir lieu pendant le congrès. C'était une façon de donner la Légion d'honneur à tous les volontaires de Aides. Notre mariage serait aussi le

[183] Les anti-protéases permettent de bloquer les enzymes liées à la propagation du virus au sein des cellules, voir le glossaire de Sidaction : https://www.sidaction.org/glossaire/antiprotease.

> mariage symbolique et militant de tous les volontaires de Aides. Ce serait notre façon d'allier les éléments fondateurs de nos vies : célébrer nos 25 ans d'amour et notre engagement pour cette cause, ce serait notre mariage militant. […] Ce 22 juin serait une date importante. Un symbole. Comme tout ce que nous avons réalisé dans notre vie, ce 22 juin serait un symbole de liberté, de lutte contre le sida, contre l'homophobie. Un symbole pour l'égalité des droits et le respect de chacun » (Michel Bourrelly, 2014, *Oui. Témoignage d'un mariage militant*, Paris, Le Cavalier Bleu, pp. 9-17).

Le livre de Michel Bourrelly traduit une volonté de publicisation de son mariage en tant qu'acte militant. Dans l'extrait ci-dessus, il fait de ce choix un événement symbolique dans leur propre lutte « contre le sida » et « contre l'homophobie ». Projetant des dimensions à la fois collectives et historiques sur l'événement, il l'envisage comme une forme de « partage » en lien avec son engagement, souhaitant alors qu'il soit associé aux militant·e·s de l'association, ce que l'on retrouve dans la manière de le célébrer (Chapitre 9). Leur mariage lui apparaît d'ailleurs comme celui de « tous les volontaires de Aides », ce qui met l'accent sur la place symboliquement attribuée à l'association. Il rappelle également le contexte politique et médiatique hostile, qui participait à renforcer les ressorts d'une logique d'affirmation et de contestation militante. Dans le chapitre suivant, intitulé « Les absents », il raconte aussi la volonté de partager leur mariage avec les personnes disparues et de « mettre à l'honneur » ceux qu'il appelle « les combattants » ou « les victimes », en se référant notamment à ses ami·e·s et connaissances, ayant succombé à l'épidémie du sida.

Au cours de l'entretien, il précise davantage la manière dont le mariage prend sens à l'intérieur de leurs parcours militants. Lorsque je lui demande comment s'est prise la décision du mariage, il raconte qu'avant même le passage de la loi, une personne s'occupant de l'événementiel au sein de l'association leur demande s'ils souhaitent se marier et accepteraient de le faire durant leur congrès annuel, ayant lieu peu de temps après. Immédiatement favorables à cette possibilité bien que ne l'ayant pas encore envisagée concrètement à ce moment-là, le mariage leur apparaît alors à la fois comme « peu impliquant » du fait de leurs vingt-cinq années de vie commune, et politiquement central. Il développe ensuite plus explicitement l'importance que prend ce choix dans leurs trajectoires.

> Il y a plein de gens qui je pense ont, ont voulu le faire pour… parce que ils étaient, « parce que c'est lui », je veux dire c'est comme ça, qu'ils avaient envie de se marier. Nous, on est quand même très pris, et l'un et l'autre, par, par, par notre vie et par notre boulot, mais comme beaucoup de gens je veux dire, mais euh à un niveau un peu… Enfin si je regarde, je pense que Bruno est parti à Miami pour trois jours pour une conférence. Moi je rentre et je remonte [à Paris] donc on a une vie, enfin toujours de militants, mais de militants comme si on était toujours des ados quoi en fait. Ce qu'on n'est plus, mais en disant tout le temps oui, en faisant des allers-retours, de ci, de là, bref, Dakar, Amsterdam… Donc, parce que, donc le mariage, oui, mais… C'est, c'était, ça n'est devenu la, notre euh, enfin pas notre priorité mais notre, un point très, très fort à partir du moment où y a eu cette opposition un peu mise, montée en épingle par la presse très certainement mais enfin une vraie opposition dans la rue, avec des choses qui ont été abominables qui ont été dites. Ça pour le coup, c'était pour nous évident qu'on allait se marier.
> **Gaëlle : Ah ouais ? À cause de la Manif pour Tous ?**

Ah je pense que oui, oui, je pense que oui. Oui, oui. C'est vraiment ça.
Gaëlle : Pourquoi ?
Ben parce que, c'est, c'est de dire on, on vous, on vous fait chier quoi je veux dire. Ça vous ennuie ? Et ben on va faire encore plus ! Donc… parce que ça aurait été, ça se serait passé simplement, va savoir, on l'aurait fait peut-être, on n'aurait pas été pressés, etc. en tout cas. […] Là on n'a pas eu le temps de réfléchir parce qu'on a dit « il faut le faire ». Il faut le faire, parce que c'était devenu euh, pas vital mais c'est devenu symboliquement vital. Donc euh… parce que, parce que c'était dire « bon euh, c'est pas, c'est pas que une fleur que vous nous faites ». C'est, nous on prend, on arrache des droits, comme on a toujours arraché. Pour tout le monde, avec des, avec des coups de sacs à main ou des [rires], ou des coups de sabres, mais en tout cas… et qu'il fallait, si on avait ce droit-là, il fallait l'utiliser très vite pour montrer que oui, c'était quelque chose qu'il fallait et que c'était juste de le faire.
Gaëlle : Ça veut dire quoi « c'était devenu symboliquement vital » ?
Ben, ça voulait dire, c'est-à-dire que ça aurait pu passer pour quelque chose d'anecdotique, mais ça devenait vital parce que en termes de symbole c'était effectivement quelque chose qu'on mettait en avant, c'est-à-dire que donc… en tant que nous, militants, ne pas se marier à ce moment-là, ça aurait été effectivement un peu cracher dans la soupe quoi. Voilà donc. Pour oui, pour nous, c'était, c'est, personne nous aurait dit ça, mais pour nous c'était quand même [pause] euh, pas le faire ça aurait été un peu étrange quand même, alors qu'on, du coup au moment où la bagarre a commencé à, à mousser, enfin c'était quand même au-devant de tout ça, donc l'idée c'était quand même de dire « oh, oui bien sûr que non seulement on va le faire, mais on va le faire tout de suite ». Puisque 17, 17 mai, 20 jours, ça doit faire début juin, on n'aurait pas pu se marier avant début juin, on s'est mariés le 22 donc… ça, c'était difficile de faire plus vite quoi. (Michel Bourrelly, 56 ans, moniteur d'études en sciences sociales, en couple depuis 30 ans)

Le discours de Michel Bourrelly montre bien la manière dont s'articulent les contextes et les processus biographiques dans les choix d'union. La décision de se marier s'entrevoit ainsi à la fois comme une réaction situationnelle face aux opposant·e·s de la Manif pour tous, et comme une forme d'étape politique ou une confirmation de l'engagement politique, à l'intérieur d'engagements de longue date. Dans le contexte d'opposition à la loi, Michel Bourrelly fait du mariage un événement « symboliquement vital » dans la mesure où il contribue à rappeler la nécessité des luttes militantes et leur place dans l'acquisition des droits des minorités. Parce qu'il est porté par une organisation associative, visible médiatiquement, le mariage du président de Aides et du responsable d'un groupe local fait l'objet d'un investissement public. Celui-ci apparaît comme une réponse contextuelle, d'opposition symbolique à la Manif pour tous, en célébrant le changement législatif instauré. Ce contexte particulier incite également à se marier rapidement, un mois seulement après le passage de la loi, afin de s'ancrer dans les débats et dans la contestation politique. Mais la trajectoire de Michel Bourrelly renforce également l'attrait qu'il porte à l'institution. En effet, cette réaction contextuelle lui apparaît d'autant plus logique et indiscutable qu'« en tant que militant », il lui semble alors inconcevable de ne pas saisir cette opportunité supplémentaire pour revendiquer l'acquisition de nouveaux droits et valoriser les dimensions égalitaires de la loi. En rappelant les luttes historiques pour « arracher des droits », il souligne donc les dispositions acquises qui façonnent son usage du mariage. Replacer ce choix dans un parcours biographique marqué par trente ans

d'engagements politiques (Encadré 6) permet alors de mieux comprendre la signification de cet acte à ses yeux.

Idéologiquement, les personnes rapportant des trajectoires militantes s'avèrent également être les plus critiques à l'égard de l'institution, notamment en tant que modèle hiérarchisant à la fois les sexualités et les formes de conjugalités. Contrairement aux personnes qui présentent des socialisations religieuses plus marquées et manifestent une importance de la religion dans leur vie, ils/elles valorisent plutôt les notions d'indépendance et d'autonomie dans le couple, et ne considèrent pas que le mariage puisse représenter un engagement supplémentaire ou fonder le couple. Ces représentations peuvent être renforcées par des trajectoires associatives ou syndicales dans des organisations positionnées à la gauche de l'échelle politique, le libéralisme à l'égard des mœurs et le moindre attachement au familialisme étant caractéristique d'un ancrage « de gauche » (Bréchon, 2006). C'est par exemple le cas de Florence, qui a été responsable syndicale à plusieurs reprises, déclare avoir été engagée dans un mouvement communiste, et, au moment de l'entretien, s'investit activement dans des associations sportives.

> Je ne voyais pas l'intérêt du mariage en général. J'avais failli me marier à 20 ans peut-être, avant de me rendre compte que ma voie n'était pas avec un homme, mais de toutes façons, je ne voyais pas l'intérêt de me marier. Je trouvais que la société n'avait rien à faire avec ça : c'est ce que j'appelle libertaire, je faisais une coupure complète. Si on se sépare, on réglera nos affaires entre personnes censées. Je voyais surtout ça : je ne voyais pas du tout le côté matériel par exemple, mais par contre je voyais plutôt l'affirmation d'une liberté, c'est-à-dire qu'on n'a pas besoin de sanctionner... Ce qui je crois, s'est beaucoup développé : beaucoup de gens ne sont pas mariés, de tous sexes d'ailleurs. Vous voulez que j'essaye d'approfondir plus ? C'était ça : je faisais une coupure totale entre le choix qu'on fait de vivre ou pas avec quelqu'un et l'institution du mariage. (Florence, 65 ans, retraitée – ancienne architecte, en couple depuis 27 ans)

Florence se définit à l'origine comme « anti-mariage ». Elle déclare avoir changé d'avis sur cette question à la suite des débats médiatiques et politiques autour de la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe, et considère désormais ce choix d'union comme une possibilité pour « peser sur le phénomène de banalisation [de l'homosexualité] ». Dans son discours, elle réaffirme toutefois une critique de l'institution, y percevant une contradiction avec des choix conjugaux qui, selon elle, relèvent du domaine privé et de la liberté de chacun·e. Ce type de discours se retrouve de manière similaire chez de nombreux/ses enquêté·e·s, qui considèrent négativement la possibilité que l'État réglemente leur vie personnelle. Plus généralement, ces représentations peuvent s'accompagner d'une critique féministe de la domination que les femmes subissent dans le mariage (Chapitre 5). Pour plusieurs enquêté·e·s, comme c'est par exemple le cas pour Fabrice ou pour Julia (voir *infra*), l'investissement dans des milieux associatifs ainsi que dans des collectifs anarchistes et/ou de gauche peut renforcer ces

représentations critiques. Il peut également conforter une signification égalitaire attribuée au mariage, la notion d'égalité étant particulièrement favorisée par les personnes qui s'affilient à « la gauche » (Bréchon, 2006).

Dans Virage LGBT, peu d'indicateurs permettent de questionner l'engagement militant et politique[184], il s'avère donc difficile de saisir de manière plus poussée les dynamiques et les liens entre choix d'union et engagement militant. Il existe peu d'écart entre les marié·e·s et les non-marié·e·s concernant la fréquentation des lieux gais et lesbiens. 27 % des hommes mariés et 32 % des non-mariés déclarent qu'ils en fréquentent régulièrement, contre 11 % des femmes mariées et 14 % des femmes non-mariées (Tableaux non-présentés)[185]. Toutefois, les termes utilisés dans la question apparaissent trop larges pour pouvoir en dégager de véritables effets. Celle-ci incluait en effet la fréquentation de cafés, discothèques, associations, lieux de rencontre, et sites internet, sans qu'il ne soit ensuite possible d'isoler les associations des autres items[186]. Reste que la fréquentation des lieux et des organisations militantes (et plus généralement des lieux de sociabilité LGBT), demeure limitée pour certain·e·s, notamment en raison des stratégies mises en œuvre afin de ne pas dévoiler l'homosexualité à la sphère familiale (Amari, 2013). De ce point de vue, les possibilités pour investir politiquement l'institution renvoient aussi sans doute à certains milieux davantage qu'à d'autres, et n'existent pas de façon univoque.

Les socialisations religieuses et militantes peuvent par ailleurs se chevaucher. Cela demanderait davantage d'analyses afin de comprendre comment elles s'agencent, se contredisent ou se substituent les unes aux autres selon les cas. Au sein du corpus, les personnes militantes peuvent avoir été socialisées au catholicisme[187]. La plupart du temps, leur engagement ainsi que les dispositions acquises par le militantisme conduisent à prendre des distances avec la religion, ce qui explique que les représentations qui y sont liées perdent du poids dans leurs discours. Les liens entre les deux mériteraient toutefois d'être approfondis dans d'autres cadres.

[184] Celui-ci pourrait par ailleurs être lié à d'autres composantes des trajectoires biographiques des individus.
[185] La fréquence plus élevée de ces pratiques chez les hommes s'explique sans doute en partie car les commerces et les autres espaces de sociabilité identitaire visent majoritairement les gays (Leroy, 2005).
[186] Une autre question interrogeait le fait d'avoir participé à des activités associatives, politiques ou syndicales au cours de l'année précédant l'enquête, mais les résultats ne montrent pas non plus de variations entre les groupes.
[187] Le catholicisme est extrêmement majoritaire au sein du corpus, rares étant les enquêté·e·s qui déclarent avoir été socialisé·e·s à une autre religion.

2.3. Des socialisations familiales remettant en cause les modèles dominants parmi les personnes qui évoquent des usages juridiques du mariage

Entre ces deux pôles de représentations, se donnent à voir des dispositions acquises dans la sphère familiale. Soit parce qu'elles sont centrées sur l'attrait pour le mariage, soit à l'inverse sur son absence d'intérêt, celles-ci façonnent les usages juridiques et symboliques de l'institution. En particulier, celles et ceux qui rapportent des motivations juridiques dans le choix du mariage décrivent également des socialisations familiales marquées par une moindre place accordée à l'idéologie romantique. C'est notamment le cas de Clara, qui décrit son milieu familial d'origine comme étant plutôt opposé au mariage, et raconte que ses parents se sont mariés très jeunes afin d'acheter ensemble une maison et de faire plaisir à leurs familles respectives. Le récit juridique de cet acte qu'ils transmettent à leurs enfants participe alors à déconstruire le poids idéologique accordé à l'institution. Clara associe d'ailleurs la notion d'engagement véhiculée dans le mariage à une forme de pression sociale, qui freine sa propre volonté de s'y engager. Critique vis-à-vis d'une forme de contrôle de la durabilité de la relation, elle estime impossible de savoir si une relation va perdurer ou non, et met l'accent sur la dimension privée de ce type de décision, considérant que les proches et l'État ne devraient posséder aucun droit de regard à ce sujet. Ce point de vue la conduit à dévaloriser le choix du mariage et les valeurs qui lui sont symboliquement associées en termes d'engagement.

> Ça faisait peur un peu quoi. Parce que se marier, c'était aussi, dans l'imaginaire, s'engager à vie. [Silence] Donc je crois que ça nous convenait pas trop. On se disait « attends on va pas aller dire devant témoins qu'on veut s'engager à vie alors qu'on n'en sait rien ». Trop de pression.
> **Gaëlle : Toi ça te fait un peu peur ce côté c'est pour la vie ?**
> Ouais, puis de se dire « bon ben maintenant c'est fait quoi ». « Tiens, on est mariées, donc ça veut dire quoi ? ». Toujours par rapport à ce que ça renvoie mais euh... comme une étape, en fait c'est ça qui m'ennuie quoi, c'est, il faut, si t'es en couple il faut se marier, il faut avoir des enfants, c'est un peu ce schéma-là. […] J'ai pas envie que ce soit une injonction quoi. […].
> **Gaëlle : Du coup ta famille, tu disais que t'avais l'impression qu'ils t'avaient pas transmis ce genre de trucs sur le mariage, par exemple ces formes de pression dont tu parles, t'as l'impression que ta famille, ils t'ont pas trop transmis ça ?**
> Non. Pas du tout, non. Non, non ils m'ont pas du tout transmis ça. Moi on m'a raconté l'histoire de, le mariage de mes parents comme « on a été obligés de le faire ». Donc du coup, ça m'est resté aussi quoi. C'est ça qui m'a été transmis plus. On m'a jamais dit « tu te marieras » ou « tu te marieras pas », enfin... [pause] on me racontait pas d'histoires de, de mariage je crois quand j'étais petite. Et puis en plus autour de nous, les gens se mariaient pas non plus en fait. Dans les amis de mes parents, on n'a pas assisté à des mariages, c'était plutôt des cousines ; donc de la famille un peu éloignée où y avait encore la tradition, mais chez nous, non, c'était... déjà plus d'actualité. Non. Non, j'ai vraiment été élevée [pause] dans une famille, enfin où... [silence] autour de l'amour y avait pas d'engagement, ou de symbole... on aime qui on veut et puis quand on veut, et puis si on n'aime pas on n'aime pas, et, en fait c'est pas ça, c'était pas ça la destinée de la vie quoi. On nous a plutôt appris à... à profiter de ce qu'on aime faire et de s'épanouir nous. Pas de s'épanouir à travers l'autre quoi. Non pas que le mariage veuille dire ça mais en tout cas, on nous a pas poussés là-dedans, pas du tout. Et même bien au contraire presque ! Parce que

> vraiment avec cette transmission de l'histoire de mes parents qui disaient « on s'est mariés par obligation », j'ai vraiment gardé ça en tête. Genre « ben non pourquoi se marier ? », pour faire plaisir à vos parents, parce qu'il le fallait pour les papiers, bon ouais ça a l'air chiant [rires] je vais pas le faire. […] Ils parlent jamais de cette journée. Quand on leur a dit qu'on se mariait, ils nous ont pas raconté leur mariage, enfin... c'est pas des histoires qu'on évoque quoi. Ça compte pas en fait, presque. C'était une étape, comme ils ont passé leur permis de conduire.
> (Clara, 33 ans, chargée de communication, en couple depuis 9 ans)

Dans le cas de Clara, le contexte familial offre des ressources dispositionnelles pour défendre un usage juridique du mariage. D'une part, une socialisation centrée sur l'épanouissement individuel plutôt que sur l'importance du couple et de la famille lui permet de prendre de la distance avec la valorisation du mariage comme modèle de vie, en lien avec l'idéologie romantique. D'autre part, parce que cette socialisation critique la conduit à s'en écarter, en ne souhaitant pas se marier, elle vit également son choix d'union comme contraint et motivé par des aspects juridiques (Chapitre 5). On retrouve ce type de socialisation chez plusieurs autres enquêté·e·s, qui, parce qu'ils/elles estiment que leurs parents, politiquement engagé·e·s à gauche et/ou proches des mouvements anarchistes, leur ont transmis des valeurs critiques liées à la remise en cause des modèles familiaux dominants et à l'importance de la liberté, peuvent plus facilement s'extraire des injonctions à s'y conformer. L'orientation politique des parents, qui les rend plus susceptibles de se distancer des normes familiales et de valoriser la tolérance à l'égard de pratiques socialement stigmatisées (Bréchon, 2006), peut conduire à remettre en cause le symbolisme associé au mariage. C'est également le cas des personnes dont les parents ne sont pas mariés, par exemple de Laure et Élise, toutes deux élevées par des parents non-mariés, dont le mariage repose sur des motivations juridiques, dans le but d'accéder à l'adoption. La possibilité de vivre en couple, d'élever des enfants et de construire une cellule familiale en dehors de ce cadre leur apparaît alors d'autant plus légitime qu'elle reproduit leurs propres schémas familiaux.

D'autres enquêté·e·s évoquent l'idée que le fait qu'avoir été élevé·e·s par des parents divorcé·e·s les a conduit à contester l'inaltérabilité du lien amoureux supposée par l'idéologie romantique, et à ressentir des difficultés pour se projeter dans le mariage, rejoignant la prégnance de représentations négatives à ce sujet chez les enfants de couples divorcés (Leridon et Villeneuve-Gokalp, 1994). Ce modèle leur apparaît souvent dépourvu d'intérêts tant la notion de durabilité de la relation s'écarte des observations concrètes qu'ils/elles ont pu faire au cours de leur vie. Ils/elles évoquent alors l'inutilité de se marier si cela implique ensuite de divorcer peu de temps après. Ne pas croire symboliquement aux bénéfices relationnels liés à la stabilité conjugale les amène à exclure ce choix, ce qui souligne en creux que l'attrait pour l'institution réside malgré tout dans les représentations idéologiques quant à la place qu'elle occupe dans la vie de couple. C'est notamment le cas de Julia, qui, élevée par des parents divorcés, déclare au cours de l'entretien s'opposer au mariage, qu'elle se représente d'ailleurs comme un contrat

dépourvu de significations, « qu'on signe et qu'on déchire »[188]. Ces représentations se renforcent par ailleurs durant l'adolescence et à l'âge adulte, du fait de socialisations successives, qui expliquent qu'elle exprime un rejet de l'institution, dans laquelle elle s'engage pour des raisons exclusivement juridiques (Encadré 7).

Encadré 7. Portrait de Julia

Julia a 24 ans au moment de l'entretien. Ses parents sont divorcés depuis qu'elle a six ans, ce qu'elle évoque à plusieurs reprises pour défendre une vision contractuelle du mariage, qui se caractérise à ses yeux par la possibilité de dissoudre le lien à tout moment. Bien qu'ayant grandi en Sicile, elle n'a reçu aucune éducation religieuse par sa famille et explique que ses parents sont « antireligieux ». Au niveau familial, elle décrit également ses proches comme étant particulièrement ouverts d'esprit et tolérants. Sa relation avec sa conjointe lui apparaît d'ailleurs comme étant plutôt bien acceptée dans sa famille, non seulement par ses parents, mais aussi par ses oncles et tantes et ses grands-parents. Son grand-frère est également gay, elle estime donc qu'il a aussi joué un rôle, en quelques sortes en « ouvrant la voie » pour rendre ce sujet plus banal, pour que la parole puisse s'exprimer plus librement et être plus facilement acceptée dans la famille.

Julia se décrit comme militante. Au cours des années qui ont précédé l'entretien, elle a participé activement à des collectifs politiques indépendants, en consacrant plusieurs heures par semaine à des actions dans des milieux anarchistes et autogérés, qui s'opposent notamment aux forces de l'ordre et à la précarité.

Durant l'entretien, Julia explique qu'elle s'est toujours positionnée contre le mariage, et qu'elle pensait qu'elle ne se marierait jamais avant de se renseigner sur les procédures d'adoption et d'établissement de la filiation. Elle déclare d'ailleurs qu'elle ne se serait pas mariée s'il avait été possible d'adopter conjointement des enfants en tant que couple non-marié. Ce type de critiques idéologiques semble se retrouver pour une partie de sa famille, qui, d'après Julia, perçoivent le mariage comme une institution datée et s'interrogent sur ce choix au moment de l'annonce.

Avant sa conjointe actuelle, Julia n'avait eu des relations qu'avec des hommes. Elle rencontre celle-ci dans une troupe de théâtre et toutes deux se mettent en couple moins de deux ans avant le mariage. Elles cohabitent ensemble quasiment instantanément puisque sa conjointe vient s'installer chez elle, puis elles achètent un appartement ensemble. En évoquant leur envie commune d'adopter des enfants, elles choisissent de se marier afin de s'ouvrir cette possibilité à l'avenir, décision à laquelle Julia est au départ opposée bien qu'elle finisse finalement par évoluer sur le sujet et par faire des compromis avec sa conjointe, celle-ci désirant se marier et organiser une grande cérémonie.

L'exemple de Julia montre que les différentes sphères de socialisation peuvent se combiner pour favoriser la critique de l'institution, et donc le choix d'un mariage centré sur des motivations juridiques (Encadré 7). À cet égard, un milieu familial caractérisé par une place particulièrement importante accordée à l'autonomie et l'épanouissement de chacun·e, ainsi qu'une moindre valorisation de la sphère conjugale et familiale, peut représenter une ressource. Plusieurs enquêté·e·s critiquent alors plus largement l'importance accordée au couple dans les représentations ainsi qu'à l'idéologie romantique, notamment aux mythes liés au Prince

[188] Extrait de l'entretien avec Julia.

Charmant, à l'existence d'âmes sœurs, ou encore aux notions d'exclusivité et de fusion conjugale. À ces socialisations familiales intervenant durant l'enfance et l'adolescence, peuvent aussi s'ajouter des socialisations politiques plus tardives, qui contribuent à les renforcer, comme c'est le cas pour Julia, qui fréquente les milieux anarchistes à l'âge adulte (Encadré 7).

Par ailleurs, l'expérience des rejets dans la famille peut permettre de développer des formes relationnelles alternatives (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Weston, 1991), en questionnant la place des modèles établis. C'est par exemple ce que décrit Robert en évoquant à propos des années 1970 et 1980, une période où l'homosexualité induisait des formes de liberté plus grande vis-à-vis des schémas relationnels dominants et représentait aussi une manière de remettre en cause les normes. De ce fait, dans les trajectoires, l'homosexualité socialise parfois à des formes de relations plus souples, ainsi qu'à une critique des institutions, historiquement plus importante chez les LGB en raison d'une privation de droits les conduisant à souligner la hiérarchisation entre les couples (Badgett, 2009). C'est sans doute encore davantage le cas pour les personnes les plus âgées au sein du corpus, qui ont débuté leur vie affective et sexuelle à des périodes où il n'existait aucune reconnaissance légale de l'homosexualité.

À l'inverse, celles et ceux qui décrivent des familles dans lesquelles les mariages s'avèrent plus fréquents, et notamment où leurs parents, leurs frères et sœurs et les personnes qu'ils/elles considèrent comme proches au sein de la famille sont marié·e·s, ont davantage intégré symboliquement le poids de l'institution et du rituel, et sont davantage susceptibles d'investir ce choix comme un engagement. Même si les enquêté·e·s l'exposent rarement en ces termes, avoir vu des frères ou des sœurs se marier peut contribuer à renforcer l'attrait pour le mariage, avec l'idée de bénéficier des mêmes droits et du même statut, mais aussi parce que la cérémonie leur permet de se sentir considéré·e·s et reconnu·e·s au même niveau que les couples de sexe différent de leur famille.

Si les socialisations se renforcent, elles se contredisent également parfois, ce qui permet de comprendre que le discours d'un même individu puisse s'ancrer sur des registres idéologiques contradictoires. Ainsi, Anne-Cécile, dont les usages juridiques du mariage et la critique de l'institution se combinent malgré tout à une forme de valorisation symbolique de l'amour, rapporte à la fois une valorisation du mariage au sein de sa famille et une socialisation féministe. Elle raconte ainsi au cours de l'entretien avoir grandi dans un milieu où le mariage représente « quelque chose d'indispensable » et où « réussir sa vie c'est trouver la bonne personne, se marier et avoir des enfants ». Déclarant avoir entrepris un travail de déconstruction de ces normes, en les questionnant notamment via son investissement dans les mouvements féministes, elle manifeste ensuite une forme de rejet idéologique du mariage en tant que modèle,

bien que, paradoxalement, elle y perçoive malgré tout une forme de reconnaissance de l'amour. De même, Corinne qui, après une socialisation religieuse importante au sein de sa famille, s'investit dans des mouvements féministes, décrit plusieurs périodes ambivalentes dans les conceptions qu'elle projette sur le mariage. En revenant rétrospectivement sur son parcours, elle considère que, durant ses engagements politiques, elle était particulièrement opposée au mariage et plus généralement aux institutions, en défendant des valeurs liées à la liberté individuelle, et à ce qu'elle appelle « l'amour libre ». Elle considère malgré tout que ces représentations ont évolué dans le temps, et défend au moment de l'entretien une valorisation symbolique de l'engagement conjugal dans le mariage, qui concorde davantage avec sa socialisation primaire. Ces fluctuations dans les représentations projetées sur l'institution au cours de la vie soulignent que les valeurs ne sont pas figées, mais qu'elles peuvent au contraire varier en fonction des contextes, des parcours, et que des dispositions opposées peuvent être amenées à se superposer, certaines repassant dans certains cas au premier plan.

Les parcours familiaux et les expériences socialisatrices des individus jouent un rôle dans la manière dont ils appréhendent le mariage et la possibilité d'y souscrire, par le développement de dispositions qui, selon les cas, renforcent des représentations symboliques, politiques ou juridiques de ce choix. Mais leurs représentations peuvent également varier en fonction de leurs parcours amoureux et sexuels. Notamment, on pourrait s'attendre à ce que les personnes mariées présentent des parcours marqués par une centralité accordée au couple, caractérisée par exemple par une moindre place d'expériences affectives et sexuelles en dehors de ce cadre.

3. Des trajectoires affectives et sexuelles hétérogènes

Le choix du mariage prend aussi sens dans des trajectoires intimes. On assiste depuis plusieurs décennies à une diversification croissante des parcours affectifs, sexuels et conjugaux en France (Bajos et Bozon, 2008 ; Rault et Régnier-Loilier, 2019). Or, ces évolutions ne sont pas sans effet sur les choix d'union. À titre d'exemple, le fait d'avoir vécu une séparation affecte négativement l'attrait pour le mariage (Prioux et Régnier-Loilier, 2012). Par ailleurs, l'enquête Épic, réalisée par l'Ined et l'Insee en 2013, montre une augmentation du nombre de personnes déclarant avoir eu des relations avec un·e partenaire de même sexe au cours de leur vie, comparativement aux données de CSF (2006) (Rault et Lambert, 2019). La place de ces expériences n'apparaît toutefois pas similaire pour les hommes et pour les femmes (*Ibid.*). Si des difficultés persistent pour s'afficher en tant que couple de même sexe et négocier sa place au sein de la famille, le vécu des expériences passées et de la place de l'homo/bisexualité

importe également pour mieux comprendre comment se construisent les choix d'union. De ce point de vue, sans nécessairement être homogènes à l'intérieur des groupes de sexe, les parcours affectifs et sexuels des LGB peuvent également renvoyer à des variations importantes entre les hommes et les femmes.

3.1. Le mariage au sein d'étapes associées à la « stabilité conjugale »

La place de la conjugalité, ainsi que son rôle dans les trajectoires, demandent donc d'être approfondis. En termes relationnel, les couples mariés déclarent des durées de relation bien plus longues que les couples non-mariés, ce qui rejoint des résultats déjà observés chez les couples de sexe différent (Prioux, 2009). Tandis que les hommes en concubinage avec un autre homme déclarent être en couple avec celui-ci depuis 9,4 ans en moyenne, ces durées de relation s'élèvent à 15,3 ans pour les hommes mariés (Tableau 11). De même, les femmes non-mariées sont en moyenne en couple depuis 5,7 ans, contre 10,4 ans pour les femmes mariées avec une autre femme. On peut penser que ces résultats s'expliquent par un agencement du choix du mariage dans les parcours conjugaux, celui-ci intervenant après un certain nombre d'autres étapes qui vont de pair avec une forme de « stabilité » associée à la relation (Smock, Manning et Porter, 2005). L'attrait pour le mariage se trouve alors sans doute d'autant plus favorisé qu'il s'ancre dans des contextes relationnels installés, après des périodes de cohabitation longues, ou l'achat de biens en commun (Chapitre 4), l'union apportant un certain nombre d'avantages dans l'organisation de la vie commune tout en suivant d'autres étapes de vie qui la légitiment. À ce titre, Andrew Cherlin (2004) rappelle d'ailleurs que l'intérêt symbolique au mariage reste important, et qu'il a même sans doute progressé maintenant que le mariage suit d'autres étapes conjugales plutôt qu'il ne les précède. Celui-ci marquait auparavant le « début de la vie adulte, tandis qu'il s'agit maintenant parfois de son point culminant. C'est quelque chose que l'on doit atteindre grâce à ses propres efforts plutôt que quelque chose auquel tout le monde accède systématiquement »[189] (*Ibid.*, p. 855).

[189] En anglais dans le texte : "Marriage's place in the life course used to come before those investments were made, but now it often comes afterward. It used to be the foundation of adult personal life; now it is sometimes the capstone. It is something to be achieved through one's own efforts rather than something to which one routinely accedes".

<u>Tableau 11.</u> Durées de relation des personnes en couple de même sexe, en fonction du type d'union et de couple (%)

Durées de relation	Hommes		Femmes	
	Couples mariés	Couples non-mariés	Couples mariés	Couples non-mariés
0 à 2 ans	2,2	15,2	5,0	29,5
3 à 5 ans	12,0	21,9	21,3	36,7
6 à 10 ans	20,3	27,6	32,3	20,1
11 ans et plus	65,5	35,3	41,5	13,7
Total **Effectif d'individus**	100 325	100 914	100 381	100 919
p	<0,001		<0,001	
Moyenne (en années)	15,3	9,4	10,4	5,7
Moyenne durée de cohabitation (en années)	14,0	7,8	9,3	4,4
Écart entre mise en couple & cohabitation				
Moins d'un an	52,0	37,2	40,7	33,0
Un à deux ans	34,2	42,9	50,1	52,4
Trois à cinq ans	9,2	13,1	6,0	11,6
Plus de cinq ans	4,6	6,7	3,2	3,1
Total **Effectif d'individus**	100 325	100 913	100 381	100 909
p	<0,001		0,005	
Moyenne (en mois)	16,5	19,5	14,2	16,6

Source : Enquête Virage LGBT, Ined (2016).
Champ : Individus s'étant déclarés en couple de même sexe cohabitant.
Lecture : 5,0 % des femmes mariées avec une autre femme déclarent que cette relation dure depuis moins de deux ans.

Dans les discours, le mariage peut également être associé à un modèle de choix de vie « stable », monogame et cohabitant, les unions pouvant par ailleurs représenter un moyen de renforcer symboliquement le couple lors de « crises conjugales », comme c'est par exemple le cas pour Alexandre (Encadré 4) ou encore de marquer officiellement sa place en tant que conjoint·e en cas de maladie de l'un·e des deux. La quasi-totalité des personnes mariées cohabitent avec leur partenaire. Ces durées de relation relativement longues rejoignent aussi sans doute des « effets de rattrapage » puisque les couples n'avaient pas la possibilité de se marier auparavant, alors que celle-ci se présentera sans doute plus tôt pour les futures générations. Bien que ces résultats expriment des tendances générales, au sein du corpus, les enquêté·e·s qui se marient pour des motifs juridiques présentent également des durées relationnelles bien plus courtes (Chapitre 5).

Dans tous les cas, les résultats montrent là encore des écarts importants en termes de genre. Les couples d'hommes présentent ainsi des durées de relations plus longues que celles des couples de femmes, ce qui rejoint à la fois les résultats de l'enquête Famille et Logements,

et plus généralement de la littérature internationale sur le sujet (Joyner, Manning et Bogle, 2017 ; Ketcham et Bennett, 2019). Dans le détail, 66 % des hommes sont en couple depuis plus de dix ans chez les mariés, contre 42 % des femmes, et c'est le cas de 35 % des hommes non-mariés contre 14 % des femmes non-mariées (Tableau 11). Les séparations seraient ainsi plus fréquentes chez les couples lesbiens (Carrasco, 2007), et de ce fait, les remises en couple plus nombreuses. Ces différences s'expliquent sans doute par des socialisations genrées au sentiment amoureux et à la conjugalité. Lorsque l'on s'intéresse à l'écart entre les temporalités de mise en couple et de cohabitation, on remarque par exemple qu'en moyenne, la cohabitation suit plus rapidement la mise en couple pour les couples de femmes que pour les couples d'hommes (Tableau 11). Quels que soient les cas, les personnes mariées déclarent également avoir cohabité plus rapidement que les personnes non-mariées. Par exemple, 52 % des couples d'hommes mariés ont commencé à cohabiter ensemble après moins d'un an de relation, contre 37 % des couples d'hommes non-mariés, et c'est également le cas de 41 % des couples de femmes mariées contre 33 % des couples de femmes non-mariées (Tableau 11). Ces différences restent limitées et pourraient aussi être attribuables aux spécificités des répondant·e·s de l'enquête Virage LGBT (Chapitre 2).

Les durées de relations jouent sans doute également un rôle dans les choix d'union et leur temporalité. Or, on sait que les couples de femmes se séparent davantage que les couples d'hommes (Joyner, Manning et Bogle, 2017 ; Ketcham et Bennett, 2019 ; Lau, 2012 ; Marteau, 2019), dont les relations sont donc plus longues. Pour les personnes qui adhèrent à des usages symboliques de l'institution, le poids de ces étapes conjugales doit se comprendre par les représentations qui sont projetées sur le mariage, et qui contribuent à hiérarchiser les formes d'union en fonction des degrés d'engagement auxquelles elles renvoient supposément. C'est ce que l'on retrouve dans le discours d'Adrien, qui évoque l'attrait que représentait le mariage à ses yeux bien avant que cette possibilité ne s'ouvre aux couples de même sexe, tout en le situant comme un cadre qui ne concorde alors à l'époque pas avec son mode de vie.

> [Le mariage] c'est quelque chose qu'on avait toujours envisagé en fait depuis, enfin depuis qu'on est ensemble on s'inscrit vraiment dans cette logique de long terme dont je te parlais tout à l'heure. Et on était réticents à… prendre la voie du pacs, qu'on trouvait un peu trop contractualisante. Enfin qu'il y avait pas vraiment le sens de l'engagement qu'on voulait avoir.
> **Gaëlle : Tu trouves que le pacs c'est trop contractuel ?**
> […] Quand on a commencé à devenir suffisamment sérieux avec Fabien, la question du pacs s'est pas vraiment posée en définitive. On voulait pas vraiment rentrer dans cette logique-là en se disant, pour des raisons fiscales ce sera super parce qu'on pourra optimiser, enfin on trouvait que c'était un peu… que ça dévoyait un peu le sens de l'engagement. Je peux pas dire que secrètement on espérait que le mariage arrive à terme et que [pause]. Donc peut-être qu'on aurait fini, si jamais y avait pas eu le mariage, qu'on aurait fini par, par se pacser. Euh assez clairement, on était tous les deux dans des logiques de construction, notamment de construction de nos carrières professionnelles qui faisaient qu'on n'était pas vraiment disponibles. Comme je te le disais, Fabien il est normalien, il a arrêté l'enseignement et la recherche, il a commencé médecine. Donc toute sa période de médecine, c'étaient des périodes d'études, et au moment où

> il a commencé à être interne, moi là je me suis arrêté et j'ai préparé mes concours pour la fonction publique. Donc pendant toute cette période-là, on n'était pas vraiment, on était ensemble, assez clairement, on se soutenait, mais on n'était pas vraiment suffisamment posés pour pouvoir envisager une… enfin un engagement, une vie de couple et tout ce que ça pouvait impliquer [pause]. Donc si la question s'était pas posée et si y avait pas eu le mariage à ce moment-là, peut-être qu'on aurait choisi le pacs, en tout cas on s'est pas précipités sur le pacs parce que c'était disponible […] ça répondait pas à ce que nous on, enfin ce à quoi on aspirait.
> **Gaëlle : C'est-à-dire ?**
> Ben c'est-à-dire plutôt [pause], à la limite plus une cérémonie d'engagement en fait que une contractualisation devant un juge […]. C'était plutôt la recherche des intérêts financiers autour de ce pacs qui poussait les gens à se pacser, davantage que une étape dans leur vie de couple.
> (Adrien, 37 ans, administrateur en ministère, en couple depuis 14 ans)

La manière dont Adrien perçoit les deux types d'union renvoie ainsi à des registres idéologiques et symboliques. Tandis que le pacs lui apparaît par sa dimension contractuelle, et qu'il l'évoque même au cours de l'entretien comme potentiellement dissociable de la conjugalité, le mariage représente au contraire selon lui une manière d'exprimer l'engagement conjugal. Parce qu'il est associé à une absence de ritualisation et à de plus faibles dispositions juridiques, le pacs peut être perçu comme une forme d'union hiérarchiquement inférieure, ce qui existait déjà au moment de sa création (Rault, 2005a). *A contrario*, l'engagement associé au mariage requiert selon Adrien d'attendre d'être plus « installés » et d'avoir acquis une forme de stabilité professionnelle, qui contribue à garantir un cadre de vie général, dépassant le couple. L'importance accordée à ce cadre de vie peut notamment se comprendre dans la mesure où ce qu'Ann Swidler (2001) appelle le « réalisme prosaïque » nécessite de consacrer du temps à la relation et de se montrer disponible pour l'autre afin de surmonter les potentielles difficultés et d'éviter une séparation. Ces représentations symboliques expliquent que le mariage prenne aussi du sens au sein d'autres étapes individuelles, en tant que composante d'une trajectoire valorisant la durabilité des relations. Fabrice y voit ainsi « une étape naturelle » et « une étape sociale », à la fois dans « [leur] couple », dans « la vie d'adulte », et dans « la sagesse », ce qui montre bien que le mariage prend sens à ses yeux au sein d'un parcours de vie, en renvoyant à des notions d'accomplissement et de maturité, qui le replacent dans des temporalités biographiques spécifiques. Plus généralement, plusieurs enquêté·e·s soulignent le fait que le mariage requiert une temporalité conjugale spécifique, s'inscrivant à la suite de périodes de cohabitation plus ou moins longues, qui conduisent à « stabiliser » le couple.

L'intérêt porté à la protection juridique offerte par le mariage peut également être renforcé par l'expérience de désajustements et de fragilités dans l'histoire conjugale. La notion de protection prend alors d'autant plus d'importance qu'elle s'intègre dans un passé commun marqué par l'éventualité d'un décès ou d'une séparation. C'est ce que raconte Sylvain, en évoquant l'expérience de la maladie de Denis, avec qui il est en couple depuis 26 ans au moment de l'entretien. En rappelant la période durant laquelle, alors que son conjoint et lui ne pouvaient pas encore se marier, celui-ci a dû faire face à une maladie grave, Sylvain souligne le poids que

peut représenter le mariage en tant que contrat juridique. L'éventualité d'un décès, lié à la maladie, contribue alors à accentuer la réflexion à ce sujet et incite à l'envisager concrètement. Dans de nombreux discours, l'importance accordée à la notion de protection s'inscrit dans une relation de longue date, les enquêté·e·s mettant souvent l'accent sur les années partagées ensemble, qui font du mariage un modèle rationnel, parce qu'il poursuit un engagement déjà existant en pratiques.

Toutefois, les données quantitatives masquent certaines réalités que, moins évidentes ou moins attendues, les enquêtes peinent à capter. Les niveaux de détails et de précisions nécessaires pour reconstituer certaines trajectoires conjugales requièrent parfois de passer par de l'analyse qualitative. En effet, pour certain·e·s, il existe des chevauchements entre les relations amicales et la conjugalité. La cohabitation peut alors précéder la mise en couple, comme c'est le cas de Laure, ou encore de Mathieu. Il ne faudrait ainsi pas concevoir les trajectoires conjugales comme nécessairement linéaires, ou uniformes. Par ailleurs, parce que, notamment au sein des plus anciennes générations, le passage par l'hétérosexualité pouvait être relativement fréquent, celui-ci a pu affecter les trajectoires conjugales. Comme dans d'autres contextes, l'ordre hétéronormatif suscite des formes de pression sociale, conduisant à se conformer à la sexualité majoritaire (Digoix, 2013). Serge se marie ainsi avec Étienne, son conjoint, qu'il connaît depuis 34 ans et avec lequel il a entretenu une longue relation tandis que celui-ci était marié avec une femme. Tous deux se séparent durant plusieurs années, puis se remettent en couple 11 ans avant le mariage, ce qui fait suite au notamment au décès de la conjointe d'Étienne. Cet exemple souligne les apports de l'analyse quantitative, dans la mesure où un questionnaire peine à capter ce type de durées fragmentées.

Par ailleurs, bien que ce soit le cas de la majorité des personnes au sein du corpus, tout·e·s ne cohabitent pas avec leur conjoint·e. Pour certain·e·s, la non-cohabitation peut aussi représenter un mode de vie durable, notamment chez les personnes les plus âgé·e·s ayant connu plusieurs séparations, ce qui rejoint des résultats plus généraux concernant le rapport à l'espace et les formes de conjugalités (Régnier-Loilier, 2018, 2019). Ce choix s'entrevoit notamment dans le récit que Corinne fait de sa vie avec Michèle, sa conjointe.

> On n'a pas du tout, on n'a pas pensé cohabiter tout de suite mais, je vous disais on n'a jamais cohabité à plein temps de manière complète. Y a eu une époque où on... j'avais gardé, j'avais toujours mon appartement et il était en travaux, bon ça a duré assez longtemps quand même qu'on soit pratiquement chaque soir au même lieu quoi. Pff [soupir] on a toujours gardé deux lieux séparés, deux lieux distincts mais on est beaucoup beaucoup ensemble malgré tout. Moins maintenant où elle est beaucoup plus, elle aime vraiment bien être à la campagne. Alors j'avais pensé que j'irais davantage à la campagne avec la retraite, mais en fait j'ai pris ma retraite et puis j'ai tout de suite, je me suis remise à bosser alors voilà [rires] forcément, du coup c'est moins... je suis moins disponible que je l'avais pensé. À partir de septembre dernier, puis j'ai repris des cours à l'université catholique, du coup j'ai été amenée à être davantage sur Lyon quand même.

> Puis ma mère a été mise en maison de retraite, donc j'ai été obligée de m'occuper pas mal d'elle aussi, donc j'ai été obligée d'être plus sur Lyon. De toute façon moi j'aime bien être en ville. […]
> **Gaëlle : C'est une volonté de chacune garder son espace ou... ?**
> Ben, c'est surtout que, on voit pas pourquoi on devrait sacrifier euh les espaces qu'on aime quoi. Elle aime vivre à la campagne, elle aime vivre à la campagne. Voilà. J'aime mon travail, j'aime mon travail, c'est... pourquoi est-ce qu'on devrait obligatoirement sacrifier ce qu'on aime pour être ensemble tout le temps ? Je vois pas l'intérêt quoi. Au début, je, au début on était plus, un peu plus collées mais on n'a jamais été très collées. On a deux personnalités assez indépendantes et voilà. Moi mon travail m'a donné la possibilité heureusement de voyager pas mal […] et ça aurait été complètement impensable pour moi d'être avec quelqu'un qui me dit « ah ben non tu peux pas partir un mois sans moi quoi », j'aurais jamais pu vivre comme ça. C'était pas imaginable. De même que je pense que Michèle pourrait pas supporter que je lui dise « ben non moi j'aime pas la campagne, tu vas rester vivre en ville avec moi, je veux te voir tous les soirs à la maison devant la télé », c'est pas imaginable. C'est pas du tout comme ça qu'on aime vivre.
> (Corinne, 64 ans, retraitée – ancienne professeure à l'université, en couple depuis 28 ans)

Corinne lie par exemple le choix permanent d'une non-cohabitation avec sa conjointe au respect de leurs propres préférences, l'une choisissant alors de vivre à la campagne tandis que l'autre est amenée à rester en ville du fait de ses obligations professionnelles et familiales. Ces choix de vie s'entrevoient alors dans son discours par une plus grande importance accordée à l'autonomie et à la liberté, suivant des arguments que l'on retrouve plus généralement dans les discours des femmes dont les choix de vie remettent en cause les normes familiales (Debest, 2014). Dans le cas de Corinne, il est possible de lier ces représentations de la conjugalité à une socialisation féministe et aux valeurs qui y sont associées, celles-ci influant sur les parcours des femmes en favorisant des choix atypiques (Masclet, 2017). En effet, Corinne s'est engagée durant plusieurs années dans des mouvements féministes bien que ce ne soit plus le cas au moment de l'enquête, ce qui contribue sans doute à accentuer des dispositions antérieures et à renforcer la place accordée à l'indépendance et à l'épanouissement de chacune au sein du couple. Ce choix souligne l'hétérogénéité des définitions relationnelles et conjugales parmi les personnes mariées. Bien que le mariage porte, au travers des articles du Code civil, l'obligation de communauté de vie entre les conjoint·e·s, les contours de celle-ci sont parfois fluides lorsque l'on s'intéresse aux pratiques effectives des individus.

3.2. La place des expériences conjugales pour les femmes, des expériences sexuelles pour les hommes

De plus, les parcours affectifs et sexuels des LGB montrent des variations importantes en termes de genre. Quel que soit leur statut, les parcours des femmes apparaissent davantage marqués par l'expérimentation de plusieurs relations conjugales, puisque 39 % des femmes mariées et 41 % des femmes non-mariées déclarent avoir expérimenté au moins trois autres relations de couple de plus de quatre mois avant leur relation actuelle, contre seulement 27 % des hommes mariés et 35 % des hommes non-mariés (Tableau 12). À l'inverse, les hommes sont plus

nombreux à n'avoir connu que leur relation de couple actuelle. En effet, 27 % des hommes mariés et 23 % des hommes non-mariés ne déclarent aucune autre relation de couple, précédente, tandis que c'est le cas de 17 % des femmes mariées et de 16 % des femmes non-mariées. On note également que, par rapport aux personnes non-mariées, les personnes mariées déclarent un peu plus fréquemment n'avoir vécu de relation conjugale qu'avec leur partenaire actuel·le, et un peu moins souvent expérimenté plusieurs relations, cela étant plus particulièrement vrai pour les hommes.

Tableau 12. Nombre de relations de couple et de partenaires des personnes en couple de même sexe, en fonction du type d'union et de couple (%)

	Hommes		Femmes	
	Couples mariés	**Couples non-mariés**	**Couples mariés**	**Couples non-mariés**
Nombre de relations de couple (+ de 4 mois)				
Aucune autre	27,1	23,1	16,8	16,4
Une ou deux autres	43,7	40,4	42,0	42,4
Trois et plus	27,1	35,4	38,9	40,7
NSP, NVPD	2,2	1,1	2,4	0,6
Total **Effectif d'individus**	100 325	100 913	100 381	100 909
p	0,028		0,037	
Nombre de partenaires sexuels				
Un à deux	4,0	3,4	16,8	15,0
Trois à six	9,9	9,4	37,3	32,0
Sept à dix	8,0	8,8	23,1	21,9
Plus de dix	65,7	66,8	19,4	29,3
NSP, NVPD	12,4	11,6	3,4	2,1
Total **Effectif d'individus**	100 324	100 913	100 381	100 909
p	0,962		0,005	
Âge moyen 1er rapport avec quelqu'un de même sexe	18,0	18,2	21,8	20,9

Source : Enquête Virage LGBT, Ined (2016).
Champ : Individus s'étant déclarés en couple de même sexe cohabitant.
Lecture : 19,4 % des femmes mariées avec une autre femme déclarent avoir eu plus de dix partenaires sexuels au cours de leur vie.

En revanche, les hommes rapportent des nombres de partenaires sexuels bien plus élevés que les femmes. Notamment, ils déclarent bien plus massivement avoir eu plus de dix partenaires, puisque c'est le cas de 66 % des hommes mariés et de 67 % des hommes non-mariés[190], contre 19 % des femmes mariées et 29 % des femmes non-mariées (Tableau 12). À l'inverse, ces

[190] Ces résultats varient fortement en fonction de l'âge, puisque les plus âgé·e·s rapportent des nombres de partenaires bien plus élevés, en particulier pour les hommes. Le nombre de partenaires moyen passe par exemple de 32 chez les hommes de 25-34 ans à 187 chez les 55 ans et plus (Tableaux non-présentés).

dernières se retrouvent davantage dans les catégories présentant les nombres de partenaires les plus faibles, et déclarent notamment plus fréquemment avoir eu un·e ou deux partenaires. Ces écarts particulièrement marqués renvoient à des rapports genrés à la sexualité, dans la mesure où la socialisation féminine s'opère notamment par le contrôle de la « respectabilité » sexuelle des femmes, enjointes de s'inscrire dans une sexualité affective et conjugale (Bozon, 2012 ; Clair, 2007, 2012b), tandis que ce n'est pas le cas des hommes. Dès lors, la moindre place de la sexualité dans leurs parcours, et la plus grande place de la conjugalité, s'explique aussi par les normes de genre auxquelles elles se confrontent. Plus généralement, les femmes déclarent une entrée dans la sexualité plus tardive que les hommes, même si les âges aux premières relations sexuelles se rapprochent chez les jeunes générations (Bozon, 2008a), les premières expériences sexuelles ayant plus souvent lieu dans le cadre conjugal, avec une atténuation des différences de genre sur ce point (Toulemon, 2008). Les hommes déclarent également plus de partenaires (Leridon, 2008 ; Maillochon et Mogoutov, 1997), et davantage de pratiques sexuelles en général (consommation de pornographie, masturbation, etc.) (Bozon, 2008b). Quelle que soit leur orientation sexuelle, différentes enquêtes montrent que les hommes sont aussi plus susceptibles que les femmes d'envisager la possibilité d'avoir plusieurs partenaires de façon simultanée et/ou de percevoir leurs relations sexuelles comme déconnectées de sentiments amoureux (Bajos, Ferrand et Andro, 2008 ; Rault et Lambert, 2019).

Ces différences de genre imprègnent les pratiques des gays et des lesbiennes. Plusieurs recherches montrent ainsi l'importance des sexualités multipartenaires chez les couples gais (Lerch, 2007 ; Velter et Bouyssou-Michel, 2007), ainsi que la possibilité pour ces derniers de dissocier sexualité et conjugalité (Lerch, 2008). Cette place plus grande accordée au multi-partenariat s'explique historiquement parce que la culture gaie s'est développée sur le modèle d'une sexualité « sans lendemain » en l'absence de possibilités pour faire reconnaître la conjugalité (Schiltz, 1998), mais aussi parce que la remise en cause d'une norme monogame est « soutenu[e] par un ensemble de discours communautaires et d'institutions subculturelles gaies » (Lerch, 2008, p. 182).

Au sein du corpus, bien qu'elles envisagent parfois idéologiquement la possibilité de relations non-exclusives, aucune femme ne déclare l'expérimenter au moment de l'entretien. En revanche, une part non-négligeable des hommes du corpus rapportent des formes de multi-partenariat, ce qui confirme ces rapports genrés à la sexualité et la conjugalité. Dans leurs discours, se manifeste alors une requalification de la notion de fidélité.

> **Gaëlle : Je me demandais ce que vous pensiez de l'idée de fidélité qu'il y a dans le mariage…**
> Non ! Je ne suis pas fidèle… Pour moi c'est de la connerie totale, la fidélité est dans le cœur. Là sur le coup je suis un enfant de soixante-huitards, la fidélité est dans le cœur. Mon père a dû

> me dire une fois qu'on peut s'amuser, mais pas deux fois avec la même personne. J'irais peut-être pas jusque-là mais la fidélité non… L'assistance pour le meilleur et pour le pire, oui bien sûr, ça oui. Sinon croire à la fidélité, absolument pas, c'est de la connerie. L'amour dure trois ans : Beigbeder l'a dit, il y a effectivement cette réalité chimique qui fait que pendant trois à cinq ans, on en a que pour l'autre. Mais quelques fois, un oiseau chante à la fenêtre… Ah oui, la fidélité c'est pas ça. La vraie fidélité c'est que si je te demande de venir et que j'ai besoin de toi, tu arrives en courant. Je suis aussi comme ça avec mes amis, c'est pas la question, mais je ne peux pas imaginer vivre sans Didier. On m'arracherait les bras, et je me ferais couper les bras pour lui. C'est ça le vrai amour, parlons d'amour, ne parlons pas de fidélité. L'amour n'a rien à voir avec la fidélité, c'est évident.
> (Pierre, 51 ans, concepteur-rédacteur en free-lance, en couple depuis 15 ans)

Dans le discours de Pierre, comme chez plusieurs autres hommes du corpus, les notions d'engagement, de multi-partenariat et de mariage ne s'avèrent pas incompatibles, mais au contraire, peuvent s'imbriquer et dialoguer ensemble. Il requalifie ainsi le terme de « fidélité », qui lui apparaît alors non pas lié à l'exclusivité sexuelle mais au contraire à la disponibilité affective, à un engagement relationnel et à une forme de soutien dans la vie quotidienne. En ce sens, il se rapproche davantage de la notion « d'assistance mutuelle », également présente dans le Code civil, que de celle de fidélité au sens d'exclusivité sexuelle. Dissociant également à la fois des sentiments passionnels considérés comme éphémères de sentiments amoureux supposés plus profonds et durables, Pierre met en avant une forme d'amour « idéal », entièrement dissocié de la sexualité. Plus généralement, plusieurs enquêtés s'inscrivant dans des relations multipartenaires critiquent l'hypocrisie qui leur semble caractéristique des relations monogames, conduisant à des logiques de doubles contraintes. Parce que le désir leur apparaît alors inévitablement dirigé vers une pluralité de partenaires potentiels, s'enjoindre à des valeurs morales liées à la respectabilité sexuelle amène alors, dans la plupart des cas, à entretenir des liaisons en dehors de la relation de couple tout en les dissimulant. De ce point de vue, selon les enquêtés, le multi-partenariat comme forme relationnelle alternative n'apparaît pas indissociable d'un engagement conjugal dans la mesure où il porte au contraire des valeurs d'honnêteté et de respect plus grandes. D'autres, enfin, voient dans la monogamie une manière de s'approprier le corps de l'autre, ce qui rejoint pour partie des critiques féministes du couple et de la famille. On retrouve parfois ce type d'arguments dans les discours des femmes bien que ceux-ci ne s'accompagnent jamais de pratiques. Ces différences de genre rejoignent des résultats mis en avant dans d'autres pays, les lesbiennes étant toujours plus susceptibles que les gays d'associer la monogamie à la notion d'engagement (Stiers, 1999). Le multi-partenariat est également particulièrement valorisé par les personnes sans religion au sein du corpus, ce qui s'explique parce que, plus généralement, celles-ci accordent une moindre importance à l'exclusivité sexuelle comparativement aux personnes religieuses (Maudet, 2018).

Enfin, l'entrée dans l'homosexualité varie également entre les hommes et les femmes. Notamment, les premières relations homosexuelles s'avèrent plus tardives pour les femmes

puisqu'elles ont lieu en moyenne entre 21 et 22 ans, contre 18 ans pour les hommes (Tableau 12). Ces résultats s'expliquent sans doute parce que les hommes sont plus susceptibles d'expérimenter leurs premières relations avec un partenaire de même sexe, les femmes rapportant plus fréquemment avoir eu des partenaires des deux sexes au cours de leur vie (Trachman et Lejbowicz, 2018b). Il est également possible que cela reflète l'existence de « contraintes plus fortes à l'hétérosexualité » chez les femmes, pour reprendre l'expression d'Adrienne Rich, en lien avec une invisibilité plus grande du lesbianisme (Revillard, 2002 ; Rich, 1981). Si les jeunes gays et les jeunes lesbiennes déclarent souvent avoir expérimenté des premières relations avec des partenaires de sexe différent en raison de la nécessité de se conformer aux attentes sociales, le rapport contraint à ces expériences pèse plus fortement sur les femmes (Chetcuti et Girard, 2015). Pour ces dernières, l'institutionnalisation du couple de même sexe par le mariage pourrait alors représenter un acte d'autant plus symbolique qu'il s'inscrit dans des vécus plus contraints de la sexualité.

3.3. Une diversité de trajectoires chez les marié·e·s

Les variations dans la place de l'homosexualité dans les parcours des hommes et des femmes, mais aussi les écarts importants en termes de genre dans les expériences affectives et sexuelles plus généralement (Bajos et Bozon, 2008 ; Clair, 2007 ; Déroff, 2007) invitent alors à prendre en compte ces éléments, en décomposant les trajectoires intimes des individus. Afin de rendre compte de l'hétérogénéité dans les parcours affectifs, sexuels et conjugaux des LGB marié·e·s à partir de Virage LGBT, on propose une classification ascendante hiérarchique prenant en compte des variables qui permettent de décrire à la fois les expériences passées et la place de l'homosexualité. On retient donc l'âge à la première relation sexuelle avec quelqu'un du même sexe, le nombre de partenaires et de relations de couple précédentes, des variables synthétiques concernant les attirances et les expériences (avec un seul sexe ou les deux sexes), ainsi que la durée de la relation actuelle. Des variables sociodémographiques illustratives ne sont pas utilisées pour opérer la classification, mais permettent également de mieux qualifier les personnes qui se trouvent dans les classes (Tableau 14)[191]. Finalement, les classes permettent de décrire différents types de parcours LGB, et de voir si ceux-ci sont surreprésentés au sein de différentes catégories sociodémographiques.

Classe 1 : Des parcours centrés sur le couple actuel

La classe 1 regroupe des personnes qui présentent des parcours conjugaux centrés sur leur relation actuelle puisque 81 % d'entre elles déclarent n'avoir expérimenté aucune autre relation

[191] On exclut de l'analyse les personnes âgées de moins de 25 ans, pour lesquelles il semble difficile de prendre en compte des trajectoires amoureuses et sexuelles.

de couple (contre 21 % dans l'échantillon), et que 71 % datent le début de cette relation à plus de dix ans auparavant (contre 53 %) (Tableau 13). L'importance prise par le couple se combine à de moindres expériences sexuelles : en effet, 63 % indiquent avoir eu un·e à deux partenaires sexuel·le·s au cours de leur vie, tandis que ce n'est le cas que de 11 % parmi l'ensemble des répondant·e·s. Il s'agit massivement de partenaires de même sexe, les premières relations homosexuelles ayant alors lieu au début de l'âge adulte (de 18 à 21 ans pour la moitié de la classe). Au sein de cette catégorie, on retrouve davantage de personnes diplômées, puisque 86 % détiennent un diplôme du supérieur (supérieur à bac +2), contre 67 % dans l'échantillon, et davantage de personnes sans religion (73 % contre 64 %) (Tableau 14). Il s'agit également plus souvent de femmes.

Classe 2 : Une homosexualité masculine « affirmée »

Les caractéristiques centrales définissant la classe 2 renvoient à une homosexualité que l'on pourrait qualifier « d'affirmée ». Il s'agit ainsi massivement d'individus qui déclarent avoir uniquement eu au cours de leur vie des attirances pour des personnes de même sexe (c'est le cas de 91 % d'entre eux contre 53 % dans l'échantillon), et n'avoir eu des relations sexuelles qu'avec des partenaires de même sexe (86 % versus 49 %) (Tableau 13). Ils ont également plus massivement expérimenté leur première relation homosexuelle avant 18 ans. Dans cette classe, le couple actuel occupe une place relativement importante en termes de trajectoire, puisqu'il s'agit plus souvent de relations durant depuis plus de dix ans (62 % contre 53 % dans l'échantillon). En revanche, les personnes se trouvent également plus susceptibles d'avoir expérimenté une à deux autres relations conjugales auparavant, et d'avoir eu plus de dix partenaires sexuels (55 % contre 41 %). En termes sociodémographique, cette classe surreprésente les hommes, qui n'ont pas d'enfant, et qui sont également un peu moins diplômés que le reste des répondant·e·s (Tableau 14). Leur parcours se cumule à une identité sexuelle plus affirmée puisque tou·te·s se déclarent homosexuel·le·s.

Classe 3 : Des femmes aux parcours bisexuels ayant expérimenté plusieurs relations de couple

Les trajectoires bisexuelles apparaissent centrales dans la classe 3, puisqu'il s'agit massivement de personnes ayant eu au moins une relation sexuelle avec les deux sexes (94 % contre 47 % chez l'ensemble des marié·e·s) et déclarant avoir été attirées « surtout par des personnes du même sexe, mais aussi par des personnes de l'autre sexe » (70 % contre 37 %) (Tableau 13). Par ailleurs, la place des expériences conjugales précédentes se trouve également plus importante, avec une plus grande fréquence de personnes déclarant avoir expérimenté plus de deux autres relations de couple auparavant (54 % contre 34 % dans l'échantillon), tandis qu'à l'inverse, les durées de la relation concernant le couple actuel s'avèrent plus courtes. Il s'agit dans cette classe très majoritairement de femmes, ayant un ou plusieurs enfants, et s'identifiant

plus souvent comme bisexuelles, bien que cette catégorie d'auto-identification reste minoritaire (8 % contre 5 %) (Tableau 14).

Classe 4 : Des expériences homosexuelles « tardives »

Enfin, la classe 4 rassemble les personnes qui rapportent des expériences homosexuelles « tardives », 100 % d'entre elles déclarant avoir eu leur première relation avec un·e partenaire de même sexe après 30 ans (tandis que ce n'est le cas que de 5 % de l'ensemble des marié·e·s) (Tableau 13). De ce fait, on retrouve une part importante de personnes qui déclarent avoir au cours de leur vie été attirées « autant par les deux sexes » ou « surtout par des personnes de sexe différent » (29 % contre 10 % de l'échantillon), et 71 % rapportent avoir eu au moins un·e partenaire de sexe différent (contre 47 %) (Tableau 13). On peut toutefois supposer qu'il s'agit majoritairement de passages par l'hétérosexualité, et non d'une véritable alternance entre des relations homosexuelles et hétérosexuelles. Par ailleurs, on retrouve dans cette classe des personnes décrivant des expériences sexuelles un peu plus nombreuses que chez l'ensemble des personnes mariées (34 % d'entre elles déclarent 7 à 10 partenaires *vs* 16 % dans l'échantillon). Les femmes sont surreprésentées dans cette classe, ainsi que les personnes ayant un ou plusieurs enfants, et les personnes catholiques (Tableau 14).

<u>Tableau 13</u>. Répartition des modalités dans les différentes classes (variables explicatives) (%)

		Ensemble	Classe 1 n=108	Classe 2 n=279	Classe 3 n=276	Classe 4 n=35
Parcours sexuel	Uniquement des partenaires du même sexe	49,3	**79,6**	**86,0**	4,0	20,0
	Au moins un·e partenaire de sexe différent	47,4	19,4	9,3	**93,8**	**71,4**
	NSP, NVPD	2,4	0,9	3,9	0,7	8,6
Attirance	Uniquement pour des personnes de même sexe	52,6	**68,5**	**91,4**	11,2	20,0
	Surtout pour des personnes de même sexe, mais aussi pour des personnes de l'autre sexe	37,2	25,0	8,6	**69,9**	45,7
	Autant pour les deux sexes / Surtout pour des personnes de sexe différent	9,6	5,6	0,0	18,5	**28,6**
Âge à la 1ère relation homosexuelle	Moins de 18 ans	35,7	2,8	**58,1**	30,4	0,0
	18-21 ans	33,5	**48,2**	31,5	34,1	0,0
	22-25 ans	18,2	30,6	8,2	25,7	0,0
	26-30 ans	7,6	18,5	2,2	9,7	0,0
	Plus de 30 ans	5,0	0,0	0,0	0,0	**100,0**
Nombre de partenaires sexuels	1-2 partenaires	10,6	**63,0**	0,4	0,3	11,4
	3-6 partenaires	24,8	14,8	21,9	31,2	28,6
	7-10 partenaires	16,3	4,6	10,4	24,6	**34,3**
	Plus de 10	40,7	13,9	**55,2**	40,2	11,4
	NSP, NVPD	7,6	3,7	12,2	3,6	14,3
Nombre de couples de plus de 4 mois	Aucun autre	21,2	**80,6**	12,6	6,9	20,0
	1-2 autres	43,1	19,4	**57,7**	37,3	45,7
	Plus de 2 autres	33,5	0,0	26,9	**54,3**	25,7
	NSP, NVPD	2,2	0,0	2,9	1,5	8,6
Durée relation actuelle	1-3 ans	7,0	3,7	4,3	10,2	**14,3**
	4-6 ans	20,5	9,3	13,3	**31,9**	22,9
	7-10 ans	19,1	15,7	20,1	19,2	20,0
	Plus de 10 ans	53,2	**71,3**	**62,0**	38,4	42,9

Source : Virage LGBT, Ined (2016).
Champ : Individus de 25 ans et plus s'étant déclarés en couple de même sexe marié.
Lecture : 93,8 % des individus de la classe 3 déclarent avoir eu au moins un·e partenaire sexuel·le de chaque sexe.

Contrairement à l'homogénéisation que peut susciter l'analyse statistique, à la fois des personnes mariées en tant que catégorie juridique (Héran, 1984) et des LGBT lorsqu'ils/elles sont considéré·e·s comme un même groupe comparé aux hétérosexuel·le·s (Fish et Russell, 2018), les résultats montrent que les trajectoires des LGB marié·e·s ne sont pas uniformes. La place des expériences, à la fois sexuelles et conjugales, s'avère relativement importante pour certaines classes, dans lesquelles les individus ne présentent pas des parcours centrés sur leur relation actuelle, ce que l'on retrouve plus généralement au sein du corpus. C'est notamment le cas des classes 2 à 4, qui décrivent au contraire des parcours sexuels et conjugaux plus diversifiés. Par ailleurs, les personnes qui se sont mariées avec un·e partenaire de même sexe ne relatent pas uniquement des relations homosexuelles, et chez les femmes notamment, la place des expériences hétérosexuelles reste importante. Les classes 3 et 4, dans lesquelles les femmes se trouvent surreprésentées, regroupent ainsi des personnes qui déclarent à la fois des attirances et des expériences avec des partenaires de sexe différent. Au niveau de la terminologie, il s'agit également des personnes les moins susceptibles de se dire homosexuel·le·s (Tableau 14). Les caractéristiques des personnes présentes dans la classe 4, associée à une homosexualité plus tardive, confirment que la contrainte à l'hétérosexualité pèse plus lourdement sur les femmes que sur les hommes. Si des effets générationnels apparaissent également, les individus de cette classe étant plus âgés que l'ensemble de l'échantillon, ceux-ci se distinguent également par une affiliation plus fréquente à la religion catholique. Celle-ci apparaît alors comme un frein potentiel supplémentaire au vécu de relations non-hétérosexuelles.

Les parcours centrés à la fois sur le couple actuel et sur l'homosexualité (classe 1) n'apparaissent donc pas majoritaires, puisqu'ils ne représentent que 15 % de l'échantillon. Les résultats montrent au contraire une hétérogénéité des trajectoires, et des variations relativement importantes en ce qui concerne les expériences affectives et sexuelles. Si ces variations rejoignent des écarts en termes de genre déjà soulevés (Meslay, 2019), elles les enrichissent, notamment en montrant la part relativement importante de composantes biographiques hétérosexuelles et bisexuelles chez les femmes, ce que l'on ne pouvait approcher à partir de variables sociodémographiques, et ce qui rejoint d'autres données d'enquête (Rault et Lambert, 2019). Le choix du mariage plutôt que d'une autre forme d'union apparaît alors renvoyer à des réalités distinctes en fonction des groupes, pour lesquels la conjugalité et la sexualité ne se situent pas de manière uniforme.

Tableau 14. Répartition des modalités dans les différentes classes (variables illustratives) (%)

		Ensemble	Classe 1	Classe 2	Classe 3	Classe 4
Sexe	Hommes	46,0	39,8	**71,0**	24,3	37,1
	Femmes	54,0	**60,2**	29,0	**75,7**	**62,9**
Âge	25-34 ans	27,9	33,3	23,3	33,7	2,9
	35-44 ans	35,2	46,3	29,8	35,9	40,0
	45-54 ans	21,8	16,7	27,6	15,6	**40,0**
	55 et plus	15,0	3,7	19,4	14,9	17,5
Avoir eu ou adopté des enfants	Un enfant ou plus	35,0	33,3	25,5	**44,2**	**42,9**
	Pas d'enfant	65,0	66,7	**74,6**	55,8	57,1
Diplôme	Inférieur au bac	6,3	0,9	**11,1**	2,9	11,4
	Bac	11,0	6,5	14,3	9,4	11,4
	Bac + 2	15,2	6,5	15,8	18,1	14,3
	Supérieur à bac + 2	67,3	**86,1**	58,4	69,6	62,9
Orientation sexuelle déclarée	Homosexuel·le	94,3	94,4	**100,0**	89,5	85,7
	Bisexuel·le	4,7	5,6	0,0	**8,0**	**14,3**
Religion déclarée	Sans religion	63,9	**73,2**	62,0	64,1	48,6
	Catholique	29,5	23,2	31,2	29,0	**40,0**
	Autre religion	5,6	1,9	6,8	5,4	8,6

Source : Virage LGBT, Ined (2016).
Champ : Individus de 25 ans et plus s'étant déclarés en couple de même sexe marié.
Lecture : 75,7 % des individus de la classe 3 sont des femmes.

Au sein du corpus, plusieurs enquêté·e·s, et notamment des femmes, racontent également avoir vécu en couple hétérosexuel avant de réaliser qu'elles étaient attirées par d'autres femmes et de vivre ouvertement leur sexualité. La contrainte à l'hétérosexualité, plus importante pour les femmes que pour les hommes (Chetcuti, 2013) explique sans doute ces variations genrées dans les parcours affectifs et conjugaux. Ces trajectoires s'avèrent extrêmement dépendantes à la fois d'effets d'âge et d'effets générationnels, ce qui explique donc qu'elles ne concernent pas les enquêté·e·s plus jeunes au sein du corpus. Laurence, qui a auparavant été mariée avec un homme, lie son passage par l'hétérosexualité à son éducation. Elle estime par exemple qu'en l'absence de références et devant l'impensé que représentait l'homosexualité dans sa famille, elle n'envisageait pas la possibilité de pouvoir entretenir des relations avec des femmes. Des exemples similaires se retrouvent chez d'autres enquêtées. Fanny reste par exemple mariée durant près de vingt ans à un homme, avec qui elle a trois enfant (Encadré 8). Or, elle rapporte également un fort désir d'enfant, le choix de l'hétérosexualité lui permettant donc à l'époque d'y répondre, en même temps qu'il s'ancre, comme pour Laurence, sur l'absence de

représentations de l'homosexualité. D'un point de vue générationnel, ce choix de vie répond alors à une période où, en l'absence d'autres techniques et de possibilités légales, les LGB étaient plus susceptibles d'avoir des enfants au sein de couples hétérosexuels, tandis que ce choix devient plus marginal au sein des jeunes générations (Gross, Courduriès et de Federico, 2014a ; Tornello et Patterson, 2015).

Encadré 8. Portrait de Fanny

Fanny a 53 ans au moment de l'entretien. Entre ses 20 ans et ses 40 ans, elle vit 19 ans avec un homme. Ils ont trois enfants ensemble, alors qu'elle est âgée de 24 à 28 ans. Durant ces années, ils restent en couple concubin, et elle explique au cours de l'entretien qu'elle a toujours refusé de se marier, considérant que cela ne changerait rien à leur relation, qu'elle ne voyait pas d'intérêt à afficher publiquement leur amour, et que le fait d'avoir des enfants représentait déjà pour elle un engagement suffisamment important.
À plus de 40 ans, elle expérimente ses premières relations homosexuelles. Peu de temps avant de rencontrer sa conjointe actuelle, elle reste en couple durant 3 ans avec une femme, relation qu'elle qualifie de « chaotique », notamment en raison de troubles psychologiques chez cette dernière.
En 2012, elle rencontre Hélène, sa conjointe actuelle, celle-ci étant institutrice dans l'école de son fils. Quelques mois après, Hélène emménage chez elle en attendant de pouvoir récupérer son appartement, dans lequel vit encore son ex-conjointe, puis elles emménagent toutes les deux. Fanny se marie avec elle 5 ans après le début de leur relation. Elle envisage ce choix comme une « preuve d'amour », considérant qu'elle souhaite finir sa vie avec elle. Elle estime également que le mariage renforce le sérieux de la relation aux yeux des autres, et que sa conjointe avait envie de se marier. Bien qu'elle décrive ses proches comme tolérants, leurs réactions apparaissent ambivalentes au moment du *coming-out,* ce que Fanny explique notamment par la surprise devant l'annonce de son lesbianisme après l'avoir connue avec un homme durant de nombreuses années. L'une de ses filles par exemple, insinue à plusieurs reprises que ses relations avec des femmes pourraient être temporaires, et qu'elle pourrait se remettre en couple avec le père de ses enfants.
Fanny se définit comme athée. Elle a reçu une éducation catholique : baptisée, elle a suivi des cours de catéchisme mais déclare que ses parents n'étaient pas croyants.

Comme cela se retrouve chez plusieurs autres enquêté·e·s, le cas de Fanny illustre des passages par l'hétérosexualité qui mêlent désir d'enfant et impensé des relations entre personnes de même sexe (Encadré 8). Pour les femmes, ces parcours apparaissent d'autant plus importants qu'ils s'appuient à la fois sur une invisibilité du lesbianisme et sur des injonctions plus fortes à la parentalité. Ce résultat explique en tout cas qu'elles soient plus nombreuses que les hommes à vivre un remariage (Chapitre 4), dans la mesure où elles ont plus fréquemment que ceux-ci vécu avec un partenaire de sexe différent. Ces expériences tardives de l'homosexualité montrent également, comme dans le cas de Fanny, des rapports ambivalents à l'acceptation de l'homosexualité, les proches pouvant remettre en cause le choix d'un·e partenaire de même sexe, dans la mesure où celui-ci s'écarte des expériences hétérosexuelles précédentes. Une entrée tardive dans l'homosexualité apparaît également comme une composante biographique

renforçant l'attrait symbolique pour le mariage, comme c'est le cas pour Fanny (Encadré 8). L'institution peut alors permettre de consolider cette nouvelle identité et le rapport à l'orientation sexuelle en légitimant le couple de même sexe, même si ces cas s'avèrent relativement rares au sein du corpus, ce qui empêche de développer davantage ce type d'analyse.

Conclusion du chapitre

Approcher le choix du mariage en termes de trajectoires permet de montrer les ambivalences et les variations qu'il recouvre, renvoyant moins à un choix unifié qu'à une diversité de situations. La prégnance de la stigmatisation de l'homosexualité, mais aussi des formes d'invisibilité sociale et de rejet, modèlent ainsi les représentations de l'institution. Si la légitimité sociale produite par le droit prend d'autant plus de sens pour les personnes les plus âgées au sein du corpus, elle résulte de parcours marqués par l'hostilité et/ou des formes de clandestinité. Resituer ce choix au sein de trajectoires biographiques, imprégnées par la transmission de valeurs critiques au sein de la sphère familiale, mais aussi par des engagements militants et/ou par des socialisations religieuses, permet de montrer que des dispositions acquises tout au long de la vie renforcent le sens accordé à l'union et contribuent à le façonner. Sous l'effet de différentes expériences individuelles et conjugales, les intérêts juridiques et symboliques portés au mariage peuvent ainsi se reconfigurer. Par ailleurs, au sein du groupe des marié·e·s, les trajectoires affectives et sexuelles ne sont pas uniformes, et montrent des variations importantes, notamment en termes de genre. Celles-ci confirment l'intérêt d'étudier les variations qui existent au sein même des groupes minoritaires (Fish et Russell, 2018 ; Moore et Stambolis-Ruhstorfer, 2013). Elles tendent à montrer que l'institutionnalisation du couple par le mariage n'occupe pas la même place dans la vie des hommes et dans celle des femmes.

La légitimation de la conjugalité de même sexe, qui s'opère tout en engendrant en parallèle des mécanismes de pouvoir sur les familles homoparentales (Chapitre 5), montre bien qu'il ne s'agit pas de phénomènes unidirectionnels, mais qu'au contraire, la reconnaissance peut aussi produire des renforcements normatifs. À ce titre, « le pouvoir ne se déploie pas à travers des mécanismes uniformes de contrôle ; il se déploie à travers des mécanismes complexes qui se recoupent et, souvent, se contredisent, et qui produisent, simultanément, domination et oppositions, subordination et résistances, régulation et action » (Weeks, 2014 [2010], p. 64). La visibilité produite par l'institution peut également renforcer les rejets au sein de la famille.

En se mariant, les couples de même sexe peuvent à la fois s'ancrer dans une lutte contre les discriminations envers les minorités sexuelles, valoriser une normalisation de

l’homosexualité, et remettre en cause les stéréotypes liés au genre et à la sexualité, selon les significations que prennent ces différents arguments compte-tenu de leurs trajectoires. Parce que le mariage représente une forme de visibilité, il reconfigure le rapport aux notions de visibilité et d’invisibilité, de vie privée et de vie publique. Il contribue donc à « montrer que l’homosexualité existe et [à] interrompre ainsi le processus de reproduction de l’évidence hétéronormative » (Éribon, 2012, p. 85). Il nécessite alors, au moins en partie, de remettre en cause la privatisation de la sexualité et à ce titre, de prendre part aux attendus liés à la publicisation de l’événement par le biais du rituel.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Dans un contexte particulier, où le choix de se marier représente une possibilité nouvelle pour les couples de même sexe, en lien avec la reconnaissance juridique et sociale produite par une ouverture des droits, le point de départ initial de la thèse visait à questionner les significations que les couples accordent à l'institution. Au terme de cette seconde partie, ce nouveau droit apparaît ambivalent. Alors que dans les représentations, les choix amoureux sont considérés comme libres et désintéressés par essence (Swidler, 2001), cette partie souligne au contraire l'importance des contraintes dans les décisions des couples. Dans le sillage d'une littérature scientifique qui s'est intéressée à la fois aux effets des politiques publiques et à l'accès aux droits comme producteur de mobilisation (Baudot et Revillard, 2014), les analyses exposées soulignent que les usages du mariage spécifiques aux couples de même sexe répondent aux rapports de force auxquels ils se confrontent dans la législation française, mais aussi à la volonté de manifester une contestation politique.

Le quatrième chapitre montre d'importantes différences dans les profils sociodémographiques des couples d'hommes et des couples de femmes qui se marient. Tandis que les hommes sont surreprésentés aux âges les plus avancés, les femmes se trouvent plus massivement dans la catégorie des 25-34 ans. Dans la mesure où il s'agit de la catégorie d'âge socialement considérée comme appropriée pour l'entrée en parentalité, il est possible d'y voir un effet des pratiques d'adoption au sein des couples de femmes, en lien avec la législation française réglementant l'établissement de la filiation. Les résultats confirment également une homogamie plus forte dans les couples lesbiens comparativement aux couples gais (Cortina, 2016 ; Kurdek et Schmitt, 1987), attribuable à des modalités de rencontre plus « privées » pour les premières.

Le cinquième chapitre souligne la place qu'occupent les contextes juridiques et politiques dans les choix des couples. Le constat dressé, quant à la centralité des contextes dans les usages du mariage, rejoint alors des arguments avancés sur d'autres terrains (Achin et Naudier, 2013 ; Olivier, 2018 ; Revillard, 2007). Plus généralement, il insiste sur l'importance des effets structurels de l'action (Blau, 1960). Il décrit également des effets de genre importants, les usages filiatifs du mariage étant massivement investis par les femmes. Ceux-ci se cumulent à d'autres effets, liés aux positions sociales des individus, ou encore au vécu générationnel de l'homosexualité, ce qui favorise un investissement militant de l'institution plus important de la part des enquêté·e·s les plus âgé·e·s au sein du corpus. Enfin, les contraintes juridiques au mariage pour les familles homoparentales contrastent avec la disqualification des mariages dits

« d'intérêt » dans le cas des couples binationaux (Salcedo Robledo, 2015). Ces ambivalences, reflet d'un processus de normalisation de l'homosexualité, révèlent aussi une asymétrie dans le traitement politique des familles au regard de leurs caractéristiques sexuelles et migratoires.

Le sixième chapitre revient sur les trajectoires familiales et affectives des individus, et sur la place qu'occupent les processus de socialisation dans leur choix d'union. Il propose de comprendre l'attrait pour la légitimité sociale accordée par le mariage comme un effet de parcours familiaux marqués par le rejet et l'invisibilité sociale. À cet égard, comme le fait de devenir parents (Lewin, 2014), se marier peut permettre d'accéder à un statut légitime, équivalent à celui dont bénéficie les couples de sexe différent, et lié à la reconnaissance d'une cellule familiale. Les socialisations militantes, religieuses et familiales des individus peuvent également contribuer à façonner les représentations du mariage, et de ce fait, son usage. Le chapitre signale enfin la variété des trajectoires affectives et sexuelles des personnes mariées, confirmant l'intérêt de prendre en compte la multiplicité des expériences individuelles, ainsi que les variations intra et inter-groupes parmi les personnes LGBT (Fish et Russell, 2018). En distinguant le genre des parcours, il montre que les femmes font davantage l'expérience de multiples relations conjugales, tandis que les hommes rapportent un nombre plus massif de partenaires sexuels. Ces derniers se distinguent également par une homosexualité plus affirmée, signe d'une invisibilité persistante du lesbianisme.

TROISIÈME PARTIE :
INTERPRÉTER L'INSTITUTION PAR LE BIAIS DU RITUEL.
MISES EN SCÈNE ET REPRÉSENTATIONS D'UNE CÉRÉMONIE CODIFIÉE

INTRODUCTION

Après avoir décrit les usages que les couples de même sexe font du mariage et la manière dont les contextes d'action et les trajectoires individuelles peuvent participer à leur donner du sens, la thèse aborde pour finir la question du rituel. Plutôt que de penser celui-ci comme un acte unifié, elle propose de décomposer les codes et les séquences qui le régissent, en les considérant comme les éléments d'une palette, que les individus peuvent mobiliser par petites touches en fonction de la situation (Swidler, 1986). Cette dernière partie se penche donc sur les pratiques diverses et variées auxquelles ils recourent, notamment les pratiques corporelles, mais aussi des pratiques plus immatérielles, afin de comprendre comment les couples de même sexe mettent en scène leur union.

À la suite du linguiste Émile Benveniste, Martine Segalen (2009) invite à s'intéresser à l'étymologie du terme « rite », qui « viendrait de *ritus* [et] signifie "ordre prescrit" » (*Ibid*., p. 13). La terminologie rappelle donc son caractère contraint. Mais si les normes sont prescrites, on peut se demander par qui, et comment cette prescription s'opère en pratiques.

En tant qu'institution, le mariage se structure autour de normes et de représentations fortes, qui transparaissent notamment dans les manières de le célébrer (Maillochon, 2016). L'importance croissante accordée à la forme qu'il prend, au détriment des motivations qui le fondent (Maillochon, 2008) rappelle que les individus ne se marient ni de manière totalement souple, ni suivant des temporalités aléatoires. Loin d'être « libres » dans leurs choix, ils sont au contraire contraints dans l'organisation de l'événement. Cette dernière partie invite à comprendre comment le rituel crée de l'ordre social, et comment cet ordre peut être amené à prendre du sens, à faire l'objet d'une appropriation par les individus qui s'y engagent.

Le rituel matrimonial s'appuie sur un script déterminé, dont les représentations portent une valeur symbolique. Celui-ci rejoint la notion de script telle qu'elle est développée dans les études sur la sexualité (Simon et Gagnon, 1984), renvoyant alors à des « scénarios culturels », c'est-à-dire à des « guides pratiques » stabilisés, qui « définissent les exigences narratives de rôles particuliers et assurent les interprétations qui rendent l'entrée dans le rôle, sa réalisation et sa sortie possibles, à la fois pour soi et pour les autres » (Simon et Gagnon, 1986, p. 98)[192]. En d'autres termes, ces scripts véhiculés par la culture représentent des ressources pour incarner corporellement des rôles sociaux, mais aussi pour mettre en scène le déroulement de l'action (*Ibid*.). C'est particulièrement le cas pour le mariage, puisque celui-ci implique une cérémonie

[192] En anglais dans le texte : "Cultural scenarios essentially instruct in the narrative requirements of specific roles; they provide for the understandings that make role entry, performance, and/or exit plausible for both self and others: providing the who and what of both past and future without which the present remains uncertain and fragile".

dont les séquences et l'ordonnancement sont définis. Comme cela existe pour bien d'autres rites, il s'agit d'« un ensemble de conduites individuelles ou collectives relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, de posture), à caractère répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et les témoins » (Segalen, 2009, p. 26). Pour que le rituel puisse se réaliser, il nécessite « une adhésion mentale, dont l'acteur n'a éventuellement pas conscience » dans la mesure où « il est le fruit d'un apprentissage, il implique donc la continuité des générations, des groupes d'âge ou des groupes sociaux au sein desquels ceux-ci se produisent » (*Ibid.*, p. 26). Mais la reproduction d'un même schéma s'explique aussi par le poids des représentations culturelles associées à cet acte (Swidler, 2001), induisant une stabilisation des mises en scène, même si les représentations peuvent évoluer avec le temps, et que les scripts peuvent être adaptés en fonction des contextes et des attentes des individus (Simon et Gagnon, 1984). Les rites possèdent une dimension collective forte. Associés à des mythologies (Van Gennep, 1943), c'est-à-dire à des systèmes de croyances, ils insufflent une dimension sacrée à la vie sociale (Durkheim, 2013 [1912]).

Cette dernière partie de la thèse vise à comprendre, par le biais des pratiques concrètes et des mises en scène choisies pour l'événement, les représentations et les significations auxquelles le rituel renvoie subjectivement. En s'intéressant à la cérémonie, il s'agit de cerner le sens que les individus accordent à l'institution, en situation. Plus généralement, l'étude du rituel du mariage dépasse le cas particulier des couples de même sexe, et permet de comprendre les ressorts sur lesquels fonctionne sa mythologie.

Les trois chapitres qui suivent s'appuieront sur une diversité de matériaux, via le recours aux observations de cérémonies de mariage, un corpus iconographique et documentaire, ainsi que la mobilisation d'entretiens et de statistiques. Ce foisonnement méthodologique permet à la fois de s'intéresser aux pratiques concrètes que les couples mettent en œuvre, mais aussi aux significations qu'ils donnent à ces pratiques et aux négociations qu'elles impliquent. En termes de rituel, il existe des normes. Parce que le mariage s'appuie sur des représentations véhiculées par la culture médiatique (Ingraham, 2008 [1999]), la forme qu'il doit prendre est source d'injonctions.

Le septième chapitre est consacré aux temporalités du rituel. Il montre que, si les cérémonies des couples de même sexe sont plus atypiques que celles des couples de sexe différent en termes de date et de saisonnalité, c'est plus particulièrement le cas encore concernant les couples d'hommes. Davantage associé à un usage strictement juridique de l'institution, l'organisation d'une cérémonie décalée par rapport aux normes temporelles correspond plus massivement aux choix retenus par les couples les plus âgés, en lien avec l'attrait pour les dispositifs liés à la protection du conjoint·e en cas de décès ou de maladie. Signe d'une variation genrée dans les usages du mariage, ce constat traduit aussi un rapport

générationnel au rituel, massivement réinvesti par les plus jeunes, ce qui peut susciter des décalages au sein des familles (Maillochon, 2016). Dans une moindre mesure, cet atypisme est également plus fréquent au sein des couples binationaux, et parmi les habitant·e·s des grandes agglomérations. Les spécificités dans les profils des couples apparaissent alors comme des indicateurs des significations qu'ils y accordent.

Le huitième chapitre place la focale sur les différentes appropriations du rituel. Il montre qu'en fonction de leurs usages de l'institution et de la place qu'ils lui attribuent, les couples investissent différemment l'événement. Trois manières d'interpréter le script cérémoniel se dégagent alors, les enquêté·e·s pouvant privatiser le rituel et prendre de la distance avec les codes, les mobiliser tout en cherchant à leur donner une signification militante, ou bien les adopter. Reste que, parce qu'il est fondé sur la différence de sexes, le script conduit à recréer de la binarité de genre et de la complémentarité entre les conjoint·e·s, et à reproduire l'adéquation aux normes de genre, signe du maintien de l'ordre hétéronormatif (Butler, 2006 [1990] ; Clair, 2012).

Enfin, le neuvième et dernier chapitre de la thèse revient sur l'encadrement social de la cérémonie, et sur les contraintes qui pèsent sur son organisation. En décrivant les formes de pressions collectives et sociales qu'elle entraîne, ainsi que les rappels à l'ordre auxquels les couples se confrontent, il invite à penser le rituel comme un acte de représentation sociale (Goffman, 1973a), dont les proches constituent le public, et sur lequel ils projettent leurs propres attentes. D'un point de vue relationnel, le rituel constitue le cadre d'un échange. Les individus l'investissent pour matérialiser leur appartenance à des groupes familiaux, amicaux ou politiques, et signifier des procédés de ré-affiliation, en particulier en cas de rejets au sein de la famille. Les diverses mises en scène retenues marquent alors des demandes de soutien, plus ou moins couronnées de réussite.

Ce faisant, la dernière partie de la thèse invite à considérer les significations sociales du rituel, soulignant que les contraintes *au* mariage s'accompagnent de contraintes *du* mariage, en tant que scène de représentation de la conjugalité et de la famille.

CHAPITRE 7 : LES TEMPORALITÉS DES MARIAGES DE MÊME SEXE : DES CÉRÉMONIES PLUS « ATYPIQUES » QUE CELLES DES COUPLES DE SEXE DIFFÉRENT

Bien que souvent négligée par la sociologie empirique[193], la question des temporalités s'avère centrale pour expliquer les processus sociaux, et fait d'ailleurs l'objet de programmes de recherche spécifiques (Abbott, 2011 [2001]). À cet égard, les travaux récents mettent en avant l'hétérogénéité et la diversification des temporalités sociales (Dubar, 2004). Ce type de raisonnement nécessite toutefois de ne pas minimiser l'importance des cadres collectifs, en individualisant à outrance le rapport au temps (Lallement, 2013). Par ailleurs, les temporalités peuvent aussi être envisagées dans une perspective dynamique. Jean Chesneaux (2004) suggère ainsi que le temps se caractérise à la fois par une dimension surplombante dans les vies individuelles et collectives, et par une dimension organisationnelle, qu'il est donc possible de décomposer en séquences. En démographie, la prise en compte du temps se caractérise à l'origine par l'étude de nombreux événements liés aux différentes étapes de la vie, bien que celles-ci soient de plus en plus analysées dans leur complexité, avec le développement de méthodes longitudinales, puis biographiques (Samuel, 2008).

L'appréhension des temporalités dans les sciences sociales permet ainsi de montrer que de nombreux phénomènes suivent des variations saisonnières (Besnard, 1989). Par exemple, la hausse de la fécondité au printemps, en partie liée à la planification des naissances (Régnier-Loilier, 2004, 2010a), évolue au fil des décennies pour se concentrer désormais sur le mois de septembre, bien que ces oscillations soient d'ampleur relative (Régnier-Loilier, 2010b). Par ailleurs, d'autres phénomènes démographiques fluctuent de façon similaire. Actuellement, le mois de septembre marque ainsi majoritairement les débuts de la cohabitation conjugale, ce qui s'explique par les emménagements des étudiant·e·s, au moment de la rentrée scolaire, en lien avec l'allongement des études supérieures (Breton et al., 2018). On note également des particularités saisonnières dans les phénomènes migratoires et dans la répartition de la mortalité (*Ibid*.), ce qui tend à faire des temporalités un axe important de l'analyse démographique.

Concernant le mariage, cet axe apparaît d'autant plus heuristique que, de longue date, il existe plus spécifiquement un lien fort entre rituels et temporalités. En anthropologie, de nombreux travaux ont ainsi questionné le rapport que les individus entretiennent au temps, notamment en s'intéressant aux rites qui rythment la vie quotidienne (Fournier, 2013). Émile

[193] Ce sujet connaît toutefois un dynamisme important dans les sciences sociales au cours des dernières décennies, ce qu'institutionnalise notamment en France la création de la revue *Temporalités*, en 2004. Voir https://journals.openedition.org/temporalites/.

Durkheim (2008 [1912]) montre par exemple que les découpages temporels renvoient à une organisation de la vie collective, en instaurant « des points de repère indispensables par rapport auxquels toutes choses sont classées temporellement, [qui] sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques » (*Ibid*., p. 14-15). Toujours d'après Durkheim, ces divisions temporelles reflètent l'organisation de la vie collective, tout en, simultanément, permettant au groupe de produire des cadences et des régularités dans les vies individuelles (*Ibid.*). De manière similaire, Maurice Halbwachs (1967 [1950]) rappelle que si le temps apparaît souvent comme un paramètre contraignant dans les vies individuelles, c'est qu'il résulte de « conventions » et de « coutumes » collectivement partagées (*Ibid*., p. 61). Les rythmes sociaux s'ajustent également avec les rythmes solaires (Fournier, 2013), et plus précisément avec les rythmes saisonniers. Les fêtes d'aujourd'hui gardent la trace de ces calendriers : loin d'être réparties aléatoirement, elles se situent autour des équinoxes, des solstices et des mois intersaisons, et représentent « toutes, plus ou moins, des rites de passage entre saisons » (Besnard, 1989, p. 169).

Or, la nuptialité s'avère particulièrement sensible aux mouvements saisonniers. Les couples qui choisissent de se marier ne sélectionnent pas aléatoirement une date pour la célébration. À travers ce chapitre, on propose donc d'approcher le mariage par ses temporalités, afin de mieux cerner à la fois les rythmes du rituel, et ce qu'ils traduisent. Quels choix opèrent alors les couples de même sexe à ce sujet ? Observe-t-on des évolutions au fil du temps ? Les choix de date renvoient-ils à des mécanismes similaires selon que l'on s'intéresse au jour de la semaine retenu pour la célébration, ou au mois du mariage ? Enfin, qu'est-ce que ces choix révèlent du rapport que les individus entretiennent avec l'institution ? L'hypothèse qui structure ces questionnements réside dans l'idée qu'étudier les variations dans les manières de célébrer l'union permet d'éclairer les significations que les couples y accordent, et que l'organisation de l'évènement peut ainsi renvoyer à différents types d'usages de l'institution. Je m'appuierai dans ce chapitre sur une multiplicité de méthodes, via le recours aux statistiques, mais aussi à divers matériaux qualitatifs (observations, sources iconographiques). Bien que ce matériau ne possède pas un statut similaire au reste du matériau dans cette recherche (Chapitre 2), il permet de mieux appréhender les pratiques concrètement mises en œuvre par les individus, plus difficilement restituables dans des discours. Par ailleurs, la combinaison de ces méthodes s'avère particulièrement importante pour comprendre ce que traduisent les temporalités du mariage et comment elles sont investies par les couples. Après avoir décrit les évolutions dans la temporalité des mariages en France, on analysera les choix que font les couples de même sexe à ce sujet. Enfin, en combinant les données qualitatives et quantitatives, on proposera des pistes pour interpréter l'atypisme des temporalités cérémonielles.

1. La temporalité des mariages en France : une évolution liée aux transformations de l'institution

Les saisons tiennent une place particulière dans l'analyse des temporalités parce qu'elles constituent des cycles, c'est-à-dire des périodes répétées qui marquent des points de rupture et rappellent l'empreinte du temps. Comme le note Laurent Sébastien Fournier (2013, p. 102), « dans le contexte des sociétés traditionnelles étudiées par l'anthropologie classique, le temps unit ainsi les individus aux groupes selon une équation bien particulière qui se reproduit de manière cyclique avec les saisons, en dehors du temps unifié et abstrait des horloges ». Mais ces rythmes saisonniers perdurent également dans les sociétés modernes. De diverses manières, « les croyances et coutumes les plus anciennes peuvent ainsi trouver de nouveaux aliments pour se perpétuer » (Besnard, 1989, p. 64). Si les rituels ne disparaissent pas, c'est parce qu'ils continuent à véhiculer des croyances, même si celles-ci se reconfigurent. Avant de développer l'analyse des matériaux récoltés concernant les cérémonies des couples de même sexe et leurs temporalités, il apparaît nécessaire de revenir plus en détail sur la saisonnalité et les dates de mariages en France. Ce retour historique permet de mieux comprendre dans quels cadres s'ancrent leurs choix, sur quoi s'appuient les schémas rituels auxquels ils se réfèrent, et à quelles représentations ils renvoient.

1.1. Retour historique sur la saisonnalité : des croyances religieuses aux enjeux esthétiques de l'événement

Historiquement, on sait que l'organisation du mariage suit une saisonnalité particulière. Au dix-septième et au dix-huitième siècles, les préférences des couples s'orientent majoritairement vers les mois d'hiver, la moitié des mariages ayant lieu en janvier, février[194] et en novembre, en raison de plus grandes disponibilités liées aux calendriers des activités agricoles et religieuses (Besnard, 1989). Au début du vingtième siècle, Jean Bourgeois (2016 [1946]) montre également que la saisonnalité des mariages s'explique en grande partie par le respect de règles religieuses, qui interdisent le mariage durant les fêtes comme le Carême et l'Avent, et déconseillent également les périodes consacrées au culte de la Vierge. Ces normes conduisent donc à ce que les cérémonies soient décalées, avant ou après les fêtes, ce qui produit des périodes « creuses », durant lesquelles le nombre de mariages observés s'avère particulièrement faible, comme c'est par exemple le cas pour les mois de mai, d'août, ou de décembre (*Ibid*.).

[194] D'après Philippe Besnard (1989), l'attrait plus particulier pour le mois de février peut s'expliquer par la volonté de combiner la cérémonie du mariage aux fêtes qui précédent le Carême, celui-ci entraînant, selon les années, une paralysie des mois de mars et d'avril.

Les rythmes agricoles diffèrent également en fonction des zones géographiques, affectant l'organisation des mariages, qui suivent, en fonction des régions, les calendriers des moissons (Besnard, 1989).

Mais cette répartition saisonnière évolue au fil du temps. Dans les années 1930 et jusqu'au milieu du vingtième siècle, on observe notamment des pics en avril, puis à partir des années 1970-1980, les variations entre les mois se creusent de manière importante, au profit de la période estivale, courant de juin à septembre (Besnard, 1989). Plus encore au cours des décennies suivantes, on observe que le nombre de mariages culmine en été, ce qui s'accentue particulièrement dans les années 2000 (Rault et Régnier-Loilier, 2016). En termes de saisonnalité, les cérémonies de mariage contemporaines se déroulent ainsi en très grande majorité durant « la belle saison » (Maillochon, 2016), en particulier de mai à septembre (Breton et al., 2018 ; Rault et Régnier-Loilier, 2016).

Ces évolutions peuvent s'analyser de diverses manières. Tout d'abord, on assiste à la fois à une sécularisation de la société et à une réorganisation des rapports individuels et collectifs aux croyances religieuses (Hervieu-Léger, 2010). De ce fait, les interdits liés aux fêtes, centraux pour comprendre l'organisation des mariages au cours des siècles précédents, perdent du terrain. Depuis les années 1970, la place des rituels religieux recule, et notamment, le poids des mariages catholiques parmi l'ensemble des mariages diminue considérablement (Dittgen, 2003). En effet, les célébrations à l'église ne concernent plus que trois mariages sur dix en 2012 (Rault et Régnier-Loilier, 2016). Or, la religiosité joue un rôle dans les pratiques rituelles dans la mesure où le nombre de personnes invitées s'avère plus important dans les cérémonies religieuses par rapport aux cérémonies qui ne comportent qu'une dimension civile (Bozon, 1992)[195]. Par ailleurs, tandis qu'auparavant, le mariage et la première naissance se suivaient de près, ce lien se délite progressivement (Desplanques et de Saboulin, 1986). Avancer la date de l'union et/ou s'engager dans une célébration moindre en raison d'une grossesse (Bozon, 1992) devient marginal, ce qui modifie aussi les temporalités du mariage et les manières de le célébrer.

Pour autant, le moindre poids des dimensions religieuses ne signifie pas que le rituel du mariage perde en intensité au fil du temps. Les « rites profanes », comme les rites religieux, font ainsi référence à des mythologies, qui, de façon similaire, véhiculent des affects et des représentations (Rivière, 1995). D'après Émile Durkheim (2008 [1912]), tout rite repose ainsi sur des croyances, qui se traduisent concrètement dans les pratiques rituelles. Or, les cérémonies s'avèrent particulièrement réinvesties au sein des jeunes générations, avec la création de nouvelles séquences dans le rituel (Maillochon, 2016). En ce sens, « l'affaiblissement de

[195] Les cérémonies religieuses sont également plus fréquentes lorsque le couple n'a pas commencé à cohabiter ensemble (Bozon, 1992), une situation qui décroît de manière spectaculaire à partir des années 1980, pour devenir extrêmement rare au sein des générations récentes (Maillochon, 2019).

l'institution ne s'est pas accompagné d'un recul équivalent de formes d'expression cérémonielle et rituelle du mariage qui, par capillarité, auraient pu être jugées elles aussi désuètes. Au contraire, c'est le maintien de rituels festifs qui, paradoxalement, semble conforter l'institution comme si, finalement, le maintien d'une forme même partiellement vidée de son sens avait permis de préserver le fond » (Maillochon, 2008, p. 10). La diminution du poids du religieux ne s'accompagne donc pas d'un déclin de l'intérêt pour les cérémonies matrimoniales, au contraire en hausse chez les jeunes (Prioux et Régnier-Loilier, 2012). Toutefois, les croyances et les représentations qui y sont associées évoluent et changent de significations. L'idéologie romantique, désormais centrale dans les représentations du mariage, repose sur la valorisation d'un modèle associé à des sentiments inconditionnels et idéaux, ainsi qu'aux notions d'engagement et de durabilité (Swidler, 2001). Elle reconfigure alors le rapport au rituel, qui met désormais en scène la force du lien amoureux, et induit donc de porter un soin esthétique particulièrement important aux représentations données du couple (Maillochon, 2016).

Les évolutions dans les temporalités du mariage doivent donc se comprendre comme une conséquence des nouvelles mythologies qu'il engage. En effet, « le calendrier des mariages reflète les rythmes de notre vie collective en même temps que leurs transformations. Il révèle enfin l'existence de croyances diffusées, anciennes ou récentes, sur le caractère faste ou néfaste qui s'attache à certains moments de l'année » (Besnard, 1989, p. 48). Par exemple, Philippe Besnard (1989) analyse l'attrait pour les mois d'été comme une volonté de regrouper les festivités (les noces et la lune de miel), mais aussi comme une possibilité de rassembler les proches avant ou après les vacances scolaires, ce qui justifie le choix des mois de juin et de septembre. À l'inverse, la progressive désaffection pour le mois de novembre s'explique aussi d'après lui par son association persistante avec les rites funéraires, qui le marquent ainsi d'une symbolique jugée peu appropriée pour l'événement. Dans les années 2010, c'est le mois de juillet qui concentre la proportion de mariages la plus importante (Breton et al., 2018). Il se pourrait que les rythmes vacanciers aient légèrement évolué au fil du temps, mais l'attrait désormais massif que représentent les mois estivaux signale avant tout l'importance de nouvelles mises en scène, de plus en plus somptueuses, valorisant l'esthétique de l'événement (Maillochon, 2016). Par ailleurs, la saisonnalité des mariages varie en fonction du profil des couples. Les choix majoritaires concernent ainsi davantage les partenaires « proche[s] de la "norme", au sens statistique », en d'autres termes représentés par des conjoint·e·s « de sexe différent, âgés de 25 à 34 ans (homme plus âgé ou du même âge que la femme), de nationalité française et célibataires l'un et l'autre au moment de se marier » (Breton et al., 2018, p. 653). À l'inverse, les conjoint·e·s qui s'écartent de cette norme apparaissent également plus susceptibles de choisir des dates de cérémonie atypiques.

La temporalité des mariages s'éclaire également lorsque l'on s'intéresse aux autres types d'unions. En 2001, peu de temps après sa création, le pacs suit une saisonnalité inverse à celle du mariage, puisqu'il se célèbre très majoritairement en début et en fin d'année civile (janvier-février et novembre-décembre). Toutefois, à partir de 2006, les deux types d'union se rapprochent significativement, les pacs se concentrant majoritairement entre mai et novembre (Carrasco, 2007). En effet, la réforme de 2005, qui aligne le régime fiscal du pacs sur celui du mariage, affecte la saisonnalité du pacs. On observe que celle-ci s'inverse, rejoignant celle du mariage dans la mesure où il s'agit de la période la plus favorable pour bénéficier d'avantages fiscaux liés à des déclarations d'impositions communes (Leturcq, 2012). En parallèle, ces évolutions s'expliquent aussi parce que l'on constate une relative « démocratisation » du pacs au fil du temps (Bailly et Rault, 2013), qui affecte sans doute les formes rituelles qu'il prend. Reste que la saisonnalité du pacs s'avère particulièrement sensible aux évolutions législatives. À partir de 2011, date à partir de laquelle les régimes fiscaux se transforment[196], la saisonnalité des pacs se modifie à nouveau pour se concentrer sur la fin de l'année civile (Mazuy et al., 2015).

1.2. La date du mariage, centrale dans l'organisation d'un événement collectif et familial

Par rapport aux questions de saisonnalité, le choix des dates (faisant par exemple référence aux jours de l'année, ou à la distinction « semaine » *vs* « week-end ») reste relativement peu étudié. Ce type d'analyse soulève pourtant des situations particulières, qui peuvent refléter l'existence de nouvelles normes[197], et, dans le cas du mariage, traduire un rapport individuel à l'institution. En étudiant la célébration des rituels au début du vingtième siècle, Arnold Van Gennep (1943) rappelle déjà que les dates de mariage ne bénéficient pas toutes de perceptions équivalentes, et notamment, que les veilles de fêtes importantes revêtent un caractère symbolique qui justifie leur choix, parce que « ces dates renforcent par leur vertu magique propre celle des rêves, visions, formules, incantations, et aussi celle des pratiques diverses » (Van Gennep, 1943, p. 241). Mais comme la saisonnalité, les jours de mariage choisis par les couples suivent des évolutions au fil du temps. Philippe Besnard (1989) montre ainsi que, tandis que le mardi et le lundi représentaient les jours privilégiés pour se marier sous l'Ancien Régime, l'évolution des normes conduit à une préférence massive pour le samedi, qui concentre trois quarts des mariages dans les années 1980. Cette prédominance continue à s'accentuer légèrement au fil

[196] Tandis qu'il était possible jusqu'alors de réaliser à la fois une déclaration fiscale commune et des déclarations individuelles pour les couples s'étant mariés ou pacsés dans l'année, ce qui permettait de réduire significativement les feuilles d'imposition, cet avantage prend fin avec la réforme de 2011.

[197] La hausse de la prévalence des naissances en semaine à partir des années 1980 peut ainsi s'interpréter comme une conséquence de la médicalisation des accouchements, plus fréquemment déclenchés sur ces créneaux en raison des disponibilités au sein des services hospitaliers (Régnier-Loilier, 2010b).

du temps, puisque 80 % des unions se déroulent un samedi dans les années 2010 (Figure 10 ; Tableau 15), ce jour recueillant désormais les préférences des couples de manière quasi-exclusive (Breton et al., 2018).

Comme l'évolution saisonnière, ces choix traduisent en creux les transformations des normes conjugales et matrimoniales. Le déclin du mariage religieux s'accompagne ainsi d'une accentuation de la dimension festive de l'événement, les cérémonies comptant notamment davantage d'invité·e·s qu'auparavant (Bozon, 1992). Les choix s'orientant vers des cérémonies à la fois plus importantes numériquement et plus luxueuses concordent ainsi avec les représentations d'un modèle « romantique », mises en avant dans la culture populaire, mais aussi par le biais de l'industrie marketing (Ingraham, 2008 [1999]). Cette idéologie transparaît dans l'importance accordée à la mise en scène. Or, les temporalités de l'événement suivent ces représentations, puisque certaines dates symboliques, associées à des visions de l'amour romantique, comme celles de la Saint-Valentin, concentrent une part plus importante des célébrations (Rault et Régnier-Loilier, 2016).

Par ailleurs, le choix des dates, et notamment du samedi, apparaît fortement corrélé à la disponibilité des proches conviés, et donc à « l'inflation rituelle » (Segalen, 2009, p. 106), notamment via l'extension massive du nombre de personnes invitées. En effet, celui-ci a considérablement augmenté lorsque l'on s'intéresse aux cérémonies des années 2000 comparativement à celles des années 1970 et, à situation équivalente, les personnes qui se marient font cinq fois plus souvent le choix d'une grande cérémonie (c'est-à-dire de plus de 50 invité·e·s) (Maillochon, 2019). Dans les mariages de couples de sexe différent, la présence des familles respectives des conjoint·e·s reste très largement la norme (Maillochon, 2002, 2011). Parce que la parenté, mais aussi les cercles amicaux des couples, résident fréquemment dans des villes différentes de ces derniers, le choix du samedi apparaît alors comme incontournable afin de permettre leur présence. En raison des représentations culturelles d'un mariage festif et entouré, se dégagent des normes dans les manières de célébrer l'événement, qui expliquent que les choix des couples de même sexe renvoient à des régularités statistiques.

Reste que des variations pourraient subsister en fonction des profils des couples. Michel Bozon (1992) note que, dans les années 1980, il existe des différences en fonction des milieux sociaux, les fêtes de mariage des cadres étant plus fastes, et leur nombre d'invité·e·s plus important que celles des employé·e·s et des ouvrier/ère·s. Lorsque le mariage s'accompagne d'une cérémonie religieuse, les conjoint·e·s se marient davantage dans la commune des parents de la femme, accordant donc un poids plus grand à la parenté, tandis que les mariages laïques se trouvent plus susceptibles d'être célébrés en semaine, et perçus comme des mariages « express » (*Ibid.*, p. 430), c'est-à-dire associés à une moindre ritualisation. Dans les années 1990 et 2000, une proportion plus importante de personnes réinvestissent également des cérémonies religieuses dans le but d'accéder à une dimension rituelle plus accentuée, celles-ci

étant toutefois de plus en plus concurrencées par l'apparition de nouvelles séquences rituelles, comme c'est le cas des cérémonies dites « laïques » (Maillochon, 2019). Le contexte dans lequel les couples de même sexe accèdent à l'institution matrimoniale suggère que les temporalités des cérémonies ne sont pas anodines, ce qui questionne quant aux choix effectués par les couples.

2. Les normes temporelles du mariage : une cérémonie en semaine et à la « belle saison »

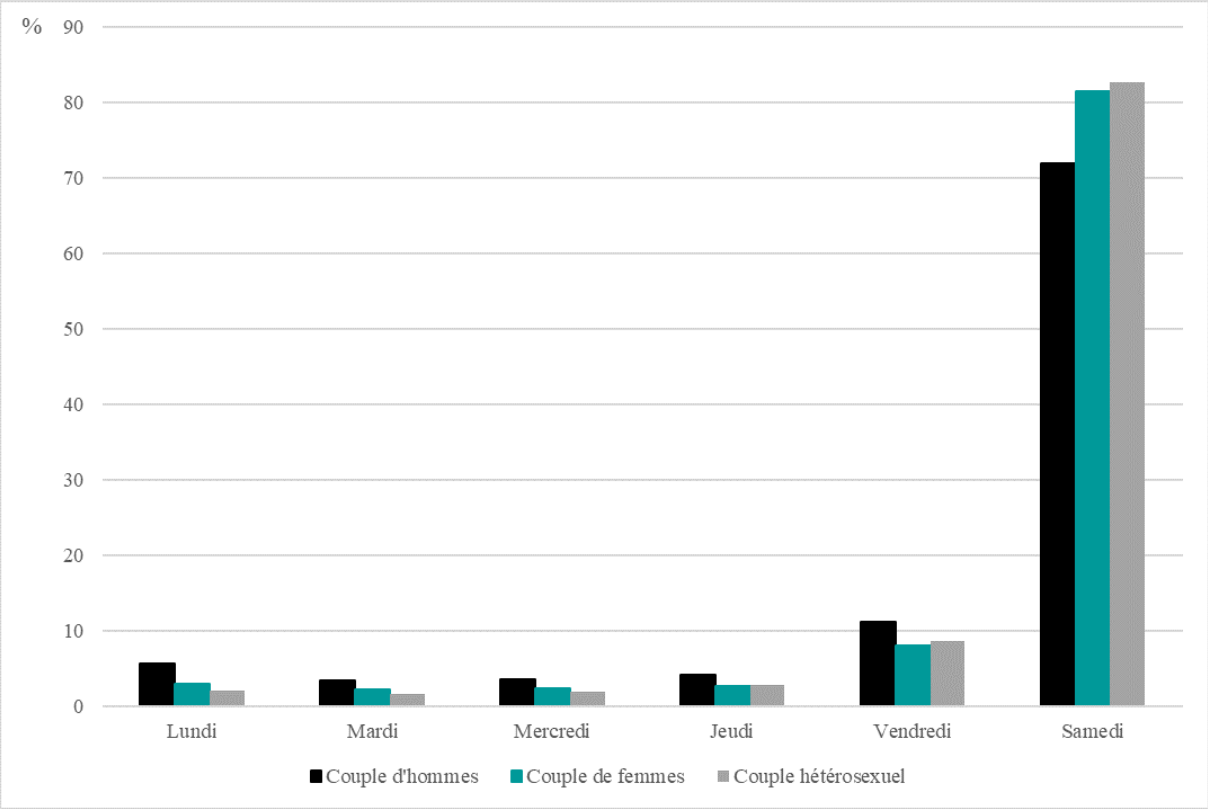
Étudier les temporalités du mariage nécessite donc d'effectuer des découpages et des classements dans les dates choisies, afin de mieux appréhender la façon dont s'agence l'évènement. Dans la mesure où la grande majorité des cérémonies se déroulent le samedi, je considère ici qu'il s'agit d'un jour typique pour la cérémonie, et que les autres jours représentent des jours atypiques, au sens statistique du terme. Pour les mêmes raisons, je me réfèrerai à la période qui court de mai à septembre comme typique, et aux autres mois comme des mois atypiques. Cette terminologie permet ainsi de placer l'accent sur les normes qui encadrent les temporalités matrimoniales, en étudiant ce que ces normes, tout comme leur déviation, révèlent du rapport à l'institution.

2.1. Se marier le week-end : un choix globalement partagé en raison de la présence des proches

La norme d'une cérémonie organisée le week-end se retrouve dans les choix effectués par les couples de même sexe qui, tout comme les couples de sexe différent, optent très majoritairement pour le samedi. On constate en revanche des variations entre les couples d'hommes et les couples de femmes, les premiers s'orientant vers des choix plus atypiques sur ce point, tandis que pour les derniers, les dates retenues suivent davantage celles des couples hétérosexuels. 81 % des couples de femmes et 83 % des couples de sexe différent organisent en effet leur cérémonie un samedi, contre seulement 72 % des couples d'hommes (Tableau 15). Bien qu'une large majorité des couples d'hommes décident de se marier le samedi, 28 % d'entre eux lui préfèrent tout de même un autre jour de la semaine, contre seulement 19 % des couples de femmes et 17 % des couples hétérosexuels (Tableau 15). Dans le détail, on remarque que les personnes qui ne se marient pas le samedi choisissent très majoritairement le vendredi : c'est en effet le cas de 11 % des couples gais, de 8 % des couples lesbiens et de 9 % des couples hétérosexuels (Figure 10). En comparaison, les autres jours de la semaine restent très minoritaires. 6 % des couples d'hommes, 3 % des couples de femmes et 2 % des couples de

sexe différent décident de célébrer leur union un lundi, 2 à 3 % d'entre eux/elles un mardi ou un mercredi, et 3 à 4 % un jeudi (Figure 10).

Figure 10. Distribution des mariages par jour, en fonction du type de couple (%)



Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : 11,2 % des couples d'hommes se sont mariés un vendredi.

Tableau 15. Jour et mois du mariage, en fonction du type de couple

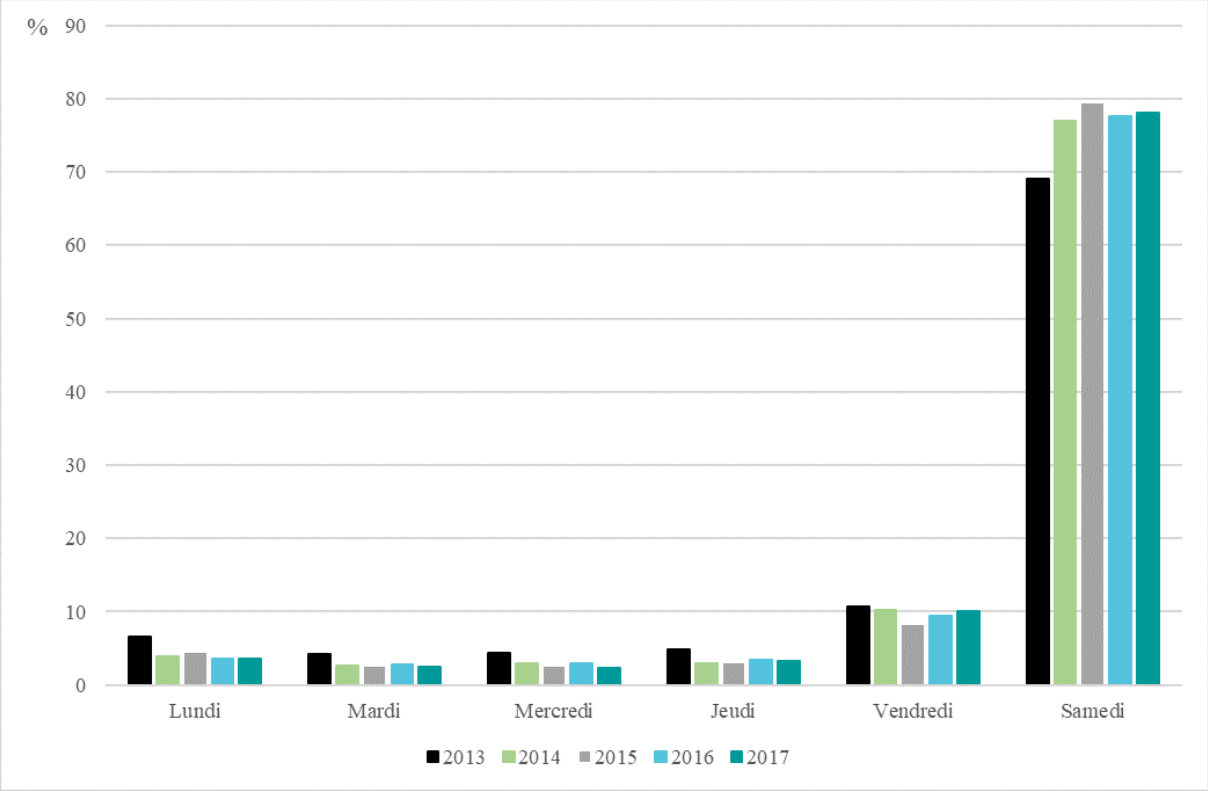
		Couples de même sexe		Couples de sexe différent
		Hommes	Femmes	
Jour	**Samedi**	71,8	81,4	82,6
	Autre	28,2	18,6	17,4
		100	100	100
Mois	**Mai-Septembre**	60,2	62,3	67,8
	Octobre-Avril	39,8	37,7	32,2
		100 (n=21 303)	100 (n=18 613)	100 (n=1 140 721)

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : 28,2 % des couples d'hommes se sont mariés un autre jour que le samedi.

Pour les couples de même sexe, les jours choisis par les personnes qui se sont mariées au cours de l'année 2013 s'avèrent particuliers et davantage atypiques, tandis que ces effets se dissipent dans les années qui suivent, probablement parce que les choix de dates restaient plus restreints lors de la première année, la loi ayant été promulguée au cours du mois de mai. En 2013, 69 % des mariages de couples de même sexe furent ainsi célébrés un samedi, contre 77 à 79 % les

années qui suivent (Figure 11). Au-delà des questions organisationnelles, liées aux moindres créneaux disponibles la première année, ces choix s'expliquent aussi par la spécificité des profils des personnes qui se sont mariées en 2013. L'importance accordée au fait de se marier rapidement après le passage de la loi peut ainsi renvoyer à des choix militants (Chapitre 5), ou à des contraintes juridiques fortes liées aux caractéristiques des premiers/ères marié·e·s. Cela limite alors le poids accordé à une plus grande ritualisation, ainsi que la volonté d'engager des festivités permettant de réunir de nombreux/ses personnes. Les individus sont également plus susceptibles de combiner deux choix de dates atypiques, puisque parmi celles et ceux qui choisissent de se marier en semaine, 45 % se marient également « hors-saison » alors que ce n'est le cas que de 36 % des personnes qui se marient le samedi (Tableaux non-présentés).

Figure 11. Distribution des mariages par jour, en fonction de l'année du mariage (parmi les couples de même sexe) (%)



Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Couples de même sexe qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : En 2013, 69,0 % des couples de même sexe se sont mariés un samedi.

La spécificité des choix des personnes qui se sont mariées dès le passage de la loi se retrouve dans les discours des enquêté·e·s. Par exemple, l'importance qu'accorde Fabrice au fait de se marier dès que cette possibilité se présente se replace dans un parcours militant et associatif de longue date pour les droits des personnes LGBT. Il évoque ainsi le fait que la loi résultant d'une lutte politique à laquelle il participait depuis plusieurs années, il lui semblait d'autant plus logique de se saisir de ce droit une fois celui-ci obtenu. Plus concrètement, on entrevoit dans

son discours la manière dont différents paramètres peuvent se combiner pour favoriser un mariage prompt, c'est-à-dire dès 2013.

> Quand le mariage a été voté, le 17 mai 2013, la loi Taubira, je passe sur la télé locale en même temps que Taubira, que la loi est votée. Y a une manif devant la préfecture, et puis voilà et puis tout de suite voilà. Après on a cherché une date, on a attendu que la loi soit passée. Je me suis pas posé la question. Je pense que mon mari a dit, je pense qu'il s'est dit que c'était même pas la peine qu'il pose la question [rires] et on voulait se marier. Ouais moi ça m'a fait plaisir de me marier dès 2013, dès la première année. Ça me fait plaisir d'être marié dans la première année du mariage. […] Voilà, on s'est mariés en 2013. Mon témoin habitant en Amérique du Sud j'ai attendu qu'il soit en vacances d'été pour pouvoir être là, et puis voilà. C'est bien ! Oui en fait... dès qu'on a, que la loi est passée, on a cherché une date. C'était logique qu'on se marie. Ben 2013, ça faisait 13 ans qu'on était ensemble quand même donc euh, c'était logique.
> (Fabrice, 42 ans, instituteur en maternelle, en couple depuis 17 ans)

Au cours de l'entretien, Fabrice rappelle son engagement dans diverses associations LGBT, et plus généralement, sa participation politique au sein de la mairie de sa ville. Il replace la volonté de se marier au sein d'une lutte pour la reconnaissance des minorités sexuelles, et notamment sa participation à des manifestations ainsi qu'à des événements médiatiques lors des débats portant sur l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, puis lors de la promulgation de la loi. Par ailleurs, plus personnellement, il resitue également ce choix par rapport à sa trajectoire conjugale, en mettant l'accent sur la durabilité de sa relation avec son conjoint, qui lui semble rationnaliser le désir d'un mariage, en lien avec les valeurs concernant la stabilité conjugale, portées par l'institution (Swidler, 2001). Si de multiples arguments se cumulent, ils expliquent en tout cas la volonté de se marier dès 2013. Ces rapports individuels au mariage permettent de comprendre pourquoi le samedi peut apparaître moins central, car moins nécessaire pour répondre à des objectifs militants. À l'inverse, au cours des années qui suivent, les spécificités liées aux effets de sélection des premier·e·s marié·e·s tendent à s'estomper, les couples souhaitant se marier ayant déjà saisi cette opportunité. On peut penser que les usages symboliques et conjugaux du mariage prennent alors davantage d'importance pour les couples de même sexe[198], ce qui justifie aussi que, au fur et à mesure du temps, la célébration s'ancre plus systématiquement dans les normes temporelles.

Par ailleurs, les corpus iconographiques recueillis au cours de la thèse montrent que le choix du samedi répond bien en partie à des contraintes organisationnelles, liées à la présence des proches. Par exemple, dans le cas de Maxime, qui se marie début 2014 avec Renaud, ce choix s'associe à la volonté de partager l'événement, à la fois avec les ami·e·s et la famille. Il évoque d'ailleurs au cours de l'entretien la difficulté de sélectionner les personnes avec lesquelles ils entretiennent des liens privilégiés au sein de leurs familles, toutes deux

[198] Le matériau qualitatif reste limité pour étudier une évolution de ces usages au fil du temps. De futures enquêtes quantitatives et/ou qualitatives consacrées aux conjugalités de même sexe pourraient alors permettre d'explorer ces questions.

nombreuses, afin de pouvoir également inviter une cinquantaine d'ami·e·s. Dans cet objectif, Maxime et Renaud décident d'ailleurs d'organiser leur fête de mariage dans l'appartement des parents de Maxime, suffisamment grand pour accueillir une centaine de personnes, sans pour autant générer le même coût que la location d'une salle ou la privatisation d'un bar. La présence des proches représente alors une question centrale, que l'on retrouve dans les mises en scène captées par les photographies. Maxime et Renaud y apparaissent ainsi entourés de leurs proches, non seulement lors de la cérémonie à la mairie, où l'importance numérique de ces derniers se manifeste de manière particulièrement flagrante, mais aussi lors de la fête (Encadré 9). Plus généralement, si les photographies valorisent le couple, elles mettent également l'accent sur les invité·e·s, grâce à de nombreux clichés de groupes, mais aussi grâce à de nombreux portraits, qui permettent de conserver un souvenir visuel de l'ensemble des participant·e·s.

Encadré 9. Corpus de photographies, mariage de Maxime et Renaud

L'album photographique envoyé par Maxime montre près d'une centaine de personnes présentes à la mairie, si bien qu'elles ne bénéficient pas toutes d'un siège et que certaines sont contraintes de rester debout par manque de place. Un cliché représente sept enfants, assis par terre près des fenêtres qui se trouvent sur les côtés de la salle des mariages, puis debout en train d'applaudir sur le cliché suivant. On dénombre également une dizaine de personnes plus âgées, qui semblent être les parents, et/ou d'autres personnes liées à la sphère familiale. L'une des photographies est prise en hauteur, lors d'un mouvement de groupe, ce qui donne l'impression d'une salle submergée par un nombre de personnes trop important compte-tenu de sa contenance. Sur une autre photographie, les conjoints ainsi que le reste de leurs invité·e·s apparaissent debout devant leurs sièges, semblant écouter le discours de l'élu. Une vingtaine de personnes se tiennent également debout dans l'encadrement de la porte, habillées de manteaux et d'écharpes. Plus loin, on aperçoit les conjoints et leurs témoins, assis sur les sièges de la salle des mariages, tandis que plusieurs personnes apparaissent également debout au fond de la salle. De nombreuses photographies montrent ensuite Maxime et Renaud, entourés de leurs invité·e·s devant les marches de la mairie, puis lors de la fête. L'un ou l'autre, parfois les deux, posent en souriant et en enlaçant leurs proches. De même, de nombreuses photographies montrent également les invité·e·s, des verres à la main et/ou en train de danser, sans que Maxime et Renaud ne soient nécessairement présents.

Dans le cas du mariage de Maxime et Renaud, les photographies confirment que la présence d'un public constitué de proches représente une question centrale dans les significations accordées au rituel (Encadré 9). Parce qu'elles impliquent un travail de sélection et de mise en scène, les photographies permettent de mettre en avant les éléments qui constituent l'essence du mariage (Tremblay, 2007). À partir d'une analyse d'albums photographiques de mariage, Martine Tremblay (2007) montre ainsi que la mise en scène des liens des époux/ses avec leur parenté occupe une place prépondérante, ce qui participe à faire des membres de la famille des acteurs importants, et « solidaires de leur engagement ». Les photographies de l'ensemble des personnes présentes lors de la cérémonie apparaissent dès lors incontournables. Dans les

générations les plus récentes, les ami·e·s tendent également à prendre un rôle plus affirmé (Maillochon, 2016). Au sein du corpus iconographique, de nombreux clichés soulèvent, de façon similaire, via des photographies de groupe, l'importance accordée à la présence d'un public constitué des proches conviés. Ainsi, parce que la photographie « réalise l'image que le groupe entend donner de lui-même en tant que groupe » (Bourdieu et Bourdieu, 1965, p. 167), elle éclaire les normes liées à la dimension collective du rituel. Cette mise en scène, qui se retrouve dans la quasi-totalité des mariages comportant une célébration, explique que les couples accordent autant d'importance au choix du samedi plutôt que d'un jour en semaine. Celui-ci accroît la dimension collective de l'événement, en s'assurant de la disponibilité de la plupart des personnes invitées.

Le matériau qualitatif invite toutefois à nuancer l'idée que le choix d'un mariage « en week-end » serait uniquement associé à de grandes festivités, notamment familiales. Si la célébration un samedi s'avère globalement partagée par les enquêté·e·s, elle apparaît également hétérogène et investie différemment selon les cas. Certain·e·s y voient effectivement une possibilité pour inviter des cercles familiaux étendus, d'autres, en revanche, engagent des publics plus restreints, parfois presque exclusivement composés d'ami·e·s (Chapitre 9), mais dont la présence reste néanmoins facilitée par le choix de la date. Le consensus autour de cette décision confirme surtout qu'il s'avère particulièrement difficile de se marier sans pour autant souscrire aux formes rituelles attendues concernant l'organisation de l'événement (Maillochon, 2016). De ce point de vue, le relatif atypisme de la part des couples d'hommes pourrait s'interpréter comme le signe d'une plus grande hostilité vis-à-vis de l'institution matrimoniale, qui, culturellement, s'adresse prioritairement aux femmes (Ingraham, 2008 [1999]). Il peut également renvoyer à une plus grande distance relationnelle avec leur famille d'origine comparativement aux couples de femmes, recoupant ainsi une plus grande distance géographique observée par ailleurs (Rault, 2016a). À l'inverse, au sein du corpus, les femmes invitent plus largement leurs familles respectives, ce qui s'explique sans doute parce que les choix d'union liés à l'adoption et à la présence d'enfants conduisent à des rapprochements relationnels avec celles-ci (Descoutures, 2010).

De plus, ces choix dans les jours de mariage peuvent également s'associer à des choix atypiques concernant le mois de la célébration. Les couples d'hommes combinent ainsi plus fréquemment les atypismes dans leurs préférences. Ces résultats soulignent en tout cas les écarts dans les manières de célébrer l'événement, parfois en lien avec une moindre présence de la famille les concernant, bien que les temporalités de l'union ne se limitent pas à cette question. Ainsi, le lien entre une temporalité typique et une ritualisation accentuée n'apparaît pas systématique. Gabriel, qui se marie exclusivement pour des raisons juridiques liées à

l'obtention d'un droit de séjour pour son conjoint[199], organise par exemple la cérémonie un samedi en août. Celle-ci se déroule uniquement en présence d'une trentaine de personnes, dont cinq personnes de sa famille, et il obtient d'ailleurs le créneau de la part de la mairie un mois seulement avant le mariage. Cet exemple montre qu'opter pour une célébration, même *a minima*, requiert de choisir un samedi, tandis que les choix de saisonnalité semblent moins tranchés.

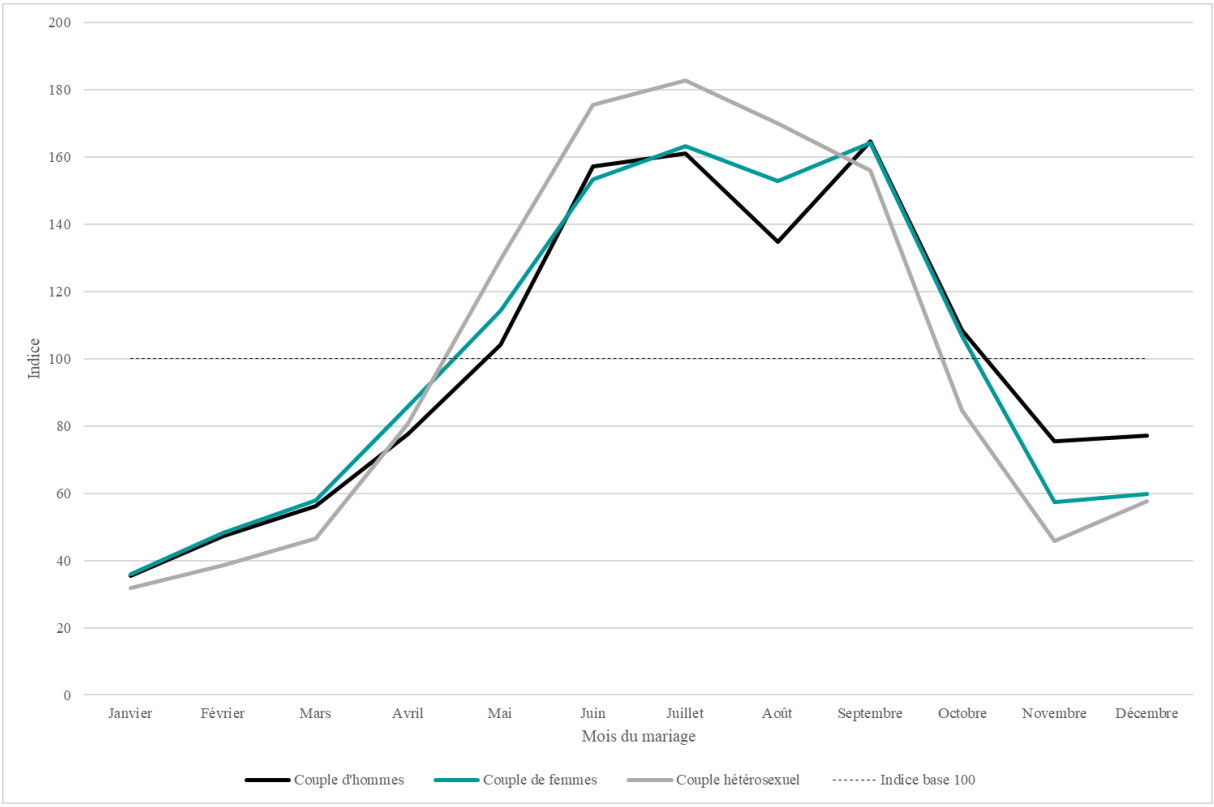
2.2. Se marier en saison : un choix moins systématique

En comparant les choix effectués par les couples concernant la saisonnalité des unions, on remarque que les dates retenues par les couples de même sexe sont, comme celles des couples de sexe différent, marquées par une préférence qui s'oriente majoritairement vers une célébration à la belle saison (de mai à septembre) (Figure 12). Toutefois, les couples de même sexe se marient davantage durant des mois atypiques, et, là encore, c'est plus particulièrement le cas pour les couples d'hommes. En effet, 68 % des couples de sexe différent se marient à la belle saison, contre 62 % des couples de femmes et 60 % des couples d'hommes (Tableau 15).

Lorsque l'on observe dans le détail de la répartition des mariages par mois, on remarque que les courbes de saisonnalité des couples d'hommes et des couples de femmes se ressemblent, mais que les couples d'hommes se marient un peu moins en août, et un peu plus en novembre et en décembre (Figure 12). Ainsi, parmi les couples de femmes, on observe 53 % de mariages en plus août par rapport à un mois moyen, contre 35 % de mariages supplémentaires parmi les couples d'hommes. À l'inverse, ces derniers se marient davantage à la fin de l'automne et au début de l'hiver (en novembre et en décembre), tandis que les mariages de couples de femmes, comme ceux des couples de sexe différent, chutent de manière importante à cette période (Figure 12).

[199] Gabriel a 26 ans au moment de l'entretien. Il est probable que le choix d'une célébration s'explique par un effet générationnel, l'inflation rituelle et les injonctions à la célébration étant de fait plus massivement intégrées par les jeunes. Ce choix peut également s'interpréter comme une volonté de célébrer leur amour afin de se dégager d'une représentation des mariages dits « d'intérêt », particulièrement adressée aux couples binationaux (Chapitre 5).

Figure 12. Distribution des mariages par mois, en fonction du type de couple



Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : Un indice 120 correspond à un mois où l'on a observé 20 % de mariages en plus par rapport à un mois moyen (base 100). En juillet, on observe 63,2 % de mariages en plus parmi les couples de femmes par rapport à un mois moyen.

Par ailleurs, lorsque l'on s'intéresse aux variations saisonnières par année, on remarque là aussi que l'année 2013 présente certaines spécificités. Après un faible nombre d'unions en juin et en juillet, du fait des délais nécessaires à l'organisation de la cérémonie, celles-ci augmentent de manière importante en août et en septembre, qui concentrent alors la plupart des mariages (Figure 13). Numériquement, leur importance persiste également à l'automne (d'octobre à décembre), mois durant lesquels les effets de rattrapage apparaissent relativement conséquents. Dans les années qui suivent, on note une certaine stabilité des courbes de saisonnalité, avec des hausses entre mai et septembre, période qui concentre la majorité des unions. Une exception particulière se dégage toutefois en ce qui concerne l'année 2017, dont la courbe dessine des unions moins prégnantes durant l'été, et surtout, un pic en avril 2017, durant lequel on enregistre 57 % de mariages de même sexe en plus par rapport à un mois moyen, tandis qu'avril recueille les autres années 7 à 23 % de mariages en moins (Figure 13). Les spécificités de l'année 2017 sur ce point s'avèrent donc particulièrement importantes. Une première piste d'explication, de type démographique, consiste à s'intéresser au nombre de samedis durant le mois. Avril 2017 comptant en effet cinq samedis, cela pourrait produire un accroissement

saisonnier lié à des effets structurels. Cette explication reste toutefois limitée dans la mesure où plusieurs autres mois comportent cinq samedis, sans pour autant générer une hausse de telle ampleur (c'est par exemple le cas de juillet et de septembre 2017, qui se placent pourtant en-dessous des tendances observées les années précédentes). C'est également le cas du mois d'avril 2016, qui montre un léger surplus par rapport aux années précédentes, toutefois marginal.

Figure 13. Distribution des mariages par mois, en fonction de l'année de mariage (parmi les couples de même sexe)

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champs : Couples de même sexe qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : En avril 2017, on observe 57,2 % de mariages en plus parmi les couples de même sexe par rapport à un mois moyen.
Note : Pour l'année 2013, on calcule un mois moyen à partir des sept mois sur lesquels les couples pouvaient se marier, la loi étant passée mi-mai.

Une seconde piste d'explication se trouve alors dans les temporalités politiques, spécifiques aux années concernées. En effet, l'année 2017 marque la perspective d'un renouvellement politique, avec l'organisation des élections présidentielles françaises, dont le premier tour se déroulait le 23 avril, et le second tour le 7 mai. Or, on sait que certaines personnes décrivent des usages politiques du mariage et notamment, qu'une partie d'entre elles déclarent s'être mariées afin de se prémunir en cas de changement législatif (Chapitre 5). Les propositions de certain·e·s candidat·e·s, notamment de François Fillon[200] et de Marine Le Pen, consistant à

[200] Au cours de la campagne présidentielle, François Fillon affirme à plusieurs reprises son opposition à la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe. Bien qu'il reste plus nuancé sur les possibilités effectives pour

amender la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe ont ainsi pu affecter les choix des couples. Ces propositions représentent alors un contexte hostile, qui rejoint ce qu'Axel Honneth (2008) appelle « mépris » ou « déni de reconnaissance », en remettant en cause l'égalisation juridique et en réaffirmant une privation de droits, qui produit « une perte de respect de soi » (*Ibid*., p. 161, 164). En d'autres termes, les discours politiques de certain·e·s candidat·e·s, parce qu'ils contestent l'existence de la loi, simultanément, nient la légitimation sociale que celle-ci accorde aux couples de même sexe. Ce contexte affecte alors les choix d'union. Vincent, dont l'entretien se déroule peu de temps avant les élections présidentielles évoque ainsi à plusieurs reprises la « libération » que représente la loi à ses yeux, en affirmant sa volonté de se mobiliser dans le cas où elle serait amendée. Plusieurs personnes font explicitement référence aux évolutions législatives, en exprimant des craintes quant au résultat de l'élection et à la possibilité que le droit de se marier puisse être remis en cause. Ils/elles ont alors pu décaler la date du mariage en l'avançant afin de se marier avant les élections, délaissant l'été 2017 au profit du printemps. Ce type de mécanisme rejoint ce que Verta Taylor et ses collègues (2009) observent en Californie, lorsqu'en 2004, la Cour Suprême met fin aux possibilités d'union après que plusieurs milliers de couples de même sexe ont obtenu des licences de mariage. Ces cérémonies peuvent alors être interprétées comme des « performances contestataires »[201] (Taylor et al., 2009, p. 876), c'est-à-dire comme des actions culturelles visant à contester l'hétéronormativité et les discriminations. Les couples de même sexe, qui se sont mariés massivement durant les quelques mois précédant l'abrogation décidée par la Cour Suprême, déclarent alors avoir saisi cette possibilité aussi rapidement que possible, en considérant qu'il existait une forte probabilité pour qu'elle soit remise en cause (*Ibid*.). Parce que la majorité des personnes interrogées par les chercheur·e·s perçoivent leur cérémonie comme un acte politique, celle-ci s'inscrit en réaction à un contexte hostile sur le plan législatif, historiquement marqué par une privation de droits, ainsi que sa potentielle réitération.

De manière similaire, l'affichage politique d'une hostilité à la loi durant la période électorale française, ainsi que la présence médiatique de groupes politiques tels que la Manif pour tous, ont conduit les couples de même sexe à s'engager dans des unions motivées par des arguments militants. Temporellement, certains couples ont alors pu anticiper leur mariage, en choisissant une date qui leur assure la possibilité d'une union en cas de remise en cause législative. Les usages militants de l'institution, dans la mesure où ils s'avèrent façonnés par les contextes (Chapitre 5) ont sans doute également pris davantage de place à cette période, en réaction à la recrudescence des oppositions médiatiques à ces mariages, notamment lors des débats au cours de la période pré-électorale. Ces mécanismes expliqueraient que l'on observe

l'abroger, il s'engage à la réécrire. Par ailleurs, son opposition manifeste à la loi et ses liens avec la Manif pour tous produisent des inquiétudes dans les discours de nombreux/ses enquêté·e·s, qui voient dans cette perspective électorale une remise en cause de leurs droits.

[201] En anglais dans le texte : "Contentious performances".

par exemple un creux important en août 2017. Cette explication s'avère d'autant plus convaincante que, lorsque l'on s'intéresse aux couples de sexe différent, le mois d'avril 2017 ne présente que de minimes variations comparativement aux années précédentes (Figure non-présentée), ce qui soulève alors l'existence d'un effet spécifique à la conjugalité de même sexe, plutôt qu'à l'année en tant que telle.

L'hypothèse selon laquelle la saisonnalité des unions recouperait en partie des temporalités politiques demande toutefois à être confirmée, notamment en observant les évolutions concernant l'année 2018, actuellement non disponible[202]. Elle pourrait également être renforcée par des tendances similaires, bien que relativement moins marquées. On constate par exemple un surplus de mariages de même sexe en mars 2014, comparativement aux autres années. À cette exception près, les courbes de 2014 et de 2015 s'avèrent extrêmement semblables. Tandis qu'en 2015, on enregistre en mars 51 % de mariages de même sexe en moins par rapport à un mois moyen, cette proportion ne s'élève plus qu'à 10 % en 2014 (Figure 13), ce qui révèle donc un nombre de mariages relativement important sur cette période. Or, là encore, ce mois coïncide avec une période significative sur le plan politique, puisque les élections municipales françaises se déroulaient entre le 23 et le 30 mars 2014. Bien que, contrairement aux élections présidentielles, celles-ci ne soulèvent pas les mêmes craintes en termes d'évolutions législatives, elles peuvent malgré tout jouer un rôle dans les décisions des couples. Les renouvellements et les changements d'élu·e·s à un échelon local affectent alors les possibilités projetées sur l'événement, et donc, ses temporalités. Certain·e·s enquêté·e·s choisissent ainsi de décaler le mariage, dans l'objectif précis d'anticiper sur des fins de mandats. C'est ce que l'on entrevoit dans le récit d'Alexia, qui raconte comment Johanna, sa conjointe, accompagne sa demande en mariage d'une proposition de date, fixée en mars 2014[203] afin de s'assurer que l'adjointe actuellement élue, et qu'elle connaît personnellement, puisse célébrer leur union.

> La mère de sa meilleure amie [elle me parle de sa conjointe], qu'elle connaît depuis toujours, est adjointe au maire dans la ville où elle a passé son enfance. C'était juste avant les élections de mars, et on avait peur que la mairie change de bord politique. On trouvait ça quand même sympa d'être mariées par quelqu'un qu'on connaît très bien, du coup je pense que c'est un peu ça qui a acté sa proposition. On l'avait abordé. On s'était demandé si on se dépêchait de se marier avant le mois de mars pour que ce soit elle qui nous marie. Au final, elle a pris sa décision en se disant que c'était une bonne idée et en plus on avait avancé sur la question des enfants. On avait déjà pris contact avec des cliniques, on avait eu les premiers rendez-vous. Je pense que c'est un ensemble de facteurs qui ont fait qu'elle s'est dit : « est-ce qu'on ne le ferait pas vraiment ? ». Elle m'a demandé le 14 février et on s'est mariées mi-mars, avant donc les élections.
> (Alexia, 27 ans, responsable de projet, en couple depuis 5 ans)

[202] Il convient de garder des précautions dans les interprétations, dans la mesure où les effets des évolutions législatives sur les comportements et les tendances démographiques s'avèrent souvent relativement difficiles à estimer (Régnier-Loilier, 2010b).
[203] Elle apporte d'ailleurs à cette occasion des faire-part de mariages à Alexia, déjà imprimés et prêts à envoyer, sous réserve de validation de celle-ci.

Au cours de l'entretien, Alexia décrit le processus qui mène au choix du mariage. Bien que Johanna et elle partagent toutes deux le même avis concernant la volonté de s'y engager, elles discutent longuement des modalités pratiques et organisationnelles, et notamment du lieu, du nombre d'invité·e·s et du type de célébration qu'elles souhaitent, questions sur lesquelles elles peinent à parvenir à un consensus. Le choix de la date, proposée par Johanna, s'inscrit alors dans ces débats au sein du couple, et leur permet d'acter en faveur d'une cérémonie que l'on pourrait qualifier d'intermédiaire en termes de ritualisation, mais aussi en termes numérique, c'est-à-dire en ce qui concerne le nombre de personnes conviées. Il révèle également leur volonté de partager la cérémonie à la mairie avec des personnes privilégiées, grâce à la présence d'une élue qui se trouve aussi être une proche de Johanna. Or, dans un contexte médiatique marqué par la présence de la Manif pour tous, mais aussi, plus généralement, par une hostilité manifeste en 2013, période durant laquelle plusieurs élu·e·s ont publiquement affirmé qu'ils/elles refuseraient de marier des couples de même sexe si cette éventualité se présentait, on peut penser que le choix de l'élu·e revêt un caractère symbolique. Dans d'autres pays, on sait par exemple que les contextes médiatiques d'opposition aux droits des minorités sexuelles affectent négativement leur bien-être (Hatzenbuehler et al., 2019). À l'inverse, choisir spécifiquement un·e élu·e dont on connaît les positions politiques, c'est s'assurer à la fois la possibilité d'un soutien lors de la cérémonie, et anticiper sur les potentielles stigmatisations ou dénégations que le rituel pourrait susciter. De ce fait, si les contextes politiques jouent un rôle dans le choix du mariage (Chapitre 5), ils influent également sur ses temporalités. Les élu·e·s peuvent ainsi prendre le rôle d'allié·e·s[204], en confortant la légitimité sociale produite par le droit et en assurant une forme de soutien lors de la cérémonie.

2.3. Davantage de choix atypiques chez les plus âgé·e·s, en lien avec un usage juridique du mariage

Si les usages que les couples font de l'institution peuvent expliquer l'atypisme de la cérémonie (voir *infra*), leurs caractéristiques sociodémographiques jouent également un rôle dans le choix d'une date. L'avancée en âge, mais aussi le fait d'être en couple binational (ou dans un couple constitué de deux personnes étrangères *vs* de deux personnes françaises), conduit ainsi à faire des choix de cérémonie plus atypiques. En effet, parmi les couples de même sexe[205], 37 % des couples binationaux choisissent un jour de mariage autre que le samedi, contre 22 % des couples

[204] L'expression « allié·e·s » est plus fréquemment utilisée dans la littérature anglo-saxonne, pour montrer que la solidarité et l'empathie de la part de personnes hétérosexuelles joue un rôle protecteur concernant la santé mentale des LGB. Voir par exemple (Hatzenbuehler et al., 2019).

[205] Des phénomènes similaires se donnent à voir lorsque l'on s'intéresse aux couples de sexe différent, mais de manière moins massive, les choix atypiques restant relativement moins fréquents, y compris chez les couples binationaux et chez les plus âgé·e·s.

constitués de deux français·e·s. De manière similaire, 43 % des plus de 55 ans se marient en semaine, contre seulement 15 % des 25-34 ans (Tableau 16). Le même phénomène se joue, de manière plus accentuée encore, autour de la saisonnalité du mariage, puisque 48 % des plus de 55 ans choisissent un mois « atypique » (octobre à avril) contre seulement 34 % des 25-34 ans. Par ailleurs, 48 % des couples binationaux se marient « hors saison » contre seulement 38 % des couples dans lesquels les deux conjoint·e·s ont la nationalité française. Or, ces deux situations, bien qu'elles ne s'y limitent pas, renvoient pour partie à des usages juridiques du mariage, via la protection accordée en cas de décès de l'un·e des conjoint·e·s, ainsi que les possibilités accordées au/à la partenaire étranger/ère pour rester sur le territoire (Chapitre 3). Ces usages, parce qu'ils incarnent des visées instrumentales du droit, qui se combinent souvent à des critiques plus ou moins manifestes de l'institution, ne nécessitent donc pas de s'inscrire dans un rituel codifié. Moins que comme un espace de personnalisation du couple (Maillochon, 2016), les personnes qui se marient pour des raisons exclusivement juridiques conçoivent leur union par une dimension contractuelle, affectant sa célébration, et donc ses temporalités. Les enquêté·e·s ne souhaitent alors pas communiquer autour de leur mariage, et tendent plutôt à recentrer la cérémonie sur le couple (Chapitre 8), parfois en invitant uniquement leurs témoins, sans organiser de fête. C'est ce qui explique que la quête de l'esthétisme et de la présence des proches, centrale pour celles et ceux qui, au contraire, souhaitent une célébration plus accentuée, perde ici son sens.

Tableau 16. Jour et mois du mariage en fonction de la classe d'âge et de la nationalité des conjoint·e·s, parmi les couples de même sexe

		Jour		Mois	
		Samedi	**Autre**	**Mai à septembre**	**Octobre à avril**
Classe d'âge des individus (%)	**18-24 ans**	84,3	15,7	65,1	34,9
	25-34 ans	85,2	14,8	66,0	34,0
	35-44 ans	81,6	18,4	63,3	36,7
	45-54 ans	75,4	24,6	60,6	39,4
	55 ans+	59,1	42,9	51,9	48,1
		(n=60 912)	(n= 18 920)	(n= 48 842)	(n=30 990)
Nationalités des conjoint·e·s (%)	**Les deux ont la nationalité française**	78,2	21,8	62,6	37,5
	Couple binational	63,1	36,9	51,7	48,4
	Aucun·e des deux n'a la nationalité	59,7	40,3	49,9	50,1
		(n=30 456)	(n=9 460)	(n=24 421)	(n= 15 495)

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champs : Individus / couples de même sexe qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Lecture : Parmi les personnes en couple de même sexe, 14,8 % des individus de 25-34 ans se sont mariés un autre jour que le samedi.
Note : La variable âge est recalculée pour prendre en compte les deux membres du couple, ce qui explique que les effectifs doublent.

Dans le détail, l'âge produit des effets un peu moins forts pour les couples de sexe différent, et un peu plus accentués pour les couples d'hommes que pour les couples de femmes. Ainsi, dans les couples d'hommes, 45 % des plus de 55 ans se marient un jour atypique alors que ce n'est le cas que de 38 % des personnes du même âge parmi les couples de femmes (Tableaux non-présentés). Des effets similaires se retrouvent concernant les couples binationaux. Par ailleurs, d'autres caractéristiques semblent également influencer les choix des couples concernant la temporalité du rituel. On note un peu plus de choix atypiques pour les couples qui ont plus de dix ans d'écart, et notamment, ceux-ci se marient davantage « hors saison ». Enfin, les choix de dates atypiques apparaissent aussi plus fréquents pour les couples qui résident dans les grandes villes et en particulier dans l'agglomération de Paris (Tableaux non-présentés)[206]. Il est

[206] Or, c'est aussi là que les couples de même sexe – davantage les couples gais que les couples lesbiens – sont surreprésentés, ce qui rejoint la question d'un effet de structure lié à des situations de rapprochement familial.

possible que cela reflète en partie des effets de structure, et que les créneaux disponibles dans les mairies des petites villes et des communes rurales soient moins nombreux, voire très rares en semaine, ce qui favoriserait le choix d'un samedi plutôt que d'un autre jour.

Toutefois, opter pour une date qui entre en adéquation avec la norme ne renvoie pas nécessairement à un idéal romantique de l'institution. Ces choix peuvent aussi, pour diverses raisons, entrer en adéquation avec des définitions politiques du mariage, comme c'est par exemple le cas pour Natacha. Lorsque que je lui demande comment s'est déroulée la cérémonie, celle-ci évoque notamment les différents choix permettant de donner une dimension politique à l'événement, et revient rapidement sur la date.

> C'était un mariage qui nous ressemblait énormément, et on était ultra contentes. On a choisi le jour de la Gay Pride pour se marier. En fait, c'était extrêmement important pour nous, on a déposé le dossier cinq ou six mois avant pour être sûres d'avoir la date de la Gay Pride, on voulait la date de la Gay Pride.
> **Gaëlle : Pourquoi ?**
> Parce que pour nous c'était politique de se marier ce jour-là, et on avait très envie de se marier le matin et d'aller défiler à la Gay Pride l'après-midi. Donc j'avais 500 000 personnes invitées à mon mariage, c'était formidable [rires] !
> (Natacha, 36 ans, cheffe de cuisine dans un restaurant, en couple depuis 12 ans)

La Gay Pride apparaît en effet pour la première fois en 1970, comme une forme de revendication militante visant à rappeler les émeutes ayant eu lieu *en juin 1969*, à la suite des répressions policières dans plusieurs bars gais, à New York et notamment au *Stonewall Inn*. Parce qu'elle vise à « se rendre collectivement et publiquement visible » (Blidon, 2009, p. 305) afin de contester la répression policière et d'affirmer une identité en tant que groupe minoritaire, la Gay Pride se fonde historiquement sur des valeurs et des représentations militantes. Symboliquement, le choix de cette date renvoie à un usage politique du mariage de la part de Natacha, celle-ci ne souhaitant pas au départ y recourir (Chapitre 5). La date retenue pour la cérémonie permet alors de revaloriser un choix d'union qui lui semble peu appropriable parce qu'entrant en inadéquation avec ses propres aspirations. Il marque politiquement l'institution, en lui donnant une dimension contestataire et en la resituant dans des luttes historiques contre les discriminations et pour l'égalité des droits, ce que l'on retrouve plus généralement dans les dates mises en avant par les mouvements contestataires (Taylor et al., 2009). Ce choix dans la temporalité s'accompagne également d'autres formes de célébrations militantes (Chapitre 8), qui permettent à Natacha d'exprimer la place qu'occupe le mariage à ses yeux, moins en tant qu'institution qu'en tant que processus au sein d'une revendication pour l'égalisation des droits et la légitimation des sexualités minoritaires.

De façon similaire, Véronique, qui se marie un samedi en août, donne, en plus de considérations pratiques liées à l'organisation de l'événement, deux raisons principales à ce

choix. La première renvoie à une symbolique romantique, la date coïncidant avec le jour de la Saint-Amour, et la seconde à une dimension plus contestataire, puisqu'elle raconte qu'il s'agit également du jour de mariage de ses parents. Durant l'entretien, elle justifie alors explicitement cette décision comme une possibilité qu'elle entrevoyait de s'opposer à sa famille, en expliquant que cette date lui convenait d'autant plus qu'elle lui apparaissait comme une « provocation » vis-à-vis de la sphère familiale. Ce choix trouve donc une double signification, à la fois en se replaçant dans des usages symboliques du modèle matrimonial, et comme une opposition à sa famille, qui n'accepte pas son homosexualité (Chapitre 5).

Expliquer les temporalités du mariage ne peut donc se faire par une approche « en surplomb », mais à l'inverse, nécessite de saisir la multitude de raisons, parfois contradictoires, qui s'agencent dans l'organisation de l'événement. À cet égard, les discours que tiennent les enquêté·e·s sur leur date de mariage remettent parfois en cause une vision uniformisée, qui tendrait à faire du choix de la norme au sens statistique une affiliation à la norme sociale. En d'autres termes, se marier à des temporalités « typiques » n'est pas nécessairement synonyme d'une adhésion au modèle matrimonial, dès lors que l'on s'intéresse aux significations que les individus y accordent.

2.4. Des effets structurels et des effets de genre et de sexualité dans l'organisation d'une cérémonie atypique

En fonction des usages matrimoniaux et des profils des couples, les temporalités de l'union peuvent ainsi prendre des formes différentes. L'atypisme dans le choix des dates et de la saisonnalité traduit ainsi en partie des usages et des significations qui s'écartent des représentations dominantes. C'est notamment le cas des personnes qui recourent au mariage pour des questions exclusivement juridiques, prenant ainsi de la distance avec la place des mythologies de l'amour romantique, auxquelles il reste attaché (Swidler, 2001). Or, on sait par ailleurs que les structures, à la fois par âge et par nationalité, des couples de même sexe et des couples de sexe différent mariés ne correspondent pas, et qu'il existe des écarts importants entre les couples d'hommes et les couples de femmes (Chapitre 4). Notamment, on compte davantage de couple binationaux parmi les couples gais que parmi les couples lesbiens, et les hommes sont par ailleurs surreprésentés dans la classe d'âge la plus avancée (55 ans et plus) tandis que c'est la catégorie des 25-34 ans qui est surreprésentée chez les lesbiennes (Meslay, 2019). Ces variations importantes soulèvent alors la question d'un effet de structure des deux populations, qui expliquerait, davantage que leurs configurations en tant que telles, le choix d'une temporalité atypique. Afin de démêler les effets de structure liés aux choix d'une date atypique, on modélise donc la probabilité de se marier en semaine plutôt que de se marier le samedi, en

fonction du type de couple, de l'âge, de l'écart d'âge, du lieu de résidence, des nationalités des conjoint·e·s et de l'année de mariage.

Toutes choses égales par ailleurs, les couples d'hommes présentent une probabilité plus élevée de choisir un jour atypique pour la cérémonie, comparativement aux couples hétérosexuels (de l'ordre d'1,5 fois plus), tandis que ces effets demeurent très faibles pour les couples de femmes (Tableau 17, Modèle 1). À situation équivalente donc, des spécificités persistent concernant les choix des hommes. Les résultats montrent également que les couples les plus âgés (plus de 55 ans) choisissent deux fois plus souvent que les 25-34 ans d'organiser un mariage en semaine, et que c'est encore plus le cas pour les couples de même sexe (de l'ordre de quatre fois plus) (Tableau 17, Modèle 2). Des phénomènes similaires existent concernant les couples binationaux et les couples constitués de deux étrangers/ères, qui retiennent près de 1,5 à deux fois plus souvent des dates atypiques comparativement aux couples constitués de deux français·e·s, cela étant plus marqué encore pour les couples de femmes (Tableau 17). Enfin, l'atypisme augmente aussi avec la taille de l'agglomération de résidence, les personnes résidant à Paris faisant des choix plus atypiques que les autres.

Ensuite, si l'on restreint la comparaison aux couples de même sexe afin d'observer les effets de structures propres aux couples d'hommes et aux couples de femmes, on observe que l'effet du genre reste minime et qu'il n'existe que peu de variations entre les groupes, avec 1,2 fois plus de choix atypiques chez les hommes par rapport aux femmes (Tableau 17, Modèle 2). En revanche, on constate que l'avancée en âge accentue plus fortement la probabilité d'un choix atypique, et l'on retrouve également un effet de l'année 2013, qui n'apparaissait pas dans la régression portant sur l'ensemble des marié·e·s. Les couples de même sexe qui se sont mariés en 2013 présentent ainsi une probabilité 1,5 fois plus élevée de choisir une date atypique, ce qui renvoie sans doute à la fois à la restriction des créneaux disponibles sur l'année (à partir du mois de mai), et aux usages des couples qui furent les premiers à s'en saisir.

Tableau 17. Probabilité de choisir un jour atypique (autre que le samedi) pour la cérémonie de mariage (régression logistique)

		Modèle 1	**Modèle 2**	**Modèle 3**	**Modèle 4**
		Ensemble	**Couples de même sexe**	**Hommes**	**Femmes**
		O.R ; Seuil	O.R ; Seuil	O.R ; Seuil	O.R ; Seuil
Type de couple	Couple d'hommes	1,46 ***	1,16 ***	-	-
	Couple de femmes	1,12 ***	ref	-	-
	Couple hétérosexuel	ref	-	-	-
Âge au mariage des individus	18-24 ans	1,30 ***	1,08 n.s	1,20 n.s	0,97 n.s
	25-34 ans	ref	ref	ref	ref
	35-44 ans	1,03 ***	1,21 ***	1,09 n.s	1,33 ***
	45-54 ans	1,29 ***	1,70 ***	1,59 ***	1,78 ***
	55 ans +	2,34 ***	3,87 ***	3,52 ***	4,30 ***
Écart d'âge	0-2 ans	ref	ref	ref	ref
	3-5 ans	1,02 **	1,03 n.s	1,02 n.s	1,03 n.s
	6-10 ans	1,06 ***	1,04 n.s	1,04 n.s	1,04 n.s
	11 ans +	1,13 ***	1,13 ***	1,17 ***	1,06 n.s
Lieu de résidence	Communes rurales	ref	ref	ref	ref
	Communes : de 5 000 à 19 999 habitants	1,33 ***	1,41 ***	1,56 ***	1,24 **
	Petites villes : 20 000 - 199 999 habitants	1,91 ***	1,50 ***	1,52 ***	1,47 ***
	Villes : de 200 000 à 1 999 999 habitants	1,98 ***	1,73 ***	1,80 ***	1,64 ***
	Agglomération de Paris	2,76 ***	2,45 ***	2,53 ***	2,35 ***
	Collectivités d'Outre-Mer ou étranger	3,62 ***	3,01 ***	2,68 ***	4,34 ***
Nationalités	Les deux ont la nationalité française	ref	ref	ref	ref
	L'un·e des deux n'a pas la nationalité	1,51 ***	1,81 ***	1,70 ***	2,13 ***
	Aucun·e des deux n'a la nationalité	1,79 ***	2,27 ***	2,14 ***	2,47 ***
Année de mariage	2013	0,98 **	1,51 ***	1,46 ***	1,60 ***
	2014	1,01 n.s	1,09 *	1,07 n.s	1,22 n.s
	2015	ref	ref	ref	ref
	2016	1,02 **	1,13 **	1,08 n.s	1,20 **
	2017	1,05 ***	1,11 *	1,06 n.s	1,19 **

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Niveau de significativité : ***: p=<0,001; **: p=<0,01; *: p=<0,05 ; ns: p>0,05.
Lecture : Plus l'odds ratio dépasse 1 et plus la caractéristique à laquelle il renvoie influence la probabilité d'avoir choisi un jour atypique (autre que samedi) pour la cérémonie. Par exemple, le fait d'avoir plus de 55 ans augmente significativement la probabilité d'avoir choisi un jour atypique pour la cérémonie (de 2,3 fois plus par rapport aux 25-34 ans).

Enfin, lorsque l'on observe les choix de saisonnalité, grâce au mois du mariage, on remarque que les effets vont globalement dans le même sens, les choix les plus atypiques provenant des couples les plus âgés, des couples binationaux et des résident·e·s parisien·ne·s. Toutefois, on note également un effet de genre inversé. Par rapport aux couples hétérosexuels, les couples de femmes présentent une probabilité 1,4 fois plus élevée de se marier « hors saison », tandis que ces effets apparaissent relativement plus faibles concernant les couples d'hommes (de l'ordre d'1,2) (Tableau 18, Modèle 1). En restreignant l'analyse aux couples de même sexe, cet effet se confirme. Toutes choses égales par ailleurs, les couples d'hommes choisissent moins fréquemment un mois atypique que les couples de femmes (de l'ordre de 0,9) (Tableau 18, Modèle 2). Or, le choix d'un mois atypique renvoie à des réalités différentes. Il s'avère moins massivement lié à l'avancée en âge et au vieillissement, et marque moins systématiquement une absence de célébration. Ces variations dans les questions temporelles expliquent que les effets soient globalement moins massifs concernant la saisonnalité que ce n'est le cas concernant le choix d'un jour atypique. On constate que, pour les couples de même sexe, les effets liés à l'âge, au lieu de résidence ou au fait d'être en couple binational sont moins importants que dans l'ensemble de l'échantillon (Tableau 18). Ils rejoignent donc des mécanismes qui existent déjà pour les couples de sexe différent.

Pour les gays, la régression montre que le choix d'un mois atypique est extrêmement corrélé à des caractéristiques sociodémographiques. Avoir plus de 55 ans, être en couple binational et résider dans l'agglomération de Paris détermine ainsi la probabilité de se marier « hors saison » (Tableau 18, Modèle 3). Après un contrôle toute choses égales par ailleurs, les effets liés au sexe et à la configuration conjugale disparaissent, et l'on n'observe plus de spécificité des couples d'hommes comparativement aux couples hétérosexuels, tandis que reste un léger effet pour les femmes. Pour ces dernières, le choix d'un mois atypique peut en partie s'expliquer par des questions organisationnelles, par exemple au fait de se marier avant la naissance des enfants lorsque ceux-ci sont conçus par AMP (Chapitre 5), ce que les régressions ne permettent pas d'observer du fait des données d'état civil. Enfin, on retrouve une spécificité de l'année 2017 concernant les saisonnalités atypiques, ce qui renvoie aux décalages temporels liés aux périodes électorales.

<u>Tableau 18</u>. Probabilité de choisir un mois atypique (octobre-avril) pour la cérémonie de mariage (régression logistique)

		Modèle 1	**Modèle 2**	**Modèle 3**	**Modèle 4**
		Ensemble O.R ; Seuil	**Couples de même sexe** O.R ; Seuil	**Hommes** O.R ; Seuil	**Femmes** O.R ; Seuil
Type de couple	Couple d'hommes	1,14 ***	0,91 ***	-	-
	Couple de femmes	1,36 ***	ref	-	-
	Couple hétérosexuel	ref	-	-	-
Âge au mariage des individus	18-24 ans	1,86 ***	1,08 n.s	1,20 n.s	1,02 n.s
	25-34 ans	ref	ref	ref	ref
	35-44 ans	1,14 ***	1,18 ***	1,14 **	1,22 ***
	45-54 ans	1,45 ***	1,31 ***	1,33 ***	1,30 ***
	55 ans +	1,98 ***	1,87 ***	1,94 ***	1,78 ***
Écart d'âge	0-2 ans	ref	ref	ref	ref
	3-5 ans	1,09 ***	1,00 n.s	1,03 n.s	0,98 n.s
	6-10 ans	1,16 ***	0,97 n.s	1,00 n.s	0,94 n.s
	11 ans +	1,17 ***	1,02 n.s	1,03 n.s	0,98 n.s
Lieu de résidence	Communes rurales	ref	ref	ref	ref
	Communes : de 5 000 à 19 999 habitants	1,22 ***	1,04 n.s	1,13 *	0,96 n.s
	Petites villes : 20 000 - 199 999 habitants	1,54 ***	1,22 ***	1,26 ***	1,18 ***
	Villes : de 200 000 à 1 999 999 habitants	1,54 ***	1,28 ***	1,32 ***	1,25 ***
	Agglomération de Paris	1,86 ***	1,56 ***	1,55 ***	1,61 ***
	Collectivités d'Outre-Mer ou étranger	0,93 ***	1,11 n.s	1,14 n.s	1,06 n.s
Nationalités	Les deux ont la nationalité française	ref	ref	ref	ref
	L'un·e des deux n'a pas la nationalité	2,13 ***	1,50 ***	1,63 ***	1,20 **
	Aucun·e des deux n'a la nationalité	2,52 ***	1,63 ***	1,70 ***	1,52 *
Année de mariage	2013	0,97 ***	1,09 *	1,03 n.s	1,15 **
	2014	0,98 ***	1,13 ***	1,12 **	1,14 **
	2015	ref	ref	ref	ref
	2016	1,07 ***	1,07 n.s	1,01 n.s	1,12 *
	2017	1,03 ***	1,34 ***	1,30 ***	1,40 ***

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), Insee.
Champ : Couples qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Niveau de significativité : ***: p=<0,001; **: p=<0,01; *: p=<0,05 ; ns: p>0,05.
Lecture : Plus l'odds ratio dépasse 1 et plus la caractéristique à laquelle il renvoie influence la probabilité d'avoir choisi un jour atypique (autre que samedi) pour la cérémonie. Par exemple, le fait d'avoir plus de 55 ans augmente significativement la probabilité d'avoir choisi un jour atypique pour la cérémonie (de 2,3 fois plus par rapport aux 25-34 ans).

Les résultats quantitatifs montrent des variations importantes dans les profils des personnes qui optent pour des dates atypiques concernant leur cérémonie de mariage. Pour expliquer leurs choix, il importe alors de revenir davantage sur le déroulement de celle-ci ainsi que sur son organisation concrète. Il convient donc d'étudier les modalités pratiques mises en œuvre par les couples ainsi que les registres sur lesquels ils s'appuient dans leurs décisions, afin de proposer des pistes d'explication pour comprendre l'atypisme.

3. Expliquer l'« atypisme » de la cérémonie : la place de l'entourage et le rôle des usages de l'institution

Les choix liés à l'organisation des cérémonies de mariage de même sexe rejoignent massivement les régularités statistiques observées par ailleurs. Il importe alors de s'intéresser aux personnes qui y dérogent afin de mieux comprendre ce que ces choix recouvrent en termes de significations. Dès lors, opérer un processus intellectuel de « décentrement » (Déchaux, 2018, p. 9) en saisissant la norme « depuis ses marges » plutôt que par « son centre » (Bergström, 2018b, p. 6) permet de mieux comprendre comment elle opère, et sur quoi elle repose. En d'autres termes, s'interroger sur les écarts à norme et sur les possibilités de les mettre en œuvre éclaire les contraintes rituelles qui pèsent sur les choix individuels. Si ces contraintes s'opèrent notamment par le biais de diverses pressions sociales (Chapitre 9), certaines personnes peuvent malgré tout s'en écarter. Ces choix, comme d'autres choix atypiques (Olivier, 2018), méritent alors d'être explorés afin de mieux comprendre les conditions requises pour se détacher des attentes sociales, mais aussi plus concrètement, les raisons mobilisées par les individus et la place qu'ils y accordent.

3.1. Des dates liées aux usages de l'institution

Si les résultats quantitatifs soulignent l'importance des choix atypiques chez les plus de 55 ans, au sein du corpus qualitatif, les plus âgé·e·s apparaissent également les plus susceptibles d'entreprendre des choix atypiques. Par exemple, Robert et Daniel souhaitent exclusivement se marier afin d'accéder à la pension de réversion, qui leur garantit une forme de protection matérielle en cas de décès. Ils s'accordent alors avec Chantal et Suzanne, un couple d'amies qui souhaitent également se marier sans faire de fête, afin qu'elles soient leurs témoins, puis qu'ils prennent ensuite ce rôle en échange, les deux cérémonies se déroulant l'une à la suite de l'autre (Encadré 10). Les deux mariages ont lieu un vendredi matin, en décembre, et leur accord autour du rôle des témoins se conçoit alors comme une manière d'éviter les intrusions, c'est-à-dire d'éviter que des personnes parmi leurs cercles amicaux ou familiaux ne cherchent à participer à une « célébration », qu'ils/elles souhaitent garder privée. En ce sens, le choix de

dates atypiques, même s'il peut sans doute remplir d'autres fonctions, renvoie bien à un recours juridique au mariage, basé sur une dimension contractuelle de l'institution, d'abord envisagée parce qu'elle accorde un certain nombre de droits, ce qui ne nécessite donc pas de faire l'objet d'une mise en scène particulière.

Encadré 10. Observations des mariages de Chantal et Suzanne, et de Robert et Daniel. Extrait du journal de terrain

À la suite de mes annonces en mairie, je reçois un e-mail de Chantal qui m'informe qu'elle se marie avec sa conjointe le même jour qu'un couple d'amis, dont elles sont également les témoins, qu'ils ne seront que quatre, ne souhaitent pas de faire de fête pour l'occasion et iront seulement dîner au restaurant le soir. Peu de temps après, Chantal me demande également par sms si j'accepte de prendre des photos lors de la cérémonie puisqu' « [elle] vient de réaliser qu'il n'y aurait pas de photographe pour immortaliser le moment », ce que j'accepte.

En décembre, pendant les vacances scolaires, et en semaine, je rejoins Chantal et Suzanne dans le hall de la mairie. […] Peu de temps après, Robert et Daniel, qui travaillaient le matin, arrivent […]. L'heure passant, Daniel et Suzanne s'impatientent. Chantal affirme qu'elle avait dit qu'ils ne seraient que quatre, qu'en termes d'intention de vote, ce n'est pas ce qu'il y a de plus important pour « capter » du monde. Suzanne demande à Robert de retourner à l'accueil pour savoir si l'on ne les a pas oubliés, ce qu'il fait à plusieurs reprises.

Un quart d'heure plus tard [approximativement], un employé descend l'escalier d'honneur, et demande « Pour le mariage ? » en annonçant les noms des deux femmes, qui passent en premier. Puis : « Bien, on n'attend personne d'autre ? ». Suzanne et Chantal confirment que non, et nous sommes invité·e·s à le suivre dans l'escalier d'honneur, jusqu'à la salle des mariages. Robert me confie son appareil photo […]. Les employé·e·s demandent aux deux femmes de se placer sur les chaises centrales, les deux hommes les encadrant de chaque côté. On me demande de me placer à la droite du témoin [chaise initialement prévue pour les témoins supplémentaires] […]. L'employée de mairie nous demande de nous lever. L'adjoint au maire entre dans la salle d'un pas dynamique et se place derrière le bureau. Il nous salue, demande si l'on va bien, si l'on n'attend personne. Chantal répond par la négative. [Lecture des articles du Code civil] L'adjoint marque une pause et précise qu'elles peuvent se lever et s'approcher pour l'échange des consentements. Je me déplace alors pour prendre des photos, et il me propose de me placer derrière le bureau. L'adjoint ironise en disant qu'on va être obligés de patienter un tout petit peu parce que, « chose exceptionnelle, la photographe n'est pas encore prête ». Je me place donc en retrait de manière à pouvoir cadrer. [Échange des consentements] Il déclare qu'elles sont unies par les liens du mariage et qu'elles peuvent s'embrasser si elles le souhaitent. Chantal et Suzanne s'embrassent. Je prends des photos et l'adjoint au maire leur glisse un mot : « Pensez au photographe » afin qu'elles prennent la pause. Avec un sourire, il patiente quelques secondes puis se retourne vers moi pour me demander si j'ai pu faire les photos avant de continuer. [Signature du contrat] De nouveau, je me prête au jeu des photos. […]

On est en avance de dix minutes sur le planning avant le mariage de Robert et Daniel. Après une petite pause, Chantal demande « On est obligés d'attendre et de redescendre du coup ? Parce que les deux hommes se marient après nous, et on est leur témoins ». L'adjoint au maire pousse une exclamation surprise : « Ah c'est ensuite vous qui vous mariez ? » « Oui » « Et vous êtes les témoins ? » « Oui » « On n'attend personne donc ? » « Non » « Et bien parfait, non, laissez-moi seulement deux minutes que j'aille chercher les bons papiers et on pourra commencer ». Les deux femmes inversent leurs places avec les deux hommes.

Tout le monde se lève, l'adjoint au maire entre à nouveau dans la salle, avec les nouveaux documents destinés au deuxième mariage. Tout le monde se rassoit. Il relance la même procédure, et commence par lire les articles du Code civil, puis les échanges de consentements. […] À la fin, il demande s'ils veulent une photo de groupe et se propose de la prendre depuis le bureau. Je lui passe donc l'appareil, et il prend les deux couples en photo. De nouveau, il leur

adresse tous ses vœux de bonheur, puis la marche nuptiale retentit dans la salle. Après un échange de politesse, on reprend nos affaires et l'on redescend l'escalier d'honneur. Daniel doit avancer d'un pas plus rapide qu'à l'accoutumée, puisque Chantal lui fait remarquer « Tu as hâte de t'en aller ». Quelqu'un·e dit « Bon, on y va ? ». Chantal et Suzanne annoncent qu'elles doivent se dépêcher d'aller préparer leurs valises, partant le lendemain matin en vacances. Les deux hommes aussi, semblent pressés. L'un·e fait remarquer qu'ils pourraient déjà récupérer les actes de mariage pour que ce soit fait. Les couples me saluent et se dirigent vers les services.

L'exemple des cérémonies de Chantal et Suzanne, et de Robert et Daniel, éclaire les conditions sous lesquelles se décide l'atypisme, ainsi que sa mise en œuvre concrète. Contrairement à une majorité des rituels, l'absence de public implique une participation plus active au mariage en tant qu'observatrice (Encadré 10). À plusieurs reprises, l'adjoint et les personnels administratifs relèvent d'ailleurs ce décalage concernant les attendus en matière de rituel, en demandant aux couples de confirmer qu'ils n'attendent pas d'autres personnes. Par ces interactions, s'opère donc un rappel à la norme, c'est-à-dire aux exigences d'une cérémonie en présence d'invité·e·s. L'adjoint au maire affiche d'ailleurs sa surprise devant l'annonce de deux cérémonies combinées, signifiant ainsi l'écart qui existe entre ce choix et les représentations collectivement partagées. Le rituel contraste par ailleurs avec d'autres cas (Encadré 11) par sa durée relativement courte. Tandis que la cérémonie à la mairie est souvent considérée comme « trop rapide » compte-tenu des contraintes horaires des établissements et du nombre important de mariages, au contraire, ici, les créneaux alloués aux couples apparaissent trop longs, et ils manifestent leur volonté de les écourter.

Plus concrètement, l'entretien mené avec Robert permet de saisir davantage le lien entre absence de célébration et usages du mariage. Celui-ci exprime ainsi son opposition idéologique à l'institution matrimoniale, qui lui apparaît comme un modèle « enfermant », ce qui se combine à une valorisation des spécificités liées à l'homosexualité. Il décrit alors une forme de « liberté » dans les manières de vivre et de penser, qu'il attribue à l'appartenance à un groupe minoritaire. En tant que gay, l'écart à la norme lui apparaît justement garantir les possibilités d'une non-conformité aux modèles dominants, ce qui entre en contradiction avec le fait de se marier. Le lien s'opère alors entre cette opposition idéologique, et le fait que Robert et Daniel mettent en avant la volonté de s'écarter des représentations dominantes via la mise en scène du rituel.

Si vous voulez, de, de cette contradiction, entre guillemets, qu'il y avait entre le fait de vouloir se marier pour… bon et en même temps, d'avoir été des gens qui, jeunes, étaient contre l'institution du mariage, etc. Donc là, il y avait un truc qu'on avait du mal à régler quoi. Donc, tantôt, on était menés par cette idée qui est… que se marier, c'est un peu ridicule. […] Il se trouve qu'on a rencontré Chantal et Suzanne, en en discutant au cours d'un dîner et que finalement, on était un peu sur la même longueur d'ondes. Enfin, c'était pas forcément la même longueur d'ondes, mais sur les modalités, en tout cas hein. Donc, on ne voulait pas un mariage classique avec les familles, les… On voulait pas les familles. On voulait pas les amis, enfin bon… à chaque fois qu'on se posait la question de faire ce genre de trucs, on n'arrivait pas à se

mettre d'accord… enfin, je veux dire, à savoir combien on invitait de gens, qui on invitait, parce que ben ça fait des mélanges. […] Alors, il y avait un minimum qui était d'avoir deux témoins. Et donc, le fait d'avoir deux témoins qui devenaient… dont on devenait les témoins, c'était hyper pratique. […] Nous, en fait, on s'est mariés pour la pension de réversion [rires], clairement. Enfin, je veux dire, s'il y avait pas ce problème-là, je pense qu'on serait restés dans le statut du pacs, qui nous convenait ouais, plutôt bien quoi… enfin, qui règle un certain nombre de problèmes techniques, bon mais qui ne règle pas le problème de tous les couples, quand y en a plus qu'un qui reste et qui se retrouve avec des revenus très diminués, et pas forcément une baisse des charges équivalentes. Donc, oui, c'est peut-être ça aussi. Je veux dire, quand on n'a que ça comme… y a toujours quelque chose derrière. Mais quand on a ça comme motivation principale, c'est difficile de faire une fête pour la pension de réversion quoi, je veux dire : « Je vous invite à fêter euh mon accession au droit à la pension de réversion ».

Gaëlle : Et du coup, vous, vous disiez que vous vouliez vraiment pas quelque chose de traditionnel ?

Non. Non, ça nous paraissait… parce que justement, enfin, je pense que là ça renvoie vraiment à notre vécu… à une époque. Être homosexuel, quand on avait 18 ans hein… donc en 1970, ça veut dire quelque part vivre selon des standards… enfin, des modes de vie qui sont pas exactement ceux des autres. Ce qui est un inconvénient sur certains aspects, mais qui était un avantage sur d'autres. C'est quand même une plus grande liberté aussi. Je sais pas, ça existe dans les couples hétéros, enfin, je sais pas, on est ensemble depuis trois ans, on se sépare. Tout le monde demande : « Pourquoi ? Est-ce que tu as bien réfléchi ? ». Bon, c'est des choses qui n'existent pas. Enfin je veux dire, y a aucun, aucune contrainte dans le monde homosexuel. Donc, nous on a pas mal vécu l'homosexualité comme, comme une liberté aussi. Bon, alors, c'était à la fois une source potentielle de discrimination, mais en même temps une liberté d'organiser sa vie comme on en a envie. C'est-à-dire avec des modes de vie qui sont pas… qui sont pas forcément… enfin, y a pas de standard quoi. C'était, c'est… ce qu'on peut trouver, peut-être pour nous, un peu gênant justement avec cette, ce rapprochement du modèle entre guillemets hétéro, c'est que justement, y a des standards. […] Et d'une certaine manière, moi, ça me… ça me gêne de, d'avoir… d'être ramené à un modèle, quel qu'il soit d'ailleurs.

(Robert, 64 ans, retraité – ancien ingénieur informatique, en couple depuis 42 ans)

Le discours de Robert éclaire de manière significative les liens qui existent entre les choix de célébrations et les usages de l'institution. Il explique ainsi l'inadéquation que représente socialement l'organisation d'une fête de mariage, dans un contexte où celui-ci est exclusivement orienté vers une dimension juridique via la pension de réversion. En d'autres termes, parce que les significations qu'il accorde à l'union s'écartent de représentations romantiques, et même qu'elles s'y opposent, la célébration apparaît dépourvue d'intérêt, comme vidée de son sens. Robert explique également que celle-ci semble d'autant plus inappropriée qu'il s'oppose idéologiquement au mariage, qu'il perçoit comme un modèle contraignant, remettant en cause les valeurs libertaires qu'il défend. Il raconte ainsi que Daniel et lui évoquent l'idée du mariage à plusieurs reprises « sans enthousiasme », puis finissent par se fixer sur la décision en raison de discussions avec Chantal et Suzanne. Ce choix « par défaut » explique donc qu'ils optent pour une date atypique, l'objectif principal résidant dans la nécessité de s'ajuster au mieux à leurs propres contraintes (vacances, opération de santé, etc.). Plus encore, Robert évoque au cours de l'entretien une forme de contradiction qu'il perçoit dans le fait de se marier, vis-à-vis d'un vécu générationnel de l'homosexualité qui lui apparaît lié à de moindres contraintes. Notamment, il raconte que, dans la sphère familiale, il se

confronte à moins de rappels à l'ordre que son frère, en couple avec une femme, en expliquant qu'on ne lui adresse aucune question sur ses choix de vie, sur le fait d'avoir des enfants ou non par exemple, mais aussi sur son intimité conjugale. Ce moindre contrôle représente d'après lui une possibilité pour se construire « en dehors des standards », c'est-à-dire en dehors des normes sociales. De ce fait, le mariage renvoie dans son discours au développement d'injonctions à rejoindre des comportements normés, à l'opposé d'une construction plus souple de la conjugalité, par exemple avec la revendication de modèles de relations non-exclusives. Son discours rappelle ce que certain·e·s auteur·e·s décrivent comme des « capacités d'action » ou « d'invention »[207] dans les vies non-hétérosexuelles (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001, p. 111), c'est-à-dire le développement de modes de relations alternatifs, en l'absence de possibilités pour accéder aux institutions. Or, ce type de discours s'avère lié à un vécu générationnel de l'homosexualité, sans doute de moins en moins prégnant en raison à la fois des évolutions légales et du développement d'un contexte assimilationniste (Adam, 2001 ; Richardson, 2017 ; Stambolis-Ruhstorfer, 2013), où les spécificités liées à l'homosexualité tendent désormais à être gommées. Si les choix atypiques des plus âgé·e·s s'expliquent par la place que prend le mariage à leurs yeux, celle-ci prend aussi du sens dans des représentations idéologiques, et dans des vécus, situés d'un point de vue générationnel.

D'autres cas de moindres ritualisations liées à des temporalités atypiques peuvent exister, mais ils s'avèrent relativement rares au sein du corpus. Les personnes qui se marient exclusivement pour des questions juridiques, par exemple pour accéder à l'adoption, peuvent choisir des dates atypiques. Mais, parce que l'injonction est forte à réaliser une fête (Maillochon, 2016), et parce que l'absence complète de célébration demande de mettre en place des stratégies particulières (Chapitre 9), certain·e·s enquêté·e·s peuvent opter pour des célébrations *a minima*, par exemple le samedi, en présence d'un petit nombre d'invité·e·s[208]. Le cumul de choix atypiques, combinant à la fois le jour et le mois, peut apparaître comme un moyen de saisir des formes de moindre ritualisation. Pour autant, les usages juridiques du mariage et les temporalités atypiques de la cérémonie ne se recoupent pas. Certain·e·s peuvent ainsi décider d'organiser des fêtes, y compris lorsque le mariage recouvre une finalité instrumentale, ce qui s'explique par le poids de la norme dans les représentations ainsi que par la pression sociale à s'y conformer. C'est notamment le cas des plus jeunes au sein du corpus, sans doute les plus socialisé·e·s à l'inflation rituelle et les plus concerné·e·s par les injonctions à la célébration, dans la mesure où celles-ci renvoient à des évolutions générationnelles. Florence Maillochon (2016) montre ainsi les décalages qui existent au sein des familles, les

[207] En anglais dans le texte : "we maintain that this emphasis (accentuation) on self-invention and agency is very powerful in the non-heterosexual world".

[208] Les variations entre les « petites » cérémonies restent importantes ce qui rend complexe la question des définitions et des bornes à adopter. En-dessous de cinquante personnes les enquêté·e·s évoquent souvent un mariage « en petit comité », ce qui peut renvoyer selon les cas à une dizaine de personnes, une trentaine, ou plus.

jeunes couples accordant une importance centrale au rituel, tandis que leurs parents peuvent à l'inverse manifester une absence d'intérêt à ce sujet. Mais les choix des plus jeunes s'expliquent aussi sans doute par les variations qui existent dans la manière de concevoir et de vivre l'homosexualité, en lien avec une moindre revendication de caractéristiques subversives, et des aspirations plus grandes à rejoindre des modèles conjugaux et familiaux institués (D'Augelli et al., 2008).

Le matériau qualitatif fait également émerger l'importance des significations accordées au choix de la date du mariage, comme marqueur parfois symbolique des raisons qui motivent la décision de l'union. Le jour retenu, loin d'être anecdotique, représente au contraire pour une partie des enquêté·e·s une manière d'inscrire la cérémonie dans un système de valeurs qui leur correspond, et qui fonde leur rapport à l'institution matrimoniale. Il apparaît donc que l'on ne peut véritablement saisir la place des temporalités qu'en s'intéressant dans le détail à ce qui motive ce choix et aux raisons que les individus en donnent. En effet, les choix de date contribuent à ancrer des représentations individuelles dans un événement collectif. De ce fait, ils se rapprochent de ce que Peter Berger et Thomas Luckmann (1986, p. 204) appellent une « institutionnalisation » et une « réaffirmation » de la « réalité subjective ». En d'autres termes, si l'identité et le rapport au monde se construisent depuis l'enfance, ils se consolident également par les interactions avec ceux que Berger et Luckmann désignent comme des « autres significatifs » (*Ibid.*). Les valeurs subjectivement attribuées à la date sont ainsi renforcées, par l'affirmation implicite auprès des proches invités. Plus spécifiquement, la manière dont Adrien évoque la date retenue pour son mariage permet de mieux comprendre ce type de processus.

> On est assez façonnés par cette espèce de culture républicaine avec Fabien, enfin lui il est d'une famille de bons… si tu connais un peu la sociologie de la troisième République, c'est vraiment les bons radicaux… qui sont très attachés à toutes les libertés, notamment les libertés individuelles qui ont été construites sous la troisième République. Et, donc dans la famille de Fabien, dans sa construction, dans son identité, c'est vraiment quelque chose de très important. Et en même temps, une laïcité assez…profonde. En gros c'est vraiment les lois de liberté de la presse et, et la loi de 1905 qui sont les fondements de sa culture politique familiale. Donc le fait que la République reconnaisse l'égalité du mariage pour les couples de même sexe, pour nous c'était vraiment, enfin ça avait une vraie valeur symbolique. Et, bon après, hasard de calendrier, il s'avère que le mariage, on avait plusieurs dates, mais notamment l'anniversaire de la déclaration des droits de l'homme, et c'est la date qu'on a choisie. Alors c'est pas la seule raison hein [rires] objectivement mais ça a été une des raisons qui a fait qu'on a retenu le 26 août quoi.
> **Gaëlle : Ah oui, la date a un sens…**
> Euh ben du coup on, enfin… c'était soit ça soit la journée internationale du chien [rires], donc après tu donnes le sens que tu veux, mais, mais du coup on trouvait, enfin on trouvait que c'était… c'était un bon auspice on va dire. De, de se dire qu'on se mariait, dans l'application de, de cette loi qui ouvrait le mariage pour les couples de même sexe, de se marier le jour de la déclaration des droits de l'homme, y avait une vraie belle valeur symbolique en fait.
> **Gaëlle : Dans le sens… dans le sens quoi ?**
> Ben dans le sens du prolongement en fait de ce que la loi symbolise en fait, donc la même application, enfin voilà, l'article 6 de la DDHC, sur : la loi est la même pour tous. Et… Bon

> après, ça dépend si t'as plutôt une lecture de… libertaire ou égalitaire de la déclaration des droits de l'homme mais, mais en pratique c'est quand même les deux. C'est la liberté de se marier, de pouvoir choisir la forme de mariage qu'on veut, et d'être reconnu à égalité avec un autre couple. Voilà. Après de toi à moi, je sais pas quelle est la part de reconstruction a posteriori quand on a cette date et qu'on essaye de lui donner un maximum de sens, tu vois y a probablement un peu de ça. Mais euh, en tout cas, dans le… dans la façon dont on l'a vraiment construit en fait, ça a été quelque chose qui pour nous avait du sens et sur lequel on a vraiment voulu insister.
> (Adrien, 37 ans, administrateur en ministère, en couple depuis 14 ans)

Au cours de l'entretien, Adrien explique ainsi qu'en raison de contraintes extérieures liées à la disponibilité de la salle et au calendrier des prestataires engagés pour la fête, le choix du jour du mariage se jouait entre plusieurs dates. Il raconte ensuite avoir insisté afin que celle-ci s'oriente vers la date de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui, parmi les créneaux potentiels, lui semblait entrer en adéquation avec leurs valeurs, et notamment avec la place d'une socialisation familiale qu'il qualifie de « culture républicaine ». Mais en parallèle, parce que la déclaration des droits de l'homme et du citoyen porte des revendications égalitaires au sein de la société, elle apparaît à Adrien intrinsèquement en accord avec la reconnaissance du couple de même sexe et la légitimité sociale créée par le droit (Chapitre 5), des dimensions particulièrement importantes à ses yeux. Le choix de la date, comme celui des diverses mises en scène retenues par les couples (Chapitre 8), permet donc de donner du sens à l'institution (Meslay, 2018). Il contribue à créer une adéquation entre les représentations individuelles et conjugales projetées sur le mariage, et la mise en scène concrète de l'événement.

De façon similaire, le choix de la date peut aussi prendre du sens dans des trajectoires conjugales. Mathieu et Jean-François décident ainsi de se marier un samedi en juin, date qui correspond également à d'autres étapes jugées importantes dans leur vie de couple. Mathieu raconte que cette date se réfère à leur mise en couple, ayant eu lieu le même jour, mais au mois de novembre, ainsi qu'à leur pacs, puisqu'il se sont également pacsés ce même jour au mois de mars, plusieurs années auparavant. Il explique alors que quelques mois séparent donc chaque évènement, à plusieurs années d'écart, ce qui contribue à matérialiser les différentes étapes conjugales, faisant du mariage une forme d'aboutissement. Or, ce choix prend sens dans la mesure où il s'inscrit dans une vision symbolique de l'engagement conjugal accordé par l'institution. Le rappel temporel des étapes conjugales marque alors le poids accordé culturellement aux notions de stabilité et d'engagement dans le mariage (Swidler, 2001).

3.2. Le rôle des représentations esthétiques dans les temporalités de l'union

Le choix des dates du mariage, et plus spécifiquement d'une célébration un samedi reste associé à la présence des proches et notamment de la famille (Maillochon, 2016), ce que l'on retrouve dans les mises en scène iconographiques (Encadré 9), mais aussi dans les discours des

enquêté·e·s. Une partie importante d'entre eux/elles expriment ainsi la volonté de « partager » ce moment avec leur famille et avec les personnes qui comptent à leurs yeux.

Mais s'ancrer dans des temporalités normées pour la célébration renvoie aussi aux valeurs et aux représentations qui s'incarnent dans le rituel. En d'autres termes, bien que ce ne soit pas le cas de tout·e·s les enquêté·e·s, pour certain·e·s, ce choix s'accompagne d'une adhésion aux croyances et aux représentations du mariage comme modèle romantique. À ce titre, Émile Durkheim (2008 [1912]) rappelle que tout rite se caractérise par une dimension sacrée, et que les croyances sur lesquelles il s'organise repose sur une division entre « profane » et « sacré »[209]. Distingué du mariage religieux depuis le dix-huitième siècle (Chapitre 1), le mariage civil conserve toutefois, dans ses représentations, une dimension sacrée, dans la mesure où il repose sur une mythologie de l'amour romantique, inspirée des mythes bourgeois (Swidler, 2001). Sans doute de manière moins accentuée que ce n'était le cas auparavant, ce caractère sacré tient au fait qu'il reprend en partie, en s'en inspirant et en les réinterprétant, des schémas déjà présents dans le mariage religieux. En cela, plusieurs enquêté·e·s évoquent la sacralité qui leur apparaît dans le mariage, également étroitement liée aux choix esthétiques qu'ils/elles retiennent concernant l'organisation de la cérémonie. C'est notamment le cas de Corinne.

> Je suis athée, et Michèle aussi. Athée convaincue je veux dire, je pense que le Dieu des monothéistes a été inventée par les hommes et que ça a été une des inventions les plus catastrophiques avec la poudre à canon quoi. Et, néanmoins, je pense qu'on peut être athée et avoir des choses sacrées. C'est pas parce que je suis athée que rien n'est sacré pour moi, y a plein de choses qui sont sacrées pour moi. Et donc je suis très attachée aux cérémonies. Et ces dernières années, j'ai été amenée à organiser plusieurs cérémonies athées : des obsèques, et mon mariage. Et c'était très important de [pause] comment dire ? De mettre en œuvre cette dimension sacrée, de l'institution, dans la manière dont se passait la cérémonie. Voilà, donc on a beaucoup travaillé à ça. On a fait ça euh, dans le village où on a une maison de campagne et on a eu la chance d'avoir un maire qu'accordait beaucoup d'importance à ça aussi, qui nous a organisé une belle cérémonie aussi, donc c'était, très très important ça.
>
> **Gaëlle : C'est-à-dire, vous voulez dire quoi par-là ? C'est quoi la dimension sacrée ?**
>
> Et ben un mariage euh... un mariage c'est beaucoup plus qu'un pacs, je veux dire, un pacs c'est un contrat privé entre deux personnes, ça n'engage qu'elles. Un mariage ça engage des tas de choses : ça engage les familles. La première chose que vous acquérez... la première nouvelle chose que vous avez quand vous êtes mariée c'est une belle-famille, auprès de qui vous avez une obligation alimentaire quand même. C'est pas du tout le cas quand vous êtes pacsée. Vous avez aucune obligation à l'égard de personne. Ça c'est un point très important. C'est un lien qu'on ne peut pas dissoudre aussi facilement. C'est un lien qui donne des droits et des obligations, c'est sacré [rires] voilà c'est ça que je veux dire, c'est moralement sacré.
>
> **Gaëlle : Ah oui, vous trouvez que c'est moralement sacré ?**
>
> Le mariage, oui ! Parce que c'est une institution. Parce que vous vous engagez, parce que vous donnez votre parole. Devant témoins, devant, devant la loi, devant l'État, devant la société, vous donnez votre parole, c'est ça que ça crée. Enfin je pense. C'est aussi un peu désuet comme conception probablement [rires]. Enfin voilà, c'est la mienne. Donc c'était très important d'avoir, une cérémonie qui soit... à la hauteur de ça.
>
> (Corinne, 64 ans, retraitée – ancienne professeure à l'université, en couple depuis 28 ans)

[209] Le sacré tient d'après lui au fait qu'il renvoie à une opposition absolue au domaine du profane, et possède, contrairement à celui-ci, un caractère transcendant (Durkheim, 2008 [1912]).

Le discours de Corinne associe le mariage à une dimension sacrée. Il lui semble alors qu'en tant qu'institution, y compris dans sa forme laïque, celui-ci possède des caractéristiques transcendantes, dans la mesure où il implique un engagement moral via les textes de loi et la présence de témoins. Mais le rituel en lui-même occupe une place hautement symbolique. « La force performative du rite » (Maillochon, 2008) en fait un acte distinctif, qui « sépare le couple officiel des autres formes de couples (légitimes ou non) » à travers la réalisation d'« une performance artistique » (Maillochon, 2016, p. 346-347) lors de la cérémonie et de la fête. Celles-ci doivent donc répondre à des canons de perfection afin de valoriser l'engagement conjugal. En ce sens, la sacralité accordée au mariage se rapproche d'une conception durkheimienne du rite, qui vise à sortir d'un état ordinaire, caractéristique du monde profane, pour s'élever vers une dimension supérieure (Durkheim, 2008 [1912]). Corinne évoque d'ailleurs la difficulté d'entreprendre des rituels laïques qui aient du sens, ce qui rappelle l'association que fait Durkheim entre le rite et les dimensions religieuses, même si, en raison de la laïcisation de la société, celui-ci peut désormais se construire en dehors du religieux, et même s'y opposer. Plus précisément, dans le discours de Corinne, la dimension sacrée associée au mariage tient moins à des valeurs religieuses – auxquelles elle s'oppose d'ailleurs – qu'au poids symbolique du rituel, qui représente « un acte de magie sociale » parce qu'il « consiste à *sanctionner et à sanctifier*, en la faisant connaître et reconnaître, une différence (préexistante ou non), à la faire exister en tant que différence sociale » (Bourdieu, 1982a, p. 59). La transcendance du rituel matrimonial réside alors également dans la place qu'y occupe le droit. En effet, l'institution repose sur le cadre juridique créé par une célébration en mairie, en présence d'élu·e·s, qui lisent des textes officiels et participent donc à créer une forme de solennité, en tant qu'« agents investis d'une compétence inséparablement sociale et technique […] consacrant la vision légitime, droite, du monde social » (Bourdieu, 1986a, p. 4). Ce cadre juridique *engage* à la fois les conjoint·e·s l'un·e vis-à-vis de l'autre et vis-à-vis de l'État, ce qui est repris dans de nombreux discours au sein du corpus. Mais plus largement, certaines personnes, comme c'est le cas de Corinne, y voient également parfois une manière d'engager les cercles familiaux, parce que le mariage représente historiquement un « *dispositif d'alliance* » qui réglemente non seulement les relations entre les conjoint·e·s, mais aussi la transmission familiale entre les générations (Foucault, 1994a, p. 140).

La sacralité accordée au rituel se traduit alors dans la recherche d'une mise en scène et d'un cadre pour immortaliser le moment, ce qui justifie la recherche d'une temporalité jugée adéquate afin de correspondre aux représentations romantiques de l'union (Ingraham, 2008 [1999]). La recherche d'une date renvoie à l'idéal de perfection décrit par Florence Maillochon (2008), qui crée des exigences particulières concernant la cérémonie dans la mesure où « à travers leurs choix esthétiques et pratiques, [les conjoint·e·s] révèlent aussi l'essence même de

leur couple et son histoire. La rigueur de l'organisation de la cérémonie et sa beauté témoignent aussi de celle de leur union, capable d'une telle réalisation ». Cet idéal de perfection se retrouve, à des degrés divers, dans les discours des personnes qui font des usages symboliques de l'institution et motivent leurs choix par l'importance accordée au lieu retenu pour la fête.

> Petit à petit, au fur et à mesure de nos recherches, on a, on s'est dit « tiens on va partir sur un resto », et on cherchait un resto avec un cadre quand même un peu, qu'il y ait quelque chose qui, qui nous parle quoi. Et puis pour les photos aussi, pour les photos de mariage et tout, on voulait quand même que les deux soient… parce qu'il y avait un photographe et du coup on a fait nos photos de couple et tout là-bas. Donc c'est un resto qui proposait, enfin où y a un grand parc, arboré, avec des, des murs en pierre, mais rénovés, enfin c'est très joli comme cadre. Et du coup y a une piscine donc l'apéro c'était au bord de la piscine, enfin voilà, on voulait euh… ouais, faire des belles photos, qu'il y ait des beaux souvenirs, donc on voulait pas un resto classique entre guillemets, en centre-ville ou enfin tu vois. On a choisi par rapport au cadre que proposait le resto, et ensuite par rapport au menu, euh. Et puis c'était un resto quand même qu'est un peu connu dans le coin, qui est réputé, enfin où on sait qu'on mange bien, que, enfin voilà. Mais c'était surtout par rapport au cadre quoi. Ouais, on voulait des pierres, on voulait, parce qu'on aime bien ça, et du coup ce resto proposait tout ça, donc voilà. Et puis y avait un couple d'amis à nous qui avait fait un mariage là-bas y a quelques années : ils nous avaient dit « c'est vraiment très beau et tout ça » donc euh, voilà c'était un peu l'alliance de… c'était un restau mais quand même avec un joli parc et tout tu vois, donc ça, ça permettait de faire les photos là-bas, de tout rassembler en un même lieu. De tout rassembler en un même lieu quoi, donc c'est ce qu'on voulait, pas… pas manger dans un endroit, partir ailleurs, faire des photos, machin, truc, non. On voulait tout rassembler et pouvoir une fois arrivées après la cérémonie se poser et faire toute la journée au même endroit quoi.
> (Charlène, 30 ans, éducatrice spécialisée, en couple depuis 10 ans)

L'importance des questions esthétiques dans la mise en scène se retrouve dans le discours de Charlène. Lorsque je lui demande de me décrire le lieu dans lequel la fête s'est déroulée et comment s'est prise la décision, elle raconte qu'il s'agit d'un restaurant isolé, à l'écart de la ville, et met en avant les qualités qu'il possède en termes de décor. Elle évoque ainsi à plusieurs reprises la priorité qu'elle accorde au cadre dans lequel se déroule la fête du mariage, qui apparaît même plus central que ne l'est le restaurant en lui-même. Cela s'explique parce que, graphiquement, le lieu dans lequel se déroule la fête du mariage doit mettre en valeur le couple (Maillochon, 2016), ce que Charlène évoque avec la présence de pierres qui donnent au restaurant un caractère authentique et bucolique, ainsi qu'avec la référence à la piscine et au parc, spécifiquement retenus pour la séance photographique et le vin d'honneur. En rappelant l'importance des souvenirs et des photographies, son discours montre donc que le choix d'un mariage estival repose notamment sur l'importance graphique de la cérémonie, permettant à la fois de conserver une mémoire de l'événement et de témoigner d'une image valorisée du couple, jugé à l'aune de la « perfection » auquel il est supposé renvoyer (*Ibid.*). En fonction de la disponibilité des lieux, certain·e·s enquêté·e·s décalent spécifiquement la date de leur mariage. L'importance de la mise en scène justifie le choix d'une temporalité permettant de réunir l'ensemble des proches, autour d'un événement festif. Cela explique que les couples de

même sexe, du fait d'une plus grande distance avec la sphère familiale (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Weston, 1991), soient plus susceptibles de faire des choix atypiques, en lien avec des trajectoires familiales souvent conflictuelles (Chapitre 6).

3.3. Se marier en semaine, se marier « hors saison » : des réalités distinctes

Les différentes normes temporelles qui encadrent les cérémonies matrimoniales ne possèdent pas la même place. Ainsi, se marier en semaine ne soulève pas les mêmes questions et ne traduit pas les mêmes rapports à l'institution que le fait de se marier « hors saison ». Symboliquement, ces deux types de choix atypiques renvoient à des réalités et à des interprétations distinctes. Lorsqu'il a lieu « hors saison », le mariage peut ainsi faire l'objet d'une grande célébration, en présence de nombreux/ses invité·e·s. C'est par exemple le cas de Laurence et Virginie, qui choisissent une date particulièrement festive pour se marier, puisque la cérémonie a lieu un 31 décembre. Bien qu'atypique, ce choix contribue à renforcer la dimension festive associée à l'union, comme c'est également le cas d'autres choix de dates portant des significations particulières (Rault et Régnier-Loilier, 2016). L'observation de leur mariage montre ainsi comment le rituel peut être réinvesti de significations symboliques, y compris lorsqu'il ne concorde pas avec les attentes socialement véhiculées en termes de saisonnalité (Encadré 11).

Encadré 11. Observation du mariage de Laurence et Virginie. Extrait du journal de terrain

Le hall de la mairie est rempli, je compte une centaine de personnes qui patientent près de l'accueil, à côté de l'escalier d'honneur. Un homme habillé d'un costume noir dans le style queue de pie, très élégant, descend les escaliers. Laurence me le décrit au cours de l'entretien comme l'huissier prenant le rôle de « maître de cérémonie ». Devant l'escalier d'honneur, il s'adresse à la foule en leur demandant de patienter cinq minutes. Il revient ensuite et annonce : « Mesdames, Messieurs, vous êtes là pour le mariage de Virginie et Laurence, nous allons pouvoir monter dans la salle des mariages de la mairie, par l'escalier d'honneur. Nous allons d'abord monter puis, pour la mise en scène, les futures mariées nous rejoindront ». Virginie et Laurence restent sur les premières marches de l'escalier et saluent les invité·e·s […].

Le public s'installe, certaines personnes restant debout au fond ou sur les côtés, faute de places suffisantes. Les témoins sont placés sur la droite des mariées. L'huissier déclare « Dans quelques instants, Virginie et Laurence vont nous rejoindre pour le dernier mariage de l'année. Je vais vous demander à leur entrée, si vous le voulez bien, de vous lever et de leur faire un tonnerre d'applaudissements… vous pouvez taper des mains, des pieds, ce que vous voulez, cette salle des mariages en a vu d'autres et je pense qu'elle résistera là encore ! ». Il annonce les principales « actrices » du mariage sur un ton enjoué, et conclut d'un « Je compte sur vous ».

La musique de la chanson « J'aime les filles » de Jacques Dutronc retentit alors dans la salle, et le public se lève. Puis, Virginie et Laurence font leur entrée en esquissant des petits pas de danse et agitant les bras. L'une des deux tient un bouquet de gui. Au passage, Laurence tape dans les mains de certain·e·s de ses proches, et elle fait des signes avec ses mains, appelant ainsi la salle à faire davantage de bruit et à applaudir. La salle déborde d'applaudissements. Le public tape des mains, des pieds, pousse des cris ou siffle. Lorsque le brouhaha retombe, elles s'assoient. L'huissier demande à ce que l'on se lève pour accueillir l'adjointe au maire, qui entre et se place derrière son bureau. La salle s'assoie, ainsi qu'elle-même. Elle prend la parole pour dire qu'elle

est « très heureuse d'être ici aujourd'hui, dans cette salle bien remplie, pour célébrer le dernier mariage de l'année », d'autant que c'est un mariage « observé » puisque [en s'adressant aux futures mariées] « vous y avez convié un certain nombre d'amis et de famille ; et c'est très bien ». [Silence] Elle dit qu'elle est encore plus contente de célébrer le mariage de deux femmes parce que l'égalité républicaine est très importante pour elle, qu'il est très important que chacun et chacune ait les mêmes droits quel que soit son sexe, ce qu'a permis la loi du mariage pour tous. Elle ajoute que pour son premier mariage en tant qu'élue, elle a marié deux hommes qui étaient en couple depuis des années et qui attendaient cette possibilité, qu'elle était extrêmement ravie de le faire et qu'elle est tout autant ravie aujourd'hui de pouvoir célébrer ce mariage. Elle précise qu'elle doit demander si un contrat de mariage a été signé. [Hochement de tête accompagné d'un « oui »]. L'adjointe dit [ton humoristique] : « Alors nous sommes nombreux aujourd'hui, je ne suis pas sûre que vos amis au fond de la salle aient entendu votre réponse, je vais donc vous demander si vous le voulez bien de parler suffisamment fort pour que tout le monde vous entende. Je sais que les épouses peuvent avoir la gorge un peu nouée, à cause de l'émotion j'imagine, mais il faudra parler un peu plus fort ». [Articles du Code civil].
L'huissier ajoute qu'avant l'échange des vœux, certaines personnes souhaitent prendre la parole. S'ensuivent plusieurs discours, sketchs et prises de paroles de la part de proches durant plus d'une demi-heure […]. L'huissier reprend la parole [en se tournant vers d'adjointe] : « Vous voyez Madame pourquoi nous n'avons pris un seul mariage ce matin, il faut avoir le temps » [éclats de rire dans la salle]. L'adjointe déclare de nouveau qu'elle est très contente d'être ici pour célébrer l'affection que Virginie et Laurence ont l'une pour l'autre, qu'elle est ravie de pouvoir partager ne serait-ce qu'un peu leur bonheur. [Échanges des consentements : le ton des deux femmes est très fort et assuré]. L'adjointe déclare : « Je vous déclare donc unies par les liens du mariage, vous pouvez vous embrasser si vous le souhaitez ». Virginie et Laurence se lèvent de leur chaise et s'embrassent en tenant le bouquet de gui. [Applaudissements]
L'adjointe fait signer aux deux femmes les documents officiels, et leur donne leur livret de famille ainsi que des cadeaux remis par la mairie […]. Elle ajoute « Voilà, je vous renouvelle tous mes vœux de bonheur et je vous souhaite à tous une très bonne fin d'année. Je pense que nous serons nombreux ce soir dans les rues de Paris à célébrer votre mariage » [éclats de rire]. Les invité·e·s continuent à prendre quelques photos ou à applaudir, puis on entend à nouveau la musique de « J'aime les filles ». Une personne passe dans les rangs pour distribuer des rubans argentés afin de les jeter sur les mariées à la sortie. Certaines personnes vont féliciter les mariées et les embrasser, d'autres se lèvent et sortent. Laurence reste un peu dans la salle tandis que Virginie suit un groupe qui redescend les marches puis attend sur le perron, devant la mairie. Un jeune homme vêtu en costume et portant un plateau [un traiteur] accueille toutes les personnes qui sortent en leur offrant une coupe de champagne. Un petit groupe se forme : les invité·e·s discutent en buvant des coupes de champagne, jusqu'à l'arrivée de Laurence, qui descend à son tour. Les invité·e·s lancent les rubans argentés sur les mariées.

L'exemple du mariage de Virginie et Laurence montre l'importance de la dimension festive dans la mise en scène de l'événement. Le rituel à la mairie fait ainsi l'objet d'un investissement particulier, puisqu'elles souhaitent en faire un moment « républicain » et « mémorable »[210], et discutent donc en amont avec le personnel de la mairie des modalités que cela pourrait prendre. Elles convient une centaine d'invité·e·s, et demandent qu'une partie d'entre eux/elles puissent prendre la parole pour des discours lors de la cérémonie à la mairie. Elles choisissent également une chanson qu'elles diffusent lors de leur entrée dans la salle des mariages ainsi qu'en fin de cérémonie. Celle-ci se clôture d'ailleurs avec un vin d'honneur, puisque Virginie et Laurence engagent un traiteur, qui apporte du champagne devant les marches afin qu'elles puissent

[210] Il s'agit des termes utilisés par Laurence lors de l'entretien.

célébrer l'événement avec leurs invité·e·s dès leur sortie de la mairie. Ces choix se combinent plus généralement avec une ambiance festive et chaleureuse qui se dégage du mariage (Encadré 11). Le maître de cérémonie et l'adjointe au maire insistent ainsi à plusieurs reprises sur la présence de nombreux/ses proches, mais aussi sur le choix d'une date qui permet de partager plus collectivement la joie procurée par l'événement. Par ailleurs, ils encouragent également les invité·e·s à montrer des signes d'enthousiasme, via des applaudissements ou des sifflements. À cet égard, l'atypisme de la temporalité ne signifie pas absence de célébration, bien au contraire. Dans ce cas, le choix de la date s'inscrit à l'inverse dans une volonté de donner au mariage une dimension plus symbolique et dans une recherche de distinction. Ces stratégies distinctives apparaissent particulièrement investies par les personnes les plus favorisées au sein du corpus, ce qui s'explique par l'intégration de dispositions qui les portent vers une recherche de l'esthétisme en tant que tel, mais aussi vers un travail de « présentation de soi », ces intérêts étant « proportionnés aux chances de profits matériels ou symboliques qu'elles peuvent en attendre raisonnablement » (Bourdieu, 1979, p. 227).

La recherche d'une date atypique peut d'ailleurs être explicitement investie comme telle. Au cours de l'entretien, Laurence raconte ainsi avoir passé deux ans à discuter avec Virginie de la cérémonie, entre la décision du mariage et sa réalisation effective, en raison des négociations suscitées par l'organisation de l'évènement et ses modalités pratiques. Virginie, qui accorde de l'importance à l'engagement conjugal procuré par le mariage, souhaite en effet organiser une grande cérémonie à Venise, avec plus de trois cent invité·e·s, tandis que Laurence défend à l'inverse le choix d'un rituel en petit comité, en précisant qu'elle souhaitait initialement vingt-cinq personnes au maximum. Elle m'explique ensuite que s'opère un compromis, et qu'elles optent pour une célébration à Paris, en présence d'une centaine d'invité·e·s. Le choix de la date doit donc se comprendre en le resituant dans des dynamiques similaires.

> **Gaëlle : Et la date, vous avez choisi comment ?**
> Et ben… c'est Virginie. Euh moi au départ, je lui ai dit « putain, pas le 31, tout est plus cher, rooh fait chier » « non, c'est bien le 31, c'est bien, c'est bien ». 31, tu veux le 31, allez [elle siffle], on fait ça le 31 ! Et en fait, tous nos amis nous ont dit « oh super idée ! Génial, le 31 on sait jamais quoi faire, c'est une galère toujours le réveillon etc. ». Tout le monde était content, sauf les ados, qui eux nous ont dit « oh non, pas le 31 » [ton désespéré]. Parce que c'est la seule, enfin une des rares soirées dans l'année où ils peuvent vraiment faire la fête avec leurs copains, donc eux ils ont un peu tiré la gueule. On s'est dit « bon allez, qu'une fois ».
> **Gaëlle : Donc c'était elle qui voulait le 31, vous savez pourquoi ?**
> Ouais. Euh non… parce que, elle trouvait ça bien, elle trouvait que c'était une bonne idée, qu'elle a vachement l'habitude d'organiser des événements quand même et que je sais que je peux lui faire confiance. C'est elle qui a organisé beaucoup le mariage. Elle a apparemment organisé pas mal de soirées déjà, donc elle sait comment ça fonctionne, elle a on va dire une facilité que je n'ai pas à organiser, à contacter les gens, à regarder les prix, à… Moi ça me saoule un peu donc j'ai fait « oui… oui d'accord » [sourire].
> (Laurence, 46 ans, pilote de ligne, en couple depuis 7 ans)

Le récit de Laurence soulève les négociations qui s'opèrent entre les conjoint·e·s en cas de désaccord concernant les décisions liées à l'organisation de l'évènement. Dans ce cas précis, les écarts dans les perceptions que Virginie et Laurence se font des dates renvoient plus généralement à des décalages concernant l'ensemble des décisions (choix du lieu, du nombre d'invité·e·s, etc.). Pour Virginie, le choix d'une date festive prend ainsi du sens dans l'attrait symbolique qu'elle porte à l'engagement conjugal véhiculé par l'institution, qui conduit à valoriser leur changement de statut en le mettant en scène au travers d'un événement à la fois collectivement partagé, et singulier dans sa forme esthétique. Florence Maillochon (2016) note ainsi que les mariages en hiver peuvent également récolter l'intérêt des couples et faire l'objet d'une valorisation dans la mesure où cela permet de se distinguer par des ambiances moins communes, ce qui concorde avec les injonctions à l'originalité et à la personnalisation dans le rituel. Bien que tous les choix de date « hors saison » n'apparaissent pas aussi symboliques, ils peuvent en tout cas difficilement s'interpréter comme le signe d'une moindre ritualisation, au vu de certaines de leurs caractéristiques (Encadré 11). Là encore, le flou que recouvrent les choix organisationnels implique qu'il semble difficile de les saisir en détachant les temporalités de leur mise en œuvre concrète.

En revanche, le fait de se marier « en semaine » apparaît comme un choix relativement plus tranché. Il renvoie ainsi la plupart du temps à une moindre présence de l'entourage : parfois uniquement des témoins, ou alors de petits cercles, constitués d'ami·e·s. C'est par exemple le cas de Milos et Gabriele, qui, tous deux de nationalité étrangère, se marient un vendredi de décembre en s'ajustant au dernier créneau disponible avant leur départ de France. Du fait des temporalités d'organisation relativement courtes, mais aussi de la date, elle-même atypique, et de la distance géographique avec leurs familles d'origine, ils se marient uniquement en présence d'une dizaine d'ami·e·s (Annexe 12). Suite à la cérémonie, ils se rendent dans un bar du quartier avec les ami·e·s présent·e·s. Cette moindre célébration comparativement aux représentations du rituel rejoint d'autres récits d'enquêté·e·s, pour lesquels le choix d'un mariage en semaine s'accompagne souvent d'un repas au restaurant ou au domicile en présence des témoins, ce qui n'apparaît pas véritablement formalisé comme une fête de mariage, mais plutôt comme une manière de remercier ces derniers de leur présence. Ces repas peuvent se concevoir dans la lignée de ce qu'Erving Goffman (1974) appelle des « unités rituelles », c'est-à-dire des séquences « relativement fermées qui morcellent le flux d'information et d'activité » (Goffman, 1974, p. 35). Ils représentent alors des formes de célébration « minimales », qui apparaissent comme des procédés nécessaires pour clore l'interaction (Clayman, 1989), dans la mesure où ils permettent de s'ajuster aux attentes sociales concernant le rituel, et au décalage que susciterait le fait de rentrer chez soi immédiatement après la cérémonie.

Par ailleurs, les temporalités de l'évènement se combinent aussi à des notions de durée. En semaine, celle-ci peut s'avérer extrêmement courte, comme c'est le cas pour les mariages de Robert et Daniel, et de Chantal et Suzanne (Encadré 10). Mais à l'inverse, elle peut également s'étendre, en particulier lorsque les conjoint·e·s prennent le soin de rencontrer les élu·e·s avant le mariage, et demandent à réserver un créneau en fin de matinée afin de s'assurer de ne pas être interrompu·e·s par le mariage suivant. C'est notamment le cas de la cérémonie de Laurence et Virginie, qui dure plus d'une heure (Encadré 11). L'investissement du temps et de l'espace, par le biais des durées et de cercles d'invité·e·s étendus, apparaissent là aussi comme des marqueurs d'une appartenance de classe (Bourdieu, 1979), ce qui explique que ces logiques soient mises en œuvre par des personnes particulièrement favorisées au sein du corpus.

Un mariage célébré à une date atypique ne suffit donc pas pour supposer une absence de ritualisation, et inversement, en particulier lorsque l'on s'intéresse aux mariages « hors saison », qui peuvent être également investis d'une forte dimension symbolique. Tandis que se marier en semaine apparaît révélateur d'une moindre présence des proches, se marier « hors saison » recouvre des significations plus nuancées.

3.4. Une désynchronisation des temporalités de la célébration

Au sein du corpus, les cérémonies de mariages des couples de même sexe montrent également une moindre présence des sphères familiales, au profit d'une plus grande importance numérique des cercles amicaux. C'est plus encore le cas lorsque les choix des couples s'orientent vers des dates atypiques (Annexe 12). Cela pourrait s'expliquer parce que les LGB décrivent des cercles relationnels davantage marqués par l'importance de liens électifs et une distance plus grande avec leur famille d'origine, en lien avec des relations souvent conflictuelles au moment du *coming-out* (Weston, 1991). Or, c'est encore davantage le cas des gays que des lesbiennes, qui résident par exemple plus fréquemment dans des départements différents de ceux de leurs parents (Rault, 2016a). Ces rapports différenciés à la sphère familiale peuvent alors expliquer en partie leurs choix. Toutefois, ils ne les déterminent que partiellement, les couples pouvant également choisir des formes de célébrations relativement accentuées y compris si leurs familles ne sont pas présentes et que la cérémonie se déroule majoritairement en présence d'ami·e·s. C'est par exemple le cas de Benoît, ou encore de Nelly, qui se marient un samedi en hiver, en l'absence de leurs familles, mais organisent malgré tout une fête réunissant une trentaine d'ami·e·s. Le choix de se marier « hors saison », même s'il n'est pas associé à une absence de célébration, implique souvent des cercles d'invité·e·s plus restreints (moins de cinquante personnes).

Le choix d'une date atypique reste en partie corrélé à une moindre présence de la famille. Au-delà des questions familiales, les enquêté·e·s mettent souvent en avant les difficultés organisationnelles soulevées par l'événement, notamment les difficultés pour faire déplacer les personnes de leur entourage lorsqu'elles habitent loin, ou encore pour sélectionner les invité·e·s parmi leurs cercles familiaux. L'absence des proches peut aussi s'expliquer par des critiques plus importantes à l'égard du conformisme dans le rituel et d'une mise en scène ostentatoire, caractérisée par une mise en avant de l'apparat. Hugues rapporte ainsi de multiples raisons qui le poussent à choisir une cérémonie en présence de dix personnes, ce qu'il évoque comme « le minimum ». Le mariage a lieu un samedi, en février, et il raconte notamment qu'il ne souhaite pas faire déplacer des gens qui n'habitent pas dans la région. Il critique aussi le conformisme que représente à ses yeux le choix de louer une salle, ce qu'il trouve « ennuyeux », car repris dans la majorité des mariages. Par ailleurs, les difficultés pour sélectionner des invité·e·s et délimiter leur nombre l'amènent finalement à conserver uniquement le critère de la proximité géographique dans les lieux de résidence des proches convié·e·s. Moins qu'à un refus de la célébration, ces points de tension conduisent à une multiplication des célébrations et à une désynchronisation des temporalités du rituel. Il explique ainsi qu'au cours de l'été suivant le mariage, à l'occasion de divers déplacements, il organise avec son conjoint des formes de célébrations *a posteriori,* en présence de leurs ami·e·s et de leurs familles, de manière moins ritualisée.

> Bon après la cérémonie euh, rien de spécial hein. Puis après on est allés manger au restaurant, j'avais retenu dans un restaurant une grande table. Voilà, rien de, de, de… Rien d'extraordinaire hein. Mais c'était évident, enfin logique, après la cérémonie de dire aux gens qui étaient là, de ben venez on va pas dire « au revoir et merci » devant la porte. C'est un peu bête. C'étaient des amis, de la famille. […] Y avait ma fille, sa mère, euh des amis très proches, euh enfin voilà, dix personnes. Finalement, bon voilà, c'était un peu le minimum. Pas ne rien faire, c'était pas… on n'est pas contre la fête hein. Et, et c'est là qu'on a dit qu'en fait on fera des fêtes décentralisées. Donc on va aller voir les uns, les autres, parce qu'on a des amis et de la famille un peu partout dans le pays. À chaque fois qu'on y est allés ou qu'on y va, on dit « bon ben voilà, vous savez qu'on s'est mariés » alors voilà, on amène du champagne et puis voilà. […].
> **Gaëlle : Il y a eu combien de fois des trucs comme ça ?**
> Ah, je sais plus. Je, je, je sais pas, faudrait que je compte, je sais pas, cinq ou six fois, voilà.
> **Gaëlle : Avec qui ?**
> Ben des amis, de la famille, comme on les a pas faits venir, euh voilà. On a trinqué avec eux, sous différentes formes [pause]. On n'a pas voulu faire une grande cérémonie, un grand truc, on n'a pas voulu non plus faire un minima, de cacher, hein. C'est, voilà, on a trouvé cette forme, de… souple. […] c'est plus souple, sinon il faut organiser. C'est compliqué organiser, faire venir des gens de, de la Provence, du Languedoc, du Nord, euh… C'est pas infaisable, mais bon. Puis c'était pas l'esprit de faire un, un [pause] une grande cérémonie, non. Non.
> **Gaëlle : Et du coup en décalé c'était avec des amis ?**
> […] Ça peut être famille et, des gens de la famille, plus des amis. Euh voilà, ça, ça a pas été sectorisé, voilà. Voilà. Ça a pu être là dix personnes, avec six membres de la famille, quatre amis, enfin voilà. C'est, c'est venu comme c'est venu quoi. […] Voilà, l'occasion de se, je sais pas, d'un déplacement, d'un séjour, de, voilà quoi, comme ça s'est trouvé au fil du temps. […]
> **Gaëlle : Mais vous vous souvenez de certains exemples… ?**

> Non, parce que c'est varié hein. C'est… ça a pu être à trois personnes, c'était pas pareil que quand y en a dix quoi, c'est euh [pause]. Ça a jamais eu un caractère particulier, c'était jamais euh… une cérémonie, hein, c'est, non c'était histoire de marquer le coup avec des, de la famille et des amis, mais c'est voilà, c'est, c'est. Forcément le, le point euh commun à toutes ces rencontres-là, c'était que on parlait mariage. On réexpliquait, comment ça s'était fait, là, voilà. On s'est, voilà. On les reverra la prochaine fois, on parlera d'autre chose hein.
> (Hugues, 62 ans, journaliste, en couple depuis 25 ans)

Le cas évoqué par Hugues montre comment la critique du conformisme dans le rituel peut mener à la recherche de formes moins conventionnelles, c'est-à-dire qui ne reprennent pas les représentations et les attendus pour ce type d'événement. De ce fait, elles produisent un pas de côté par rapport aux temporalités du rituel, avec le choix d'un mariage « hors saison », ainsi qu'avec le développement de ce que Hugues appelle des « fêtes décentralisées », c'est-à-dire une désynchronisation des temporalités, qui s'opère en une succession d'événements, disséminés dans le temps. Hughes décrit d'ailleurs ces événements comme étant caractérisés par leur diversité, pouvant varier en termes de formes selon les cas, selon les personnes présentes et selon les calendriers. Plutôt qu'une véritable ritualisation, il évoque alors l'idée de « marquer le coup », en partageant la nouvelle avec les proches, ce qui rappelle que le mariage sous-tend, malgré tout, une injonction à la célébration collective.

D'autres cas peuvent exister, notamment des cas d'enquêté·e·s qui se marient sans leurs familles respectives, et prévoient alors d'organiser une fête plus familiale *a posteriori*. Ces choix renvoient à une séparation des différents cercles, et là encore à une désynchronisation des temporalités. Comme dans le cas d'Hugues, l'absence des familles peut s'expliquer par la distance géographique, qui justifie des choix organisationnels atypiques. Parfois, elle se combine également à une distance relationnelle et/ou à des formes de rejets plus ou moins marqués. C'est ce qu'explique Benoît, qui s'est marié avec Hugo en mars et revient plus spécifiquement au cours de l'entretien sur le lien entre l'organisation de la cérémonie et leurs relations familiales respectives. Le mariage prend notamment du sens comme acte de légitimation du couple, facilitant l'annonce de leur homosexualité auprès de leurs familles.

> Mes parents et ses parents n'étaient pas là. Euh... mais [silence], ça c'était plus un choix. On s'est dit que on préférait le faire - enfin y avait quand même mes frères, etc. – mais on préférait le faire avec nos amis qui étaient là. Et sachant que ses parents ne pouvaient pas venir logiquement puisqu'ils n'étaient même pas encore au courant [rires]. Euh… c'était soit nos deux parents de chaque côté soit… Enfin je voulais pas qu'il y ait genre un déséquilibre… donc y avait quand même mes frères en représentation familiale [rires]. Mais ouais, on était en petit comité. […] C'était aussi que tous les gens de la famille, bon ses parents déjà, c'est sûr mais, même toute ma famille n'était pas forcément au courant à ce moment-là parce qu'on n'avait pas averti tous mes oncles, mes tantes, mes machins, vu qu'on ne voulait pas faire une cérémonie *familiale* vraiment. Et on s'était dit à l'époque qu'on ferait plus tard une célébration plus… [silence] plus familiale avec vraiment, avec toute la famille, quand ils seront tous au courant.
> **Gaëlle : Vous avez envisagé éventuellement de leur dire pour pouvoir faire un mariage familial, ou c'était vraiment une volonté de faire plus avec vos amis ?**

> Ben en fait à la base, on voulait vraiment le faire plutôt avec nos amis… la célébration et… Puis on n'était pas sûrs que, en plus… [silence] Enfin techniquement, on n'avait pas averti tout le monde de la famille des deux côtés, donc c'était… on voyait que ça prenait du temps d'avertir chacun, que ça serait un processus un peu long. Donc on avait décidé de faire cette cérémonie principalement avec les amis à la base et qu'on se laisserait le temps, une fois que tout le monde de la famille est au courant, ben de faire une cérémonie plus grande et plus… vraiment avec… familiale… dans quelques années et quand on aura une situation aussi financièrement plus stable [rires]. Et puis on s'est dit que y avait pas forcément de pression de faire une cérémonie avec la famille et qu'on préférait que… de se laisser le temps de… que tout le monde soit averti, que tout le monde ait digéré le fait qu'on soit marié. Que ça serait même une occasion de le faire plus tard. Donc c'est vrai que pour l'instant, on l'a toujours pas fait mais on s'est laissé le temps de… Puis avec la famille, c'est… on voulait faire quelque chose de vraiment très grand, beau et tout ça et qui a un coût quand même un peu plus… [rires] plus important aussi.
> (Benoît, 26 ans, en recherche d'emploi, en couple depuis 3 ans)

Le mariage de Benoît et d'Hugo ne s'inscrit pas dans une absence de célébration, puisqu'ils organisent une fête avec une centaine d'ami·e·s, et notamment de nombreux/ses camarades de Benoît, qui termine des études dans une école d'ingénieur au moment du mariage. Malgré tout, il précise que la cérémonie à la mairie a lieu en présence d'un cercle relativement restreint de proches, et sans leurs familles respectives, dans la mesure où celles-ci ne connaissent pas encore leur homosexualité. Cet agencement temporel décalé, dans lequel l'union précède l'annonce du couple et/ou de la sexualité peut se comprendre comme une stratégie pour s'assurer une légitimation de leur relation par le droit avant d'engager des formes de *coming-out*, potentiellement conflictuels, auprès des parents et des autres membres de la famille. C'est d'ailleurs cette idée que Benoît met en avant en expliquant qu'il souhaite attendre que l'ensemble des membres de la famille aient « digéré » l'annonce de l'homosexualité avant d'organiser un événement, signe que les rituels peuvent s'imbriquer dans des déroulés temporels non-linéaires, la reconnaissance par le droit précédant ici la reconnaissance par la famille. Profitant d'une réunion familiale pour annoncer qu'il s'est marié avec Hugo, l'annonce *a posteriori*, choisie par Benoît, permet donc de limiter les potentiels rejets. Cela s'explique parce que sa trajectoire familiale, au sein d'un univers qu'il décrit comme très religieux, le pousse à anticiper des réactions négatives vis-à-vis du mariage. Par ailleurs, en lien avec les évolutions générationnelles soulignées plus haut, qui rendent le mariage plus appropriable pour les jeunes LGB, Benoît entrevoit les célébrations familiales comme nécessitant davantage de formes, afin de correspondre aux représentations luxueuses associées à l'union (Maillochon, 2016). Plus que ce n'est le cas concernant les célébrations amicales, cette importance accrue accordée au cadre de la célébration familiale traduit aussi sans doute la question d'une reconnaissance symbolique du couple, au travers du rituel. Il lui semble également qu'une cérémonie familiale nécessiterait de réunir l'ensemble de la famille, et donc de reproduire des *coming-out* successifs, ce qui explique que là aussi, une désynchronisation des temporalités soit envisagée avec l'organisation d'une célébration spécifiquement familiale, décalée de la cérémonie officielle.

Dans plusieurs cas, la désynchronisation des temporalités du rituel représente une stratégie pour faire accepter le mariage. L'organisation d'une cérémonie spécifique avec la famille, qui prend parfois des noms différents[211], vise à réduire les questionnements et les tensions qui pourraient émerger quant à leur choix. Pour plusieurs personnes, socialisées dans des familles catholiques, le fait que les proches associent étroitement mariage et hétérosexualité rend complexe l'acceptation de leur propre union.

Conclusion du chapitre

Les cérémonies de mariages des couples de même sexe suivent les normes majoritaires concernant les temporalités, avec une prégnance des unions se déroulant le samedi, et à la belle saison. Toutefois, les choix des couples de même sexe s'avèrent plus atypiques que ceux des couples de sexe différent, en particulier en ce qui concerne les couples d'hommes. En explorant l'atypisme au sens statistique du terme, ce chapitre souligne que, dans ce contexte, celui-ci peut à la fois renvoyer à une distance vis-à-vis de la sphère familiale, à une critique de l'institution matrimoniale et des normes qui régissent sa mise en scène, et à des logiques distinctives. Certains couples saisissent alors l'opportunité d'une cérémonie décalée d'un point de vue temporel pour renforcer la dimension festive de l'événement et sa singularité.

Une partie de l'atypisme des couples de même sexe s'explique par des effets de structures, liés à l'âge des couples, à leur distribution géographique, ou encore aux nationalités des conjoint·e·s. Si ces effets s'expliquent sociologiquement, l'atypisme ne s'y limite pas. D'une part, les effets n'apparaissent pas similaires selon que l'on s'intéresse au jour choisi ou au mois, l'atypisme révélant à la fois des spécificités en termes d'usages et des représentations plus diffuses, que le travail quantitatif peine à capter. D'autre part, les effets diffèrent entre les couples d'hommes et les couples de femmes. Pour les premiers, des effets persistent dans le choix d'un mariage en semaine, tandis que pour les dernières, les spécificités concernent plutôt le choix d'une saisonnalité « hors saison ». Or, dans la mesure où les usages du mariage renvoient à des réalités distinctes dans ces deux groupes, leurs organisations varient également. La présence des cercles familiaux lors du mariage, de même que les usages de l'institution, jouent un rôle dans les temporalités retenues. Les choix atypiques montrent qu'il existe différentes manières de s'approprier le rituel, ce que permet plus précisément d'explorer le chapitre suivant. Étudier les mises en scène lors de l'événement permet de mieux comprendre ce que ces choix recouvrent et à quoi ils renvoient.

[211] Plutôt que d'utiliser le terme « mariage », les enquêté·e·s parlent parfois de « fête », de « fête de l'amour », de « fête familiale », ou encore de « *garden* party ».

CHAPITRE 8 : S'APPROPRIER LES CODES. DES FORMES DE RITUALISATIONS PLUS OU MOINS ACCENTUÉES EN FONCTION DES SIGNIFICATIONS DE L'UNION

Contrairement à d'autres types de rites, qui se fondent sur la sobriété et la retenue (Déchaux, 1997), les rites matrimoniaux mettent en avant l'émotion, ce qui contribue à accentuer l'importance symbolique produite par l'événement ainsi que la séparation entre les époux/ses et les autres. La célébration institue alors une forme de distinction conjugale (Maillochon, 2008, 2016), en s'appuyant sur un scénario dramatique (Van Gennep, 1943). Parce que le rituel du mariage repose sur des systèmes culturels codifiés, la reproduction de ces mises en scène est souvent interprétée comme le respect d'une tradition. Pourtant, ces oppositions permanentes entre passé et présent empêchent de penser que les rites qui perdurent ne résultent pas uniquement d'un travail de sélection dans le temps, mais aussi d'un travail de réinterprétation du passé dans le présent (Lenclud, 1987). De ce point de vue, « tout changement, si révolutionnaire puisse-t-il apparaître, s'opère sur fond de continuité, toute permanence intègre des variations » (*Ibid.*). De nouvelles séquences matrimoniales apparaissent d'ailleurs au sein des générations les plus jeunes, et les contraintes qui pèsent sur la mise en scène évoluent.

Les cérémonies de couples de même sexe, parce qu'elles représentent une possibilité nouvelle, s'avèrent toujours positionnées par rapport à la notion de tradition, en questionnant le respect de celle-ci ou sa déviation. Cette tension se retrouve dans le déroulement du rituel et dans sa mise en scène. Dans les cérémonies d'engagement organisées avant la reconnaissance légale aux États-Unis, les couples de même sexe optent la plupart du temps pour un mélange de pratiques codifiées et de pratiques qui apparaissent comme plus novatrices, en incorporant parfois des références à l'homosexualité (Stiers, 1999). À ce titre, Kathleen Hull (2006) rappelle le potentiel créatif de ces cérémonies, considérant que « les systèmes de significations culturelles perdurent ou changent en raison des actions concrètes entreprises par les acteurs culturels, ces actions renforçant les significations existantes ou bien les orientant vers de nouvelles finalités »[212] (Hull, 2006, p. 14). Les cérémonies peuvent ainsi être interprétées comme des stratégies de résistance aux normes sociales, notamment parce qu'elles remettent en cause les rôles de genre et la complémentarité des sexes (Hull, 2006 ; Stiers, 1999). Elles rejoignent ainsi plus généralement l'idée que les couples de même sexe peuvent à la fois reproduire et subvertir le mariage, une partie d'entre eux s'attachant à remettre en cause dans leurs pratiques les principes hétéronormatifs sur lesquels il repose, notamment les inégalités en termes d'organisation domestique et la monogamie (Green, 2010).

[212] En anglais dans le texte : "And cultural meaning systems endure or change because of the concrete actions taken by cultural actors, actions which reinforce existing meanings or shape them to serve new ends".

Ce chapitre vise donc à saisir les mécanismes par lesquels les couples de même sexe s'approprient la cérémonie. L'appropriation du rituel ne va pas de soi pour plusieurs raisons. D'une part, parce qu'ils ont longtemps été exclus de l'institution, les couples de même sexe développent des critiques idéologiques relativement importantes au sujet de ce modèle (Donovan, 2004 ; Eskridge et Spedale, 2007), ce qui peut apparaître contradictoire avec la volonté de s'y engager. D'autre part, parce que la cérémonie se fonde sur la différence des sexes (voir *infra*), elle ne concorde pas avec leur configuration conjugale, ce qui demande donc des adaptations. Comment les couples de même sexe se positionnent-ils par rapport aux codes ? Quelles sont les différentes fonctions de ceux-ci ? Existe-t-il des différences entre les cérémonies des couples d'hommes et les cérémonies de couples de femmes ?

Les formes de « bricolage » au sein de la subculture gaie (Chauncey, 2003 [1994], p. 40) montrent que celle-ci s'est construite sur une appropriation de la culture dominante. De façon similaire, au sein du corpus, une part relativement importante des enquêté·e·s se réfèrent aux codes culturellement associés aux mariages de sexe différent, en opérant un travail de sélection sur ceux-ci. Tandis que certains apparaissent majoritairement repris, comme c'est par exemple le cas des fêtes et des repas, de l'échange d'alliances, ou encore des discours, d'autres, en revanche, semblent plus contestés, voire risibles, et provoquent des rires, des sourires, ou de l'ironie chez une partie des enquêté·e·s[213]. J'interprète alors leur présence comme le signe d'une forte conformité au modèle. Les possibilités d'ajustement du rituel renvoie en tout cas à une forme de plasticité rituelle que l'on retrouve par ailleurs (Durkheim, 2008 [1912]), même si elle semble plus accentuée dans le cas des couples de même sexe que concernant les couples de sexe différent (Maillochon, 2016). Ces arrangements possibles avec les codes rappellent la métaphore de la boîte à outils, proposée par Ann Swidler (1986), qui analyse la culture comme un « répertoire », à l'intérieur duquel les individus piochent en fonction de la situation. De ce point de vue, les individus peuvent choisir de reprendre certains codes, tout en en délaissant d'autres, empruntant parmi les ressources culturelles à leur disposition celles auxquelles ils s'identifient, en fonction de ce qu'ils projettent sur leur propre cérémonie.

Dans la mesure où ils « rempli[ssen]t une fonction expressive du couple » (Maillochon, 2016, p. 282), les différents choix décoratifs et esthétiques constituent une « fin en soi », ce qui nécessite de s'intéresser à la manière dont les conjoint·e·s occupent ce rôle en pratique. Trois manières de s'approprier la cérémonie se dégagent, les enquêté·e·s pouvant décider de privatiser celle-ci, de détourner les codes, ou bien de les reprendre. Mais comme les usages du mariage, les mises en scène cérémonielles peuvent se combiner, leur classement possède donc un caractère idéal-typique. Parce que les individus peuvent simultanément faire différents usages du mariage (Chapitre 5), leur manière de se l'approprier peut également naviguer entre

[213] Par exemple, les enterrements de célibat, la demande en mariage, la robe de mariée.

plusieurs pôles. Elles empruntent très souvent à des schémas bien identifiés, plus qu'elles ne réinventent ceux-ci. Toutefois, même si ce n'est qu'*a minima*, certaines personnes peuvent détourner les codes en leur accordant de nouvelles significations. Porter un regard critique sur l'institution tout en en reprenant les codes renseigne donc sur le poids des normes et notamment sur l'importance prise par la célébration dans les cérémonies contemporaines, ainsi que sur les difficultés pour s'y soustraire (Maillochon, 2016). Par ailleurs, si tous les codes ne sont pas équivalents, certains, comme l'échange d'alliance, recouvrent également des fonctions différentes en fonction des significations que les individus y accordent. On ne peut donc pas préjuger que l'usage d'un code signifie nécessairement l'adhésion à l'institution, tout comme corolairement, son absence ne marque pas systématiquement une forme de critique. S'intéresser au sens que les personnes y attribuent permet alors de mieux en saisir les ressorts. Avant d'analyser les différentes formes d'appropriation mises en œuvre par les couples de même sexe, on reviendra sur les séquences et les codes sur lesquels s'appuie la cérémonie.

1. Séquences et codes matrimoniaux : qualifier collectivement l'union par sa mise en scène

Pour être identifiée comme telle, la cérémonie du mariage nécessite de suivre une représentation culturelle partagée collectivement. À ce titre, Martine Segalen (2009) rappelle que les rituels constituent « un ensemble de conduites individuelles ou collectives relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, de posture), à caractère répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et les témoins », qui nécessitent donc de **«** s'appuyer sur des symboles reconnus par la collectivité » (*Ibid.*, p. 26). Ce caractère à la fois répétitif du rite et ancré sur des représentations communes impose de suivre des actions bien identifiables. De ce fait, bien que la cérémonie connaisse de nombreuses variations en fonction des périodes historiques, des régions, mais aussi des milieux sociaux (Bozon, 1992 ; Maillochon, 2014), elle reste relativement stable, avec la persistance de schémas communs qui se retrouvent dans son déroulement (Maillochon, 2016). La similarité des mises en scène s'explique parce que le rituel du mariage s'appuie sur un cadre de représentations, construit culturellement. Au préalable, il importe donc de rappeler ce cadre, ainsi que les séquences qui le caractérisent. À l'intérieur de ces comportements, les individus doivent s'appuyer sur ce que l'on peut appeler des codes. Mieux définir sociologiquement ces codes et les identifier permet alors d'en saisir les ressorts.

1.1. Le temps fragmenté : les séquences du script matrimonial

Si le rituel s'inscrit dans des normes temporelles, dont les significations ne sont pas anodines (Chapitre 7), son déroulement suit également des séquences. Ces découpages répondent à ce qu'Arnold Van Gennep (1943) appelle le « drame matrimonial » (*Ibid.*, p. 227), c'est-à-dire, au sens théâtral du terme, un script, fait de scènes, qui s'enchaînent dans un ordre défini. Dans un contexte historique où l'institution matrimoniale occupe une place centrale dans la vie familiale, il s'agit alors d'après lui de matérialiser les « étapes » qui permettent de passer d'un statut à l'autre, c'est-à-dire du célibat à la conjugalité. Au cours de la célébration, certaines actions mettent d'ailleurs en scène le partage d'une vie commune, notamment parce qu'elles initient des déplacements, depuis le domicile familial jusqu'au domicile conjugal (Bozon, 1991a).

Les séquences qui divisent le rituel s'agencent donc en suivant un ordre bien précis. Arnold Van Gennep (1943) identifie par exemple des pôles temporels, qu'il nomme « rites du commencement, ou *rites de la première fois* », et « rites de terminaison, ou *rites de la dernière fois* », et qui « se situent aux deux extrémités de la cérémonie » (*Ibid.*, p. 113). Le script nécessite ainsi de mettre en scène le début de l'interaction, son déroulement et sa fin (Simon et Gagnon, 1986). Ces séquences ont pour fonction de marquer l'enchaînement d'étapes qui se déploient au cours de l'événement, mais tandis que certaines ouvrent la cérémonie en annonçant le changement de statut qui va suivre, d'autres, au contraire, l'entérinent et en assurent ainsi la clôture. Le temps collectif du rituel est ainsi fragmenté. Parce qu'il s'inscrit dans un déroulement qui court sur plusieurs heures, voire sur plusieurs jours, le temps interne de la cérémonie peut, comme tout autre, se décomposer, se mesurer, se morceler (Chesneaux, 2004).

Si ces séquences répondent à des dynamiques bien précises, elles ne s'avèrent pas figées et évoluent avec les transformations de l'institution. Martine Segalen (2009) note ainsi l'apparition de trois nouvelles séquences rituelles, qui se développent au cours des années 1990 et 2000 : les enterrements de célibat, le vin d'honneur et ce qu'elle appelle « le lendemain de noces » (*Ibid*., p. 106). Participant d'un accroissement de l'ampleur prise par les célébrations du mariage, l'enterrement de célibat contribue à allonger les séquences pré-rituelles, et institue « publiquement le passage à un engagement de vie maritale fondée sur la fidélité », tout en célébrant les changements relationnels que cela implique, notamment le poids accordé à la conjugalité par rapport aux sphères amicales (*Ibid*., p. 107). Ces enterrements de vie de célibataire se sont particulièrement répandus chez les jeunes, au point de désormais constituer la norme, en renforçant l'annonce du changement statutaire à venir et en marquant « le passage du couple informel au couple institutionnalisé » (Maillochon, 2019, p. 59). Parallèlement, Florence Maillochon (2016) constate également que les séquences qui précèdent la cérémonie

en elle-même augmentent, puisque le temps des préparatifs s'allonge et que les annonces aux proches se démultiplient.

Ensuite, le vin d'honneur « reflète et renforce les nouveaux types de liens sociaux » (Segalen, 2009, p. 110). Il renvoie à un accroissement du nombre d'invité·e·s[214], puisqu'il permet d'étendre les cercles relationnels, en conviant spécifiquement certaines personnes, comme les collègues et/ou les ami·e·s des parents, qui ne suivent pas nécessairement les autres séquences du rituel du fait d'une moindre proximité avec les marié·e·s. À la célébration publique, il s'agit donc d'inclure le réseau élargi, dont la présence numérique constitue un indicateur en termes de réputation familiale. Plus récemment encore, on assiste à l'apparition de cérémonies dites « laïques »[215], qui répondent pour partie à l'affaiblissement des pratiques religieuses, et donc des cérémonies à l'église (Maillochon, 2019). Enfin, l'allongement temporel concerne les deux bornes du rite, puisque les temporalités de celui-ci s'étendent désormais au-delà de la fête principale, avec l'apparition de célébrations qui se succèdent, le lendemain, voire les jours suivants (Segalen, 2009). Le développement de ces nouvelles séquences reflète le poids social du rite, qui occupe désormais une place centrale (Maillochon, 2008), « comme si la forme l'emportait sur le fond » (Maillochon, 2016, p. 138).

Par ailleurs, la composition de ces séquences se transforme également. Les fiançailles montrent une évolution, et n'impliquent désormais plus seulement la famille, mais aussi les différents cercles amicaux (Pugeault, 2010). Elles peuvent par ailleurs être « privatisées » (Rault, 2018b), c'est-à-dire centrées sur le couple, une configuration qui connaît une progression considérable, en particulier chez les plus jeunes (Maillochon, 2019). Ces séquences vont de pair avec une diminution du poids de la famille dans l'événement, au profit d'une place plus grande accordée au modèle de l'amour romantique, et donc au couple. La demande en mariage met ainsi en scène l'importance accordée à la relation conjugale, à travers la recherche d'un cadre exceptionnel (Maillochon, 2016). Pour autant, cela ne signifie pas que la dimension collective du rite perde du terrain. La demande en mariage prend ainsi du sens dans la mesure où elle doit pouvoir être racontée aux proches, et les couples multiplient désormais l'annonce de l'événement auprès de cercles différents (*Ibid.*).

Ces séquences possèdent une fonction collective : en divisant le temps, elles organisent l'institutionnalisation du couple et sa visibilité. Elles rendent identifiables la transition, et donc mettent symboliquement l'accent sur son caractère distinctif. Elles font d'ailleurs l'objet de représentations, en étant conservées dans la mémoire de l'événement via les photographies de

[214] Au milieu du vingtième siècle, les cérémonies comptent en moyenne 20 à 50 invité·e·s (Van Gennep, 1943), tandis qu'à partir des années 1970, le nombre moyen d'invité·e·s atteint 112 concernant les cérémonies religieuses et 58 dans le cas des mariages civils uniquement, avec un accroissement important dans les années 2000 (Maillochon, 2019).

[215] Les cérémonies laïques suivent souvent la trame des cérémonies religieuses. Leur centre constitue l'échange de vœux entre les conjoint·e·s, qui bien que personnalisés mettent l'accent sur l'engagement et l'amour, auquel peuvent s'ajouter des discours, des chants, etc.

mariage. Dans les albums photographiques, on identifie spécifiquement les différentes scènes au sein de la cérémonie, les clichés soulignant l'importance de certaines séquences qui apparaissent récurrentes, comme les séquences de commencement ou de clôture, qui montrent l'arrivée des futur·e·s époux/ses ou leur départ, mais aussi les échanges de vœux, les échanges d'alliances, ou encore la fête (Tremblay, 2007). Les clichés apparaissent significatifs en ce qu'ils exposent les représentations sociales attendues du groupe (Bourdieu et Bourdieu, 1965), en l'occurrence de la catégorie de couple marié. Elles montrent bien l'importance des étapes transitoires, qui conduisent à l'institutionnalisation, et soulignent une « série de gestes », tels que l'acte d'« échanger des anneaux, [de] monter dans la voiture, [de] boire une coupe de vin, [de] tailler le gâteau, [de] danser ensemble, [de] partir en voyage », qui mettent en scène le partage et l'harmonie conjugale, la tendresse et la volonté d'engagement (Tremblay, 2007). Elles répondent alors aux attentes sociales qui concordent avec l'idéologie romantique mise en avant dans le mariage, à la fois comme transcendance du sentiment amoureux et comme immuabilité de celui-ci, passant par une communication quotidienne (Swidler, 2001).

1.2. Définir sociologiquement les codes et les identifier

Les séquences du rituel ne suivent pas seulement des temporalités spécifiques, elles répondent également à des formes qui permettent de qualifier collectivement l'événement. À ce titre, toute interaction impose le respect de certaines règles. C'est ce qu'Erving Goffman (1974) appelle une « *ligne de conduite* », c'est-à-dire ce qu'il définit plus précisément comme « un canevas d'actes verbaux et non verbaux » que l'individu utilise pour « exprimer son point de vue sur la situation, et, par là, l'appréciation qu'il porte sur les participants, et en particulier sur lui-même » (*Ibid*., p. 9). Chez Goffman, ces règles d'action apparaissent comme intrinsèquement relationnelles, dans la mesure où elles supposent d'assurer que chacun·e puisse garder « la *face* » (*Ibid.*, p. 9) et donc renvoyer une image positive de lui/elle-même. Or, si les manières de se comporter sont structurées et répondent à des formes bien précises, c'est plus encore le cas lors des interactions rituelles que dans le cadre de n'importe quelle autre interaction, dans la mesure où celles-ci s'avèrent éminemment collectives et particulièrement codifiées. Ainsi, « le rite exige un certain nombre d'opérations, de gestes, de mots et d'objets convenus et suppose la croyance en une sorte de transcendance » (Segalen, 2009, p. 26-27). Reproduire ces règles d'action suppose alors « une adhésion mentale, dont l'acteur n'a éventuellement pas conscience » (*Ibid*., p. 27), parce que la routinisation et l'incorporation de ces schémas culturels leur confère un caractère naturel, comme allant de soi.

Dans le cas du mariage, j'appelle ces règles d'action rituelles des *codes*. Sociologiquement, les codes peuvent se définir, en suivant Ann Swidler (2001), par analogie avec le langage, comme les « règles invisibles mais nécessaires, qui permettent aux individus

de produire et de comprendre des énoncés particuliers »[216] (*Ibid*., p. 163). Ces codes forment donc un « système autoréférentiel de significations »[217] (*Ibid*., p. 162), dont ils constituent les composants. En d'autres termes, tandis que pris séparément, leurs capacités expressives restent limitées, ils fonctionnent par combinaison, et acquièrent une signification particulière dès lors qu'ils s'envisagent comme les éléments d'un même ensemble. Les différents codes utilisés dans le rituel représentent alors une forme de « mode d'emploi », utilisé « pour agir avec les autres, et aussi avec soi-même » (Segalen, 2009, p. 30). Ils fonctionnent ainsi comme un ensemble de conventions collectivement admises qui permettent d'interpréter le rituel en l'inscrivant dans une « récurrence des formes, nécessaire pour fournir un cadre à l'expérience, pour donner à force de répétitivité les allures d'un langage dont chacun partage les symboles » (*Ibid*., pp. 93-94). Les codes répondent à la caractéristique collective du rituel, en permettant que chacun détienne une compréhension similaire des actions des autres. Ils s'imposent alors et contraignent les manières d'agir, parce qu'en instituant des schémas partagés, ils engagent une interprétation commune de la situation, ce qui explique qu'ils possèdent davantage d'emprise dans les contextes publics que dans les contextes privés (Swidler, 2001).

Mobiliser ces codes culturels c'est faire appel à des ressources, s'assurant ainsi d'acter collectivement le changement statutaire opéré par le mariage. Mais leur mobilisation représente également un outil de distinction conjugale vis-à-vis des autres (Maillochon, 2016). Ces conduites s'inscrivent d'ailleurs dans un « conformisme social et commercial » (Maillochon, 2019, p. 51), où le luxe prédomine, avec une inflation des budgets consacrés à la cérémonie (Ingraham, 2008 [1999] ; Maillochon, 2016). L'industrie culturelle reprend alors à son compte ces schémas d'action, en les véhiculant via divers supports. Chrys Ingraham (2008 [1999]) conçoit ces représentations culturelles comme des formes de stratégies motivées par des intérêts capitalistes, qui, à des fins marketing, consistent à « romancer l'hétérosexualité »[218] en s'appuyant sur des représentations du genre et de la sexualité, et en faisant de l'institution matrimoniale le cœur de la mythologie romantique. Elle identifie ainsi différents marchés du mariage, qui utilisent à la fois cette idéologie pour vendre des produits directement dédiés au mariage en lui-même (robes, bijoux, etc.) ou à son organisation (via les guides et/ou le développement des *wedding-planners*), mais aussi plus généralement qui diffusent culturellement cet imaginaire par le biais de produits qui ne s'y trouvent que peu, voire pas du tout reliés (*Ibid.*). L'« émulation » (Maillochon, 2016, p. 155) suscitée par l'organisation du mariage, que l'on retrouve sur les forums de discussion, avec un accroissement du temps et des

[216] En anglais dans le texte : "Semiotic codes are often thought of as the "deep structure" of a culture, by analogy with the deep structures of language, the general set of invisible but necessary rules that make it possible for people to generate and understand particular utterances".
[217] "A semiotic code is a self-referential system of meanings".
[218] Chrys Ingraham (2008) utilise l'expression "romancing heterosexuality", qui porte sans doute davantage que la traduction française une notion d'amour idéalisé.

dépenses consacrées à l'événement par les futur·e·s époux/ses, repose donc en partie sur une construction marketing. La place culturelle accordée à l'institution explique son idéalisation et les injonctions qui s'y réfèrent dans la mise en scène.

Analyser sociologiquement le fonctionnement du rituel nécessite alors d'identifier les codes, qui, comme composants d'un cadre de référence, structurent le déroulement de la cérémonie. Les nombreux guides visant à faciliter l'organisation de l'événement recensent en ligne les établissements spécialisés par région, qui matérialisent ainsi les différentes règles permettant de qualifier collectivement le mariage par la présence de symboles dans son déroulement. Ils permettent de les objectiver, en déclinant leurs différentes dimensions (Tableau 19). Ces objectivations par le biais de guides rejoignent d'ailleurs ce que l'on observe dans les pratiques : les cérémonies se déroulent aujourd'hui dans des « lieux publics plus que privés » et font appel à de « nombreux prestataires de services » (Maillochon, 2009a). Certains codes répondent alors à certains types de séquences. Notamment, celles qui précédent la cérémonie ont principalement pour but l'annonce, tandis que celles qui la clôturent s'ancrent davantage dans le registre du remerciement et de la communication (Tableau 19). Tous les codes ne possèdent pas la même place dans les cérémonies de même sexe, certains étant davantage repris que d'autres, notamment en raison de l'imagerie qu'ils peuvent véhiculer. Ce constat rappelle que les scripts peuvent être adaptés à la situation, par le biais de processus durant lesquels les individus ajustent les scénarios culturels au contexte dans lequel ils se trouvent et à leurs attentes (Simon et Gagnon, 1986)

Tableau 19. Récapitulatif des codes, réalisé à partir du guide du mariage

Codes	Exemples
Séquences pré-cérémonie	
Demande	Demande en mariage (repas, voyage), bague de fiançailles
Annonce	Faire-part, repas spécifique d'annonce auprès des proches
Célébrations pré-mariage	Enterrement de célibats
Cérémonie	
Cérémonies additionnelles	Cérémonie à l'église, cérémonie « laïque »
Repas	Vin d'honneur, repas assis, brunch…
Lieux sortant de l'ordinaire	Salle, château, restaurant…
Décors	Fleurs, thématique de soirée
Ambiance	Orchestre, DJ, animations…
Participation des proches	Discours, sketch, flash mob, chorégraphies, chants…
Vêtements et apparence	Robe de mariée, smoking, coiffeur, accessoires…
Bijoux	Alliances
Souvenirs	Reportage photographique, albums, livre d'or…
Séquences post-cérémonie	
Cadeaux	Cagnotte, liste de mariage, voyages de noces
Communication	Faire-part de remerciements, envoi de photos, blogs

Le rituel du mariage suit un déroulement dont les séquences et les codes, même s'ils évoluent au fil du temps, sont identifiables et véhiculés culturellement. Ils constituent un schéma de référence, à partir duquel les couples de même sexe orientent leurs propres choix. S'approprier la cérémonie peut aller de pair avec différentes logiques, explorées dans la suite de ce chapitre. Une partie des couples y expriment une distance plus ou moins marquée vis-à-vis des codes.

2. Privatiser la cérémonie et prendre de la distance avec les codes

Tout d'abord, une partie des enquêté·e·s font le choix d'une faible ritualisation, c'est-à-dire de mariages qui s'écartent des codes. Ceux-ci se caractérisent également par une forme de privatisation, et notamment par l'absence de fête et le faible nombre de personnes invitées. Dans sa forme la plus privatisée, le rituel se déroule ainsi uniquement en présence des témoins, que suit la plupart du temps un repas au restaurant. Cette forme privatisée concerne toutefois une minorité de personnes au sein du corpus puisqu'elle ne se retrouve que chez cinq personnes sur cinquante, ce qui s'explique par la force des pressions sociales pour célébrer l'événement (Chapitre 9). En revanche, plusieurs personnes rapportent également des cérémonies qui s'en rapprochent, que l'on pourrait qualifier de cérémonies restreintes ou semi-privatisées,

puisqu'elles ont lieu en présence d'un faible nombre d'invité·e·s comparativement à la moyenne chez les couples de sexe différent (Maillochon, 2019) (moins de 50 personnes, avec des variations selon les cas, le public étant parfois constitué d'une dizaine de personnes). Ces célébrations resserrées sur le couple vont de pair avec des usages strictement juridiques du mariage. Ce constat rejoint des résultats déjà mis en avant dans d'autres pays, puisqu'aux Pays-Bas, Lee Badgett (2009) observe par exemple que la taille de la cérémonie dépend très largement du bénéfice du mariage perçu par le couple. Les petites cérémonies en termes numérique proviennent des personnes qui défendent une vision pragmatique du mariage, tandis qu'à l'inverse, les couples qui souhaitent exprimer leur engagement par ce biais s'engagent dans des cérémonies bien plus grandes et élaborées.

2.1. Des séquences pré-rituelles peu formalisées

Au sein du corpus, celles et ceux qui privatisent la cérémonie en conviant uniquement leurs témoins sans organiser de fête sont en moyenne plus âgé·e·s que les personnes qui choisissent des formes de célébration plus accentuées. Cela peut s'expliquer de diverses manières. D'une part, les individus appartenant aux générations les plus âgées, notamment ayant commencé à vivre leur homosexualité dans les années 1970, se sont également construits sur des représentations différentes, notamment une place plus centrale accordée à la sexualité en l'absence de possibilité pour vivre la conjugalité (Pollak, 1982). Ces représentations s'accompagnent également d'une critique des institutions plus accentuée (Chapitre 1), ce qui explique qu'ils/elles soient moins susceptibles d'organiser des cérémonies (Stiers, 1999). D'autre part, en raison des nouvelles injonctions matrimoniales et de l'inflation rituelle (Maillochon, 2016), la pression sociale à organiser une fête semble plus forte chez les jeunes. On observe alors une forme de clivage au sein du corpus, certaines séquences apparaissant, pour les plus âgé·e·s, particulièrement exclues du champ des possibles. Par exemple, les enterrements de célibat font souvent l'objet de disqualifications d'office de leur part, l'idée de s'y engager produisant un sentiment d'inadéquation, qui repose sur plusieurs registres. En effet, en termes d'âge, ce type de séquence renvoie culturellement à une forme de rituel transitoire vers l'indépendance économique et résidentielle, ce qui entre donc en décalage avec leur propre situation. Par ailleurs, en termes de générations, le sens et la portée de cette séquence restent peu identifiables et appropriables, dans la mesure où il s'agit d'une séquence nouvelle, ayant émergé à partir des années 1990 (Segalen, 2009). Enfin, ses fonctions symboliques peuvent également apparaître limitées pour les personnes qui motivent leur choix d'union par des arguments juridiques, un cas relativement fréquent chez les plus âgé·e·s. Parfois, ces trois types d'arguments se combinent, ce qui rend absurde l'éventualité de mettre en scène cette séquence et conduit à l'écarter d'office.

Plus globalement, on assiste également dans les cérémonies restreintes à un affaiblissement des codes ainsi que des différentes séquences matrimoniales, notamment des séquences pré-rituelles. La demande en mariage ne fait alors pas nécessairement l'objet d'une véritable formalisation, et un nombre important de personnes racontent que la décision du mariage a émergé dans des discussions communes, sans que l'un·e des deux membres du couple ne doive pour autant prendre l'initiative de l'acter par une mise en scène. Certaines personnes racontent également des demandes en mariage qui contrastent par leur faible ritualisation avec les normes rituelles liées au luxe et à la surprise (Maillochon, 2016), notamment des demandes en mariage se déroulant devant la télévision, ou encore par sms. La quotidienneté du cadre et l'absence de mise en scène renvoient alors à un refus de formes codifiées, caractéristique des mariages juridiques. C'est par exemple ce que souligne Chantal, lorsqu'elle raconte l'émergence de la décision du mariage.

> **Gaëlle : Vous disiez que du coup, Suzanne elle, elle était plutôt contre le mariage ?**
> Elle a été contre jusqu'à y a oui [soupir], je sais pas, un an et quelques, où elle a… Elle m'a dit : « Tiens, on pourrait se marier finalement ». On avait, je sais pas, on avait discuté un peu de l'histoire de la pension de réversion, des choses comme ça. Et puis, et puis d'un coup elle m'a dit : « Tiens, oui si tu veux on pourrait se marier ». Bon pff voilà, je sais pas trop. Il faudrait lui demander à elle. Mais je sais pas pourquoi, ce qui a déclenché les choses, mais… ça c'est fait comme ça quoi, un peu, un peu à ma surprise, je vais dire à ma grande surprise au début.
> **Gaëlle : Ouais, c'est quelque chose dont vous aviez parlé, le mariage ?**
> Oh on en avait un peu parlé au début, ouais quand on s'est pacsées et tout, mais après c'était pas tellement revenu. Non on n'en discutait pas, sauf sur le ton de la plaisanterie un petit peu quoi, c'est tout. […] Je savais qu'elle voulait pas, et puis comme on était pacsées et que y avait [soupir] en termes de droits pas tellement de différences, bon… J'ai pas insisté non plus quoi.
> **Gaëlle : Donc vous en avez reparlé à quel moment ?**
> […] Pff je me souviens plus très bien en fait. Euh [pause] je sais pas, peut-être… Peut-être quand on a reçu l'invitation au mariage de nos copains. On a recommencé à en parler. Oui c'est là où elle m'a dit : « Tiens on pourrait se marier aussi ». Je crois que c'est ça. J'ai plus vraiment souvenir, mais il me semble que ça doit être ça en fait. Ça serait elle qui aurait, oui, qui aurait dit un jour : « Tiens, ben oui, on pourrait se marier ». Ce qui m'a beaucoup étonnée sur le coup, mais finalement, l'idée a fait son chemin quoi. […] C'était pas une demande, non, non, c'était pas une demande officielle [rires] non, non. Ça s'est fait, oui, comme ça euh un peu... Moi j'étais d'accord, donc finalement… On a été d'accord sur le principe, et puis après il y avait cette question de l'organisation.
> (Chantal, 55 ans, sans activité – ancienne enseignante, en couple depuis 11 ans)

Au cours de l'entretien, Chantal raconte ainsi que Suzanne, qui s'oppose idéologiquement au mariage, aborde finalement cette possibilité sous un angle juridique, en lien avec l'accès à la pension de réversion. La décision de se marier, plutôt que de prendre la forme d'une demande formelle de l'une envers l'autre, se cristallise alors au cours de discussions communes à ce sujet. Dans ce cas, l'absence de mise en scène souligne la distance marquée vis-à-vis des codes attendus dans le déroulement de la cérémonie. Le flou et l'incertitude qui caractérisent le récit de Chantal apparaissent d'ailleurs révélateurs d'une moindre importance accordée à la

formalisation des séquences pré-rituelles. Des exemples similaires se retrouvent dans de nombreux cas de mariages juridiques.

De même, le temps de l'annonce n'est pas nécessairement formalisé, les enquêté·e·s choisissant de laisser de côté les faire-part ainsi que les autres types d'événements ou de réunions liées à l'annonce de l'événement. Afin de contourner les temporalités de l'annonce et d'en restreindre le formalisme, les individus peuvent choisir d'organiser un événement Facebook afin de gérer leur liste d'invité·e·s sous une forme qui leur paraît simplifiée, de convier leurs proches par message ou par e-mail, ou encore d'évoquer le sujet avec elles/eux en face à face ou par téléphone. En revanche, les faire-part de remerciements apparaissent plus importants que ceux qui concernent l'annonce et l'organisation en tant que telle. Ils s'adressent également plus fréquemment aux membres de la sphère familiale qu'aux sphères amicales. Chez celles et ceux qui choisissent de privatiser la cérémonie, un faire-part adressé à des cercles étendus peut toutefois permettre d'annoncer l'union et de la publiciser sans pour autant convier les individus. Dans tous les cas, parce que les séquences pré-rituelles visent à mettre l'accent sur un état transitoire, vers l'acquisition du statut de couple marié (Maillochon, 2008), leur absence ou leur affaiblissement montre bien la moindre importance accordée à l'idéologie matrimoniale.

Les couples qui choisissent de privatiser leur cérémonie décrivent d'ailleurs majoritairement des choix organisationnels pragmatiques, qui impliquent une réduction des temporalités d'organisation de l'événement, parfois concentrées sur un mois. Y compris dans les cas de semi-privatisation, où les couples engagent une célébration minimale en petit comité, les temporalités d'organisation relativement courtes contrastent alors avec l'accroissement du temps consacré aux préparatifs au cours des dernières décennies ainsi qu'avec l'injonction à la perfection qui y est associée (Maillochon, 2016). De ce point de vue, l'affaiblissement des codes et des séquences pré-rituelles va de pair avec un moindre investissement temporel et une moindre place accordée à l'idéalisation de l'événement.

> **Gaëlle : Du coup vous les avez choisies comment les alliances ?**
> Pareil, on a fait les magasins… comme en plus c'est vrai que le mariage, on a décidé la date assez… enfin de manière assez rapide, en fait tout a été fait assez rapidement. Que ce soit même le choix des alliances. On est allées ensemble, on a regardé plusieurs boutiques. Après on a trouvé deux modèles qui nous plaisaient, alors que le mariage c'était peut-être une semaine après quoi. Non, non, on aime bien être dans l'urgence, on est plus performantes là-dedans [rires]. Mais pour tout, que ce soit le choix des chaussures… Bon, la tenue, non, un petit peu plus avant mais sinon de toute façon après on avait pris une date, je crois que de toute façon après y a un délai minimum de trois mois quand on dépose un dossier pour un mariage en mairie. On a fait ça un mois et demi avant. Bon, y avait personne sur ce créneau-là, donc ils nous ont pas dit non mais enfin voilà, on a fait tout vraiment vite… Parce que nous le but, c'était vraiment de lancer au plus tôt l'adoption donc euh voilà. […] Le mariage c'était qu'une étape de toute façon. Ben oui. Parce qu'on se serait pas mariées peut-être de cette manière ou aussi vite si on n'avait pas eu d'enfants. Un couple homosexuel qui n'a pas d'enfant et qui choisit de se marier parce que la loi est passée c'est qu'ils ont pour but principal… c'est voilà principalement je pense pour,

> de, la reconnaissance de leur amour, et puis effectivement par rapport à tout ce qu'ils règlent de succession. Mais nous, notre but premier c'était d'ouvrir la voie à l'adoption donc voilà. (Émilie, 36 ans, conseillère en assurance, en couple depuis 13 ans)

Émilie, comme plusieurs autres enquêté·e·s, raconte ainsi les temporalités restreintes qui encadrent l'organisation de la cérémonie, puisque sa conjointe et elle déposent le dossier de mariage un mois et demi seulement avant la date retenue. Cette rapidité explique que leurs choix s'orientent majoritairement vers une ritualisation moindre et un affaiblissement des codes. Si le choix des alliances et des tenues s'effectue alors « dans l'urgence » et qu'elles consacrent peu de temps aux essayages et repérages en amont, Émilie explique également au cours de l'entretien que les délais étaient trop courts pour que leurs témoins ne puissent organiser des enterrements de célibat. Or, ce type de situation révèle un usage juridique du mariage, avant tout motivé par le fait que la conjointe d'Émilie puisse accéder à l'adoption et ainsi établir un lien de filiation avec leur fille, dont elle n'est pas génitrice. Le recours à l'institution se caractérise alors par une forme d'empressement, puisque le mariage représente un prérequis juridique afin de pouvoir enclencher la procédure, et ainsi obtenir des droits parentaux. De ce point de vue, le choix d'union affecte également les choix de mise en scène, engageant un nombre d'invité·e·s plus restreint ainsi qu'une forme de pragmatisme organisationnel. Le déroulement du rituel se caractérise également par des séquences plus courtes et moins développées, comme c'est notamment le cas lors des mariages de Chantal et Suzanne, et Robert et Daniel, dont se dégage à plusieurs reprises un sentiment d'empressement (Chapitre 7, Encadré 10).

2.2. La distance aux codes comme marqueur d'usages juridiques de l'institution

Plus généralement, comme le raccourcissement des temporalités d'organisation, la volonté de choisir le mariage sans pour autant publiciser le rituel se comprend également par les significations et les motifs de l'union. Il s'agit alors la plupart du temps de répondre à une finalité pratique en obtenant des droits, tels que l'établissement de la filiation, l'accès à la pension de réversion ou à des avantages patrimoniaux, ou encore des possibilités pour que le/la conjoint·e étranger/ère puisse rester en France, dans le cas de couples binationaux (Chapitre 5). Ce point de vue juridique valorise une vision contractuelle de l'institution, remplissant une fonction de protection, qui ne nécessite donc pas nécessairement que le rituel soit partagé avec les proches. À ce titre, plusieurs enquêté·e·s lient également l'affaiblissement des codes à un usage juridique du mariage.

> On ne marque pas l'événement, pour nous il n'y a rien d'exceptionnel qui nous poussera à acheter un costume juste pour ce jour précis. On a dans notre garde-robe suffisamment de vêtements pour être présentables et que ça fasse mariage. Vraiment encore une fois, c'est juste

> l'idée de ne pas être formel, d'être le plus décontracté possible. [...] Dans les codes du mariage, il n'y aura pas les fameux anneaux, pour nous il n'en est pas question. D'une part parce qu'on n'est pas très bijoux, on ne porte rien : pas de gourmette, pas de collier, rien. Là pour le coup, c'est vraiment plus une question de représentation sociale : on est mariés donc on le montre. On le fait pour nous-même et dans le but de se protéger, donc on n'a pas à montrer aux autres notre statut marital alors que ça ne regarde que nous. Du coup on n'aura rien, rien du tout ! Je sais que certaines personnes aiment porter un collier avec la bague autour s'ils ne la portent pas, mais nous non, ça ne nous apporte rien et en tout cas ce n'est pas comme ça que l'on veut communiquer le fait que l'on soit marié. Il ne faut pas que ça change quoi que ce soit dans notre vie du quotidien.
> (Stéphane, 44 ans, coordinateur imports, en couple depuis 20 ans)

Le discours de Stéphane valorise effectivement une vision privée du mariage, dans un quasi-repli sur la sphère conjugale, qui affecte sa mise en scène. Au départ, il souhaite en effet réserver la cérémonie à leurs seuls témoins, dans la mesure où elle renvoie au choix d'une protection conjugale. L'absence d'alliance, mais également de tenues spécifiques à l'événement, souligne un refus d'afficher son statut matrimonial et montre que les implications juridiques se suffisent à elles-mêmes. Or, ce type de cas, *a priori* à la marge, représente un puissant révélateur des normes existantes. C'est l'usage des codes au cours de la cérémonie qui permet véritablement de symboliser le passage du couple non-marié au couple marié, en le rendant visible tout en valorisant son changement de statut. À l'inverse, leur absence révèle plutôt que la relation, loin d'être transformée par cet acte, se conçoit par sa permanence et sa continuité.

De façon similaire, la plupart des enquêté·e·s qui choisissent de privatiser leur cérémonie n'achètent pas de vêtements spécifiques pour l'occasion, mais réutilisent des vêtements qu'ils/elles possèdent déjà. Parfois, comme c'est le cas pour Chantal et Suzanne, ils/elles choisissent leur tenue la veille du mariage, voire le jour même. Là encore, ce moindre investissement temporel et organisationnel marque une moindre importance symbolique accordée aux représentations données du couple. Malgré tout, aucune personne du corpus ne déclare s'être mariée en jean, et, y compris celles et ceux qui n'accordent pas d'importance à la cérémonie racontent tout de même la nécessité de faire un effort vestimentaire pour l'occasion, signe que la pression collective sur les codes demeure (Chapitre 9). La marge de manœuvre s'opère dans l'écart entre un vêtement quotidien et un vêtement codifié, pour se conformer sans marquer l'adhésion à une certaine symbolique. Ainsi, Damien, dont le mariage repose exclusivement sur des motivations juridiques, explique malgré tout l'importance de rechercher une tenue *a minima* élégante, en raison d'un imaginaire culturel, qui nécessite d'après lui de montrer qu'il ne s'agit pas « d'un jour ordinaire ». Parce qu'ils permettent à l'individu d'incarner le « rôle » social attendu de lui dans l'interaction (Goffman, 1973b), les vêtements, comme d'autres attributs physiques, conduisent à des anticipations collectives dont il peut être difficile de se départir.

L'engagement dans les codes représente symboliquement un moyen de signifier la place accordée à l'institution. À cet égard, on note également une forme de spécificité des mariages

juridiques des couples binationaux. En effet, ces derniers donnent presque toujours lieu à des célébrations, même minimales, tandis que ce n'est pas nécessairement le cas d'autres usages juridiques. L'absence de fête apparaît alors comme le révélateur d'une moindre importance symbolique accordée à l'institution, ce dont les couples binationaux doivent nécessairement se distancer afin de faire la preuve de leurs sentiments amoureux (Salcedo Robledo, 2015). En d'autres termes, parce que le fait de ne pas s'investir dans le rituel est interprété comme un refus de prendre au sérieux l'idéologie romantique, ce choix ne semble accessible que sous certaines conditions, et exclut de fait certaines catégories de personnes, en particulier les couples binationaux. Par ailleurs, parce que ces derniers sont également en moyenne plus jeunes, le rapport qu'ils entretiennent au rituel est sans doute davantage façonné par l'importance accordée aux festivités, ce qui explique qu'aucun d'entre eux ne privatise entièrement la cérémonie.

Dans certains cas, on assiste également à un réinvestissement des codes en fonction des significations juridiques mises en avant par le couple. Par exemple, si la plupart des personnes qui privatisent leur cérémonie choisissent de ne pas échanger d'alliances, certain·e·s peuvent malgré tout investir cet acte de significations particulières. Clara et Elena, qui se marient dans l'objectif d'accéder à l'adoption et à la reconnaissance de la filiation, souhaitent ainsi faire graver leur alliance avec l'inscription « Pour Marylou », le prénom de leur fille, ainsi que la date de sa naissance. Elles réalisent également un album photographique qui retrace à la fois leur parcours de PMA et leur mariage, ce que Clara décrit au cours de l'entretien comme une manière de lui expliquer leur démarche et de lui montrer leur légitimité en tant que famille, par le biais de la reconnaissance juridique. Des exemples similaires se retrouvent dans d'autres mariages liés à l'adoption. Les cagnottes collectives, souvent destinées à l'organisation d'un voyage, peuvent ainsi servir à financer les projets de PMA ou de GPA, dans le cas des personnes dont les enfants ne sont pas encore nés. Lors de la fête qui suit leur cérémonie, Anne-Cécile et Véronique proposent ainsi une cagnotte dédiée et installent une table spécifiquement consacrée aux procédures d'AMP, afin d'expliquer leur démarche à leurs proches.

> On avait fait en fait une cagnotte, pour la PMA. Donc on avait dit « on veut pas de cadeaux », et y avait vraiment aucune obligation à quoi que ce soit, mais que pour les gens qui avaient envie de faire un geste, que pour nous voilà, c'était l'urgence du moment, que voilà, on n'avait besoin de rien, en fait, matériellement, et que ça c'était le projet qu'on avait, et qu'on trouvait ça chouette aussi symboliquement, voilà que les gens participent à ça. Et puis on reçoit, donc c'était super chouette. Parce qu'en fait, même pour la cagnotte, nos témoins avaient préparé… on a eu un petit sac à dos en forme de licorne, qui était là. Euh y avait plein de documentations aussi sur c'est quoi la PMA, parce que en fait, on a beaucoup, beaucoup, beaucoup d'amis hétérosexuels. On côtoie pas beaucoup de gens… ouais, vraiment, dans les amis proches y en a pas tant que ça. Ben y a ma témoin, elle est bie, mais en gros après, on a un couple de copines qui était là, quelques copains gays aussi, mais en fait voilà, la vie a fait qu'on est entourées d'hétéros [rires], et finalement y a plein de gens qui sont pas au fait de tout ça. Et on se disait que c'était aussi le

moment, ben d'expliquer en fait, pourquoi on faisait tout ça à Bruxelles, pourquoi ça coûtait de l'argent. Donc y avait une table comme ça, avec plein de doc d'SOS Homophobie aussi. […]
Gaëlle : Et après ?
Et après ben t'as toujours, voilà on a eu des bouteilles de pinard, des gens qui nous ont donné du chocolat et tout, mais franchement dans l'ensemble, les gens ont vachement joué le jeu du fait qu'on avait pas envie de cadeaux euh… matériels. Et on a eu… comment, donc en fait ça nous fait l'équivalent de deux tentatives, donc c'est plutôt cool, on est très contentes. Donc ben une qui a déjà là, qui était, qui a foiré, donc j'espère que la prochaine sera la bonne, parce que toutes mes économies y passent, pour le coup c'est chaud quoi. […] T'espère à chaque fois que ça va marcher la fois d'après, surtout que là en fait en vrai à peu près une tentative, faut compter à peu près 1000 euros, tout compris. Euh mais là c'est des tentatives simples, mais si on passe à la FIV, c'est 3500 euros, la tentative. Donc là on va vite être dans la merde.
Gaëlle : De frais médicaux ?
Ouais. Y a rien qu'est remboursé en fait. C'est quand même fou. Donc a priori, enfin… on avait quand même besoin des copains là-dessus. Enfin, on trouvait ça plus pertinent. On aurait bien aimé se payer un voyage hein, mais à un moment donné, faut être réaliste.
(Anne-Cécile, 33 ans, comédienne intermittente du spectacle, en couple depuis 4 ans)

Dans le cas d'Anne-Cécile et Véronique, la cagnotte traditionnellement proposée dans les mariages en vue de financer le voyage de noces est utilisée afin de récolter des fonds pour les inséminations qu'elles réalisent en Belgique, dans le cadre de leur projet parental. Cette aide financière se conçoit comme une nécessité, dans la mesure où les frais médicaux sont particulièrement élevés et non-remboursés, la restriction de l'AMP aux couples de sexe différent en France imposant qu'elle ait lieu à l'étranger. Anne-Cécile et Véronique utilisent alors la cérémonie pour mettre en scène ce choix, en apportant de la documentation visant à expliquer les procédures, notamment à leurs proches hétérosexuel·le·s, dont les connaissances à ce sujet restent limitées. Ces différents exemples permettent, au travers de la mise en scène, de rappeler les ressorts de l'union, et le poids qu'occupe, à l'intérieur de ce choix, l'accès à certains droits. Par le biais du rituel, les individus peuvent donc investir l'institution en tant que support d'une légitimité accordée aux familles homoparentales, ce qui existait déjà au moment du pacs bien que le texte de loi ne porte pas de conséquences juridiques sur ce point (Rault, 2005b, 2009).

Parce que les personnes qui rapportent des motivations juridiques au mariage s'écartent souvent d'une représentation romantique de l'institution, cela nécessite de recourir à des formes d'arbitrage ou de compromis, afin de s'approprier l'événement. Les individus sélectionnent alors certains éléments au sein d'un kit culturel, dans le but de construire leur propre « stratégie d'action » (Swidler, 1986, p. 273). Marion raconte ainsi le travail de sélection nécessaire à l'appropriation de la cérémonie, qui conduit à reprendre certains codes tout en en laissant d'autres de côté, en fonction des significations qu'elle leur accorde.

À mon avis, c'est ça qui est chouette dans le mariage homo, c'est qu'on est totalement libre de s'approprier certains codes et pas d'autres. Par exemple, on nous a demandé si on aurait des fleurs, et pour nous, c'est évident que non ! C'est vraiment un truc non... Alors je sais pas si on a autant cette liberté quand on est un couple hétéro qui se marie. C'est sûr que oui, mais j'ai

> l'impression que pour nous c'est encore plus le cas. On fait ce qu'on veut, on ne s'inscrit pas trop dans des schémas préétablis. On s'approprie certains trucs qui nous plaisent, genre la robe parce que je suis assez coquette et que j'adore les robes, j'adore faire du shopping et m'en acheter de nouvelles, donc ça me va. Mais à l'inverse, il y a des codes qu'on ne reprend pas, je sais pas...
> **Gaëlle : Les fleurs tu disais ?**
> Oui, voilà, les fleurs. Non, parce que pour moi c'est too much d'avoir un bouquet de fleurs que je balance, c'est pas possible. Ah oui, les discours aussi. C'est un truc que je veux pas ! Après, peut-être que c'est aussi le cas dans les mariages hétéros et qu'on s'approprie seulement les codes qu'on a envie de s'approprier, mais en tout cas on se sent assez libres de ça. D'aller choper des trucs un peu traditionnels à droite et à gauche, et en même temps de faire un truc un peu plus rock'n'roll. […] Il y a un truc qui était évident : on ne voulait pas de dîner assis, parce qu'on voulait pouvoir être libres de papoter avec les uns et les autres, de papillonner, enfin de ne pas devoir faire un plan de tables avec des gens précis qui seraient placés. C'était pas possible pour nous, ça nous ressemblait pas du tout. On avait besoin d'un truc plus freestyle... Après, on ne doit pas être les seules à faire ça, j'imagine qu'il y a un tas de mariages un peu traditionnels, qui au final, se passent comme ça. En tout cas, dans tous les mariages auxquels je suis allée, il y avait un dîner, la mariée était assise à côté de ses témoins et les parents étaient à telle place. En fait, je trouvais que les mariés avaient très peu de liberté, et nous, on n'avait pas envie de ça.
> (Marion, 33 ans, responsable d'équipe adjointe, en couple depuis 5 ans)

Le discours de Marion souligne en effet le travail d'appropriation, qui passe par la sélection de certains codes au sein d'un kit culturel matrimonial (Swidler, 1986), et le refus de certaines mises en scène. Il conduit alors à produire un sentiment de liberté dans la mesure où les couples choisissent les codes qu'ils souhaitent reprendre. Ce processus remplit une fonction : celle de s'approprier et de redéfinir un événement au départ jugé peu appropriable parce que motivé par un choix pratique qui s'écarte de l'idéologie romantique qui construit culturellement les représentations du mariage (Ingraham, 2008 [1999]). Mais la marge de manœuvre reste limitée et nécessite d'importantes concessions (Chapitre 9). Les cérémonies privatisées et peu ritualisées résultent d'ajustements entre les souhaits initiaux des individus et les pressions ressenties vis-à-vis des éléments attendus pour ce type de rituel. Les enquêté·e·s racontent par exemple recevoir des rappels à l'ordre de la part de leurs proches, qui recherchent souvent des tenues suffisamment habillées pour être appropriées à l'événement, ce qui les conduit donc à s'ajuster en fonction des attentes de leurs invité·e·s.

2.3. Des critiques idéologiques de l'institution et de la mise en scène

Si la distance avec les codes du rituel peut se comprendre en raison de significations juridiques associées au choix d'union, elle s'explique également par des positionnements axiologiques. Les cinq personnes du corpus qui privatisent entièrement leur cérémonie en conviant uniquement leurs témoins se caractérisent en effet par un positionnement idéologique critique vis-à-vis de l'institution matrimoniale et de son rituel. Des arguments similaires se retrouvent également de la part de celles et ceux qui organisent des cérémonies restreintes et peu ritualisées, ayant lieu en petit comité.

Les ressorts de cette critique apparaissent pluriels. Tout d'abord, une partie importante des personnes qui privatisent leur union contestent l'ingérence de l'État dans la vie amoureuse des individus, en valorisant un rapport individuel et libertaire à la vie affective et conjugale. Ils/elles se représentent d'ailleurs parfois le mariage comme une forme de modèle contraignant, entraînant des devoirs, par opposition à des modes de relations plus libres. Là encore, on retrouve un effet générationnel, les personnes socialisées à l'homosexualité dans les années 1970 et 1980 exprimant davantage que les personnes les plus jeunes ce type d'arguments. Les motivations juridiques et/ou militantes au mariage transparaissent dans une moindre adhésion au rituel. D'autres personnes s'opposent également explicitement à une idéologie romantique, qui contribuerait à faire du mariage un engagement amoureux supplémentaire, et ainsi à hiérarchiser les relations. À l'inverse, les enquêté·e·s perçoivent au contraire les sentiments amoureux comme indépendants des choix matrimoniaux de chacun·e, à l'image d'Alexandre, qui remet en cause l'idée que le mariage puisse être associé à une quelconque évolution sur ce point. Le choix d'une cérémonie en petit comité et peu ritualisée s'explique alors par cette critique idéologique, qui imprègne de différentes manières la mise en scène du rituel. Alexandre raconte ainsi qu'il choisit explicitement de prendre en charge le sujet du mariage au détour d'une conversation, afin de s'assurer que son conjoint ne s'engage pas dans une demande plus formelle, qui entrerait en inadéquation avec ses propres représentations.

> Il me semble, je crois me souvenir que c'est moi qui ai lancé le truc de façon à, à pas me retrouver un jour devant une grande déclaration devant 10 personnes ou… au restaurant ou… voilà. Je pense qu'il l'aurait pas fait mais au moins comme ça c'était plié, j'étais sûr que… [rires].
> **Gaëlle : Parce que vous aviez peur de ça ?**
> J'avais pas envie [moue]. C'est pas des choses qui me… mais ça reste, ça reste quelque chose de très personnel ensuite. Autant le mariage en tant que tel, on s'est mariés, on a fait une fête, on était plus de 40, y avait du monde à la mairie et tout ça, autant tout le reste, j'avais pas envie.
> **Gaëlle : Vous trouvez que c'est…**
> Moi je trouve que tout le tintouin qu'on fait actuellement autour du mariage d'une manière générale… je vois l'année dernière on a des amis qui se sont mariés, qui pareil, voulaient un mariage simple. Et donc elle, elle est allée à la mairie pour se renseigner, et la secrétaire de mairie lui a donné la check-list du mariage qui commençait un an avant, avec notamment rendez-vous chez l'esthéticienne 15 jours avant, des trucs mais c'est genre on était morts de rire quand on a vu ça ! […] Donc tout ce truc avec le mariage, où au bout d'un an les mariés sortent épuisés de leur truc, où ils ont invité 250 personnes, ça a coûté 30 000 euros euh pff [soupir]. Tout ça pour divorcer trois ans après [rires] ! Voilà quoi, y a aussi tout un côté business actuellement sur le mariage, qu'est totalement hors de, enfin quoi, c'est [pause] voilà toute cette notion de c'est le plus beau jour de ma vie, euh… D'abord c'est totalement faux parce que les gens qui y ont passé un an ils sont complètement lessivés, ils voient pas passer la journée. Je voulais pas non plus avoir une journée où au final on fait que des mondanités, on passe voir tout le monde et on en profite pas […]. Y a un petit côté étalage des fois qui peut être pénible [soupir].
> **Gaëlle : Étalage de… ?**
> [Soupir] C'est ce petit côté un peu égocentrique, où on fait sa journée pour soi, où on parle que de soi tout le temps, enfin [pause]. Même si c'est marrant d'y assister, j'avais pas envie que ce soit moi qui soit au centre de ce genre de choses. Voilà.
> (Alexandre, 40 ans, responsable d'un bureau de gestion financière et administrative, en couple depuis 18 ans)

Dans le discours d'Alexandre, l'absence de demande ritualisée, comme l'absence d'annonce officielle à l'entourage et le nombre restreint de convives, renvoie à une critique plus générale de l'idéologie matrimoniale. Il s'assure d'ailleurs que ses propres représentations ne soient pas contrariées, en prenant les devants sur son conjoint concernant l'initiative du mariage, ce qui révèle en creux la force des schémas culturels associés à une demande unilatérale. Au cours de l'entretien, il conteste notamment l'immutabilité associée à l'union et l'idée d'un mariage « pour la vie », toute relation pouvant d'après lui être remise en cause à tout moment. Cette vision renvoie à ce qu'Ann Swidler (2001) appelle « l'amour prosaïque »[219], c'est-à-dire l'idée que le sentiment amoureux se construit au quotidien, et qu'il demande des compromis, des négociations, et de la communication pour perdurer. En s'ancrant sur ce type de représentations, Alexandre se détache du registre de l'amour romantique, c'est-à-dire perçu comme unique et exclusif, désintéressé, durable, et pouvant surmonter tous les obstacles (*Ibid*.). Or, parce que le mariage repose sur cette idéologie romantique, il critique donc l'idée que la cérémonie puisse constituer « le plus beau jour de [sa] vie », une expression qu'il juge ridicule, notamment en faisant référence au nombre important de divorces, contredisant donc la durabilité des relations. Il se réfère également aux nombreux autres événements de la vie qui lui semblent importants, et que la place accordée à l'institution contribue à gommer.

La critique idéologique explique que certaines personnes choisissent de s'engager dans des ritualisations moindres. On peut alors rapprocher ce type d'action de ce que Rosie Harding (2011) décrit comme des actes de « résistance » qui traversent les relations de pouvoir. Ainsi, le rapport au droit ne place pas les individus dans une situation de passivité, mais au contraire, les individus peuvent saisir cette marge de manœuvre pour exprimer, de diverses manières, leur opposition, leur rejet, ou leur distance vis-à-vis des institutions (Ewick et Silbey, 1998). Les contraintes juridiques au mariage, qui en font pour certain·e·s une forme d'obligation, peuvent alors conduire à effectuer un pas de côté, en refusant les attendus en termes de célébration. Certaines personnes choisissent d'ailleurs explicitement de s'en écarter.

Par ailleurs, ces oppositions idéologiques se combinent à une critique du rituel et de la mise en scène, souvent liée à une remise en cause du consumérisme. De ce point de vue, la mise en scène et le cérémonial peuvent, davantage que l'institution en elle-même, recueillir des formes de rejets. C'est par exemple le cas de Chantal, qui, bien que valorisant l'affirmation du lien conjugal dans le mariage, critique en revanche la fête qui en découle. De façon similaire, plusieurs personnes au sein du corpus qualifient péjorativement la cérémonie de « décorum », de « cérémonial », de « mascarade » ou de « spectacle », en considérant qu'il s'agit d'une fête

[219] En anglais dans le texte : elle utilise les expressions "prosaic-realism", "prosaic-realistic view", ou "prosaic love".

ostentatoire, marquée par l'apparat. Les mariages privatisés permettent dans cette logique de restreindre le nombre d'invité·e·s, et donc l'ampleur des festivités en même temps que leur coût. Sophie resserre ainsi au maximum le nombre d'invité·e·s, en critiquant non seulement financièrement les coûts engendrés par la cérémonie, y compris pour les proches, mais également l'absence de convivialité et de partage, rendus impossibles par un nombre trop important de convives. Comme plusieurs autres personnes, à travers ce choix, elle met en avant l'importance de consacrer du temps à ses proches et de pouvoir discuter avec eux. La critique idéologique de l'institution, liée la hiérarchisation des relations et à des représentations qu'elle juge sexistes et rétrogrades, se combine alors à une critique rituelle.

> Le seul truc qui m'a dérangée avec les histoires de fête, c'est que… Se marier, ça donne le droit en fait de recontacter des gens qu'on n'a pas vus depuis longtemps et de leur demander de claquer 500 euros pour venir te voir, et le pire, c'est qu'ils sont contents de le faire. […] Moi ce que je voulais, c'était que la liste des invités ne soit pas, reste à une taille, sous une taille critique importante, qui me permette de voir les gens et de discuter un peu avec eux. Parce que sinon, voilà, tu fais venir des gens comme ça et tu les vois pas du week-end, et de toute façon après, tu les revois plus pendant cinq ans jusqu'à tant qu'il y ait quelqu'un qui meure ou un truc comme ça. Non, mais c'est vrai. Donc ça, c'est pareil. Moi, c'est pas… j'aime pas interagir de cette façon-là avec mes amis. Je veux des rapports personnels, personnalisés disons, et donc ce genre de truc collectif, voilà. Mis à part, mais mis à part ça, moi je trouve ça très sympa de, de recevoir des gens pour bouffer. Moi, c'est vrai que dans ma famille, on fait beaucoup ça. Moi, j'adore faire ça… Après, c'est à la mairie. Je ne savais pas trop où me foutre, et moi je savais pas comment m'habiller. Je savais pas où me mettre et je savais pas ce qu'il fallait dire… […]
> **Gaëlle : Parce que quand tu dis faire venir… c'était qui qu'il fallait faire venir de l'étranger pour le week-end ?**
> Non, mais des amis. C'est-à-dire ce que j'ai vu, c'est qu'au fur et à mesure que les préparatifs du mariage avançaient, on me disait qu'y avait des gens que ça… à qui ça faisait plaisir d'être là. Moi ça, j'étais plutôt flattée hein. Mais je vois qu'y a des gens, voilà, j'ai des amis que je vois pas assez souvent parce qu'ils sont loin, et ils étaient prêts à claquer des sous qu'ils avaient pas pour venir passer un dimanche à Paris, au milieu de 50 personnes, pour me voir finalement au final que 30 minutes. Alors je trouve ça sympa mais… mais je préfèrerais que les gens utilisent ces ressources pour se voir en-dehors d'un événement particulier quoi. C'est le seul truc qui me pèse avec les, le côté repas de mariage. Enfin, en ce qui concerne le mien hein. Quand je vais au mariage des autres, ben si, c'est ça qui m'énerve. C'est que, souvent j'y vais, que je vois pas les gens. Je suis invitée parce que… en général, un des deux au moins, c'est un ami et il se marie et je le vois pas. Moi-même, ça me demande du temps et de l'argent. […] Ça coûte très cher aussi. Je trouve que c'est aussi un… [silence] c'est quand même une barrière.
> (Sophie, 39 ans, intermittente du spectacle, en couple depuis 8 ans)

Une pluralité d'oppositions se retrouve dans le discours de Sophie. À l'image de plusieurs autres enquêté·e·s, elle perçoit ainsi le rituel comme une situation sociale créant des formes d'attentes et d'injonctions, qui justifient que les proches y consacrent du temps ainsi que des moyens financiers, alors même que le temps passé avec eux/elles à cette occasion reste souvent limité en raison du nombre important de convives. Elle critique alors une mise en scène qui, parce qu'elle se centre sur la valorisation du couple, ne permet pas d'interagir de manière approfondie avec les proches, et renvoie d'après elle à une forme d'égocentrisme. Par ailleurs, reprenant une critique largement partagée au sein du corpus, les différents codes de la

cérémonie lui apparaissent comme contraignants en ce qu'ils restreignent les possibilités de choix, uniformisant ainsi les rituels. Le plan de table fait par exemple l'objet de critiques importantes parce qu'il limite les possibilités de mouvements et les interactions des individus, tout en imposant les personnes avec lesquelles chacun·e doit entretenir des conversations. Culturellement, les enquêté·e·s se réfèrent alors à des exemples de cérémonies auxquelles ils/elles ont assisté afin d'opérer un tri au sein des différents codes. Ce type de critique émerge plus particulièrement de la part de personnes hautement diplômées au sein du corpus et/ou présentant des socialisations politiques féministes, anarchistes ou ancrées à gauche, sans doute parce qu'elles disposent des ressources argumentatives nécessaires pour remettre en cause les modèles dominants (Debest, 2014 ; Masclet, 2017).

Décomposer la place qu'occupent ces différents codes permet alors de mieux cerner ce que les individus remettent en cause et ce qui se joue de leur point de vue. En effet, tout·e·s n'optent pas pour les mêmes choix. La présence ou l'absence de codes spécifiques éclaire donc les registres de contestations mis en avant par les enquêté·e·s. Si l'échange d'alliances est globalement repris au sein du corpus, à l'inverse, certaines personnes déclarent ne pas se reconnaître dans le symbole que celles-ci véhiculent, notamment en l'associant à une dimension religieuse. Elles peuvent alors choisir de ne pas réaliser d'échange et/ou opter pour l'échange d'autres bijoux, tels que des pendentifs, des bracelets, etc. Elles peuvent également mettre en avant leur lien par le biais d'autres types de pratiques, par exemple en réalisant un tatouage commun à l'occasion du mariage. Parce que ce type d'action souligne l'union entre les conjoint·e·s par un signe corporel similaire tout en s'écartant de la symbolique matrimoniale, elle permet de s'adapter à une critique idéologique portant sur son contenu. D'autres encore, peuvent s'échanger des alliances mais ne pas les porter, comme c'est par exemple le cas de Damien, qui lie cet accessoire à une norme de fidélité, à laquelle il n'adhère pas et dont il s'écarte dans le fonctionnement de son couple. Il explique ainsi le refus de porter son alliance par une inadéquation entre les valeurs morales qu'elle sous-tend et sa propre perception du mariage.

Par ailleurs, dans la plupart des mariages privatisés, les enquêté·e·s choisissent de ne pas faire usage du nom de famille de leur conjoint·e, en raison d'une critique idéologique de l'institution. Ils/elles conçoivent alors le partage des noms de famille comme une pratique révélatrice d'un modèle inégalitaire en termes de genre, qui place les femmes sous l'autorité de leur mari et leur impose davantage de contraintes. Plus concrètement, dans les discours, cette opposition se combine la plupart du temps à l'idée qu'à travers cette pratique, le mariage imposerait une perte de l'individualité de chacun·e.

Gaëlle : Vous gardez chacun son nom ?
Ah oui. On a même, même pas eu l'idée euh… bon d'abord il a un nom compliqué, pas compliqué, il a un nom double, parce qu'il est d'origine portugaise, donc ça fait vraiment un peu compliqué. Et puis, alors là, dans la symbolique, y avait aucun intérêt pour nous, à changer de nom, à les mélanger, pff. On garde… on garde nos noms respectifs, d'ailleurs dans le… livret de famille, maintenant c'est, c'est fait comme ça quoi, chacun a son nom. On n'a pas du tout, on n'a même pas imaginé euh mélanger nos noms.
Gaëlle : Ou que l'un prenne le nom de l'autre ?
Non. Ça aurait pas de sens. Enfin pour nous ça aurait pas de sens.
Gaëlle : Pas de sens ?
[Soupir] Ben euh pff… pas de sens, de changer de nom. Et puis de, de mettre, de regrouper les deux noms, d'abord changer de nom pour prendre le, non euh. C'est notre identité. Alors on la porte euh, depuis 45 ans et 60 ans, donc on va pas changer d'identité. À nos âges respectifs. Il est plus jeune que moi, il a 14 ans de moins, William, mais quand, ben moi je me suis marié, j'avais 60 ans, donc lui il avait 46 ans. On va pas changer de nom. En plus il a un très joli nom. Moi le mien, je l'aime bien parce que c'est un nom d'origine allemande. […] D'ailleurs je trouve que, dans les mariages, maintenant dans les mariages hétéros, où la femme peut garder son nom, je trouve que c'est beaucoup plus juste. Parce que je trouve que ça doit être bizarre, pour une femme, de vivre pendant 25 ans avec un nom et de changer. J'ai toujours, toujours trouvé ça étonnant […]. Symboliquement, je trouve ça un peu… un peu dur.
Gaëlle : Dur ?
Ben de perdre son identité pour en avoir une autre. Pour moi, ça a pas de sens. Et ça correspond à un *modèle* : patriarcal, euh organisé mais voilà, ça correspond à un modèle, puis derrière y a toute une question de filiation, de, de transmission. Mais dans notre cas pff, y aurait vraiment… ça nous ait jamais venu à l'idée. Sur les boites aux lettres, partout, y a toujours nos deux noms. (Yves, 63 ans, inspecteur en ministère, en couple depuis 12 ans)

Le refus du partage des noms de famille décrit par Yves renvoie ainsi à une opposition à un modèle qu'il qualifie de « patriarcal » et qui conduit à une subordination des femmes dans le mariage (Valetas, 2002). En lien avec un déclin du familialisme (Robcis, 2016), cette critique renvoie à une valorisation de l'individualité dans le couple. Ce choix traduit plus généralement un attachement à l'égalité, puisqu'il raconte par exemple utiliser une adresse e-mail qui mêle le nom de son père et le nom de sa mère, et accorder de l'importance à la lutte contre les discriminations liées au genre. Il rejoint plus généralement des logiques égalitaires dans les familles homoparentales (Gross, 2014), dans lesquelles les parents veillent fréquemment à équilibrer leurs places respectives, par exemple en choisissant pour leurs enfants des prénoms dont les origines permettent de mettre en avant la lignée du parent non-biologique (Courduriès, 2017). Refuser de faire usage du nom de famille de son/sa conjoint·e se retrouve particulièrement dans le cas des mariages privatisés, ce qui s'explique puisque, centrés sur les droits procurés par l'institution, les individus tendent à se distancer de l'idée d'une communion conjugale, et à s'opposer à la perte de l'identité individuelle. C'est plus encore le cas pour les plus âgé·e·s, qui ont longtemps vécu avec leur nom de famille actuel, et pour lesquels faire usage d'un nom différent peut alors sembler déconcertant. Parallèlement à l'effet d'âge, il existe également sans doute un effet de génération dans la mesure où, en l'absence de reconnaissance de la conjugalité, le vécu de l'homosexualité valorisait auparavant davantage des formes relationnelles alternatives (Chapitre 1).

Malgré tout, il existe des exceptions. Dans le cas des mariages liés à l'établissement de la filiation, le choix d'accoler les noms apparaît fréquemment comme une forme de repère pour les enfants, permettant de créer de l'unité au sein de la famille et d'acter légalement la reconnaissance de la cellule familiale. L'inscription d'un nom de famille commun représente alors un acte de légitimation, qui permet d'attester officiellement de la place du parent non-biologique auprès des enfants. Les enquêté·e·s expliquent alors que, s'ils/elles n'avaient pas eu d'enfants, ils/elles n'auraient pas choisi d'accoler leurs noms.

Plusieurs critiques idéologiques concernent enfin l'hétéronormativité, et la place de l'hétérosexualité, qui se trouve au fondement du rituel matrimonial. Certain·e·s choisissent ainsi de ne pas utiliser les termes « mari » et « femme », qui renvoient d'après eux/elles à l'institution hétérosexuelle. Les enquêté·e·s peuvent alors opter pour le terme de « conjoint·e », apparaissant à la fois plus neutre parce que plus administratif, et moins sexué. La critique de l'institution se manifeste ainsi dans le rejet des termes qui la définissent. Idéologiquement, le terme « ma femme », en ce qu'il traduit historiquement la subordination des femmes dans le mariage peut être perçu comme une marque d'appartenance ou de droit de propriété sur l'autre.

Gaëlle : Quel terme vous utilisez plutôt ? Ma femme ? Mon épouse ? Ma conjointe ?
Ça c'est pas encore… présenté mais… « mon épouse » moi j'aime pas trop, « ma femme » non plus. Va falloir que je trouve un, un autre mot, je ne sais pas mais. Ben j'ai toujours trouvé ça un peu réducteur [soupir]… dans le mariage, de manière générale, pour qui que ce soit, j'ai toujours trouvé ça depuis toute petite très étrange de dire « mon mari » ou « ma femme » ou… cette espèce d'appartenance d'une personne quoi, s'approprier [pause] de manière euh quantitative la personne en fait. Ça m'a jamais plu quoi.
Gaëlle : Ce qui vous plait pas c'est le… ?
Ben [soupir] oui, c'est le… pronom possessif quoi. C'est pas femme ou mari, qui me dérange, c'est « ma » ou « mon ». Je trouve ça réducteur. Réducteur, et, égoïste, et, enfin je sais pas, je… pour moi, c'est pas le mariage qui, enfin voilà, de se marier ne donne pas une appartenance de ma personne ou de l'autre à moi. […] C'est *ma* femme quoi. Enfin c'est… c'est *une* femme, mais c'est pas *ma* femme quoi [pause]. Enfin, je sais pas si c'est très clair, mais… de, de posséder quoi. Pour moi, c'est un peu dire « t'es à moi » quoi, « t'es à moi et puis c'est tout ». Ça, ça ne me plaît pas. Pour moi, le couple, c'est vraiment l'acceptation de la liberté de l'autre, au contraire. Effectivement, vous faites bien de poser la question parce que c'est, c'est… ça va être compliqué de trouver un autre nom.
Gaëlle : Vous dites quoi pour l'instant ?
Pour l'instant, je ne dis rien [rires]. Virginie [soupir]. Euh ben non, parce qu'on s'est pas encore, on s'est pas encore afférées à changer les statuts auprès des assurances, machin, etc. ; ce qui va venir. Mais on va être obligées de toute façon d'utiliser ce terme-là, puisque… c'est le terme officiel. Le seul entre guillemets que les gens comprennent, donc ce sera forcément ma femme. Mais j'aime pas cette connotation. […] Je pourrais dire « mon amour », oui pas mal ça « mon amour », c'est « mon amour ». Mais y a toujours « mon » devant.
Gaëlle : Et là ça vous gêne moins ?
Ben moins parce que ça ne… ça n'engage que moi. Ben « amour », n'est pas, n'est pas un individu. Amour est une notion, et un concept, et un sentiment. Et puis c'est mon amour, c'est le mien. Si on considère que c'est pas une personne, elle fait partie de cet amour, mais je ne m'approprie pas la personne, je ne fais que signifier que j'ai de l'amour pour cette personne.
(Laurence, 46 ans, pilote de ligne, en couple depuis 7 ans)

Laurence rapporte au cours de l'entretien percevoir les termes « ma femme » et « mon mari » comme étant marqués historiquement par la religion. Combiné à une critique féministe de l'institution, qui représente alors l'une des structures organisant la subordination des femmes, cela la conduit à percevoir une notion d'appartenance dans l'usage de ces termes, en lien avec l'appropriation du corps des femmes et de leur temps par leurs maris (Guillaumin, 1992). Comme d'autres enquêté·e·s, elle marque une préférence pour des termes centrés sur le sentiment amoureux, et non sur le statut juridique, ce que l'on peut retrouver plus généralement avec l'usage de termes tels que « ma moitié », « mon amoureux/se », ou encore « ma/mon compagne/on ».

Les mariages privatisés et peu ritualisés reflètent alors des critiques de l'institution et une moindre adhésion au modèle. Ils sont souvent liés à des choix de saisonnalité atypiques (Chapitre 7), ce qui montre à que les formes du rituel se rejoignent, en fonction des usages qui y transparaissent. Certains types d'appropriation s'associent plus particulièrement à certains choix en termes de temporalités. Toutefois, il existe aussi parmi les personnes qui choisissent ces types de mises en scène restreintes des représentations plus neutres de l'institution, et par ailleurs, certain·e·s envisagent des mises en scène plus accentuées lorsque les raisons juridiques se combinent à d'autres dimensions.

3. Détourner pour resignifier : des cas de mariages militants

Dans un second cas, les enquêté·e·s peuvent utiliser les codes et les schémas culturels existant en les détournant, c'est-à-dire en leur donnant une signification nouvelle, dans une optique militante. À ce titre, si le rituel garde une fonction, il s'agit moins d'y instituer l'engagement du nouveau couple marié que d'y affirmer un changement politique par la reconnaissance des couples de même sexe. On retrouve plutôt cette dimension chez celles et ceux qui déclarent un engagement personnel de longue date, associatif par exemple, mais ce type de mise en scène se retrouve également dans des cas de militantisme contextuel, lié au passage de la loi, apparaissant ainsi en réaction au contexte médiatique et politique (Chapitre 5). Les pratiques rituelles transforment alors la compréhension culturelle du mariage. En théâtralisant le rituel, en réutilisant certains codes ou en mettant en avant des référents liés à l'homosexualité, les enquêté·e·s donnent aux pratiques culturelles une dimension politique. On peut alors concevoir ces procédés comme des formes de résistance à l'hétéronormativité (Harding, 2011), parce qu'elles rappellent les discriminations, et l'invisibilisation gaie et lesbienne. De ce point de vue, les cérémonies peuvent traduire des choix politiques et des revendications (Badgett, 2009 ; Stiers, 1999).

3.1. La théâtralité comme remise en cause des normes et visibilité du couple de même sexe

Au cours de la cérémonie, certain·e·s enquêté·e·s utilisent des mises en scène relativement accentuées, qui permettent de rappeler le caractère extraordinaire de l'union d'un point de vue historique et politique, et de ce fait, l'égalisation des droits suscitée par l'ouverture du mariage aux couples de même sexe. Ce type de pratiques se rapproche de ce que Didier Éribon (2012) appelle une « force transformatrice » ou « l'affirmation de soi comme théâtralité », en notant que « l'exhibitionnisme et la théâtralité sont sans doute, et ont été historiquement, parmi les gestes les plus importants qui ont permis de défier l'hégémonie hétéronormative » (*Ibid*., p. 164). La théâtralité permet alors de s'opposer aux normes parce qu'elle éclaire leur existence et produit une visibilité accrue du couple de même sexe. C'est notamment ce que l'on retrouve dans le cas du mariage d'Arnaud Alessandrin (Figure 18), parce que les robes choisies par les deux hommes, en renversant les normes de genre, contestent ouvertement leur existence, ce qui conduit d'ailleurs à ce que l'union soit disqualifiée dans différents médias (voir *infra*). Si au sein du corpus, les enquêté·e·s, et en particulier les hommes, s'écartent très peu de l'adéquation entre sexe et genre, certain·e·s peuvent malgré tout utiliser les différentes séquences afin de diversifier les représentations données du couple, en choisissant des tenues différentes pour la journée et pour le soir. Tandis, que les tenues retenues pour la mairie montrent peu de variations, le cadre institutionnel nécessitant de se conformer aux attentes de genre, la fête à l'inverse, qui se déroule dans des cadres moins formels, peut permettre d'afficher davantage d'excentricité. Certains enquêtés utilisent alors des perruques, des vêtements en cuir, ou différents accessoires afin de se dégager de l'emprise des codes attendus. Ces logiques rejoignent ce qui existe notamment au sein de la culture gaie, où s'emparer d'attributs féminins permet de remettre en cause le modèle hétéronormatif (Le Talec, 2008). Parce que le mariage représente une structure fondatrice dans la hiérarchie entre les sexes et les sexualités, mettre en scène l'écart aux normes de genre durant son déroulement représente un moyen de contester la hiérarchisation et la domination.

D'autres mises en scène détournent également les codes en mettant en avant l'inadéquation qu'ils suscitent. De nombreuses femmes critiquent par exemple la robe de mariée, dans la mesure où celle-ci renvoie à une accentuation de la féminité qui peut leur apparaître contradictoire compte-tenu de leur propre identité de genre, et parce qu'elle représente le support d'une idéologie qui place les femmes en situation de passivité, notamment via les représentations véhiculées dans les contes de fées (Ingraham, 2008 [1999] ; Massei, 2017). Par ailleurs, la robe est également critiquée parce qu'elle renvoie historiquement à la valorisation de la virginité et à la place du rituel religieux. Si une part importante des femmes

refuse alors la possibilité de porter une robe de mariée, l'usage de celle-ci peut également, dans certains cas, permettre de s'en distancer en utilisant la dérision. Fanny, qui s'oppose à l'idéologie romantique et pour qui le choix d'une robe de mariée apparaît inconcevable, décide d'utiliser ce symbole afin de souligner l'absurdité qu'il peut représenter concernant son propre mariage. Ne sachant pas quelle tenue choisir pour la fête ayant lieu le soir, elle alterne ainsi entre quatre choix, dont une robe de mariée achetée à faible coût dans un magasin de déstockage, qu'elle décrit également comme étant trop grande pour elle. Tandis qu'à la mairie, elle choisit un costume composé d'un pantalon et d'une veste blanc cassé qui concorde avec ses propres pratiques corporelles et aspirations, Fanny utilise la séquence de la fête, se déroulant dans un bar, pour parodier l'usage de la robe de mariée, faisant ainsi référence à l'inadéquation qu'elle suscite à ses yeux. Elle décrit alors l'alternance, au cours de la soirée, entre ce vêtement, dont le statut apparaît spécifique, et des tenues plus communes, qu'elle porte dans la vie de tous les jours.

> **Gaëlle : Du coup en termes de séquences c'était comment ?**
> Ben j'ai mis la tenue pour la mairie jusqu'à ce qu'on arrive au Bar. J'avais ramené la veille les fringues. Après la deuxième tenue, je l'ai mise, assez rapidement j'ai dû la passer. Et puis la robe de mariée j'ai dû la mettre… oh pff plus ou moins au moment du dessert. Et puis après, après avoir déconné 10 minutes avec la robe de mariée, j'ai fait « bon allez je me rhabille ». Donc j'ai mis la quatrième tenue… et puis après y en a qui ont dit « ouais mais si, remets ta robe de mariée, on veut faire des photos » et tout. Donc j'ai remis la robe. Ça c'était pour rigoler.
> **Gaëlle : C'était pour rigoler. Donc le choix d'une robe de mariée, c'était pas trop…**
> Ah moi je cherchais juste un truc dans lequel je rentre, qui me coûte le moins cher possible. C'est pour ça, j'ai pris celle à 19 euros qui était un peu trop grande [rires] mais c'était pas grave. Je savais que c'était juste pour la mettre 10 minutes. Mais de toute façon, même… quand j'étais avec Luc, le père de mes filles, je disais « non mais vraiment, je peux pas m'habiller en robe de mariée ». Je refuse ça. Je me suis toujours imaginée en robe de mariée complètement ridicule [rires]. Donc ça la robe, c'était juste pour rigoler quoi. C'était juste un clin d'œil, c'était pas du tout… pour moi, vraiment j'ai l'impression d'être déguisée et d'être un clown […].
> **Gaëlle : Parce que du coup tu trouvais ça ridicule les robes de mariées ?**
> Ben pff, c'est pas… je sais pas, après les autres, tout le monde ne paraît pas forcément ridicule en robe de mariée. Mais alors moi dans une robe de mariée… j'ai l'impression d'être déguisée quoi, j'ai l'impression de… je sais pas … Bon alors, après c'est aussi parce que je suis un peu masculine, je suis pas hyper robe, j'en mets un peu de temps en temps. Mais alors la robe de mariée c'est tellement le truc fille par excellence [rires] que… je me sens pas bien du tout dans ce genre de trucs. Alors, je sais pas, peut-être à 20, 25 ans, j'aurais pu mettre une robe de mariée. Et encore, je pense que… mais là, à 50 balais ! Enfin si, je l'ai fait, mais vraiment c'était juste pour rigoler ! C'était plus comme un déguisement [rires]. Allez, je suis déguisée en mariée !
> (Fanny, 53 ans, professeure des écoles, en couple depuis 5 ans)

Le récit de Fanny fait explicitement le parallèle avec des mises en scène théâtrales, puisque la fête implique plusieurs changements de vêtements, et qu'elle évoque par ailleurs le sentiment d'être « déguisée ». Cette sensation de déguisement provient de l'inadéquation entre la robe de mariée, accessoire qui vise l'accentuation de la féminité (Bouchet, 1999), et son propre rapport aux normes de genre, puisqu'elle se décrit comme « plutôt masculine ». De manière similaire, au sein du corpus, les femmes qui se considèrent comme peu féminines mettent souvent en

avant le décalage suscité par l'usage de la robe de mariée, qui leur apparaît inconcevable. Par la mise en scène d'une tenue trop grande et à moindres frais, qu'elle revêt quelques minutes au cours de la fête dans le cadre d'un jeu photographique, Fanny se dégage alors de la solennité supposée y être associée, ce qui permet de mettre en avant l'écart que représente le vêtement vis-à-vis de ses propres aspirations. Jouer un rôle, au sens théâtral du terme (Goffman, 1973a), permet donc d'opérer ce que Judith Butler (2017 [1997]) appelle un « processus de resignification » (*Ibid*., p. 38). En d'autres termes, en tournant la robe en dérision, elle engage une remise en cause de cette pratique et interroge sa légitimité. Ce procédé prend d'autant plus de sens qu'il implique l'accessoire essentiel dans la dramaturgie du rituel, la robe mettant à la fois en scène la contrainte corporelle et le caractère extraordinaire de l'événement (Bouchet, 1999).

On retrouve également diverses pratiques qui suivent des logiques similaires au sein du corpus. Par exemple, Pierre et son conjoint organisent une cérémonie, où ils convient une centaine de personnes, et reprennent la plupart des codes en les déplaçant vers l'univers franc-maçon. Ils choisissent des smokings et nœuds papillons pour marquer l'événement ainsi que l'affiliation à la principale obédience maçonnique française, qui utilise traditionnellement le noir et blanc, un code couleur également suggéré aux invités. Le texte du fait-part se veut ouvertement provocateur, avec l'inscription de grandes lettres « P&D » représentant leurs initiales, dans une logique qui vise à susciter une réaction tout en revendiquant une sexualité. Par ailleurs, les chansons ouvrant la cérémonie prônent toutes deux des valeurs égalitaires : pour l'une féministes, tandis que la seconde représente à la fois une référence directe à la franc-maçonnerie et une évocation sous-jacente du processus d'égalisation des droits pour les couples de même sexe[220]. Le texte combine donc de diverses manières l'allusion à un engagement politique. Enfin, en remplacement des cagnottes utilisées pour financer le voyage de noces, une quête est organisée au profit de deux associations, dont l'une vient en aide aux jeunes LGBT rejeté·e·s par leur famille. L'utilisation de la symbolique matrimoniale vise donc à mettre en avant le changement de l'institution et son ouverture, grâce à des éléments historiques mais aussi identitaires, en rappelant notamment par les donations associatives que les gays et les lesbiennes font encore l'objet de stigmatisations. La place accordée à l'univers maçonnique peut également être perçue comme un procédé de resignification de l'institution, dans la mesure où Pierre décrit au cours de l'entretien son engagement en franc-maçonnerie comme marqué par les différents combats visant la progression de l'égalité dans la société. Ancrer la cérémonie sur cette symbolique c'est donc, en creux, s'appuyer sur des valeurs égalitaires. D'autres enquêté·e·s peuvent utiliser des pièces de théâtre pour mettre en lumière l'homophobie et les

[220] Pierre me décrit la chanson « Un, deux, trois » de Paul Louka comme une chanson maçonnique, en précisant que les paroles possèdent deux axes de lecture, liés à la franc-maçonnerie et à l'égalité (« Va petit frère la terre est grande, c'est un joli jardin mais donne-moi la main. Tu fais un pas, c'est la liberté, tu fais deux pas, c'est l'égalité, tu fais trois pas et le monde a changé »).

stéréotypes de genre, par exemple en tournant en dérision l'existence supposée, dans les couples lesbiens, d'appétences particulières pour les tâches ménagères et/ou les projets parentaux, deux domaines associés au féminin dans l'ordre de genre. Ce recours au féminisme, et plus généralement à des registres militants et contestataires, qui s'écartent considérablement des représentations sur lesquelles se fonde le rituel matrimonial, apparaissent relativement situés socialement. Comme les usages politiques de l'institution, ce type de mise en scène se trouve davantage mobilisé par les personnes les plus diplômées au sein du corpus, celles-ci étant également plus susceptibles de revendiquer une position politique défendant l'égalité (Tissot, 2018).

3.2. Revendiquer l'égalisation des droits par le recours aux codes

Si les personnes critiques à l'égard de l'institution peuvent se dégager des codes, elles peuvent également y recourir. De ce point de vue, les codes n'apparaissent pas comme des cadres d'action figés, mais au contraire comme des éléments réinterprétables, en fonction des objectifs des individus et des représentations qu'ils projettent sur l'institution. Comme le rappelle Didier Éribon (2012), « le sens varie selon les fonctions stratégiques qu'ils remplissent. Et un même discours peut avoir des significations différentes, voire opposées, de même que des discours d'apparence opposée peuvent avoir une même signification. En tout cas, la résistance ne peut jamais être "extérieure" aux relations de pouvoir et elle est donc toujours située, toujours contextuelle » (*Ibid*., p. 463). Les individus peuvent donc reproduire les codes du rituel, tout en investissant ceux-ci d'un point de vue politique. Ainsi, s'ancrer sur les symboles matrimoniaux permet de s'appuyer sur la légitimité produite par le droit. À ce titre, aux États-Unis, Verda Taylor et ses collègues (2009) rappellent que « les manifestations en faveur du mariage utilisaient les attributs des mariages en blanc traditionnels – les robes de mariée, les smokings, les bouquets, et les gâteaux de mariage – afin de mettre en scène et de défier l'hétéronormativité du mariage traditionnel. Une telle performance culturelle était efficace pour rassembler des formes d'action politique plus traditionnelles »[221] (*Ibid*., p. 886). En d'autres termes, l'usage des codes, d'une part parce qu'il rappelle que ceux-ci sont fondés sur la différence des sexes, d'autre part parce qu'il souligne l'ouverture des unions à des partenaires de même sexe, possède un potentiel contestataire.

Si les termes « mari » et « femme » peuvent parfois être connotés négativement et laissés de côté par les enquêté·e·s dans la mesure où ils rappellent que l'hétérosexualité se trouve au fondement de l'institution, parallèlement, les utiliser peut aussi représenter un moyen

[221] En anglais dans le texte : "As our findings show, wedding protests used the trappings of the traditional white wedding—bridal gowns, tuxedos, bouquets, and wedding cakes—to dramatize and challenge the heteronormativity of traditional marriage. Such cultural performance was effective in mobilizing more traditional forms of political action ».

de renverser l'hétéronormativité en se basant sur la légitimité produite par le droit. Maxime raconte par exemple utiliser le terme « mon mari » dès qu'il en a l'occasion, en rappelant ainsi que, dans une démarche politique, cet usage permet de mettre en lumière l'existence des couples de même sexe mariés et le changement législatif. Ce constat souligne la multiplicité des interprétations qui peuvent être données au langage, en fonction du contexte, mais aussi des caractéristiques de la personne qui l'énonce et de celle qui le reçoit (Bourdieu, 1982b). Les termes ne sont donc pas fixés, et peuvent, comme les discours, « être cité[s] à l'encontre de [leurs] buts premiers, accomplissant ainsi un renversement de [leurs] effets » (Butler, 2017 [1997], p. 37). Pour que les significations associées à un terme ou à un discours puissent évoluer et faire l'objet d'un procédé de resignification, « les contextes dans lesquels il s'inscrit ne doivent pas être tout à fait les mêmes que ceux où il a trouvé son origine », ce qui permet l'émergence d'un « contrediscours » (*Ibid.*, p. 37-38). Or, l'évolution législative produite par l'ouverture du mariage aux couples de même sexe représente à cet égard un changement significatif en termes de contexte. L'acquisition d'un nouveau droit ouvre donc un espace pour défaire le processus de hiérarchisation, contester son existence et affirmer l'existence d'un changement. Simultanément, les termes peuvent être utilisés en raison des représentations du couple marié qu'ils véhiculent. D'après Maxime, cet usage se justifie également dans la mesure où cela permet de renvoyer l'image d'une homosexualité associée à la stabilité conjugale, et ainsi de servir de modèle aux jeunes gays et lesbiennes, notamment à ses étudiant·e·s à l'université, qui ne se reconnaitraient pas dans les stéréotypes liés à l'homosexualité.

Par ailleurs, parce que les termes « mari », « femme », et « époux/se » s'appuient sur le droit, en parallèle, ils produisent un sentiment de légitimité et constituent donc une ressource, à la fois pour se penser en tant que couple et pour communiquer son statut auprès des autres. Alexandre fait ainsi explicitement le lien entre l'utilisation du terme « mari » et des revendications militantes. En rapportant avoir mis du temps avant de pouvoir l'utiliser, expliquant qu'il ne s'était pas approprié le terme et qu'il ne s'autorisait pas à l'employer, il souligne le fait que la terminologie reflète l'existence d'une privation de droit, qui infériorise les couples de même sexe. Il explique ensuite que Philippe, son conjoint, utilise fréquemment ce terme, ce qu'il analyse comme une forme de militantisme de sa part.

> **Gaëlle : C'est militant de dire « mari » ?**
> Ah ben bien sûr ! C'est une forme d'affichage. Dans la quotidienneté et dans le... c'est toujours, c'est pas un affichage [pause] c'est un affichage du quotidien, c'est du militantisme du quotidien. Je vois, dans la résidence où on est, y a un gardien, et il a du mal lui à parler de mari, donc quand on lui dit « oui c'est mon mari », c'est une forme, on s'impose. On dit « oui, on est mariés, comme vous et votre épouse ». Voilà, pour moi c'est une forme de militantisme du quotidien. De l'annoncer. De l'afficher. On en est encore là quand même quelque part. […] Des fois c'est sur des détails que les choses elles choquent, et qu'elles traduisent autre chose de plus profond et pas forcément ancré. Suffit de voir la féminisation des noms de métiers, c'est compliqué hein. Et au-delà de l'anecdotique du mot, y a quand même autre chose à mon avis derrière.

Gaëlle : C'est-à-dire ?
Ben c'est-à-dire que cette difficulté à nommer les choses, aussi bien mari ou époux, épouse pour un couple homosexuel que de parler d'une directrice, d'une euh, de madame la ministre, tout ça, au-delà de l'anecdotique du simple mot, je pense que ça traduit des choses qui sont beaucoup plus profondes derrière qui font que les gens ont du mal. À mon avis sur une partie de l'iceberg, c'est la partie émergée de l'iceberg. Et que en commençant à travailler ne serait-ce que là-dessus, ça déconstruit tout un certain nombre d'autres choses derrière.
Gaëlle : Qui seraient ?
Ben la normalisation du couple homosexuel pour le fait d'utiliser les mêmes termes, mari, époux euh... […] En fait on peut le dire parce que c'est la réalité, parce que c'est légitime, parce que c'est comme ça, et qu'il faut le dire.
(Alexandre, 40 ans, responsable d'un bureau de gestion financière et administrative, en couple depuis 18 ans)

Parce que les termes associés au mariage possèdent un caractère performatif[222], ils peuvent être utilisés afin de renforcer la légitimité perçue en tant que couple marié. C'est ce que l'on retrouve dans le discours d'Alexandre, qui explique comment l'usage du mot dans un contexte particulier peut permettre de lui donner un nouveau sens. En faisant le parallèle avec la féminisation des mots, Alexandre rappelle que les termes associés à l'institution produisent de la visibilité, ce qu'il appelle au cours de l'entretien de « l'affichage ». Pour autant, parce que les termes portent historiquement la trace de l'hétérosexualité, ils nécessitent un travail d'appropriation. Faire référence implicitement à cet historique permet ainsi d'engager la possibilité de « décontextualiser et de recontextualiser de tels termes à travers des actes radicaux de mésappropriation publique » (Butler, 2017 [1997], p. 154). Les individus soulignent alors l'existence d'une norme hétérosexiste par la référence à un « signifiant matériel en lui-même sémantiquement vide », qui conduit à questionner « ce moment vide du langage qui peut devenir le site de la combinaison sémantique d'un héritage et d'un effet » (*Ibid.*, p. 153). Ainsi, parce qu'ils ne correspondent plus à l'évolution législative pour les couples de même sexe, les termes peuvent prendre, dans ce nouveau contexte, de nouvelles significations, et notamment porter la critique de l'hétéronormativité. C'est par exemple le cas pour Alexandre, qui utilise le terme « mari » afin de légitimer son couple aux yeux de différentes personnes, en particulier d'un point de vue administratif.

De même, l'échange d'alliances, bien que représentant un acte codifié à l'intérieur du système culturel matrimonial, peut également être perçu comme un acte militant, dans la mesure où, comme l'usage des termes, il s'agit de s'appuyer sur des représentations du droit et de les véhiculer. Si certain·e·s enquêté·e·s peuvent malgré tout voir dans l'alliance un symbole du système hétéronormatif et donc le contourner, à l'image de Christina, qui choisit d'échanger

[222] En suivant Judith Butler, on peut définir la performativité comme « le pouvoir réitératif du discours de produire les phénomènes qu'il régule et impose » (Butler, 2009 [1993], p. 17). La répétition du discours, dans diverses instances à divers moments, participe à construire la catégorie à laquelle il assigne. Le discours performatif se distingue ainsi du discours affirmatif, dans la mesure où, plutôt que d'énoncer une réalité, qu'elle soit vraie ou non, il la réalise, et peut donc réussir ou échouer en fonction des conditions de l'énonciation (Austin, 1970 [1965]).

des lys afin de s'en détacher, ce n'est pas le cas de la majorité d'entre eux/elles. Une partie importante des enquêté·e·s reprennent en effet l'échange d'alliances, alors perçu comme un acte militant dans la mesure où il s'agit d'un acte de visibilité sociale. De manière similaire à ce qui existe concernant la terminologie matrimoniale, s'emparer de la possibilité d'utiliser un symbole culturellement ancré et reconnu, similaire à celui qui existe pour les couples de sexe différent, accroît la légitimité sociale perçue par les couples de même sexe. Les significations projetées sur l'alliance peuvent alors changer de sens. Au cours de l'entretien, Maryline raconte par exemple avoir ré-échangé durant la cérémonie du mariage les alliances que sa conjointe et elle s'étaient déjà échangées au moment du pacs. Elle explique ensuite cette volonté par les fonctions qu'elle accorde à l'alliance, qui prennent d'autant plus de sens à ses yeux au moment du mariage.

> On s'est dit « ben oui, on va le refaire ». Donc on l'a fait un petit peu aussi comme ça, parce qu'on avait eu envie de le faire au pacs, c'est vrai qu'on aurait… si au pacs, on avait su qu'il y aurait un mariage après, on aurait attendu le mariage. Là on ne savait pas qu'on l'aurait, donc on l'a fait. On l'a fait parce que voilà, on estimait qu'au pacs, on l'avait fait un peu comme un essai, comme un entrainement [rires].
> **Gaëlle : Comme un entrainement ?**
> Un petit peu, parce que c'était, c'était… on ne savait pas que derrière, on aurait ce qui pour nous était la vraie égalité. C'était une marche vers [pause]. C'était une marche vers l'égalité, mais c'était pas encore l'égalité. Là je trouvais que c'était aussi dans la signification de ce qu'est le mariage, de dire « oui, c'est le mariage, c'est avec le nom, ce qu'il peut représenter ». C'était un peu de la provoc' peut-être aussi, parce qu'on s'en fout quoi.
> **Gaëlle : Ah oui, c'est-à-dire ce que ça peut représenter, l'alliance ça fait partie du mariage ?**
> Voilà, l'alliance, et puis on a aussi parfois rattaché ça à la partie religieuse. Donc c'était aussi une façon de… oui, échange d'alliances, en disant « on est dans l'égalité ». Ils ont le droit d'échanger leurs alliances, nous aussi. Si on a envie d'échanger des alliances voilà, on est dans ce truc-là, on a déjà fait, on le refait là, on le refait. La dernière fois, c'était devant peu de témoins, là c'est devant tous les témoins qu'on a envie puisque maintenant on a le droit de l'organiser, donc on le refait. La dernière fois, c'était, voilà, on était obligées de le faire en loucedé, maintenant on a le droit de le faire devant tout le monde, on le fait devant tout le monde. Donc on le refait ! Voilà, c'est un peu dans cette signification-là. Pour nous, la question s'est pas posée, on l'avait déjà fait, sauf qu'on l'avait fait un peu… dans un bureau, au tribunal. Maintenant, on avait envie de le faire vraiment… sauf que là on avait la possibilité d'avoir tous ceux qu'on souhaitait autour de nous ! Ben, autant le faire bien, avec eux.
> (Maryline, 50 ans, gérante d'une SARL, en couple depuis 22 ans)

La volonté, décrite par Maryline, de ré-échanger les alliances du pacs lors du mariage constitue une forme de rattrapage symbolique, vis-à-vis du pacs et d'une procédure, souvent critiquée pour son caractère peu solennel et peu ritualisé (Rault, 2005a). En effet, les possibilités de ritualisation induites par le pacs restent relativement limitées du fait des modalités de célébration prévues par la loi, et il peut alors représenter une forme de « dispositif minorant » (Rault, 2009, p. 198), qui réinscrit, par le biais du droit, la subordination des couples de même sexe au sein de la hiérarchisation des sexualités. De ce point de vue, Maryline perçoit une forme de provocation dans l'échange d'alliances à la mairie dans la mesure où le fait de conserver les

mêmes bagues permet d'inscrire le mariage dans un historique marqué par le pacs, et donc de retracer une évolution et une égalisation des droits. Là où l'échange d'alliances lors du pacs lui apparaissait comme un « entrainement » parce qu'il consistait à utiliser la symbolique matrimoniale en l'absence de reconnaissance légale, reproduire cet échange lors du mariage signe l'acquisition d'un droit équivalent. Cet acte produit alors une double signification militante. D'une part, il visibilise le couple de même sexe marié par la légitimité reposant sur le cadre socialement approprié pour l'échange d'alliances, c'est-à-dire à la mairie, en présence d'un·e élu·e et des proches. D'autre part, il le réinscrit dans un processus d'égalisation des droits, où le pacs prend le rôle d'étape politique intermédiaire et transitoire.

D'autres formes retenues pour la célébration donnent également une signification politique à l'union. Dans plusieurs cas, les marié·e·s font appel à une personnalité politique influente engagée favorablement sur la question du mariage des couples de même sexe (député·e, adjoint·e ou élu·e politique) afin de prononcer un discours lors du passage à la mairie et/ou lors de la fête. Ces discours, à l'inverse des déclarations présentes dans de nombreux mariages pour rappeler la vie et/ou la rencontre des futurs époux/ses, visent à exposer l'évolution historique des droits accordés aux couples de même sexe et la nécessité des revendications politiques. C'est notamment le cas lors du mariage de Michel Bourrelly et Bruno Spire, durant lequel de nombreuses personnalités politiques engagées dans la lutte contre le sida et en faveur des droits des couples de même sexe prennent la parole (Chapitre 9). C'est également le cas plus généralement dans plusieurs cérémonies au sein du corpus. Ces rappels des inégalités se retrouvent plus généralement dans les discours argumentatifs politiques visant à défendre les droits des personnes discriminées, parce qu'ils permettent de mettre l'accent sur la prégnance des injustices, dans une perspective historique (Rennes, 2011a).

3.3. Mettre en scène l'appropriation à travers des référents identitaires

Enfin, les enquêté·e·s peuvent également utiliser des référents identitaires LGBT, afin de mettre en avant les significations politiques de l'événement. Ils/elles s'ancrent alors dans le déroulement attendu pour le rituel, tout en faisant appel à des symboles, par exemple en ornant leur pièce montée d'un drapeau *bear*[223], en décorant la salle aux couleurs du *rainbow-flag* (Figure 14), ou encore en faisant appel à des associations qui s'adressent spécifiquement aux populations LGBT. Les enquêté·e·s peuvent également reprendre des poses classiquement présentes dans les mariages, par exemple en apparaissant entouré·e·s de leurs proches devant les drapeaux, ou en utilisant les drapeaux arc-en-ciel pour opérer une scénographie des alliances

[223] Chez les gays, la communauté *bear* se fonde sur l'accentuation des codes de la masculinité, notamment avec la valorisation d'attributs tels que la barbe, les poils, ou encore l'embonpoint. Voir http://communaute-ours.blogspot.fr/.

(Figure 15). Ces mises en scène symbolisent la place de l'identité militante LGBT dans la décision du mariage, tout en mettant en avant la place de la légitimité sociale accordée au couple de même sexe. Les mains sont croisées, en signe du lien qui unit les conjoints (Figure 15), une posture qui valorise l'amour et s'ancre dans l'idéologie romantique (Tremblay, 2007). Cette idéologie peut donc être réutilisée dans la mesure où elle permet d'accentuer la normalisation des couples de même sexe, en valorisant, grâce à l'usage des codes, leur similarité avec les couples de sexe différent, et renvoie donc au fait de militer pour avoir le droit d'être dans la norme (Chapitre 5). Pour autant, la présence du drapeau arc-en-ciel, symbole des mouvements LGBT, réinscrit les individus dans une forme de spécificité liée à leur appartenance à un groupe minoritaire. La scénographie permet alors de faire le lien entre ces deux dimensions, signalant implicitement que le mariage engage à la fois une reconnaissance et une normalisation de l'homosexualité.

Figure 14. Mariage de Fabrice, extrait du corpus iconographique et documentaire

Figure 15. Mariage de Fabrice, extrait du corpus iconographique et documentaire

Ce type de glissement dans les codes peut se comprendre comme une réinterprétation du rituel, c'est-à-dire comme un « processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes » (Herskovits, 1967, p. 233). La signification devient ainsi politique parce qu'elle donne une perspective historique aux droits et qu'elle rappelle, en faisant appel à des symboles identitaires, l'importance des mobilisations et des luttes dans l'acquisition d'un statut équivalent. En d'autres termes, s'appuyer sur des systèmes de représentations codifiés permet de « s'approprier une certaine force performative en rejouant [*rehearsal*] des formules conventionnelles de façon non conventionnelle », ce qui nécessite de « rompre avec [leur] contexte d'origine » (Butler, 2017 [1997], p. 217). Ainsi, la légitimité, parce qu'elle fonctionne sur le registre juridique, nécessite de s'appuyer sur des symboles collectivement partagés que représentent les codes. Par l'imprégnation de référents identitaires, ceux-ci acquièrent alors une dimension politique supplémentaire.

En détournant les codes de leur fonction initiale, s'opère alors un glissement dans le sens pris par le rituel. C'est également ce que l'on retrouve dans différentes séquences du rituel, et que l'on envisage plus concrètement avec l'exemple de Natacha. Celle-ci mentionne la présence d'une députée lors de la cérémonie à la mairie, ainsi que du drapeau arc-en-ciel. Plus loin dans l'entretien, elle déclare également que les personnes invitées étaient à « 90 % homosexuelles », avec l'idée que la symbolique qu'elle souhaitait créer lors de cette journée

devait être partagée avec des personnes directement concernées par une dimension militante. Elle explique également le choix de la date, qui coïncide avec l'organisation de la *Gay Pride*, comme étant lié à la volonté d'établir des séquences et des mises en scène politiques, et notamment au choix de recourir à une « bénédiction » militante lors de la marche.

> En plus, au-delà du mariage à la mairie, on a fait une cérémonie à la Gay Pride avec les Sœurs de la Perpétuelle Indulgence. [...] C'est une association : ces sœurs-là ont fait des bénédictions de couples homosexuels avant que la loi n'existe, elles ont fait ça depuis des années donc pour moi c'était hyper important qu'elles le fassent en plus de notre union civile parce que c'est quelque chose qui est dans ma communauté depuis toujours. [...] Je voulais qu'il y ait les deux : que ce soit reconnu par la loi, et par ma communauté également. Alors que tu vois que ce truc-là c'est complètement symbolique, ça ne représente rien du tout, mais c'était aussi leur montrer qu'elles ont fait ce geste-là d'unir des couples homos pendant des années et qu'elles gardent ce droit-là symboliquement pour nous, parce qu'elles l'avaient fait depuis super longtemps. C'était aussi super important.
> **Gaëlle : Symbolique ça veut dire que c'était dans la continuité de la défense des droits… ?**
> Disons que ces unions, qu'elles faisaient avant que la loi existe, n'avaient aucune espèce de véracité, c'était quelque chose qui était fait presque comme une mascarade en fait. Là, on disait qu'on avait le droit de le faire à la mairie, mais qu'on voulait quand même qu'elles nous apportent leur soutien, que la communauté non pas « approuve » mais reconnaisse notre mariage. C'était plus de cet ordre-là…
> (Natacha, 36 ans, cheffe de cuisine dans un restaurant, en couple depuis 12 ans)

Tandis que les marié·e·s réservent parfois la date de leur mariage longtemps à l'avance parce qu'elle s'inscrit dans un historique conjugal, dans le cas de Natacha, celle-ci renvoie ici à une revendication des droits des minorités sexuelles. D'une façon similaire, une bénédiction de la part des Sœurs de la Perpétuelle Indulgence, association ayant notamment pour but l'écoute et la prévention des risques liés aux maladies sexuellement transmissibles chez les LGBT[224], remplace la bénédiction à l'église, qui concerne encore plus d'un tiers des premiers mariages de couples de sexe différent en 2012 (Maillochon, 2019). Dans son discours, Natacha réaffirme la nécessité d'une deuxième célébration, afin de compléter la reconnaissance étatique de l'union civile par une appartenance aux divers mouvements politiques de défense des droits des couples de même sexe. La bénédiction réinscrit alors l'événement dans une perspective historique de l'homosexualité, puisque l'association célébrait des unions bien avant le passage de la loi. Il s'agit donc de rappeler symboliquement les luttes pour l'acquisition d'un statut équivalent. Ce faisant, la bénédiction permet d'accorder une place particulière aux associations et aux militant·e·s qui, de diverses manières, ont combattu pour l'égalité des droits. Cette action représente un moyen particulier pour mettre en lumière les oppositions au pouvoir, et développer ce que Rosie Harding (2011, p. 47) appelle une « résistance modératrice »[225], c'est-à-dire des actions publiques qui ne modifient pas les relations de pouvoir, mais qui éclairent les contestations à celui-ci, le rendant ainsi moins intense ou moins violent. En rappelant la place

[224] Voir le site de l'association : https://www.lessoeurs.org/.
[225] "Moderating resistance".

subordonnée des conjugalités de même sexe au sein d'une relation de pouvoir, il s'agit ainsi, en creux, de s'opposer à la légitimité de tels mécanismes.

De manière similaire, les discours de mariage prononcés par les élu·e·s, notamment lorsqu'ils font suite à des rendez-vous avec les conjoint·e·s, durant lesquels ceux/celles-ci peuvent exprimer leur positionnement politique, sont fréquemment réinvestis de significations militantes.

Encadré 12. Discours de Catherine Peyge, lors du mariage de Michel Bourrelly et Bruno Spire

« […] À Bobigny, nous avons une confiance en l'avenir extrêmement développée. Bernard Birsinger qui fut respectivement maire et député de Bobigny, de Seine Saint-Denis, avait à l'époque beaucoup travaillé sur la question du PACS. L'adoption de celui-ci, bien sûr, l'avait satisfait. Mais nous savions que tout cela ne suffirait pas et que l'égalité nécessiterait, qu'un jour, très vite, chacune et chacun puisse choisir son conjoint comme il ou elle le souhaitait, et que nous avions souhaité agir pour rendre visible, respectable et respecté ce droit qu'il restait encore à conquérir. C'est alors qu'Hervé Di Rosa et sa tendre folie est venu, avec toute une bande d'artistes, créer, et non pas décorer, créer une salle des mariages pour toutes et tous[226]. […] Il a fallu 9 ans après sa conception pour que l'on puisse enfin, faire vivre pleinement, de la manière républicaine reconnue et connue, un mariage entre personnes de même sexe.
Certes, nous avons organisé auparavant des cérémonies de PACS pour celles et ceux qui nous le demandaient, mais aujourd'hui est un grand jour, pour les mariés d'abord, mais aussi pour les élus de Bobigny qui ont su construire la symbolique d'un droit avant que celui-ci n'existe… Le mariage de Bruno et Michel se déroule au milieu de la tenue d'un congrès national. Quelle santé, un congrès et un mariage ! Chapeau messieurs ! Mais, je crois deviner qu'en fait tout cela ne fait qu'un : vous vous êtes connus en militant, vous vous mariez en militants, avec votre famille élargie par vos camarades militants. Que j'aime prononcer ce mot de militant ! Tous les militants qui sont ici aujourd'hui peuvent comprendre la double, voire triple émotion que vous devez ressentir aujourd'hui. Il est rare dans une vie de pouvoir faire coïncider avec tant d'intensité ses idéaux et sa vie personnelle ! Cela doit être un grand bonheur ! Aujourd'hui, vous incarnez le progrès, à la fois le progrès des droits, mais aussi le progrès vers une vision humaniste de l'engagement : vous ne partez pas tout de suite en gondole, vous participez intensément à un congrès très important, qui peut marquer aussi des progrès dans la conscience nationale de l'approche des droits à vivre en bonne santé, ou dans les meilleures conditions de confort physique et moral possible » [227].

Lors du mariage de Michel Bourrelly et Bruno Spire, Catherine Peyge retrace ainsi le processus d'égalisation des droits pour les couples de même sexe, en faisant référence à la promulgation du pacs, mais aussi, rétroactivement, à la conscience, selon elle déjà présente à l'époque au sein de la mairie de Bobigny, des étapes encore nécessaires pour atteindre l'égalité des droits (Encadré 12). En utilisant le pronom « nous », elle s'inclut alors dans ce processus réflexif et exprime son soutien à la loi, ce qui justifie d'ailleurs sa prise de parole. Elle fait également

[226] La salle, en photographie dans le chapitre qui suit (Chapitre 9, Figure 20), contraste avec la plupart des salles de mariages par sa décoration colorée et contemporaine. En mettant l'accent sur cette singularité, Catherine Peyge valorise une politique de la diversité permise par la loi, et revendiquée par la mairie de Bobigny.
[227] Retranscrit dans Bourrelly, 2014, *Oui. Témoignage d'un mariage militant*, Paris, Le Cavalier Bleu, p. 21.

référence à la décoration de la salle des mariages de Bobigny, une décoration excentrique contrastant avec les salles de mariages parisiennes, et supposée symboliser l'ouverture à la diversification des formes de conjugalités. Ce type de retour historique se retrouve dans de nombreux autres discours de mariages, qui mettent en avant la singularité des couples de même sexe de ce point de vue. En rappelant la place du militantisme dans les vies de Michel et Bruno, mais aussi la place qu'occupe celui-ci au sein de leur mariage, Catherine Peyge dépeint également les raisons qui fondent leur choix. Le sens du discours n'est donc pas défini une fois pour toutes, mais s'accompagne d'un processus de « subjectivation », c'est-à-dire qui vise à se construire en tant que sujet, et qui décrit la manière dont les individus vont « cultiv[er] leurs différences » (Éribon, 2012, p. 500). En d'autres termes, mettre en avant la spécificité des couples de même sexe et de leurs engagements politiques permet de performer la contestation. Dans la mesure où celle-ci se fonde sur une différence de traitement juridique et social de l'homosexualité, on retrouve de nombreuses références à cette dimension au sein des discours des enquêté·e·s.

L'appropriation du rituel par les couples rejoint leurs usages de l'institution (Chapitre 5), les logiques de mises en scène visant notamment à rappeler le processus historique et collectif d'égalisation des droits. Si politiquement, les codes peuvent faire l'objet d'une réinterprétation et d'une resignification, les individus peuvent également les mobiliser en adhérant à la symbolique qu'ils véhiculent culturellement.

4. L'ancrage dans les codes comme normalisation du couple

Une partie des enquêté·e·s peuvent enfin choisir de reprendre une large partie des codes associés à la cérémonie. Cette forme de ritualisation accentuée traduit alors une adhésion au modèle matrimonial, et un usage symbolique de l'institution. Mais elle repose également sur une volonté de normalisation du couple de même sexe, qui consiste à accentuer la transition opérée par le rituel afin de souligner son caractère distinctif. En reprenant les caractéristiques associées à l'idéologie de l'amour romantique (Swidler, 2001), elle valorise également la notion d'engagement, et la complémentarité au sein du couple.

4.1. Les codes comme valorisation de l'amour et de l'engagement

Tout d'abord, le recours aux différents codes, parce qu'ils représentent les vecteurs de l'idéologie romantique (Ingraham, 2008 [1999]), permet de mettre en scène l'amour et l'engagement au sein du couple. De nombreux/ses enquêté·e·s utilisent donc les ressources culturelles liées au mariage pour signifier la force de leurs sentiments amoureux et de leur

engagement l'un·e envers l'autre. C'est notamment le cas lors des discours de mariage, qui retracent souvent le parcours du couple, leurs différentes étapes, et rappellent donc l'existence d'une relation durable, entretenue de longue date. Afin d'accentuer la solennité de l'événement et la place accordée à ce type de discours, certaines personnes investissent davantage la séquence cérémonielle se déroulant à la mairie, par exemple en demandant la permission de réaliser un échange de vœux à cette occasion. Elles s'appuient sur le cadre formel de la mairie pour mettre en place des séquences qui s'apparentent dans la scénographie au développement de cérémonies dites « laïques », basées sur des référents culturels cinématographiques (Segalen, 2009), tandis que d'autres créent des cérémonies laïques à part durant la fête. Mathieu, qui souhaite donner à cette séquence une solennité particulière par le biais d'un cadre institutionnel, demande explicitement à l'adjointe au maire la permission de prononcer l'échange de vœux durant la cérémonie à la mairie. Certain·e·s élu·e·s peuvent également proposer d'eux/elles-mêmes ce type de séquence dans le but de pallier l'absence de cérémonie religieuse. Au cours de cet échange de vœux, que Mathieu décrit durant l'entretien comme des « vœux d'engagement », celui-ci insiste alors sur l'importance des sentiments amoureux qui le lient à son conjoint.

Encadré 13. Discours de Mathieu lors de l'échange de vœux, extrait du corpus iconographique et documentaire

Mon amour,

Voilà dix ans que tu me supportes, et que je te supporte aussi. Dix ans que nous nous connaissons et que nous nous découvrons. Dix ans que je me fie à ta présence, que je m'abreuve à ton sourire, que je me construis à tes côtés.
Il m'a semblé évident alors de te demander en mariage. Évident de pérenniser une union que nous avions déjà contractée en la renforçant d'un point de vue tant juridique que symbolique. Il me semblait important d'échanger mes vœux et d'affirmer mon amour devant la République, devant la société, et plus encore devant nos familles et nos amis assemblés.
Cette union, par son cadre, revêt un caractère d'engagement que non seulement je suis prêt à franchir, mais que je veux accomplir avec force et assurance.
Aujourd'hui, je suis heureux. En cet instant tout particulièrement parce que nous ne sommes pas seul, mais ce terme désigne aussi le temps présent : j'ai un travail qui me porte et me stimule, j'ai des amis qui m'apportent et me confortent, j'ai une famille qui m'importe et me soutient. Et par-dessus tout, je t'ai toi. Je t'ai toi, et je t'aime.
J'aime ta personnalité, ton humour et ta joie de vivre. J'aime ton souci de l'autre et l'attention que tu portes à chacun. J'aime ta sensibilité. J'aime ta légèreté aussi, la façon que tu as de faire fi de mes inquiétudes, la constance que tu mets à souhaiter et fêter nos mensuversaires de rencontre, et finalement j'aime aussi tes tics et tes défauts que je me garderai de révéler devant tout le monde mais qui apparaissent comme autant de faiblesses que j'ai envie de protéger.
Peu importe ce que la vie nous réserve, j'ai envie de la passer à tes côtés. J'ai envie de te voir me sourire chaque nouveau matin, j'ai envie de te soutenir dans les moments difficiles comme je sais avoir besoin de toi lorsque ce sera mon cas. J'ai envie de profiter de toi, d'apprécier ta présence, de me sentir plus fort, plus solide, plus complet parce que tu es à mes côtés.
Alors, par ce lien, je renouvelle l'engagement tacite, désormais formulé, d'être toujours disponible pour toi et de te prêter attention ; je m'engage à ne jamais considérer notre relation

comme achevée mais à la considérer comme sans cesse à construire et à améliorer ; je m'engage à ne pas hésiter à te dire combien je t'aime et combien tu es important pour moi ; je m'engage à réguler autant que faire se peut mes inévitables sautes d'humeur ; je m'engage à sincèrement croire en toi et toujours te faire confiance, à te confier mes doutes, à partager mes craintes, à faire tous les efforts nécessaires pour que notre couple croisse et perdure, à accepter l'imprévu, à gérer l'inconnu et renégocier avec toi chaque étape de la vie.
Surtout, je m'engage à renouveler chaque jour cet enthousiaste « oui », qui ne sonnera pas, je l'affirme, comme un aboutissement mais comme le prélude à nos bonheurs futurs. Je t'aime.

Le discours de Mathieu, comme de nombreux autres discours, retrace l'historique de la relation en rappelant les nombreuses années passées ensemble, ainsi que l'existence d'une première union représentée par le pacs, que le mariage, parce qu'il se place juridiquement et idéologiquement au-dessus, vient consolider (Encadré 13). L'évidence attribuée à la décision de se marier réside alors dans une forme de continuité perçue de la relation, ce qui s'explique parce que le mariage apparaît souvent comme suivant d'autres étapes relationnelles, qui façonnent les trajectoires amoureuses et conjugales (Smock, Manning et Porter, 2005). Par ailleurs, en louant les qualités de son conjoint et en faisant référence à la personnalité de celui-ci, Mathieu signifie son affection pour lui en même temps qu'il répond à l'injonction de personnalisation au sein des mariages contemporains (Maillochon, 2016). Mais le discours engage également, au sens littéral du terme. En évoquant l'avenir et leurs projets de couple, Mathieu promet ainsi de mettre en œuvre les compromis nécessaires pour faire perdurer la relation, s'ancrant dans un registre de « l'amour prosaïque » qui, bien qu'il s'oppose au registre de « l'amour romantique », vient au service de l'institution matrimoniale pour offrir des solutions, dans un contexte où la pérennité du couple est remise en cause par l'importance des divorces (Swidler, 2001). Son discours, en faisant explicitement référence à la dimension publique de cet engagement, affirme en même temps la légitimité juridique et sociale du couple, par la place attribuée au cadre de la mairie, ainsi qu'à la présence des proches (Encadré 13). Le droit renforce alors l'engagement conjugal.

Si ce type de discours se retrouve, à des degrés divers, dans plusieurs autres exemples au sein du corpus, leur portée réside également dans l'interprétation extérieure qui y est attribuée et les effets alors produits sur le couple de même sexe. Ainsi, le respect des codes peut idéologiquement aller de pair avec une volonté de normalisation de l'homosexualité. De ce point de vue, la conformité avec le déroulement attendu est valorisée parce qu'elle signifie la volonté assimilationniste des minorités sexuelles, un registre qui occupe une place particulière en France comparativement à d'autres pays (Stambolis-Ruhstorfer, 2013), et qui s'accentue plus généralement au cours des dernières décennies dans les pays occidentaux (Ghaziani, Taylor et Stone, 2016). Dès lors, le respect des codes peut être perçu particulièrement positivement, en ce qu'il traduit supposément cette volonté d'assimilation.

> On a fait l'échange des serments, et ça c'est top, c'est euh l'adjointe au maire qui nous a mariés qui, pendant la réunion de préparation au mariage, à la mairie, euh elle, elle y tenait à ce qu'on ait une vraie cérémonie en mairie, par rapport au fait qu'en tant qu'homosexuel on passait pas à l'église et que donc du coup on pourrait pas échanger les alliances à l'église. […] Et elle a commencé par faire parler Bo, à qui elle avait donné donc du Victor Hugo. C'est juste dans la bouche d'un Chinois, qui en 2013, et il est arrivé en 2010, il parlait quand même pas français. En 2013 il parlait déjà français, mais avec un accent un peu prononcé, plus prononcé que maintenant. Et quand il lit ce Victor Hugo c'est juste magnifique. Et quand je lis en fait, mes propres mots en fait, je suis, je suis ému de [pause] de ce que Bo vient de me lire, parce que lui il a lu son Victor Hugo, déjà c'est… en fait je suis, je suis ému toute la cérémonie du mariage à la mairie, c'est, c'est fort. C'est très, très, très fort. Y a des moments où, où on en tremble. C'est pas, c'est pas « ouais le mec il en rajoute » ; non, non y a des moments où tu en trembles, c'est… les émotions, même d'en parler [soupir] tu vois [il mime le fait d'avoir des frissons] ! C'est, c'est juste dingue ce qui se passe. C'est, dans, dans nos têtes, dans nos corps. […] je suis tellement ému que j'ai du mal à, à dire moi-même ce que j'ai écrit et c'est juste wahou. Et à la fin, y a une collègue de travail, y a deux, trois personnes qui, et on le voit sur la vidéo, qui essuient des larmes. Parce que, parce que c'est vrai, et les invités l'ont dit, dès le vin d'honneur ils m'ont dit « à aucun moment on était à un mariage de pédés, à aucun moment on était à un mariage *homosexuel*. On était à un mariage, point. De gens qui s'aiment ». Et dès le vin d'honneur, jusqu'à un an après et trois ans après, les gens ont toujours dit « vous nous avez fait oublier en fait que vous étiez deux garçons, y avait deux personnes qui *s'aimaient*, et c'était vrai, et intense. Point final ». Donc y a ceux, cette… merci l'adjointe au maire d'avoir proposé d'organiser, avec donc l'échange des serments, deux petits textes, l'échange des alliances. (Guillaume, 36 ans, fleuriste - responsable de magasin, en couple depuis 8 ans)

Le récit de Guillaume souligne en effet la valorisation, de la part des invité·e·s, d'une forme de conformité sociale projetée sur le mariage, qui prend racine dans l'adéquation avec les codes attendus pour le rituel. En mettant l'accent sur l'émotion suscitée par l'échange des vœux, Guillaume se replace dans un registre romantique qui met en scène le couple. L'importance accordée à ce registre tient alors précisément à ce qu'il permet de « faire oublier » l'homosexualité au public présent. Or, cette formule apparaît particulièrement révélatrice. Elle traduit le fait qu'accéder à l'institution, c'est corolairement renoncer à l'affichage de certaines particularités. En d'autres termes, l'ancrage dans les codes permet de mettre en avant la conformité des couples de même sexe, normalisant ainsi l'homosexualité. De ce point de vue, si les inégalités sont justifiées par la croyance en l'existence d'une différence de nature entre les individus (Guillaumin, 1992), symétriquement, l'accès à l'égalité entre les sexualités suppose l'existence d'une similitude entre les couples de même sexe et les couples de sexe différent. Elle suppose également que les premiers s'alignent sur les derniers, rappelant ainsi que l'on raisonne toujours par rapport au groupe dominant (*Ibid.*), en l'occurrence aux couples hétérosexuels, qui constituent la référence. Ce type de mécanisme s'appuie sur une culture de la différence, adressée aux groupes dominés. Collette Guillaumin (1992) rappelle ainsi que « la différence rejoi[nt] les idéologies folkloristes classiques qui, du noirisme à la féminité, ont toujours prétendu que les dominés ont – eux – quelque chose de particulier et que tout, en eux, est particulier » (*Ibid.*, p. 91). De ce fait, parce que le mariage représente l'accès à un statut équivalent, il va de pair avec des attentes liées à la fin des particularismes. Les enquêté·e·s

peuvent, de manière similaire, appuyer leur choix de recourir aux codes par la volonté d'entrer dans la norme, en notant par exemple que le fait de se marier en blanc se justifie dans la mesure où ils/elles souhaitent bénéficier des mêmes symboles que les autres. Ce type d'arguments se retrouve parfois dans des codes très variés, la présence d'une pièce montée étant notée par certain·e·s comme l'une des composantes d'un « vrai mariage », et donc, au même titre que d'autres éléments, permettant d'accéder à la possibilité d'être dans la norme. La légitimité sociale s'inscrit donc dans le rituel, à la fois dans les corps et dans divers choix de mises en scène.

Par ailleurs, l'échange d'alliances, comme l'échange de vœux, peut représenter un symbole d'engagement, et donc être investi afin de témoigner de cet engagement auprès des proches. Les enquêté·e·s mettent alors en scène cette séquence par la présence de proches qui apportent les bagues, ce qui accentue la solennité de l'instant (Chapitre 9). Les personnes qui mettent en avant des usages symboliques de l'institution, en percevant le mariage comme une forme de confirmation du couple, peuvent opérer des actes de personnalisation dans le but de s'approprier le symbole de l'alliance, par exemple en gravant celles-ci avec la date de leur rencontre, avec leurs prénoms respectifs, ou encore avec des phrases spécifiques qui font référence à leur relation. À cet égard, à partir des années 1960, la récurrence de l'alliance dans les photographies de mariage montre bien qu'il s'agit d'un « objet [qui] concentre toute la signification du mariage. L'alliance évoque la conquête enfin achevée, le lien visible aux yeux de tous, l'engagement inaltérable que ce lien suppose » (Tremblay, 2007). Souvent, la place symbolique accordée à cet objet justifie de mettre en place un échange à la mairie, y compris dans les cas où les couples les portaient déjà auparavant, certains d'entre eux ayant pu s'en offrir au moment du pacs afin de donner une dimension symbolique à leur union (Rault, 2009). Ré-échanger les alliances du pacs représente alors une manière de confirmer le lien et l'engagement conjugal. D'autres choisissent malgré tout de nouvelles bagues, afin de marquer plus explicitement la différence de statut produite par l'institution, et donc d'accentuer la distinction vis-à-vis du pacs.

Les références au parcours du couple et à leur vie se retrouvent également dans de nombreuses autres séquences, qui conduisent toujours à mettre en scène l'amour et l'engagement. Pour cela, les couples peuvent diffuser, jouer ou créer des chansons qui s'appuient sur leur histoire commune et leurs personnalités. Certain·e·s proches proposent également fréquemment des chants qui font référence aux loisirs et/ou aux professions des conjoint·e·s. De manière similaire, des chorégraphies ou des représentations théâtrales permettent d'évoquer leur vie en retraçant différentes étapes depuis la rencontre jusqu'au mariage, en passant par l'emménagement et les déménagements successifs. Julia et sa conjointe organisent ainsi une pièce de théâtre humoristique et romancée, qui met en scène leur rencontre dans une troupe théâtrale, puis qui raconte l'évolution de leur relation, jusqu'à leur projet

d'enfant. La combinaison de différents registres peut alors à la fois permettre de faire référence à l'histoire du couple et à la place qu'occupent les projets parentaux dans le choix du mariage.

Or, tous ces éléments de mise en scène conduisent à une valorisation esthétique de l'événement, une dimension essentielle des mariages contemporains, supposée s'expliquer par l'importance accordée au couple (Maillochon, 2016). Dans de nombreuses cérémonies, on retrouve alors des scénographies durant lesquelles les marié·e·s descendent de la salle en derniers/ères, et sont accueilli·e·s par des bulles, des confettis, mais aussi des exclamations et de la musique. Ces quelques exemples traduisent le caractère extraordinaire accordé à cette séquence du rituel, qui nécessite d'être accentuée par la valorisation du couple et de son changement statutaire. À la fin de la cérémonie, une forme d'effervescence collective s'empare donc du groupe, qui s'empresse de descendre les marches, afin de mettre en scène la surprise du couple et le rôle particulier qu'ils occupent dans le rituel. Jugée particulièrement esthétique et significative du point de vue du changement de statut, cette séquence recueille de nombreux clichés photographiques, sur lesquels les marié·e·s sont toujours placés au centre. Elle se combine souvent à des mises en scène de la descente des marches, les proches acclamant les conjoint·e·s et les immortalisant sur l'escalier d'honneur, dans des postures complices et amoureuses. Ces diverses séquences permettent de mettre en avant une représentation de l'amour et de l'affection, par la ritualisation des liens qui unissent les conjoint·e·s (Encadré 14), ce que l'on retrouve plus généralement dans de nombreuses cérémonies.

Encadré 14. Observation du mariage de Camille et Mathilde, extrait du journal de terrain

Les futures mariées annoncent aux personnes présentes que le mariage va avoir un peu de retard. Je compte 80 à 100 personnes, dont une dizaine d'enfants qui jouent et courent dans le hall de la mairie. Camille et Mathilde disent qu'on va se rapprocher et elles montent sur les premières marches de l'escalier d'honneur. Elles posent toutes les deux, côte à côte, en se tenant par la main ou les épaules, dans des postures de complicité. Elles posent ensuite avec leurs parents [je suppose qu'il s'agit de leurs parents, chaque couple se plaçant d'un côté et tenant l'une par la taille], puis avec quelques autres personnes. Je compte trois ou quatre photographes avec des appareils type réflex. Une des photographes semble prendre particulièrement en charge l'organisation des photos, et elle invite tout le monde à monter sur les marches pour rejoindre les mariées. S'enchainent ensuite une série de photos dans l'escalier, ou la foule de personnes tentent de trouver une place : les mariées sont plutôt en bas de l'escalier et jusqu'en haut, de nombreuses personnes prennent place, ce qui donnent lieu à des photos en contre-plongée. Elles s'embrassent, se tiennent par la main. […]
À la fin de la cérémonie, tout le monde se dirige vers la sortie et vers la verrière. Je reste devant les portes avec l'élu, et à la sortie de la salle plusieurs personnes le félicitent pour son discours, disant notamment que c'était plus personnel que dans la plupart des mariages. […] Les mariées sortent de la salle, elles prennent de nouveau des photos sous la verrière. Puis, elles passent en face. La sortie de la salle donne sur la verrière et en face sur un grand escalier qui monte. Elles se positionnent donc en haut de l'escalier, en face, pour que les gens puissent prendre des photos depuis la sortie de la salle des mariages. De nouveau elles se tiennent par la main, s'enlacent, prennent des poses toutes les deux. Elles tiennent un grand bouquet de fleurs et font mine de le lancer de l'autre côté en criant « Attrape ! », elles rigolent. Elles s'apprêtent à descendre

l'escalier mais tout le monde leur dit « non, non restez », alors elles s'arrêtent. De nouveau elles vont pour descendre mais la photographe les interpelle « non, restez, on vous rejoint ». Plusieurs fois cet échange a lieu et le groupe finit par les rejoindre, en bas des marches, sous la verrière.

Ainsi, durant le mariage de Camille et de Mathilde, les différentes séquences qui encadrent la cérémonie font l'objet d'un investissement particulier. Se prêtant au jeu des photographies, toutes deux adoptent alors des postures marquées par une proximité physique, ce qui souligne l'affection qu'elles ont l'une pour l'autre. Cette mise en scène fait d'ailleurs l'objet d'une attente explicite de la part du public d'invité·e·s, qui les relance à plusieurs reprises pour qu'elles poursuivent leur séance photographique (Encadré 14). À travers des accessoires comme les bouquets, le symbolisme matrimonial se combine au symbolisme romantique. Les photographies permettent alors de laisser une trace, constituant « une forme de médiatisation » de l'événement, ce qui explique que leur place connaisse un accroissement important au cours des dernières décennies, au point qu'elles soient parfois considérées « comme des œuvres d'art » (Tremblay, 2007). Elles apparaissent également indissociables d'une valorisation du couple, dans la mesure où elles « distinguent les mariés », et « permettent de commémorer, mais aussi de marquer l'écart social » (*Ibid*.).

Dans de rares cas[228], certains couples peuvent également s'appuyer sur des paroisses religieuses ouvertes aux couples de même sexe pour organiser des cérémonies d'engagement, qui complètent la cérémonie à la mairie en y ajoutant une forme de solennité supplémentaire. La religion, par les valeurs morales qu'elle porte, peut ainsi représenter une instance de contrôle social de l'engagement. Au sein du corpus, peu d'éléments permettent toutefois d'interpréter les conditions qui rendent possibles l'organisation de ce type de pratiques. Il est possible qu'elles concernent majoritairement les personnes appartenant aux catégories sociales supérieures au sein de la population, ce qu'aux États-Unis, Baptiste Coulmont (2003) observait dans l'écart entre les couples choisissant une cérémonie religieuse et ceux optant pour une cérémonie civile, notant ainsi que « le choix de la religion est celui de couples établis, éduqués, plus âgés » (*Ibid.*, p. 285). La rareté des personnes concernées au sein du corpus ne permet toutefois pas d'apporter davantage d'éclairages sur ce point.

4.2. Marquer symboliquement le changement statutaire

La valorisation du couple, par le biais du recours à des vêtements et à des mises en scène qui sortent de l'ordinaire, s'explique parce que le mariage représente le marqueur d'un changement statutaire. Dans ce type de cas, les tenues sont donc spécifiquement choisies pour l'événement,

[228] Cette pratique est mentionnée par une seule personne au sein du corpus. La paroisse dans laquelle se rend le couple est alors considérée comme spécifique du point de vue de son ouverture à la diversité et aux minorités sexuelles.

et participent à créer une forme de solennité et de magie, par leur écart avec l'ordinaire, ce qui, pour certain·e·s, contraste avec les cérémonies de pacs, où les vêtements pouvaient apparaître davantage communs. L'usage du costume ou de la robe blanche montre bien la nécessité de faire un effort vestimentaire afin d'afficher concrètement son statut, jusque dans l'apparence physique, et d'entrer ainsi dans son « rôle » (Goffman, 1973b). En d'autres termes, le vêtement distingue le couple. Il permet historiquement de marquer la transition qu'opère le mariage pour les femmes, passant de l'autorité du père à l'autorité du mari (Bozon, 1991a). Celle-ci est d'ailleurs reprise dans les contes, mettant en scène l'état transitoire qui permet aux femmes de passer du statut de filles au statut de femmes (Massei, 2017). Dans les mariages contemporains toutefois, ce changement statutaire repose moins sur une évolution individuelle que sur une évolution conjugale. En s'appuyant sur la notion de « *rite d'institution* »[229] proposée par Pierre Bourdieu (1982), Florence Maillochon (2008) montre ainsi que le rituel du mariage représente un outil de distinction conjugale, en dressant une frontière symbolique entre les couples mariés et les couples non-mariés. Cette distinction, véhiculée culturellement (Ingraham, 2008 [1999]), repose sur le fait que les couples qui choisissent le mariage bénéficient par ricochet de l'engagement supposément attaché à ce modèle (Swidler, 2001). Elle se retrouve en creux dans l'attrait symbolique que peut représenter le mariage pour les individus, qui y voient une confirmation de leur relation et estiment être davantage pris·e·s aux sérieux par leur entourage (Chapitre 5).

Pour cela, le rituel s'appuie sur la multiplication de différentes séquences, qui permettent d'établir progressivement la transition. Les séquences pré-rituelles y jouent un rôle central dans la mesure où elles mettent l'emphase sur la préparation de l'événement, et donc accentuent son importance. Au sein de cette mise en scène, la demande en mariage occupe une place particulière. Parce qu'elle nécessite de pouvoir être racontée, elle s'appuie sur un cadre jugé extraordinaire, et sur le registre de la surprise (Maillochon, 2016), qui nécessite une asymétrie entre les conjoint·e·s. Elle s'ancre également sur une représentation dramatique, avec la possibilité que le/la conjoint·e refuse. C'est ce que l'on retrouve dans plusieurs récits d'enquêté·e·s, et notamment dans celui de Vincent, qui demande en mariage son conjoint durant des vacances communes.

> **Gaëlle : Du coup, tu peux me raconter ? Tu me disais que tu avais fait ta demande en mariage en 2014, c'est ça ?**
> Ouais. Avec le truc romantique et tout ça ? Euh… bon après, je pense qu'il est… j'étais à peu près sûr qu'il allait dire oui. D'accord ? Donc on part sur un truc comme ça. Voilà. Euh et après, donc on est partis… on était en vacances dans le Sud de la France, vacances qu'on faisait… on était dans un grand gîte avec mes parents, ma sœur, mon beau-frère, mon petit neveu, enfin bref, un truc un peu familial. […] On est partis une journée en escapade tous les deux pour… on est

[229] Le rite d'institution a pour fonction « de *séparer* ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront en aucune façon et d'*instituer* ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas » (Bourdieu, 1982a, p. 58).

> allés faire un poil de rando et puis après, il y avait un truc de thalasso en bas, donc on était allés faire rando-thalasso, c'est un peu… voilà. OK. Et puis, sur le chemin du retour, moi, je m'étais un peu monté un peu la tête. Je m'étais dit : « C'est ce jour-là qu'il faut que je le fasse. De toute façon, c'est décidé. De toute façon, il va dire oui. De toute façon, c'est obligé, il peut pas dire non. Na, na, na, na, voilà ». Et puis, tu sais le… enfin, je me considère pas comme quelqu'un d'extrêmement courageux, donc du coup… [Rires] Du coup, j'ai contourné toute la journée à me dire : « Je le fais, je le fais pas ». Tu vois, c'est ah, ah, ah, l'angoisse [grimace]. Et après sur le chemin du retour, je sais pas, y avait une petite route, un truc, un coin absolument génial, enfin… et à un moment, je me dis : « En fait, c'est trop là quoi ». Donc il y avait personne, t'avais la montagne autour, des trucs comme ça, voilà. Je me suis garé sur le côté de la route. Je lui ai dit : « Sors de la voiture. Tu sors de la voiture » [il crie]. Et je me suis mis en face de lui. J'ai posé le genou à terre et je lui ai dit : « Est-ce que tu veux m'épouser ? ». Voilà. Et en fait, il a dit oui, tout de suite. Voilà. Et euh… ouais, c'était cool. Et euh… de ça reste, reste… je sais pas. Et en plus, il y avait un… enfin, c'est marrant hein, cette route, il y avait rien du tout. Enfin t'as des… t'as la montagne, t'as des champs, des trucs comme ça et…Et on s'est garés, il y avait *un* tournesol, tout seul. Et du coup, il reste ça, une photo de un tournesol, parce que j'ai fait la photo du tournesol, voilà. Et c'est le truc que je garderai je pense, ouais toute ma vie.
> (Vincent, 36 ans, ingénieur en informatique, en couple depuis 14 ans)

La demande en mariage racontée par Vincent rejoint en effet les scénarios culturellement identifiables pour ce type de séquences, puisqu'il s'appuie sur un cadre bucolique, sortant de l'ordinaire, lors de vacances communes. Comme plusieurs autres enquêté·e·s, il utilise d'ailleurs des mises en scène corporelles communément partagées, puisqu'il pose un genou à terre en demandant à son conjoint s'il est d'accord pour l'épouser. L'émotion qui caractérise par ailleurs le moment s'explique parce que le mariage répond notamment à un usage symbolique, Vincent y percevant une forme d'engagement conjugal. Or, la valorisation du couple sur laquelle repose ce registre idéologique implique la publicisation. Lorsque je lui demande pourquoi il photographie le tournesol présent à ce moment-là, il explique sa volonté de prendre à témoin le monde extérieur, et ainsi d'immortaliser le « seul témoin de ce qui venait de se passer ». De ce fait, la photographie représente un support du récit futur et de l'image qu'il souhaite donner du couple (Bourdieu et Bourdieu, 1965), en même temps qu'elle permet de conserver un souvenir de cette séquence. La médiatisation de la demande se retrouve de diverses manières au sein du corpus. Mathieu raconte par exemple celle-ci sur un blog consacré au mariage, ce qui suscite l'émotion des proches dans les commentaires, et confirme la place du registre romantique[230]. Par ailleurs, en lien avec la personnalisation requise par le rituel (Maillochon, 2016), les demandes en mariage peuvent représenter l'occasion de mettre en avant sa connaissance de l'autre et le partage de goûts communs par des mises en scène sortant de l'ordinaire, à l'image de Lucie, qui dépose la bague de fiançailles sur une baguette magique qu'elle offre à Aurélie[231], rappelant ainsi qu'elle connaît ses goûts. Les personnes qui décrivent

[230] On retrouve sur l'article du blog consacré au récit de la demande de nombreux commentaires d'ami·e·s ou de membres de la famille tels que « vous m'avez arraché les larmes », « trop romantique, j'en rêverais » ou encore « vous me faites rêver », ce qui confirme la réussite de la séquence par l'émotion qu'elle suscite.

[231] Elle offre à Aurélie une reproduction de la baguette magique de McGonagall, un personnage de la saga *Harry Potter*, dont elles sont toutes les deux fans. Elle me raconte qu'il s'agit également du personnage préféré d'Aurélie.

des demandes en mariage ritualisées racontent souvent, comme Vincent, avoir posé un genou à terre, reprenant une scénographie matrimoniale qui apparaît empruntée au script américain, dont les représentations culturelles se multiplient via les films et les séries (Ingraham, 2008 [1999]). Ce type de pratique se retrouve d'ailleurs davantage chez les personnes les plus jeunes au sein du corpus, ce qui s'explique sans doute par la diffusion plus massive de ces représentations au cours des dernières décennies. Dans leur discours, le code permet alors de rendre la séquence identifiable, et de rendre celle-ci plus explicite aux yeux de l'autre.

Souvent, cette séquence peut également se combiner à des formes de fiançailles « privatisées », c'est-à-dire ayant lieu uniquement entre les membres du couple (Rault, 2018b). Au sein du corpus, ces fiançailles consistent la plupart du temps en l'achat d'une bague, qui précède l'alliance. Charlotte, la conjointe de Nelly, fait ainsi sa demande le soir de la Saint-Valentin en offrant à Nelly une figurine représentant deux femmes, faisant référence aux figurines présentes sur les gâteaux de mariages. Charlotte et Nelly s'offrent ensuite des bagues de fiançailles qu'elles gardent jusqu'au mariage, comme « preuve tangible de ce qu'[elles] avai[en]t décidé ». À la suite de cela, elles portent simultanément les deux bagues, puis finissent, quelques mois après le mariage, par conserver uniquement les alliances, ce qui entérine leur changement statutaire. Cette mise en scène apparaît particulièrement significative. Le rituel offre ainsi une représentation de la transition qui s'opère, en plusieurs étapes, révélant une vision distinctive et symbolique de l'institution. Or, la bague de fiançailles est également devenue l'une des composantes quasi-indissociables du rituel. Chrys Ingraham (2008 [1999]) rappelle que pour 83 % des Américains, elle représente le premier budget de dépenses en termes d'importance, et que les campagnes publicitaires associent la durabilité du diamant à l'inaltérabilité de la relation. Symbole de l'immutabilité de l'amour hétérosexuel (*Ibid.*), sa présence souligne alors la possibilité d'accéder à un état distinctif dans le mariage.

De manière similaire, les enquêté·e·s déplacent souvent les bagues en fonction du stade du rituel auquel il se trouvent. Celles et ceux qui possèdent déjà des alliances et qui choisissent de les ré-échanger à l'occasion du mariage peuvent alors les retirer dans les jours qui précèdent la cérémonie, afin de marquer la transition. Mais certain·e·s enquêté·e·s peuvent également acheter de nouvelles alliances, afin de renforcer la place accordée au mariage et son importance par rapport au pacs. Celles et ceux qui possèdent déjà une alliance peuvent alors déplacer l'ancienne, afin d'exposer leur nouvelle alliance à la place qui correspond, c'est-à-dire à la main gauche, symbole de l'union légitime. C'est ce geste qu'Elsa décrit d'ailleurs comme le signe qu'elle n'était « plus pacsée, mais mariée ». L'importance de la légalité dans les choix corporels des enquêté·e·s rejoint donc des mécanismes qui apparaissaient déjà au moment du pacs, suite auquel les individus pouvaient placer leur bague à la main droite, signifiant ainsi leur homosexualité et le fait que leur union ne représentait pas l'équivalent du mariage (Rault, 2005a).

Enfin, les séquences pré-rituelles se clôturent la plupart du temps avec les enterrements de célibat. Si ceux-ci ne sont retenus que par une part relativement faible du corpus, ils coïncident presque toujours avec une vision symbolique du mariage. Plus encore que pour d'autres codes, leur mise en scène souligne l'idée d'une transition qui s'opère d'un état à un autre, et renvoie donc au changement statutaire suscité par l'union. Chez les plus jeunes, même quand le mariage repose exclusivement sur des motifs juridiques et qu'il s'accompagne d'une critique de l'institution, on peut retrouver des célébrations particulièrement accentuées. C'est par exemple le cas d'Anne-Cécile et Véronique, qui, tout en s'estimant particulièrement critiques à l'égard du modèle matrimonial, qui leur apparaît à la fois comme une institution patriarcale et comme le signe de la hiérarchisation des relations amoureuses, s'offrent malgré tout des alliances ainsi que des bagues de fiançailles, engagent une cérémonie des vœux, une grande fête en présence d'une centaine de personnes, et un enterrement de vie de célibataire. Au départ critique au sujet des enterrements de célibat, et notamment de la séparation entre les sexes que ceux-ci impliquent la plupart du temps, Anne-Cécile raconte ensuite l'organisation proposée par leurs témoins.

> Y avait mon frère, sa copine avec qui je m'entends super bien, donc nos quatre témoins, une autre copine qui est la fameuse dont on voudrait bien qu'elle soit témoin mais elle va être marraine donc voilà. Par surprise, sur le lieu où on était, en fait ils ont fait toute une sorte de cérémonie, qu'a duré je sais pas, une heure, une heure et demie, on était qu'entre nous. Et en fait ils nous ont guidées : on a dû créer une poupée qui nous représentait nous-même, se l'accrocher chacune à une partie du corps, après on devait s'écrire une lettre euh à nous-même, à la jeune fille qu'on est, qu'on avait quitté, en gros pour dire « voilà vous allez être bientôt mariées, qu'est-ce que ça vous fait ? », donner cette lettre à quelqu'un de confiance qui était là, qui doit la garder, et qui nous la donne si on lui réclame un jour, donc moi je l'ai filée à mon frère, et Véronique l'a filé à sa témoin qui est bibliothécaire, pour la petite blague, en disant qu'elle, elle savait archiver les choses et qu'elle le perdrait pas. Et ensuite… on a dû faire une danse ensemble, après ils nous ont offert plein de petits cadeaux : des chamallows, une boule de massage, enfin des trucs… On a eu un temps toutes les deux où eux ils sont partis plus loin, et où on avait une boule où on pouvait poser des questions et dire, et ça donne des réponses. […] Et donc on a enterré les poupées sur le lieu, on a creusé un trou et tout. Et on devait mettre un bout de nous, alors moi j'ai mis une rognure d'ongle et Véronique elle a mis un cheveu. Et après ils ont chanté une chanson et tout ça, et on a bu du Saint-Amour, le vin rouge. On est des amatrices de pinard, donc. En mode pseudo, c'était pour la petite blague parce que mon frère et moi on vient d'une famille catholique mais on est devenus complètement athées, donc c'était un petit peu le running-gag de boire du vin rouge tu vois, comme à la messe, ou d'ailleurs c'est du vin blanc, et voilà c'est comme si on avait communié tous ensemble à notre amour. Et ce qu'est drôle c'est que l'endroit où on a enterré les poupées, le lendemain, à la cérémonie des vœux, on était vraiment sur les poupées quoi, et personne ne savait [rires], sauf les témoins […].
> **Gaëlle : Tu dirais que ça faisait un peu rite de passage ?**
> […] Ils ont vachement insisté sur le truc de… ben vous allez être mariées quoi, maintenant, fini les, fini les conneries non, c'était en mode blagues mais tu vois, c'était… Ouais, ouais, je l'ai vécu comme ça quoi. Le coup d'écrire la lettre et de se dire ben tiens, là je suis à un moment donné de ma vie où y a ce truc-là qui va changer, qu'est-ce que j'ai envie de me dire, qu'est-ce que j'ai envie de me souhaiter, de nous souhaiter ? Et si un jour ça va mal, de quoi j'ai envie de me rappeler aussi, enfin tu vois ?
> **Gaëlle : Donc t'as écrit ce genre de trucs ?**

> Ouais, j'ai écrit plein de trucs où je me suis dit ben si ça se trouve dans 10 ans, dans 15 ans, je demanderai à mon frère de me refiler ça et, et voilà je pourrai avoir, ben l'écrit en fait de là où j'en étais parce qu'on oublie les choses. […] J'ai écrit des trucs hyper positifs sur ce que ça me faisait, tout ça… sur pourquoi j'étais avec Véronique et sur ce que j'avais pas envie d'oublier. (Anne-Cécile, 33 ans, comédienne intermittente du spectacle, en couple depuis 4 ans)

L'enterrement de vie de célibataire raconté par Anne-Cécile révèle le caractère transitoire de cette séquence. Parce que le mariage implique un changement statutaire, il nécessite alors de célébrer l'identité de l'individu. De ce point de vue, la symbolique utilisée avec l'enterrement des poupées permet en quelques sortes de faire ses adieux à la femme non-mariée afin de laisser la place au couple marié. Mais, en même temps, ce changement à venir suppose également de laisser une trace de cette période en s'écrivant une lettre, ce qu'Anne-Cécile justifie d'ailleurs au cours de l'entretien par la volonté de se rappeler son état de pensée lors du mariage, les raisons qui l'ont poussée à faire ce choix, ainsi que plus généralement de se rappeler « qui elle était » à ce moment-là. Comprendre ce type de pratiques implique donc de saisir l'idéologie dans laquelle le mariage suppose un changement individuel. Anne-Cécile décrit alors l'enterrement de célibat comme un acte permettant de « communier » avec leurs témoins, c'est-à-dire de partager spirituellement l'étape qui précède ce changement important, et de le célébrer. Cette création rituelle marque le fait que l'on anticipe une forme de bouleversement suite au mariage, en lien par exemple avec la reconfiguration des réseaux relationnels suite à l'union (Monjaret et Pugeault, 2012).

Dans plusieurs cas, cette période qui précède le mariage, et notamment la veille de la cérémonie est marquée par la superstition et la surprise. La surprise fait alors l'objet d'une ritualisation, certains individus choisissant de ne pas se montrer leurs tenues, ou encore de dormir dans des lieux séparés, par exemple chez leurs parents ou chez leurs témoins respectifs. Les témoins font alors le lien afin que les vêtements s'accordent. Dans le rituel, les photographes peuvent mettre en scène la surprise, comme dans le cas du mariage de Charlène et Laëtitia, puisqu'il les place toutes deux dos à dos au moment de l'arrivée à la mairie, immortalisant ainsi le moment de la découverte. Ce type de scénographie peut s'accompagner d'une arrivée spectaculaire à la mairie, qui permet de mettre en avant le couple et d'accentuer la temporalité qui précède la cérémonie à la mairie. C'est par exemple le cas lors du mariage de Clémence et Élisa, qui arrivent et repartent de la mairie en tuk-tuk[232], partageant le véhicule avec leurs témoins et leurs parents, dans une forme de ritualisation qui distingue les états transitoires, tout en jouant ironiquement avec ce type de représentations, par le caractère relativement singulier du véhicule.

[232] Le tuk-tuk est un tricycle motorisé thaïlandais ou cambodgien servant généralement de taxi. La partie avant du véhicule ressemble à un scooter, mais est prolongée d'une carriole, dans laquelle s'assoient les passagers.

4.3. Mettre en scène la complémentarité conjugale

Enfin, l'idéologie romantique sur laquelle repose le rituel du mariage s'appuie de manière explicite sur la spécificité et l'exclusivité du lien entre les partenaires (Swidler, 2001). Or, la différence des sexes au fondement de l'institution suppose la complémentarité des conjoint·e·s, par une biologisation du genre, qui transmet l'idée que les hommes et les femmes posséderaient naturellement des qualités différentes, assignant ainsi le féminin au domaine de la nature et le masculin au domaine de la culture (Guillaumin, 1978, 1992). L'objectivation des femmes et leur place de dominée dans l'ordre du genre fait d'ailleurs historiquement l'objet d'une justification basée sur des caractéristiques physiques, liées à la nature (*Ibid.*). Cette idéologie se retrouve dans les contes et dans leurs mises en scène culturelles, qui représentent les femmes du côté de « l'instinctif, [du] superstitieux, [de] l'émotionnel et [du] magique », s'opposant « à la rationalité et à l'assurance masculines » (Massei, 2017). La place de la magie et de l'instinctif, attribués aux personnages féminins, conduit également, dans les films, à opposer « la responsabilité masculine à la naïveté féminine » (*Ibid.*). La passivité attribuée aux femmes renvoie à leur objectification en tant qu'êtres qui ne « disposent pas d'elles-mêmes » (Guillaumin, 1992, p. 52), ce qui explique qu'elles soient toujours représentées en posture d'attendre le prince charmant (Ingraham, 2008 [1999]). Ces représentations contribuent à véhiculer l'idée d'une différence de nature entre les hommes et les femmes, mais produisent également la croyance qu'ils/elles se complètent. Elles rejoignent alors divers mythes romantiques, notamment celui des âmes sœurs, qui repose sur l'existence d'un amour unique et exclusif (Swidler, 2001), avec l'idée qu'il existerait un *alter ego* pour chacun·e, c'est-à-dire une seule personne, à laquelle il/elle correspondrait parfaitement. En écho, on retrouve ce type de représentations dans les normes parentales, le « bon » modèle évoqué par les professionnels valorisant l'idée implicite d'une « complémentarité des rôles de sexe », attribuant une place spécifique à chaque parent dans l'éducation, en lien avec des rôles supposés masculins ou féminins (Ansermet et al., 2014, p. 197).

Le rituel matrimonial, parce qu'il se fonde sur la différence des sexes, s'appuie également sur une forte valorisation de la notion de complémentarité conjugale. On retrouve celle-ci dans les mises en scène choisies par les couples de même sexe, qui, si elles ne peuvent plus se référer à une différence liée au sexe, accentuent malgré tout le lien conjugal, et les bénéfices mutuels que s'apportent les partenaires. Diverses techniques peuvent alors être utilisées pour symboliser cette notion dans le rituel et recréer de la complémentarité. C'est particulièrement le cas visuellement, parce que les vêtements choisis par les membres du couple doivent alors s'accorder, ce qui nécessite très souvent que les couleurs se répondent, créant ainsi une forme de combinaison par l'accord graphique (Figure 16). On retrouve ce mécanisme dans les tenues d'Anne-Cécile et Véronique, toutes deux vêtues en rouge et noir, ce qui

représente à la fois une référence implicite à des goûts communs[233] et permet de mettre en avant leur complémentarité par la correspondance entre les tons. Charlène souligne également une volonté d'harmonie dans les couleurs, en choisissant le beige et le chocolat pour leurs deux tenues, un code qui se retrouve dans la décoration de la salle. La plupart du temps, une similarité dans les couleurs permet de faire des rappels, par exemple entre la veste de l'un·e et le pantalon de l'autre (Figure 16), comme si les tenues se répondaient, ce qui met en avant la symbolique de la complémentarité.

Figure 16. Mariage de Frédéric et Christopher, photographie publiée en ligne par le magazine Libération

Crédits : Droits réservés Libération[234].

Mais la ressemblance dans les vêtements choisis peut également permettre d'accentuer la proximité entre les partenaires, et de mettre en scène une forme d'entité conjugale. C'est le cas

[233] Elle me décrit ce choix comme une référence au roman *Le rouge et le noir*, et à une chanson de Jeanne Mas.
[234] Voir https://www.liberation.fr/apps/2018/04/mariagepourtous/#item-mariage-pour-toutes--noces-de-boiso

pour Mathieu et Jean-François, tous deux vêtus de costumes similaires, marron et turquoise, ce que Mathieu explique dans la mesure où il s'agit des couleurs de leurs yeux, permettant donc de symboliser le mélange de leurs individualités et de « renforcer la notion de couple ». Les tenues marquent en même temps l'importance d'être reconnaissable, le fait de porter un costume dans des tons similaires rendant le couple visible, tout en le distinguant par son unité. Toutefois, souvent, les enquêté·e·s valorisent également le fait que les coupes des costumes ou des robes ne soient pas similaires, ou que les modèles présentent des différences, signe que chacun·e conserve son identité. La ressemblance ne signifie donc pas pour autant absence de différence. Au contraire, une certaine importance reste accordée au fait que chacun·e puisse rester lui/elle-même et exprimer sa personnalité dans le vêtement. Par ailleurs, dans le cadre d'un système de bicatégorisations qui assigne l'homosexualité à l'amour du même et l'hétérosexualité à l'amour du différent (Sedgwick, 1990), les enquêté·e·s peuvent chercher à souligner leur singularité. Choisir des tenues différentes permet donc de remettre en cause la biologisation du sexe, en insistant sur le fait d'être du même sexe ne signifie pas nécessairement que les conjoint·e·s se ressemblent ou soient similaires. Un séquençage peut là encore s'opérer dans les tenues, avec des variations en fonction des étapes, les vêtements les plus formels concernant presque toujours la cérémonie à la mairie.

On retrouve également des mises en scène similaires à travers divers éléments liés à la décoration ou à l'organisation de la fête. Certain·e·s enquêté·e·s choisissent ainsi des faire-part en dessinant des armoiries supposées les représenter, constituées d'un mélange d'objets qui correspondent soit à l'un·e, soit à l'autre. La complémentarité peut également être mise en avant par des décorations thématiques, comme lors du mariage de Guillaume et Bo, où les codes couleurs rouge et or, ainsi que le mélange d'orchidées et de roses, visent à faire référence à leurs origines géographiques respectives. Combiner les références permet alors une mise en scène de la complémentarité des partenaires, ce qu'ils choisissent également de rappeler dans leurs discours. De même, il peut s'agir de diverses thématiques dans la décoration de la salle et des tables, qui mettent en avant les passions de l'un·e et de l'autre. C'est par exemple le cas lors de la fête organisée par Mathieu.

> **Gaëlle : Y avait une salle qu'était décorée aussi ?**
> […] Le thème de la soirée, c'était euh le jeu et la lecture. Vous verrez ça dans le blog aussi pour le coup. Le jeu et la lecture, donc du coup y avait ces marque-place en forme de cartes de jeu, la salle était décorée avec des fleurs, des pages de livres repliées artistiquement, blablabla. On avait donné, on avait mis sur chaque table un petit sac, un petit sachet avec un mini livre, qui existe là, et puis des dés. Donc comme ça chacun repartait avec son mini livre et ses dés. Le plan de table, c'était le plateau du jeu sur lequel on avait mis des trucs. Chaque table, en fait pour signifier chaque table, on avait recréé un carton, un livre ouvert, sous forme de pop-up, avec une saynète et une citation tirée d'un ouvrage. Et la saynète et la citation représentaient un genre littéraire : donc y avait policier, fantaisie, etc. Donc y avait, plus exactement c'était un lieu issu d'un genre littéraire, donc y avait l'auberge du cheval blanc, y avait le cabinet du détective, y avait la table de banquet d'Astérix dans la BD, enfin voilà.

Gaëlle : Et ça c'était parce que vous êtes fans de jeux tous les deux ?
Parce que, c'était parce qu'on aime beaucoup les jeux tout à fait, donc c'est quelque chose qui nous plaisait beaucoup, déjà. Que JF joue beaucoup tout court. On est plus sur des jeux vidéos d'ailleurs mais on joue pas mal, puis avec nos amis on se retrouvait souvent pour faire des soirées jeux de société, encore d'ailleurs maintenant. Et les livres c'est aussi parce que je suis bibliothécaire et que je lis beaucoup et que voilà. Donc c'étaient aussi des choses qui nous représentaient l'un et l'autre. […]
Gaëlle : Donc y avait quand même l'association aussi de vos deux…
Bien sûr. La salle nous représentait nous. Et donc du coup on mettait de la salle en, on mettait de nous dans la salle vis-à-vis des autres, des invités. De la même façon que les costumes c'étaient le bleu et le marron de nos couleurs des yeux et donc du coup, c'était nous qu'on affichait etc. On tourne un peu en rond. C'était pensé dans la petite tête [rires].
(Mathieu, 38 ans, bibliothécaire, en couple depuis 15 ans)

L'exemple donné par Mathieu montre l'importance accordée au cadre de la cérémonie, utilisé pour symboliser l'union de leurs individualités par l'affichage de passions qui appartiennent à la fois à l'un et à l'autre. Le registre symbolique de la complémentarité conjugale se retrouve donc de diverses manières, et contribue à accentuer la force et l'exclusivité du lien qui les unit. Pour certaines personnes, le choix de deux chansons appartenant à des styles musicaux très différents, correspondant chacune à un·e conjoint·e peuvent également permettre de mettre en scène la complémentarité et l'harmonie. Par ailleurs, au cours de plusieurs cérémonies, les enquêté·e·s peuvent également exposer le partage de références communes et de goûts communs, par exemple lors du mariage d'Adrien et Fabien, durant lequel des décorations en origami représentent les symboles de leur passion pour le Japon, tout en étant supposé d'un point de vue mythologique apporter bonheur et prospérité au couple. À cet égard, le registre de la complémentarité conjugale reflète également une vision symbolique du choix d'union, en lien avec la notion d'engagement.

Enfin, dans cette optique, le fait de faire usage du nom de famille de l'autre ou d'accoler les noms de famille dans un nouveau nom d'usage peut permettre de recréer symboliquement l'appartenance à une unité familiale, y compris en l'absence d'enfants. Le nom de famille marque ainsi l'alliance, et la construction du couple en tant que nouvelle cellule familiale. Il contribue également à accentuer la légitimation du couple par l'institution.

L'ancrage dans les codes reprend donc le déroulement culturellement attendu de la cérémonie de mariage, en s'appuyant sur des scripts fondés sur l'hétérosexualité. Cette forme d'appropriation rappelle que la mise à distance de la sexualité et de l'identité minoritaire représente une condition de l'acceptation des minorités sexuelles (Tissot, 2018). Elle invite à questionner plus amplement la manière dont l'ordre hétéronormatif s'incarne dans la cérémonie.

5. L'ordre hétéronormatif en pratiques : une mise en scène du genre et de la sexualité

Fondée sur l'hétérosexualité, la cérémonie requiert des formes d'appropriation de la part des couples de même sexe. Comme c'est le cas plus généralement de diverses représentations médiatiques et culturelles (Goffman, 1977), le rituel matrimonial met également en scène le genre, à travers des représentations qui renvoient à l'affichage d'une forme de docilité féminine. Il cristallise une frontière indépassable entre les sexes, qui ordonne plus largement la vie quotidienne, et sur laquelle se construisent les individus par le biais de la socialisation genrée (Court, 2010). L'adéquation entre le sexe et les normes de genre supposée par le système hétéronormatif (Butler, 2006 [1990]) explique alors les représentations qui sont données des couples de même sexe dans la culture populaire. Si ces représentations médiatiques et culturelles du mariage imprègnent les scripts matrimoniaux et leur mise en scène (Ingraham, 2008 [1999]), étudier ce que ces représentations traduisent en termes de genre et de sexualité permet de mieux comprendre pourquoi la remise en cause de la différence des sexes qui fonde le rituel ne va pas de soi. On analysera donc dans cette dernière partie des matériaux médiatiques et culturels divers, qui permettent de mieux cerner la manière dont les normes de genre et de sexualité façonnent le script matrimonial, et quels échos celles-ci trouvent dans les choix des enquêté·e·s. En cadrant le rituel, l'ordre hétéronormatif limite la marge de manœuvre des individus.

5.1. Le genre de la célébration : des écarts dans les représentations au fondement des critiques rituelles

Le rituel du mariage, parce qu'il s'adresse aux couples de sexe différent, est principalement construit autour du rôle de la femme et de la subordination de celle-ci. Dans une large majorité des cas, la cérémonie est d'ailleurs organisée dans la commune des parents de la mariée (Bozon, 1992), même si cette coutume apparaît en déclin au sein des jeunes générations (Maillochon, 2016). Cette place particulière se cumule à des contraintes plus fortes, Arnold Van Gennep (1943) rappelant par exemple que, durant la période qui précède la cérémonie, les futures épouses doivent respecter de nombreuses interdictions qui ne s'appliquent pas aux hommes. Par ailleurs, la cérémonie suit des séquences qui mettent en avant la place de la femme, en symbolisant par différentes étapes, le transfert de celle-ci depuis la maison de ses parents à celle de ses beaux-parents (*Ibid.*).

De multiples manières, le rituel matrimonial met également en scène des asymétries de genre. Certaines séquences pré-rituelles s'adressent ainsi uniquement aux femmes, en en faisant les principales destinatrices de la cérémonie. Par exemple, seules les femmes reçoivent une

bague de fiançailles, ce qui représente un budget extrêmement important dans les mariages contemporains (Ingraham, 2008 [1999]). L'organisation de la demande revient également aux hommes, qui doivent surprendre leur future épouse en proposant une situation sortant de l'ordinaire et correspondant à leur personnalité (Maillochon, 2016). De plus, on note une asymétrie importante dans la place occupée par les tenues des hommes et des femmes. Tandis que la robe représente un élément central de la cérémonie, conduisant à de longues recherches, le costume du marié est plutôt supposé s'adapter à la robe et à la décoration (*Ibid.)*. La robe de mariée apparaît également spécifique dans la mesure où elle représente une contrainte physique importante, limitant les déplacements, ce qui s'explique dans la mesure où l'on attend des jeunes femmes qu'elles conservent un contrôle sur leur corps (Bouchet, 1999). Or, la robe de mariée occupe une place importante dans l'imaginaire matrimonial, mais aussi dans les pratiques des couples, puisqu'elle se retrouve dans deux tiers des cérémonies civiles dans les années 2000, et qu'elle est également devenue majoritairement choisie dans les remariages et les mariages de couples ayant déjà des enfants (Maillochon, 2019). D'autres séquences pré-rituelles accentuent enfin la sexualisation des futur·e·s époux/ses, les enterrements de célibats qui précèdent le mariage marquant un relâchement dans les normes sexuelles, avant le retour à un ordre moral basé sur une sexualité conjugale (Monjaret et Pugeault, 2012). Or, ces mises en scène contrastent alors d'autant plus avec des représentations de la féminité qui demeurent centrées sur la respectabilité sexuelle (Clair, 2012b), le contrôle de la réputation des femmes représentant dans certains milieux une exigence pour accéder au mariage (Foote Whyte, 2012 [1943]). L'écart important entre les normes sexuelles associées à la féminité et ce relâchement souligne alors que le retour à une sexualité conjugale dans le mariage s'impose d'autant plus pour les femmes. Les enterrements de célibat, en marquant la reconfiguration des liens d'amitiés engagent d'ailleurs davantage les femmes que les hommes, puisque « l'identité féminine se transforme avec le mariage, les priorités étant redirigées vers celles du foyer, de l'époux puis des enfants qui deviendront les *significant others,* avant les amis » (Segalen, 2009, p. 106).

Les effets de ces représentations genrées peuvent être ambivalents. D'un côté, parce que l'idéologie du mariage s'adresse davantage aux femmes, cela pourrait expliquer d'après plusieurs auteur·e·s que les couples de femmes organisent plus fréquemment des cérémonies d'engagement que les couples d'hommes (Hull, 2006 ; Reczek, Elliott et Umberson, 2009). D'un autre côté, ces asymétries de genre expliquent en partie que les couples de même sexe soient plus susceptibles de se distancer des codes, en cherchant à organiser l'événement sous des formes plus souples, qu'ils entrevoient comme moins ritualisées. L'asymétrie de genre cristallise ainsi les rôles de chacun·e, mettant l'accent sur la différence des sexes, qui entre de fait en contradiction avec la configuration des couples de même sexe et rappelle l'hétéronormativité sur laquelle s'est construite l'institution. De ce point de vue, de nombreuses

enquêtées critiquent par exemple le choix d'une robe de mariée, qui leur apparaît inconcevable tant elle traduit la mise en scène de cette asymétrie mais aussi l'exacerbation de la féminité. En revanche, les hommes rejettent moins souvent le choix du costume, sans doute parce que celui-ci n'occupe la même place dans le rituel, et parce qu'il renvoie à des représentations plus communes, ce type de vêtement pouvant être porté à d'autres occasions, ce qui n'est pas le cas de la robe. Par ailleurs, la critique des codes par les femmes renvoie aussi à une critique de l'institution comme productrice d'un « *rapport de pouvoir* » que Colette Guillaumin (1992, p. 16, 19) appelle « sexage », et que le mariage contractualise par « l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes », notamment de leur temps, de leur corps et de leur sexualité.

La place de ces rapports de pouvoir suscite une réflexion plus importante de la part des femmes du corpus, qui se questionnent fréquemment au sujet des représentations véhiculées par le rituel. C'est notamment le cas lorsque l'une se marie en robe tandis que l'autre choisit un costume. L'assignation à des rôles de genre apparaît notamment dans le discours d'Elsa, qui, souhaitant se marier en costume tandis que sa conjointe choisit une robe, réfléchit davantage aux couleurs retenues. Elle opte alors pour une tenue blanche, en considérant qu'un costume noir, du fait des représentations qu'il véhicule, la conduirait à performer une forme de masculinité, et donc à recréer de la différence des sexes, suivant les stéréotypes liés à l'existence d'une répartition des rôles de genre au sein des couples de même sexe. Ces différents exemples montrent que les vêtements font l'objet de représentations genrées, et notamment que la robe de mariée blanche constitue le symbole de la féminité, ce que l'on retrouve dans le discours d'Alexia.

> **Gaëlle : Et les couleurs, rouge et blanc, ça avait une symbolique ou... ?**
> […] En fait, on a trouvé la première robe : la blanche. Je l'avais essayée puis Joanna l'a essayée parce qu'on a la même corpulence. Au final, ça lui allait mieux à elle donc on a décidé que ce serait elle qui la prendrait et pas moi. Ensuite, juste après, on a trouvé une robe rouge pour moi. Mais encore une fois, parce que c'était une robe bien taillée, qui m'allait bien, dans les rayons. Comme après, il y avait les faire-part rouges, on a un peu enchaîné sur ce truc du blanc et du rouge, mais c'était vraiment le hasard. D'ailleurs, on était assez contentes en plus de le faire dans ce sens-là. C'est marrant, mais les gens essayent toujours de décider qui est la plus masculine des deux, ce qui est complètement ridicule parce qu'on nous prend pour des sœurs, on se ressemble vraiment ! En général, ils décident que c'est Joanna la plus masculine des deux, c'est comme ça. Effectivement, il y a une personne parmi les invités qui a dit « oh tiens, moi j'aurais pensé que ce serait plutôt Alexia en blanc ». Comme si celle qui était en blanc, c'était la *mariée fille* et que l'autre, c'était la *mariée garçon*. Vraiment bizarre. Du coup, rétrospectivement, on était contentes de l'avoir fait dans ce sens-là parce qu'on s'est rendues compte que les gens avaient vraiment des réflexions bizarres, des modes de pensées bizarres. On se serait placées chacune dans le rôle que certains nous mettent : moi en blanc, et elle dans un autre truc. Alors que là, au moins, ça permettait de montrer que c'était n'importe quoi. […] On s'est rendu compte que les gens, ceux qui nous rangeaient dans des cases auraient pu le faire encore plus, alors que là, c'est une manière de ne pas se ranger dans un rôle prédéterminé. Ce qui est super bête en plus.
> (Alexia, 27 ans, responsable de projet, en couple depuis 5 ans)

Le récit d'Alexia montre en effet que les codes renvoient à un imaginaire genré. De ce point de vue, parce que la robe blanche marque la féminínité, les proches supposent qu'elle devrait être portée par Alexia, qu'ils considèrent plus féminine que sa conjointe. En rejouant des codes construits sur la différence des sexes, le mariage révèle donc les représentations hétéronormatives projetées sur le couple, puisque les proches peuvent ainsi s'attendre à ce que ceux-ci reproduisent les rôles de genre. Or, les femmes du corpus s'avèrent particulièrement susceptibles de remettre en cause la robe de mariée et d'écarter ce choix, notamment parce qu'elle est associée aux contes de fées, ce qui leur apparaît comme le symbole de la subordination des femmes dans le mariage. Les contes et leurs représentations cinématographiques, parce qu'ils mettent en scène des princesses caractérisées par leur beauté, leur passivité et leur dévouement, attendant d'être secourues par une figure masculine (Massei, 2017), contribuent alors à une reproduction de normes genrées, dont elles souhaitent s'écarter.

Plus généralement certains codes font l'objet de critiques particulières, comme c'est le cas de séquences pré-rituelles, telles que les enterrements de célibats, la demande en mariage ou les fiançailles, qui, lors des entretiens, provoquaient régulièrement un rire, un sourire et/ou un ton ironique, voire moqueur, de la part des enquêté·e·s. Ces séquences, parce qu'elles supposent des rôles particulièrement genrés, peuvent idéologiquement faire l'objet d'un rejet de la part de certains couples, qui souhaitent alors s'en détacher. Par ailleurs, on note également une critique généralisée de l'usage du nom de famille. Ces critiques se retrouvent quelles que soient les mises en scène retenues par les couples et quels que soient les usages de l'institution, de nombreux/ses enquêté·e·s percevant dans ce type de pratiques le symbole de la domination subie par les femmes dans le mariage, puisque ce sont très majoritairement celles-ci qui utilisent le nom de leur conjoint (Valetas, 2002). Cette opposition se retrouve massivement dans les discours, quel que soit le sexe des enquêté·e·s, de nombreux hommes du corpus remettant également en cause la perte d'autonomie et d'individualité que cela suppose, au détriment des femmes.

Enfin, les femmes du corpus rapportent fréquemment une gêne autour de l'utilisation de la terminologie matrimoniale, bien que cette gêne ne soit pas toujours identifiable. Le terme « ma femme », très peu utilisé par les enquêtées, ne représente donc pas l'équivalent du terme « mon mari », davantage utilisé par les hommes. Les termes « époux/se », souvent associés à un milieu social bourgeois ou perçus comme datés, de même que d'autres termes plus administratifs (« conjoint·e », « compagne/on »), ou mettant l'accent sur la relation (« amoureux/se », « moitié »), peuvent alors être investis par les femmes qui recherchent des alternatives à une terminologie qui leur apparaît oppressive. Ces critiques montrent que l'investissement du rituel ne va pas de soi tant celui-ci reste marqué par la différence des sexes. À un regard critique sur la répartition des rôles dans le mariage, se combine alors l'impression

de ne pas se sentir concerné·e par le rituel, ce qui s'explique de fait parce que l'institution s'est construite sur l'hétérosexualité, mise en scène dans les codes. L'absence de référents en tant que couple de même sexe implique donc souvent des difficultés pour s'y projeter.

> Bizarrement, en tout cas je l'analyse comme ça, je me suis construite sans aucun code du mariage. Depuis que je sais que je suis homosexuelle, j'ai intégré le fait que je ne serai jamais mariée, du coup au début ça a été difficile de se le représenter. On avait vraiment du mal à se projeter et à s'imaginer le jour de notre mariage, on n'avait pas d'exemples en fait. Au début, on était plutôt parties sur un truc très formel, avec juste nos témoins et sans s'approprier les codes habituellement hétéros. Au final, on s'est un peu prêtées au jeu.
> **Gaëlle : Tu peux me raconter un peu ce qui a fait que vous avez changé d'avis ?**
> Ce qui s'est passé, c'est la réaction des gens en fait. Plus on observait la réaction des autres, plus on voyait que les gens étaient hyper heureux pour nous et plus ils s'attendaient vraiment à un mariage de type un peu traditionnel. […] En fait, c'est devenu assez évident pour notre entourage qu'il y aurait une espèce de fête et au début, on disait « non, non on fait un petit truc, on se fera juste une bière dans un bar ». On en a reparlé toutes les deux, et finalement on était passées dans le truc inverse : on s'imposait de faire un tout petit truc sans prétention, avec juste deux ou trois potes et on s'empêchait de faire un vrai mariage, qui au final nous disait bien. […] À la fois, y a le fait de ne pas s'être construites avec tous les codes du mariage, et aussi parfois un peu le rejet d'une tradition... C'est vrai qu'on se mettait probablement une barrière. Au fil du temps, on a cassé tout ça et on a construit un truc qui nous ressemble davantage.
> **Gaëlle : Quand tu dis rejet d'une tradition, ça veut dire qu'avant tu étais plutôt critique par rapport au mariage ?**
> Ouais, je suis plutôt critique dans tout ce qu'il a de religieux évidemment. J'ai jamais vu de problème à ce que les gens se marient, mais c'est vrai que l'aspect « église » me gênait vachement. J'avais l'impression que c'était toujours des gens qui n'étaient pas du tout croyants qui allaient se marier à l'église, et je trouvais ça complètement con ! Du coup, j'avais un peu généralisé la chose et j'avais un peu tendance à rejeter ça. Je sais pas, peut-être aussi qu'on l'associe tellement à un truc hétéro qu'on se met nous-mêmes à l'écart. Y a un exemple assez flagrant : ma copine voulait à tout prix être en robe blanche, parce que pour elle c'était un symbole hyper fort, elle trouvait ça vachement important. Ça a donné lieu à beaucoup d'engueulades, avant même qu'on prenne la décision de se marier, quand on en parlait juste comme ça, parce que pour moi c'était pas possible. Je trouvais ça complètement débile ! En fait, j'ai mis un peu d'eau dans mon vin […]. J'ai juste arrêté de me focaliser sur des codes que je rejetais d'emblée, et par principe.
> (Marion, 33 ans, responsable d'équipe adjointe, en couple depuis 5 ans)

Marion raconte ainsi les difficultés ressenties pour envisager de reproduire un rituel dont les codes véhiculés culturellement reposent sur l'hétérosexualité. À ce sujet, le déficit de représentations culturelles conduit à ce qu'elle envisage au départ une absence de ritualisation, dans la mesure où l'appropriation du rituel pose problème, et que les possibilités de s'y projeter lui apparaissent au départ limitées. Ce déficit de références rejoint plus généralement l'absence de références culturelles pour penser l'amour entre personnes de même sexe, qui peut d'ailleurs être à l'origine des situations de souffrance psychologique vécues par les LGB à l'adolescence (Borrillo, 2001). Ainsi, dans le cinéma, les personnages homosexuel·le·s sont souvent représenté·e·s comme des personnages inquiétants, menant une double vie, même si depuis les années 2000, ils tendent de plus en plus à apparaître comme des personnages communs, dépourvus de spécificités (Brassart, 2009). Il existe en particulier, une représentation culturelle

moindre des couples de femmes par rapport aux couples d'hommes *(Ibid.)*, ce qui peut expliquer que l'appropriation de schémas conjugaux s'avère plus complexe pour celles-ci. En conséquence, réussir à se penser dans des cadres de vie qui apparaissent comme exclusivement hétérosexuels ne va pas de soi. Par ailleurs, comme le rappelle Didier Éribon (2012), la domination de l'hétérosexualité sur l'homosexualité repose plus généralement sur la domination du masculin sur le féminin, « dans la mesure où l'homosexualité masculine est rangée dans l'inconscient de nos sociétés du côté féminin » (*Ibid.*, p. 124).

5.2. Représenter des mariages de même sexe : respect des codes et conformité de genre

5.2.1. Le drame matrimonial et le respect des codes

L'industrie matrimoniale s'adresse aux couples de sexe différent, en mettant en scène l'hétérosexualité, au travers de codes qui valorisent une supposée complémentarité entre les sexes (Ingraham, 2008 [1999]). Les photographies de mariage représentent d'ailleurs souvent l'époux dans un rôle protecteur vis-à-vis de sa conjointe (Tremblay, 2007). Les codes sont alors repris dans certains guides et ouvrages spécifiquement adressés aux couples de même sexe, qui reproduisent le même déroulé, avec l'idée, toutefois, que le rituel requiert une personnalisation. C'est notamment le cas avec l'exemple d'Océanerosemarie[235], qui publie en avril 2013 un guide spécifiquement dédié à l'organisation des mariages de même sexe, préfacé par Jean-Paul Gauthier[236]. En effet, le guide met en avant une volonté d'originalité en répondant aux spécificités de ces couples, puisqu'il propose des solutions pour faire face à l'homophobie de la famille au moment de l'annonce, et recense également de « bonnes adresses » *gayfriendly,* ainsi que plus généralement des playlists *queer*. Pour autant, il décrit également l'ensemble des séquences et des codes attendus, de l'annonce et l'avant-mariage, en passant par les différentes phases de l'organisation, jusqu'à la réception et la lune de miel. On retrouve plus généralement cette dualité dans la presse, avec l'idée que les spécificités de ces couples nécessiteraient de réinventer les codes, bien qu'en termes de déroulement, le rituel apparaisse toujours relativement figé[237].

C'est plus généralement le cas des représentations mises en avant dans la culture populaire. Dans les années 1990, plusieurs séries américaines mettent par exemple en scène des cérémonies de mariages de couples de même sexe, en soulignant l'amour et l'engagement entre

[235] Océan Michel, né Océane Michel, est comédien, humoriste, chanteur et chroniqueur. Il publie ce guide avant sa transition.
[236] Voir Océanerosemarie, *Guide pratique du mariage homo,* Éditions de la Martinière, Paris, 2013, 223 pages.
[237] On peut noter l'exemple du *Huffington Post* qui titre : « Mariage gay: quelles différences entre l'organisation d'un mariage homo et hétéro? », voir https://www.huffingtonpost.fr/2013/06/15/mariage-gay-organisation_n_3403783.html, page consultée le 31 octobre 2019.

les conjoint·e·s, et en s'appuyant sur les représentations du doute précédant la cérémonie pour accentuer l'importance de cette décision[238] (Stiers, 1999, p. 4). En France, la série Plus Belle la Vie[239] est la première à mettre en scène un mariage de couple de même sexe, puisque Thomas et Gabriel se marient dans un épisode diffusé le 12 juillet 2013, moins de deux mois après le passage de la loi. La série revendique alors un positionnement politique en faveur de l'égalisation des droits. Mais plus concrètement, leur positionnement va également de pair avec une volonté de normalisation de l'homosexualité, en cherchant à représenter le quotidien de personnages gays, lesbiennes ou bisexuel·le·s, dont les modes de vie et les caractéristiques apparaissent similaires à celles de la population majoritaire, s'écartant ainsi des stéréotypes liés à leur orientation sexuelle. Pour cette raison, la série est analysée comme contribuant à une banalisation de l'homosexualité (Arc et Chetcuti, 2015 ; Le Naour, 2013), et revendique plus généralement une attention particulière à la réception du public, aux problématiques sociales et à la prise en compte de la diversité (Mille, 2011). Dans une interview pour le quotidien *20 minutes*, l'acteur Laurent Kerusoré, qui interprète le personnage de Thomas, explique d'ailleurs que certaines personnes, défavorables à la possibilité que les couples de même sexe puissent se marier, acceptent malgré tout le mariage de celui-ci, dans la mesure où il s'agit d'un personnage peu excentrique, qui se distingue des stéréotypes liés à l'homosexualité[240]. Or, cette normalisation passe par le respect des codes, et se traduit par une mise en scène respectant les représentations attendues dans le déroulement matrimonial. De ce point de vue, la conformité sociale produite par l'accès à l'institution nécessite également de se conformer aux règles qu'elle véhicule. En mettant en scène le script matrimonial et ses codes, il s'agit alors d'accentuer la normalisation, et de montrer qu'il s'agit de mariages similaires aux mariages de couples de sexe différent.

Les épisodes[241] reprennent ainsi la dramaturgie matrimoniale. Après une demande en mariage de la part de Gabriel, représentée comme une preuve d'amour de celui-ci pour Thomas dans la mesure où lui-même ne souhaite pas se marier[242], le couple fait face à des difficultés

[238] Comme dans d'autres représentations culturelles du mariage, la période qui précède la cérémonie met en scène le doute des futur·e·s époux/ses. Par exemple, les séries mettent en scène le futur marié, en proie aux hésitations et caché dans l'attente de la cérémonie, tandis que ses ami·e·s viennent à son secours pour lui rappeler l'amour qu'il a pour son partenaire (Stiers, 1999). Ce type de scènes souligne l'engagement suscité par ce choix et la force des sentiments amoureux supposés le justifier.

[239] Analyser spécifiquement cette série présente un intérêt, puisqu'il s'agit de la première série française diffusant un mariage de même sexe à une heure de grande écoute, ce qui révèle les représentations existantes à ce sujet, en même temps que cela peut participer à les modeler.

[240] Voir https://www.20min.ch/ro/entertainment/television/story/-Je-n-aurais-jamais-pense-que-Thomas-se-marie--28905831, page consultée le 27 novembre 2019.

[241] De l'épisode 2250 à l'épisode 2275, saison 9, diffusés sur France 3 entre le 7 juin 2013 et le 12 juillet 2013.

[242] La demande rejoue une forme d'asymétrie puisqu'elle est à l'initiative du membre du couple qui ne souhaite pas se marier et s'adresse à celui pour lequel le mariage représente idéologiquement un choix désirable et important. Au cours de la demande, Gabriel se détache malgré tout des codes puisqu'il s'adresse à Thomas sur un ton ferme, presque agacé, en fixant des règles pour que la cérémonie s'écarte d'un ensemble de codes auxquels il n'adhère pas (discours, fleurs, déclarations liées à l'inaltérabilité de la relation amoureuse, etc.).

organisationnelles. À la suite de négociations, ils optent finalement pour l'organisation d'une fête, sur une plage où ils ont des souvenirs communs, en présence d'un petit nombre ami·e·s et de certains membres de leur famille. Mais le matin de la cérémonie, Thomas apparaît de plus en plus anxieux, découvrant que Gabriel n'est pas rentré la veille. Il en déduit que celui-ci s'est livré à des excès lors de son enterrement de vie de garçon et s'interroge alors, en remettant en cause sa fiabilité ainsi que son désir de l'épouser. Pendant ce temps, Gabriel tente de rejoindre Marseille après avoir été enlevé par son précédent conjoint, qui le laisse sans moyen de locomotion à plusieurs kilomètres de là. L'épisode atteint son paroxysme lorsque, seul devant le bureau de la maire et une salle comble, Thomas annonce l'annulation du mariage et se dirige vers la porte. Celle-ci s'entrouvre alors sur Gabriel, dont l'arrivée permet finalement que la cérémonie ait lieu. La série reprend ainsi l'imaginaire dramatique qui entoure le mariage, celui-ci faisant toujours potentiellement l'objet de doutes, voire de remises en cause ou d'annulations. Lors de la cérémonie, Gabriel et Thomas s'échangent ensuite des alliances en présence de leurs proches, notamment des parents de ce dernier, placés au premier rang (Figure 17), qui l'ont d'ailleurs accompagné jusqu'à la mairie. De différentes manières, le scénario suit donc le script matrimonial, même si Gabriel exprime sa volonté de s'en écarter. Par ailleurs, le respect des codes s'accompagne d'une acceptation dans la famille[243].

Figure 17. Mariage de Thomas et Gabriel, extrait de la série Plus Belle la Vie, épisode 2275

Crédits : Plus Belle la Vie, France 3[244].

[243] Lors de la fête, la mère de Gabriel exprime d'ailleurs « tous ses vœux de bonheur » au couple, ce qui surprend Thomas, notant à cette occasion qu'elle n'est « pas très mariage pour tous ». Répondant alors que « ce qui compte, c'est qu'[ils soient] heureux », le personnage exprime bien l'acceptation du mariage de Thomas, soulignée par son interprète.

[244] Capture d'écran réalisée par mes soins.

Le fait que les cérémonies de mariage des couples de même sexe soient constamment situées par rapport à celles de couples de sexe différent souligne la place dominante que ceux-ci occupent dans l'ordre hétéronormatif. En effet, comme le rappelle Colette Guillaumin (1992), « la signification idéologique de la différence, c'est la distance au Référent. Parler de "différence", c'est énoncer une règle, une loi, une Norme. Bref, un absolu qui serait la mesure, l'origine, le point stable du rapport – auquel le "reste" se déterminerait. […] C'est tout simplement le constat des *effets* d'un rapport de force » (*Ibid.*, p. 97-98). Cette référence rappelle donc que le mariage se définit par rapport à l'hétérosexualité. La dichotomie entre le registre de la différence et le registre de la similitude repose ainsi sur les « deux faces de la relation de pouvoir » (*Ibid.*, 1992, p. 99). De ce point de vue, mettre l'accent sur la différence suscitée par les cérémonies de même sexe renvoie à l'existence d'une place subordonnée dans la relation de pouvoir, tandis que mettre l'accent sur leur similarité renvoie davantage à la conformité supposée par l'égalisation des droits. Plus généralement, la discrétion, comme synonyme d'absence de revendications et de reproduction des normes, représente une manière de faire accepter l'homosexualité, à la fois dans la sphère familiale (Mellini, 2009), et au-delà (Tissot, 2018).

5.2.2. L'affichage de la conformité de genre par la norme vestimentaire

Il ne faudrait donc pas percevoir le rituel comme un ensemble malléable et entièrement personnalisable, dépourvu de structures. Certaines règles représentent par exemple des interdits difficilement contournables, comme c'est le cas notamment des tenues vestimentaires. Celles-ci nécessitent *a minima* de sortir de l'ordinaire, puisque tout·e·s les enquêté·s, y compris lorsque qu'ils/elles se marient uniquement en présence de leurs témoins déclarent avoir fait un effort vestimentaire, et qu'aucun·e d'entre eux/elles ne rapporte s'être marié·e dans une tenue quotidienne, telle que le jean. À l'image de Damien, qui malgré des motivations exclusivement juridiques, choisit un costume et nœud papillon, la cérémonie requiert une tenue vestimentaire extraordinaire. Mais le rituel passe également, dans l'apparence, par la mise en avant d'une conformité de genre, qui concorde avec l'évolution des représentations de l'homosexualité. Au moment du pacs, on assiste en effet à l'apparition de ce que Jean-Yves Le Talec (2008) appelle « les folles sérieuses », c'est-à-dire une « figure qui certes revendique une différence de sexualité, mais qui escamote, à quelques exceptions près, toute variation sur le plan du genre » (*Ibid.*, p. 271). Cela s'explique dans la mesure où « l'enjeu de l'égalité citoyenne crée de ce point de vue une contrainte, dans laquelle la follie n'a pas sa place, car il convient de déjouer les pires injures des conservateurs en faisant "bonne figure", celle de la "normalité", dans une

classique homologie entre sexe et genre » (*Ibid.*, p. 271). Le développement de la conjugalité et l'accès aux institutions induit donc corolairement un renforcement des normes de genre.

Mais cette question concerne avant tout l'homosexualité masculine, supposément associée à une stéréotypisation de genre basée sur l'efféminement (Foucault, 1994a ; Lerch, 2013). Parce que la masculinité gaie représente ce que Raewyn Connell (2014 [1995]) appelle une « masculinité subordonnée », c'est-à-dire hiérarchiquement inférieure dans l'ordre de genre et renvoyée au domaine féminin, elle entre en contradiction avec la manière dont le mariage et l'accès à la descendance conduisent à performer une masculinité hégémonique (Fidolini, 2017). De ce fait, accéder à l'institution nécessite que les couples d'hommes affirment des attributs et des codes masculins. Au sein du corpus, les hommes décrivent d'ailleurs peu de variété dans les tenues vestimentaires choisies et, par exemple, ils ne se marient jamais en robes, tandis que les femmes possèdent une palette de choix bien plus large, une partie d'entre elles se mariant en costume ou en pantalon. Plus encore, l'idée d'un mariage en robe représente pour les hommes une figure repoussoir, avec laquelle il faut prendre des distances, ce qu'une partie d'entre eux choisissent de faire via l'humour et l'ironie. Cela s'explique par une asymétrie de genre au quotidien, dans la mesure où les femmes possèdent une marge de manœuvre plus grande pour s'emparer d'attributs qui ne concordent pas avec leur sexe (Clair, 2012b). Mais il semble également que cet écart soit encore davantage marqué concernant le mariage. Ainsi, si performer l'efféminement représente une stratégie dans certains contextes (Chauncey, 2003 [1994]), malgré une « virilisation des gais » à partir du milieu des années 1970 qui conduit à des ambivalences identitaires (Le Talec, 2008, p. 287) , la cérémonie matrimoniale en revanche, parce qu'elle se fonde sur la règlementation de l'hétérosexualité (Wittig, 2018 [1992]) rejoue le binarisme hétéronormatif. Elle nécessite alors, plus que tout autre rituel, l'affichage d'une concordance entre le sexe et le genre (Butler, 2006 [1990]).

C'est d'ailleurs ce qui explique l'acceptation du mariage du personnage de Thomas, dont la sobriété vestimentaire apparaît alors valorisable. À l'inverse, les cérémonies de mariages *queer* peuvent être particulièrement disqualifiées, comme c'est le cas pour le mariage d'Arnaud Alessandrin et de son conjoint, tous deux vêtus de robes, une suggestion également reprise par les invité·e·s (Figure 18). Sur divers blogs, le mariage est alors remis en cause et considéré comme une « falsification », une « provocation », ou encore un mariage « transsexuel »[245]. En s'ouvrant à des unions qui remettent en cause la différence des sexes, le système hétéronormatif requiert ainsi que les individus se conforment à leur rôle, et rappelle que le rituel s'est historiquement construit sur une mise en scène de la différence des sexes.

[245] Voir quelques exemples : https://www.lesalonbeige.fr/alain-juppe-felicite-une-parodie-de-mariage/, ou https://jeune-nation.com/societe/regimepourri/bordeaux-mariage-de-deviants-transsexuels-avec-toute-lamitie-dalain-juppe.html.

Figure 18. Mariage d'Arnaud Alessandrin

Crédits : Inconnus, photographie publiée par le site Infos Bordeaux[246].

Le choix des vêtements lors du mariage d'Arnaud Alessandrin peut s'analyser comme une possibilité de contestation du « système binaire » de genre, en engageant des espaces permettant qu'il soit « collectivement resignifié » (Butler, 2016 [2004], p. 300). En effet, comme dans d'autres types de performances, les normes de genre peuvent être « déterritorialisées », « exposées comme non naturelles et non nécessaires lorsqu'elles se mettent en place dans un contexte et sous une forme de corporalisation qui défient les attentes normative » (*Ibid*, p. 303). En rendant publiquement possible le choix d'une robe, s'opère donc non seulement une visibilisation de la norme, mais aussi, de sa potentielle plasticité. Mais, comme le souligne Judith Butler (2016 [2004]), le renversement de ces normes reste soumis à la violence comme forme de contrôle de celles-ci, ce que l'on constate dans les commentaires au sujet du mariage dans les médias.

[246] Je remercie Arnaud Alessandrin de m'avoir autorisée à reproduire cette image. Infos Bordeaux est une agence de presse indépendante. Voir http://www.infos-bordeaux.fr/2016/breves/mariage-homosexuel-une-provocation-a-la-mairie-de-bordeaux-8263.

Le mariage apparaît d'ailleurs comme un espace dans lequel la subversion des normes de genre reste très peu autorisée. Au sein du corpus, les enquêtés mettent en avant l'impossibilité de se marier en robes et le caractère risible de ce type de pratiques, afin de s'en distancer[247]. Ainsi, Vincent explique que s'il est possible de s'approprier les codes, revêtir des robes de mariées aurait « désacralisé » le mariage, lui faisant perdre sa légitimité. Là encore, l'idée d'une falsification ou d'une parodie de mariage souligne les attentes sociales de la célébration, en lien avec la conformité de genre. Si celles-ci se retrouvent plus généralement dans la vie quotidienne, elles s'expliquent aussi parce que, dans sa scénographie, la cérémonie vise à accentuer la féminité et la masculinité. Dans un contexte de normalisation des couples de même sexe, s'engager dans des procédés de subversion de genre peut également entrer en contradiction avec l'attente de conformité sociale.

De plus, le choix des vêtements contribue à donner une représentation de la similarité ou la différence entre les conjoint·e·s. Or, la biologisation du sexe conduit à penser qu'il y aurait davantage de similarité entre deux personnes de même sexe qu'entre deux personnes de sexe différent (Sedgwick, 1990). Certain·e·s enquêté·e·s peuvent alors choisir de s'écarter explicitement de ce type de choix, en s'orientant vers des vêtements qui leur semblent plus « neutres » et moins marqués par des codes explicitement féminins ou masculins, afin de valoriser la singularité de chacun·e indépendamment de son sexe. Ces choix rappellent que si le genre se construit et s'incarne en pratiques (West et Zimmerman, 1987), il comporte aussi un gradient, que les individus peuvent mobiliser à des degrés différents (Butler, 2016 [2004]).

Conclusion du chapitre

Les cérémonies de mariage des couples de même sexe, si elles se déroulent à des temporalités plus atypiques que celles des couples de sexe différent (Chapitre 7), peuvent également mettre en œuvre des logiques qui visent à se distancer des représentations culturellement dominantes. Ce chapitre a distingué trois types d'appropriation du rituel, en fonction de l'usage ou non des codes matrimoniaux. Il montre que leur mobilisation joue un rôle central dans l'appropriation de l'institution, parce qu'ils permettent de mettre en scène les significations conjugales recherchées. Des similarités s'observent alors vis-à-vis de la célébration de l'union telle qu'on la connaît chez les couples de sexe différent, et notamment, le choix d'un ancrage dans les codes renvoie à une volonté de normalisation du couple et de son statut. Certain·e·s enquêté·e·s peuvent donc investir le rituel du mariage en tant que possibilité de de légitimation de leur

[247] Jonathan émet un rire lorsque je lui demande de me décrire leurs vêtements et répond : « costumes, pourquoi ? Non, pas de robes blanches », exprimant très clairement l'inadéquation que représenterait ce type de pratiques.

relation, en lien avec l'idéologie romantique associée à l'institution. D'autres détournent les codes pour leur donner une signification politique. Enfin, bien qu'elle fasse l'objet de rappels à l'ordre de la part de l'entourage, la privatisation de la cérémonie, associée à une prise de distance avec les codes, révèle une vision critique du modèle et un choix motivé par des arguments juridiques. Une forme de *continuum* se dessine alors à partir de l'usage – ou du non-usage – des différents codes. Le jeu avec l'institution remplit une fonction, celle de l'appropriation d'un rituel centré sur l'hétérosexualité et longtemps inaccessible aux couples de même sexe.

Mais ces possibilités d'appropriation restent limitées, ce que développe plus amplement le chapitre qui suit. En effet, les attentes liées à une adéquation entre sexe et genre demeurent, le mariage contribuant par ce biais à maintenir l'ordre hétéronormatif. La symbolique sur lequel s'appuie le rituel conduit également, là où il n'existe plus de différence des sexes, à recréer de la complémentarité entre les conjoint·e·s. Cette notion de complémentarité s'intègre dans une valorisation sociale du couple (Bergström, Courtel et Vivier, 2019), qui conduit à penser que la réalisation de soi passe nécessairement par l'altérité. Enfin, la valorisation du respect des codes dans le déroulement du rituel montre que l'accès à la norme et à l'égalité suppose que les couples de même sexe mettent en avant leur ressemblance avec les couples de sexe différent plutôt que leurs potentielles spécificités. S'emparer de l'institution matrimoniale, modèle central de la culture hétérosexuelle, ne se fait pas sans conditions. Comme l'a montré Sylvie Tissot (2018), l'intégration à celle-ci nécessite que les gays et lesbiennes fassent la preuve de leur conformité vis-à-vis des normes conjugales et familiales. Au-delà de la force des schémas culturels existant, cela explique que les couples reprennent finalement davantage les codes qu'ils n'en inventent. La thèse se clôture donc par une analyse des dimensions collectives du rituel, et des rappels à l'ordre que celui-ci implique.

CHAPITRE 9 : UN ÉVÉNEMENT ENCADRÉ SOCIALEMENT : LES RAPPELS À L'ORDRE CÉRÉMONIEL ET L'INSCRIPTION DE L'ENTOURAGE DANS L'ÉVÉNEMENT

Tout rituel se caractérise intrinsèquement par une dimension collective. Émile Durkheim (2008 [1912]) rappelle ainsi que le propre des rites réside dans le fait que : « les individus soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu'ils s'expriment en actes communs. Tout nous ramène donc à la même idée : c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement » (*Ibid.*, p. 553). De nombreux rites fonctionnent ainsi comme des affirmations collectives, qui, à travers le partage de pratiques réalisées de façon commune, permettent de confirmer ou de consolider l'identité du groupe et son unité. Les rites funéraires consistent par exemple, « à travers l'accomplissement de rituels de communion sociale (banquets, danses et jeux funéraires) » en un ensemble d'activités ayant pour fonction « de régénérer le groupe et de réaffirmer symboliquement l'ordre social » (Déchaux, 1997, p. 33). C'est ce que Jean-Hugues Déchaux (1997) analyse comme une « réponse » au « désordre » causé par la mort (*Ibid.*, p. 33), en rappelant la séparation entre les vivant·e·s et les mort·e·s, mais aussi en exprimant l'appartenance à une continuité familiale qui perdure après l'existence terrestre, et qui se manifeste dans le renouvellement des générations. Pour autant, cette dimension collective se retrouve bien au-delà des formes de bouleversements suscités par la mort, les fonctions rituelles s'avérant plus diversifiées selon les cas. Historiquement, le mariage occupe une place centrale dans l'organisation familiale, en marquant l'alliance entre les familles des époux/ses (Chapitre 1). En tant que « rite de passage » (Van Gennep, 1943), il constitue alors une étape importante de l'entrée vers l'âge adulte, en ponctuant la transition entre un état de célibat et la vie conjugale et familiale. Par le biais du lien d'alliance, il instaure de nouvelles relations de parenté, et engage la notion de filiation. Il constitue donc, si ce n'est une forme de bouleversement, tout du moins une modification dans les sphères familiales.

Par ailleurs, la cérémonie reste encadrée socialement, même si cet encadrement se décline de diverses manières. À titre d'exemple, la publication des bans de mariage représente une obligation légale[248]. Historiquement, elle traduit le contrôle opéré sur l'alliance en assurant publiquement que l'identité des futur·e·s époux/ses respecte le « système de règles définissant le permis et le défendu, le prescrit et l'illicite » (Foucault, 1994a, p. 140), défini par l'institution. Légalement, elle transcrit donc, en annonçant la prochaine célébration, l'une des

[248]Voir l'article 63 du code civil : https://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?cidTexte=LEGITEXT000006070721&idArticle=LEGIARTI000038310530&dateTexte=20191029

caractéristiques essentielles de la cérémonie : sa dimension publique. Celle-ci se retrouve d'ailleurs dans son déroulement puisque, ayant lieu en mairie, dans un bâtiment administratif ouvert, l'État assure qu'elle soit accessible à tout·e·s. L'encadrement des règles d'alliance explique donc que le rituel du mariage se conçoive comme un acte public : la « publicisation du rituel est l'un des marqueurs de sa dimension sociale. Elle participe de la définition du processus de conjugalisation et familialisation en réaffirmant l'intérêt collectif à la *res conjugiales*, au contrôle social de l'alliance » (Monjaret et Pugeault, 2012, p. 12).

Or, la dimension publique des cérémonies de même sexe représente historiquement un enjeu de la reconnaissance, et ne va pas de soi. Dans sa thèse, Baptiste Coulmont (2003) rappelle ainsi qu'aux États-Unis, les premières unions religieuses de couples de même sexe étaient célébrées à domicile plutôt qu'à l'église, ce qui constituait une manière de ne pas faire apparaître les questions sexuelles en public, et traduit plus généralement une assignation de l'homosexualité à la sphère privée (Sedgwick, 1990). Face à ces injonctions, se dégage des revendications liées à la visibilité, avec l'idée de *coming-out*. Investir l'espace public constitue d'ailleurs l'essentiel des stratégies de certains groupes militants dans les années 1970, dont les actions et les slogans ont pour but une « prise de possession collective de l'espace public » (Blidon, 2009). La publicisation du rituel se situe donc au carrefour de différentes logiques, si ce n'est contradictoires, tout du moins ambivalentes. D'un côté, elle est marquée par la règlementation de l'alliance au sein de l'institution du mariage. De l'autre, elle symbolise historiquement l'accès de l'homosexualité au domaine public.

Ce chapitre examine ces ambivalences, en proposant de revenir sur les implications collectives du rituel. L'objectif est ici de mieux saisir la manière dont le collectif affecte les pratiques des individus, et éventuellement, dont il peut contribuer à les façonner. Quel poids occupe la sphère familiale dans les règles qui encadrent le mariage ? Quelles contraintes fait peser le groupe sur l'organisation de la cérémonie ? Comment les mises en scène jouent sur les relations avec la famille ? Le développement chez les LGB de relations électives, alternatives à des relations parfois conflictuelles au sein de la famille d'origine (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Weston, 1991) pourrait produire des effets sur le rituel, ce qui nécessite d'étudier plus précisément la place accordée aux différentes sphères familiales et amicales. On peut alors se demander de quelle manière le rituel encadre les relations, sur quels mécanismes il repose, et ce qu'il construit. Parce qu'en tant que public, les proches interprètent la représentation que constitue la cérémonie (Goffman, 1973a), ils peuvent y projeter des attentes et des définitions qui ne concordent pas nécessairement avec celles des individus, ce qui crée des décalages. Le chapitre reviendra d'abord sur les attentes sociales envers le respect des codes, puis il étudiera les mises en scène utilisées pour s'affilier ou se réaffilier à travers le rituel, dans le cadre de parcours marqués par des tensions et des processus de distanciation au sein de la sphère familiale (Chapitre 6). Enfin, il proposera de comprendre l'investissement ou le non-

investissement des proches dans la cérémonie comme une marque de soutien envers le couple, ou à l'inverse, comme une réitération des rejets.

1. Des appropriations cérémonielles sous contraintes

La cérémonie du mariage, loin d'être délaissée avec les phénomènes de désinstitutionalisation du modèle matrimonial (Chapitre 1), apparaît symboliquement réinvestie par les couples. Florence Maillochon (2008) montre comment la célébration institue une double séparation : d'une part vis-à-vis des couples qui choisissent d'autres formes d'union, et d'autre part vis-à-vis des marié·e·s qui ne célèbrent pas leur mariage et ainsi « ne souscrivent pas à la publicité qui convient à cet acte social » (Maillochon, 2008). Ainsi, elle représente un outil de distinction. Alors qu'auparavant, la cérémonie dressait très clairement une frontière entre les couples de sexe différent et les couples de même sexe, qui ne pouvaient y avoir accès[249], rien ne montre qu'une distinction du même ordre existe encore aujourd'hui[250]. Toutefois, les injonctions à la personnalisation et à l'opulence dans le rituel conduisent à ne le rendre *« accessible qu'à certains »* (Maillochon, 2016, p. 157-158), les couples les moins favorisés économiquement étant amenés à le décaler ou à y renoncer faute de pouvoir l'organiser comme ils le souhaiteraient. Étudier l'encadrement collectif du rituel permet de mieux saisir la manière dont les personnes qui souhaitent s'écarter des mises en scène attendues pour la cérémonie sont rappelées à la norme. Les récits des enquêté·e·s montrent que cette dimension distinctive du mariage suscite une forme de contrôle social, en produisant des rappels à l'ordre, à la fois de la part de l'entourage et de la part des représentants de l'État. Plutôt que de considérer la norme comme une donnée désincarnée qui agirait en surplomb, on s'intéresse ici à la manière dont elle opère en pratiques, par l'action de garants. Le rituel s'appuie pour cela sur « un dispositif de service institutionnalisé » (Goffman, 1986, p. 88), caractérisé par un cadre officiel et par la présence d'élu·e·s et de proches, qui s'assurent que ce que John Austin (1970 [1965]) appelle « les conditions de félicité » soient remplies, garantissant la réussite de l'acte souhaité.

1.1. L'attente sociale de la célébration

Le consensus autour d'une célébration en présence d'invité·e·s rappelle que l'union doit, pour être entière, faire l'objet d'une validation extérieure, ce qui qualifie le mariage d'événement à

[249] Suivant la définition du rite d'institution de Pierre Bourdieu, le rituel du mariage séparait jusqu'en 2013 ceux qu'il concernait (les couples de sexe différent) et ceux qui en étaient exclus (les couples de même sexe), instaurant alors une différence légitime (Bourdieu, 1982a).

[250] L'étude des premières unions officielles de couples gays dans certaines Églises aux États-Unis montrait que, la norme hétérosexuelle ne fondant plus l'accès au mariage, la séparation entre les couples jugés légitimes pour y prétendre et les autres reposait sur le contrôle de la fidélité entre les futurs époux (Coulmont, 2007). Mais rien de similaire ne paraît exister pour les cérémonies laïques.

la fois public et publicisé. Chez les couples de sexe différent interrogés par Florence Maillochon (2008), l'idée de « faire une fête » demeure ainsi prépondérante[251]. La plupart d'entre eux témoignent à l'inverse de l'impossibilité de penser le couple comme marié lorsqu'il n'y a pas eu de fête. Cet exemple montre bien la dimension « performative » (*Ibid.)* du rituel, dans la mesure où c'est par le biais de l'acte cérémoniel que le couple s'institue véritablement. Le signal social associé au rituel apparaît d'ailleurs collectivement partagé dans la mesure où de nombreux/ses enquêté·e·s affirment que leurs proches ne se seraient pas déplacés pour d'autres types de fêtes.

Parmi les couples de même sexe, celles et ceux qui se marient en raison de motivations exclusivement juridiques peuvent choisir de ne pas célébrer leur union, et ainsi privatiser la cérémonie, qui se déroule alors uniquement en présence des témoins. L'absence de célébration renvoie alors la plupart du temps à une critique de l'institution, les individus estimant que leurs choix relationnels les concernent individuellement, et ne devraient collectivement impliquer ni leurs proches, ni l'État (Chapitre 8). Or, s'intéresser aux discours de celles et ceux qui émettent la possibilité de ne pas célébrer leur mariage permet plus concrètement de percevoir à quel point la publicisation constitue une attente sociale. Au niveau de la terminologie, l'absence de célébration peut renvoyer chez les enquêté·e·s à l'idée de cacher le mariage, comme si le refus de la publicisation rejouait l'assignation de l'homosexualité à la sphère privée (Sedgwick, 1990). C'est par exemple le cas de Serge, qui envisage au départ une cérémonie uniquement en présence des témoins, et évoque pour qualifier cette idée, la notion d'un « mariage à la sauvette ». L'expression traduit alors les normes sociales qui pèsent sur la célébration, et en particulier sa dimension collective. Serge et Étienne décident finalement d'organiser une fête et de convier leurs proches, un choix que Serge explique au cours de l'entretien parce qu'il s'agit d'après lui d'un « événement marquant », conçu comme « l'aboutissement » et la « reconnaissance d'une relation ». La célébration de l'amour qu'ils se portent implique alors d'être partagée collectivement. La publicisation prend d'autant plus de sens que leur parcours conjugal s'avère marqué par la clandestinité, puisqu'ils entretiennent une relation amoureuse durant près de vingt ans alors qu'Étienne est marié à une femme. Ils se séparent ensuite plusieurs années, puis se remettent en couple à la suite du décès de celle-ci, onze ans avant le mariage. De ce point de vue, le refus de la publicisation de l'union peut renvoyer à l'idée du renouvellement de la clandestinité, dont ils souhaitent s'affranchir. La célébration met fin au cloisonnement de leur relation, en autorisant l'affichage dans la sphère publique.

Les perspectives organisationnelles évoluent donc au fil du temps, et celles et ceux qui envisageaient au départ une absence de célébration peuvent finalement choisir de s'y engager. Mais bien souvent, les cas où les couples choisissent de s'écarter de la norme sont suivis de

[251] Son corpus reste toutefois situé, puisque constitué de personnes principalement contactées par le biais de salons et de forums portant sur le mariage, ce qui pourrait produire des effets sur les résultats.

rappels à l'ordre de l'entourage, voire de négociations, qui conduisent les individus à repenser leurs choix. Par exemple, plusieurs enquêté·e·s qui souhaitent organiser un mariage en petit comité et/ou sans leurs proches se confrontent à des réactions virulentes de la part de leur cercles amicaux et familiaux. Ainsi, Stéphane et Éric désirent se marier en présence de leurs témoins uniquement. Lorsqu'ils annoncent cette décision, ils reçoivent « les foudres de certains de [leurs] amis, qui ne comprenaient pas ». Les codes projetés sur la cérémonie rappellent alors au couple la nécessité de se conformer à un cadre social défini, qu'ils rejoignent finalement en organisant une fête.

Ce type d'exemple se retrouve dans les récits de plusieurs enquêté·e·s, et notamment, certains membres de la famille peuvent manifester leur déception lorsqu'ils/elles ne sont pas convié·e·s. C'est également le cas des cercles amicaux, vis-à-vis desquels le choix d'une absence de célébration peut apparaître comme un choix « égoïste »[252], dans la mesure où il conduit à refuser la notion de partage d'un temps collectif, associée à ce type d'événement. Ces formes de rappels à l'ordre et à la norme incitent alors à repenser leurs choix. C'est ainsi le cas de Sophie, qui, se mariant uniquement pour accéder à l'adoption, souhaite au départ une cérémonie en présence des témoins, mais accepte finalement d'étendre le cercle d'invité·e·s à la suite d'une discussion à ce sujet avec son frère.

> Ah oui, puis je me suis rendue compte d'un truc, c'est que… y avait quand même des gens autour de moi, des proches, qui souhaitaient être présents. Et ça, alors ça, c'est très honnête, je m'y attendais pas. C'est-à-dire que quand j'ai dit à mon frère que je me mariais, il m'a dit : « Sophie, dis-moi quand c'est, attends, je viens » et tout. J'ai dit : « Ah bon ? Tu veux venir ? » et cette anecdote elle fait rigoler les gens. Je l'avais au téléphone et j'étais en train de lui dire qu'on galérait pour trouver un créneau, parce que moi je voulais qu'on se marie le… le plus vite possible, parce que si on arrivait à se marier avant l'été en fait… je pouvais me faire payer mes billets d'avion vers la Martinique par le boulot de Sandrine. C'est vrai hein [rires]. Mais en fait, on était déjà en mars, euh février-mars, et il fallait que les billets soient pris en mai, je sais plus. Et puis on n'a pas réussi à… à faire le contrat, le machin, les papiers tous les créneaux à la mairie et tout. On était allées voir la mairie et la mairie nous avait dit qu'ils n'avaient plus de place… sauf en semaine. J'ai dit : « Ben nous, ça nous va bien ». C'est pour ça que j'avais dit un mardi matin quoi. Et à un moment, j'ai eu mon frère au téléphone et donc voilà je lui dis : « Oh, on se prend la tête en ce moment avec les papiers, tu vois avec le mariage et tout », il me dit : « Ah bon, attends mais t'es en train de m'annoncer une grande nouvelle », j'ai dit : « Ben non, enfin. Mais tu le sais bien qu'on va se marier puisque on a le bébé », il me dit ben : « Oui mais quand même et tout ». Je dis ben : « Écoute, tu sais, on risque de faire ça un mardi matin et aller manger une pizza après ». Il dit : « Non, mais moi je viens, je pose… ». Il a un travail qui est très prenant mais il me dit « Mais je pose une journée de congé, je viens ». Et j'ai réalisé avec ce coup de fil qu'en fait… y avait des gens pour qui ça comptait presque plus que moi. Et que c'est vrai que c'était un peu dégueulasse de faire la conne dans son coin et de pas inviter au moins les proches qui étaient supers contents pour moi quoi. Voilà. Donc à partir de ce moment-là, j'ai dit « Bon ben ok on fait… » Y a 40… Moi, le truc sur lequel je voulais pas négocier, c'était ne pas louer de salle, ne pas commencer à partir dans une autre quête logistique voilà.
> (Sophie, 39 ans, intermittente du spectacle, en couple depuis 8 ans)

[252] Il s'agit du terme utilisé par Stéphane.

Au cours de l'entretien, Sophie raconte au départ avoir envisagé un mariage privatisé, c'est-à-dire resserré sur le couple et les témoins, jusqu'à ce que son frère manifeste ouvertement le désir d'être présent lors de l'événement, ce qui l'incite alors à repenser ses choix en envisageant d'ouvrir la cérémonie et d'étendre le cercle d'invité·e·s à une quarantaine de personnes. Cette forme de compromis permet d'organiser la fête de mariage dans l'appartement des parents de Sophie, afin de limiter les frais d'organisation liés à la recherche d'une salle. Des exemples similaires se retrouvent dans les discours des enquêté·e·s qui émettent l'idée de ne pas organiser de fête. Les proches rappellent alors que l'une des fonctions du rituel consiste à confirmer l'identité du groupe social (Durkheim, 2008 [1912]), le partage de l'événement visant à témoigner de leur importance dans la vie du couple.

Plus généralement, de nombreuses personnes rapportent avoir été « emportées » par une forme d'engouement collectif au moment de l'annonce du mariage. C'est notamment le cas d'Elsa qui raconte, de façon similaire, l'évolution de leurs choix, au départ orientés vers une absence de célébration. On peut ainsi noter que les évolutions vont toujours de pair avec un accroissement du nombre d'invité·e·s et non avec une diminution, ce qui induit de fait une hausse des préparatifs nécessaires à l'organisation. Même si cette forme de pression sociale relève en partie de remarques de la part de la famille et des ami·e·s, elle s'explique par la persistance des représentations culturelles associées au mariage.

> Donc, du coup, on a été… ouais, emportées un peu par l'élan, et puis après je pense que t'as toujours aussi envie de vivre… pas ton rêve de petite fille, mais ce que tu vois dans les films quand t'es petite, tu vois du… ouais, de la robe blanche, du machin, du… une espèce de procédure à la con. Voilà, quoi. Donc, on a fait… tout bien, quoi. Donc, comme il fallait.
> **Gaëlle : Parce qu'au début, vous vouliez faire quoi ?**
> Au début, on… au début, la première fois qu'on en a parlé, c'était juste : « Écoute, on fait pas de fête, on va à la mairie, on se… on se marie - parce qu'on voulait juste le papier - et puis, après, on fait la, la démarche pour l'adoption ». Et puis, de ça, on a commencé à parler : « Ouais, mais quand même ce serait bien, Léna, elle est petite, elle aura des bons souvenirs. Peut-être, peut-être, tu mets la robe de… tu vois, la robe de princesse, comme ça, la petite elle voit et puis… Peut-être que la petite, on lui fait aussi la robe ». Enfin, tu vois, donc, on a commencé doucement comme ça. Et puis notre fils aîné, il devait avoir… 17 ans à l'époque, c'était à l'époque un peu… tu sais, un peu dégueu là où ils jouent de la guitare et ils se lavent pas les cheveux. Donc on s'est dit « Bon allez ! Il va jouer de la guitare à notre mariage ». Enfin, tu vois, on est, on est parties un peu dans le délire comme ça. Et puis… et puis de, de ça, ma femme elle a commencé à faire un, un magasin de robes, puis deux, puis trois. Et puis, elle a commencé à regarder les magazines, et puis elle a commencé à, à faire des trucs. Elle est partie à Lille pour voir une robe et puis après dans le Sud. Enfin, voilà. Moi j'ai bien senti que vu comme elle était partie, y a pas moyen que j'aille me marier en jean.
> (Elsa, 40 ans, experte comptable, en couple depuis 17 ans)

Elsa évoque l'imagerie romantique associée au mariage dans la culture populaire avec l'idée de correspondre à ce qu'elle se représente comme un « rêve de petite fille ». Or, celui-ci s'avère associé à l'idée de faire une fête et de s'inscrire dans des codes identifiés, notamment avec la « robe de princesse », une composante particulièrement importante de ces représentations

culturelles (Ingraham, 2008 [1999]). Elle mentionne alors l'importance supposée que ce type de schémas peut représenter pour sa fille, et la volonté que celle-ci puisse assister à une cérémonie qui s'ancre dans ce type de normes. Célébrer l'événement « comme il fallait », c'est alors non seulement l'organiser collectivement, mais aussi respecter les codes attendus pour l'événement. Différents exemples similaires soulignent le fait que les enquêté·e·s, même lorsqu'ils souhaitent s'en extraire, sont rattrapé·e·s par la place socialement accordée à la cérémonie. Les rituels, comme formes de représentation sociale, conduisent ainsi à ce que l'acteur « se laisse prendre à son propre jeu et […] en arrive à être son propre public, à être tout à la fois acteur et spectacle, […] à tel point que sa conscience l'oblige à agir d'une façon socialement acceptable » (Goffman, 1973a, p. 82).

Du fait des attentes sociales liées à la célébration et des rappels à l'ordre qu'elles suscitent, refuser la publicisation de la cérémonie nécessite de mettre en place des stratégies spécifiques pour s'en écarter afin d'éviter toute intrusion, c'est-à-dire de s'assurer que les ami·e·s ou la famille ne demandent pas à être présent·e·s. Dans leurs discours, toutes les personnes qui choisissent de privatiser leur mariage mettent en avant l'idée que cette décision requiert de sélectionner scrupuleusement les témoins afin que ceux/celles-ci gardent le secret et n'en parlent pas aux proches. Dans un cas particulier, Robert et Daniel décident de résoudre ce problème en étant témoins pour le mariage de Chantal et Suzanne, puis en inversant ensuite les rôles pour leur propre mariage (Chapitre 7, Encadré 10). Ces stratégies montrent que la privatisation de la cérémonie n'a rien d'évident. Durant l'entretien, Robert évoque d'ailleurs ses craintes à l'idée que des proches puissent décider d'investir l'événement et ainsi d'imposer leur présence.

> On en parlait souvent mais voilà c'est le genre de discussion : « On verra quoi », enfin machin, et puis il faut qu'on trouve… il faut qu'on trouve une solution quoi, pour qu'il y ait… parce que même trouver les témoins dans ces conditions, c'est assez difficile, parce qu'il faut trouver des témoins qui, qui acceptent de venir, mais pas en parler aux autres. C'est vraiment… le grand truc là, moi, qui me met hors de moi, c'est les anniversaires surprises et les machins surprises, etc., je supporte pas ça. Donc, imaginer que finalement, alors qu'on a dit… mais c'est, bon, voilà… à la sortie de la mairie, il y a 30 personnes qui… ça c'était un cauchemar.
> **Gaëlle : Ah oui, vous aviez peur carrément que quelqu'un…**
> Ben, c'est, c'est des trucs qui enfin… je pense qu'il y a plein de gens à qui c'est arrivé hein. Ouais, ouais. Ben oui. Non mais je vous dis, c'est la mode de faire ce genre de choses pour les anniversaires, pour les trucs comme ça. Enfin, l'anniversaire surprise, les trucs surprises… Donc, moi je, je participe pas de ce truc-là. Mais… oui, il y a plein de gens qui, qui se seraient dit : « Ah ben, si, on… ». Bon, et puis peut-être que d'ailleurs ça se passe très bien, etc., mais je veux dire, moi j'étais… on n'était pas du tout dans, dans ce, cette vision-là. Donc, le fait que, puisqu'on en avait parlé, on était tombés à peu près d'accord et puis c'était tombé un peu… enfin, on n'en avait pas reparlé, et donc c'est Chantal qui a relancé le truc, il y a 3-4 mois, là.
> (Robert, 64 ans, retraité – ancien ingénieur informatique, en couple depuis 42 ans)

Robert évoque ainsi l'éventualité que certain·e·s proches soient informés de leur union, et que celles/ceux-ci se saisissent de l'occasion pour participer à la cérémonie. La possibilité

qu'ils/elles puissent décider de les rejoindre par surprise et de les attendre devant la mairie constitue alors à ses yeux un « cauchemar », dans la mesure où il souhaite conserver l'événement privé. Or, ce type de procédé concorde en effet avec la scénographie matrimoniale, dont la surprise représente une composante essentielle et marque différentes séquences, telles que la demande en mariage, l'annonce de l'événement, ou encore les enterrements de célibat (Maillochon, 2016 ; Segalen, 2009). Ainsi, au cours de ces différentes étapes, les futur·e·s marié·e·s[253] se retrouvent souvent en posture passive, et sont conduit·e·s dans des lieux gardés secrets. Les craintes de Robert s'expliquent donc dans la mesure où les proches tendent à investir différentes séquences de l'événement, et à prendre en charge leur organisation sans que les marié·e·s ne soient consultés afin de garantir la surprise. Mais dans la mesure où ces représentations entrent en décalage avec une vision juridique de l'institution, à laquelle Robert s'oppose d'ailleurs idéologiquement, et dans laquelle il ne souhaite au départ pas s'engager, cela nécessite de mettre en place des stratégies pour s'en dégager. Le choix des témoins s'avère donc particulièrement crucial, afin de s'assurer que ceux/celles-ci n'attribuent pas à l'événement des significations qui ne concordent pas avec celles souhaitées par le couple. Parfois, comme c'est le cas de Clara, les enquêté·e·s décident de n'évoquer leur mariage avec leurs proches qu'*a posteriori,* afin d'éviter que ceux-ci ne demandent à être présents, et que leur exclusion du rituel ne conduise à des formes de culpabilisation du couple.

1.2. Une forte pression sur les codes

Au-delà de la célébration en elle-même et de l'organisation d'une fête, la pression sociale s'étend également à la présence des différents codes dans son déroulement. Parce que le rituel s'inscrit dans une mise en scène exacerbée de la différence des sexes, certaines personnes rencontrées expriment la volonté de prendre de la distance avec les codes (Chapitre 8). Or, des rappels à l'ordre peuvent alors s'opérer de la part de l'entourage, qui s'enquièrent des choix retenus par les couples, s'assurant qu'ils correspondent aux représentations attendues. L'exemple de Natacha montre ainsi comment les interactions suscitées par l'annonce du mariage peuvent conduire certain·e·s proches à questionner le couple, en sous-entendant qu'ils/elles présupposent le respect des modèles rituels.

> Nos copines demandent : « Alors, vous allez faire un faire-part, une fête comme ça, etc.?' ». Non, rien que le fait de poser ce genre de choses... C'est l'idée que tu te fais du mariage, pas celle que je me fais du mariage. C'était assez drôle, on a emballé ça rapidement en disant « Vos histoires que vous avez dans votre tête, c'est les vôtres, pas les nôtres ». Tu te rends compte que le mariage a une symbolique tellement forte et qu'il est tellement codifié, que c'est très difficile

[253] C'est davantage encore le cas des femmes que des hommes, pour lesquelles la demande en mariage doit par exemple représenter une surprise (Maillochon, 2016).

de casser ces trucs-là. Même si tu essaies de les casser, tu te fais rattraper d'une manière ou d'une autre par ces codes.
Gaëlle : Tu te fais rattraper ?
Ma chef qui m'a offert des bouquets de mariée, etc. [...] Tu sais que tout ça, c'est une espèce de rêve de princesse qu'on te met dans la tête quand t'es gosse : que tu vas te marier, que tu auras une belle robe, que tu auras un beau gâteau, que tu vas danser. [...] Moi je n'ai pas besoin d'avoir une belle robe qui m'aura coûté dix mille euros, je m'en tape ! On était très belles même si on était en pantalons et en baskets. [...] On a parfois dû réfréner un peu les gens. Par exemple, on nous a demandé en rigolant si on voulait un enterrement de vie de jeune fille, et là on a répondu « Ah non ! ». En même temps, la personne qui nous a demandé ça s'est mariée il y a un an et elle a fait un enterrement de vie de jeune fille pour son mariage, donc elle était encore dans ce schéma.
(Natacha, 36 ans, cheffe de cuisine dans un restaurant, en couple depuis 12 ans)

Le discours de Natacha dévoile des formes d'injonctions de la part de l'entourage, y compris lorsque le couple souhaite redéfinir l'événement. Ses amies se renseignent ainsi sur ses choix, et évoquent dès le départ des codes (faire-part, enterrement de vie de jeune fille, etc.), qui constituent des référents. Le temps de l'annonce et de la préparation du mariage représente donc un enjeu pour ceux/celles qui désirent opter pour un assouplissement des codes, et doivent s'engager ouvertement sur la forme que prendra en pratique cette journée. Malgré cela, des décalages peuvent subsister entre les souhaits conjugaux et l'anticipation de ces souhaits par les proches. C'est notamment le cas pour Natacha et sa conjointe qui, dans une démarche militante, souhaitent s'affranchir d'une mise en scène jugée « impersonnelle » dans la mesure où elle homogénéise les unions *et* parce qu'elle rappelle la différence des sexes. Les choix retenus se dirigent donc vers un affaiblissement des codes, avec l'absence d'alliances, de robes de mariées, ou encore de vin d'honneur. Mais les collègues de Natacha décident de lui offrir deux bouquets de mariées, élément qu'elle avait volontairement écarté en le considérant en inadéquation avec une dimension politique de l'institution. Le décalage s'observe donc concrètement dans la gêne qui entoure l'usage des bouquets, qu'elle décrit comme un embarras physique, et qu'elle tente finalement de dépasser par l'ironie et la dérision autour de cette symbolique en le prenant « comme un accessoire un peu ridicule [qu'elle] tenait un peu n'importe comment »[254]. Le ridicule qui entoure le bouquet renvoie ainsi au décalage entre une vision militante et critique, et le rappel d'un rituel qui met en scène l'hétérosexualité – où le choix des fleurs comme celui de la robe, contribue à valoriser la mariée.

De nombreux exemples similaires de ce type de situation se retrouvent dans les discours des enquêté·e·s. Dans les cérémonies de mariages juridiques, dont l'organisation est souvent plus rapide, et les festivités moins nombreuses, les proches peuvent prendre des initiatives et s'engager sur la forme donnée à la célébration. Par exemple, plusieurs enquêté·e·s mentionnent des cas d'ami·e·s ayant pris en charge certaines parties de l'organisation en redécorant l'appartement dans lequel se déroulait le vin d'honneur, en amenant des cadres afin de prendre

[254] Extrait de l'entretien avec Natacha.

des photographies de l'ensemble des invité·e·s, en offrant des bracelets et des verres imprimés avec les prénoms des conjoint·e·s et la date du mariage, en confectionnant un gâteau de mariage, en engageant un orchestre ou encore en organisant une cagnotte auprès des ami·e·s qui ne sont pas invité·e·s à la cérémonie. Damien explique également que ses parents ont pris en charge l'achat des alliances, alors que son conjoint et lui souhaitait initialement laisser ce choix de côté. Ces initiatives peuvent également concerner le respect de certaines séquences particulières, puisque les amies de Julia lui organisent un enterrement de vie de jeune fille, qui prend la forme d'un parcours d'énigmes dans sa ville, durant lequel elles affichent notamment sur les murs différentes citations liées à l'entrée dans le mariage, et à la fin d'une période sexuellement active, qu'elle est supposée clore. Cette mise en scène rejoint plus généralement les observations d'enterrements de célibat. Les références à la sexualité y « sont d'autant plus admis[es] qu'[elles] marquent ici l'entrée dans l'ordre conjugal […] supposant la fidélité sexuelle au conjoint » (Monjaret et Pugeault, 2012). Mais ces rappels collectifs montrent également l'importance du mariage, et de sa valeur symbolique et transitoire, en marquant explicitement les séquences qui ponctuent le changement de statut.

Toutes ces initiatives rappellent que les membres de l'entourage constituent les garants de l'ordre social, ce rôle dérivant de la dimension collective du rituel. Ces formes de contrôle social s'expliquent également par l'existence de systèmes codifiés dont « l'efficacité provient de la publicisation et du pouvoir de la surveillance publique. Déployés dans des lieux publics et soutenus par des sanctions, ils renforcent le contrôle culturel de l'action »[255] (Swidler, 2001, p. 179). En d'autres termes, parce que le rituel engage des règles d'action collectivement définies et mises en scène publiquement, il nécessite de s'assurer du respect de celles-ci. Le contrôle qui s'opère sur ces règles d'action peut aussi conduire les individus à repenser leurs propres choix, par anticipation des attentes des proches. Devant l'enthousiasme de leurs proches, certain·e·s enquêté·e·s reconsidèrent leurs choix vestimentaires, en évoquant une forme de « pression du regard extérieur », l'investissement de leurs familles et ami·e·s dans des tenues habillées générant des décalages vis-à-vis de leurs propres aspirations. La marge de manœuvre consiste donc à trouver un compromis vestimentaire, qui permette de se rapprocher des attentes sociales du rituel, sans pour autant marquer totalement l'adhésion à sa symbolique.

Ces rappels à l'ordre peuvent s'exprimer avec plus ou moins de force selon les cas. Laure et Élise, qui organisent leur cérémonie rapidement afin d'accéder à l'adoption et se détachent d'une partie des codes du mariage, se confrontent aux réactions virulentes de leurs parents, qui critiquent leurs choix et interprètent leur cérémonie comme une forme de contrefaçon. Ceux-ci insistent alors pour qu'elles organisent un vin d'honneur, en considérant

[255] En anglais dans le texte : "These meaning systems shape our action by becoming known, not necessarily by converting us. They derive their effectiveness from publicity and the power of public scrutiny. Deployed in public settings and backed by sanctions, they solidify the cultural control of action".

cet élément comme indispensable à l'organisation de l'événement, ce à quoi elles décident finalement de se conformer, en proposant une séance photographique dans un square à côté de la mairie, ce qui permet aux parents d'apporter divers produits alimentaires, afin de recréer une séquence qui s'apparente dans les formes à un vin d'honneur.

> Les parents d'Élise (mais ma mère aussi) nous avaient vraiment embêtées pendant des jours et des jours en nous disant que c'était inadmissible qu'il y ait pas de vin d'honneur à un mariage [rires], un *vrai mariage* quoi. Et on a fini par leur dire qu'il était hors de question qu'on loue quoi que ce soit, et voilà, mais que si jamais le temps s'y prêtait et que, et qu'on pouvait faire, enfin et qu'on était motivés, on irait dans un square faire quelques photos. Donc c'est là qu'on est allées dans… et heureusement, la météo était avec nous, on est allées au square, on avait prévu quelques, quelques boissons, tout ça […]
> **Gaëlle : Et tu me disais que c'étaient tes parents surtout qui trouvaient que c'était un faux mariage, ou je sais plus ce que t'as dit ?**
> Non c'est plutôt, enfin… à la base c'étaient plutôt les parents d'Élise. Parce que, en partie parce que… je pense que c'est parce qu'ils s'étaient beaucoup investis dans le mariage de leur fils, qu'était un mariage avec 150 personnes, dans un château, où ils ont beaucoup contribué, financièrement. Et puis ils se sont beaucoup investis. […] Et j'ai l'impression que pour… nos parents, mais ça, ça vaut aussi pour les miens, enfin pour ma mère surtout. Euh alors que ma mère est fondamentalement contre le mariage hein, mais c'est pas pareil si c'est celui de sa fille, faut que ce soit *bien*. Et donc euh… pour eux y a un certain nombre d'éléments je pense, qui doivent se retrouver dans un mariage. Et donc le vin d'honneur, les fleurs, voilà quelques petites choses comme ça, une liste de mariage… Ouais, des choses comme ça. Nous on a fait une liste de mariage avec Élise parce que y a trop de gens qui nous demandaient, voilà, même si à la base notre principe c'était de dire qu'on voulait aucun cadeau, et que vraiment ça nous intéressait pas. Sauf que là ça marchait pas, les gens voulaient à tout prix qu'il y ait des cadeaux. […] Mais sinon ils sont pas du tout comme ça hein, tu vois c'est ça qui est vraiment… intéressant je trouve. C'est qu'ils sont pas du tout comme ça, euh dans la vie, sauf que, je sais pas, pour le mariage y a une sorte de folie qui prend les gens, qui… [Soupir] voilà. Sinon, c'était très important pour Élise, et pour ses parents, qu'il y ait des fleurs au mariage. Donc pour Élise parce qu'elle adore les fleurs et qu'elle fait des cours de décoration florale et… c'était assez drôle parce que quand j'ai dit à ma mère qu'elle aurait une broche avec des fleurs, on avait fait ça parce qu'on savait que la mère d'Élise ça lui ferait très plaisir, donc on s'est dit qu'on en donnerait aussi une à ma mère. Ma mère a dit « oh la la, comme dans un vrai mariage » [grimace]. Voilà.
> (Laure, 30 ans, cadre dans un ministère, en couple depuis 6 ans)

Le discours de Laure montre que de multiples références aux attentes liées à la cérémonie peuvent intervenir dans le discours des proches. Les commentaires de ses parents sous-tendent alors une disqualification des formes déritualisées, en rappelant que c'est le respect des codes et des différentes séquences (présence d'un vin d'honneur, de fleurs, etc.) qui permettent de qualifier le mariage de « vrai » mariage. Or, d'un point de vue axiologique, cette pression sociale ne concorde pas nécessairement avec les représentations des individus, dans la mesure où la mère de Laure s'oppose idéologiquement au mariage, en tant que modèle. En revanche, il semble qu'en tant que membre de la parenté, l'organisation prenne une importance particulière à ses yeux, comme si la forme donnée au rituel transcrivait la place qui lui était accordée au sein du cercle familial. Ces rappels à l'ordre des proches traduisent en creux une attente de conformité de la part des couples de même sexe, supposés mettre en scène leur ressemblance

avec les couples de sexe différent, celle-ci constituant le ressort de l'acceptation sociale de l'homosexualité (Tissot, 2018). En d'autres termes, l'entourage exerce un rôle prescripteur et normalisateur sur les couples, leur soutien ne s'exprimant qu'au prix d'injonctions plus ou moins fortes à rejoindre les schémas dominants et à modeler leurs comportements par la référence aux couples de sexe différent.

Si le contrôle social peut s'opérer par le biais des proches, il peut également s'opérer au sein même du couple, lorsque les souhaits initiaux de chacun·e des conjoint·e·s ne concordent pas. La forme évolue alors au fil des préparatifs, et la renégociation des codes s'opère donc dans la sphère conjugale afin de trouver un accord entre des perceptions parfois opposées. L'exemple de Killian montre ainsi parfaitement l'évolution entre les souhaits initiaux et leur réalisation le jour de la cérémonie. Très critique à l'égard de l'institution, dans laquelle il s'engage pour accéder à l'adoption, il souhaite au départ une célébration en petit comité, en « jean, baskets et sweat », et sans alliances. À l'inverse, son conjoint, qui adhère à une vision plus symbolique du mariage et de l'engagement qu'il véhicule, défend le choix d'un événement plus codifié. Après de nombreux débats quant à son organisation concrète, au cours desquels Killian estime que son conjoint « fait pression » pour obtenir une évolution de sa part, les choix du couple s'orientent finalement vers des costumes et des nœuds papillons, ainsi qu'un échange d'alliances, un vin d'honneur et une fête dans un château, ce qui contraste véritablement avec les préférences qu'il projetait initialement sur le mariage. Dans ce type de cas, une vision codifiée de la cérémonie représente une ressource pour peser dans l'organisation de l'événement, parce qu'elle concorde avec les attentes extérieures et notamment les attentes de l'entourage. À l'inverse, les souhaits initiaux de Killian tendent à être disqualifiés au cours des négociations, dans la mesure où ils ne correspondent pas au cadre interprétatif du rite. De manière similaire, les récits de plusieurs enquêté·e·s montrent que l'aspiration à une faible ritualisation est toujours défavorisée dans les débats conjugaux.

1.3. Les élu·e·s et le personnel institutionnel comme « entrepreneurs de morale » : décalages et normativité

Toutefois, les rappels à l'ordre ne proviennent pas uniquement des proches, mais peuvent aussi se manifester via les institutions. Dans sa thèse, Baptiste Coulmont (2003) montre qu'aux États-Unis, l'ouverture du mariage religieux aux couples de même sexe, tout en effaçant le contrôle sur l'hétérosexualité, conduit au renforcement d'un contrôle moral, l'Église organisant alors des entretiens afin de s'assurer des valeurs défendues par les futur·e·s époux/ses, notamment en termes de stabilité relationnelle et de fidélité. Ces demandes institutionnelles déplacent ainsi les frontières de la morale sexuelle du domaine de l'hétérosexualité vers un ensemble plus large de valeurs ayant trait à la conjugalité.

Dans le contexte français, où l'ouverture du mariage aux couples de même sexe concerne uniquement l'institution civile, on pourrait penser que ce contrôle moral disparaît. Pourtant, les agents de l'État peuvent, au cours de la cérémonie, participer à prescrire des règles morales. S'intéresser concrètement aux interactions institutionnelles permet de mieux comprendre comment les normes familiales sont véhiculées, transmises, et fixées en pratique par les agents de l'État, en d'autres termes, comment elle font l'objet d'une « *entreprise d'imposition* » (Darmon, 1999, p. 6). Les rappels à l'ordre peuvent alors provenir de « groupes socio-professionnels dont le métier est défini explicitement par l'intervention sur la famille, ou comporte une fonction plus implicite de régulation » (*Ibid.*, p. 15), comme c'est le cas des élu·e·s et du personnel administratif de la mairie. Par le pouvoir que leur confère leur statut ainsi que le cadre dans lequel il s'exerce, ceux-ci performent l'union, en prononçant les termes qui permettent de la rendre officielle (Bourdieu, 1982b). Les rituels représentent alors des actions cérémonielles « par lesquelles les agents […] entrent dans la peau du personnage social qui est attendu d'eux » et « *épouse*[nt] [leur] fonction » (Bourdieu, 1980, p. 8). Si une partie des actions qu'ils mettent en œuvre relèvent d'attendus institutionnels, comme c'est le cas de la lecture des articles du Code civil, imposée par une circulaire officielle[256], d'autres renvoient davantage à une marge de manœuvre dont ils disposent, qui leur permet d'incarner un rôle.

D'abord, la lecture des articles du Code civil peut créer des décalages, parce que ceux-ci rappellent les attentes collectives associées à l'institution, avec l'établissement d'une autorité parentale qui suggère la présence d'enfants, mais également les notions de fidélité, d'assistance, de solidarité économique, et de communauté de vie (Chapitre 3). Dans de nombreux cas, des formes de dissonances peuvent donc émerger pour celles et ceux qui n'adhèrent pas et/ou qui ne correspondent pas à ces normes. Le rôle pris par les élu·e·s rappelle alors ce qu'Howard Becker (1985 [1963], p. 171) définit comme des « entrepreneurs de morale », au sens des personnes qui font appliquer les normes. Bien qu'il ne s'agisse pas ici de s'assurer de la véracité des engagements moraux que les conjoint·e·s prennent l'un·e envers l'autre, les élu·e·s rappellent ainsi leur existence au moment du mariage. Certain·e·s enquêté·e·s peuvent alors souligner les décalages qui s'opèrent, et notamment l'inadéquation qui leur apparaît à la lecture du Code civil. Par exemple, certaines personnes ressentent de la gêne devant l'évocation de projets parentaux, notamment parce que dépassant l'âge socialement considéré comme légitime pour l'entrée en parentalité (Bajos et Ferrand, 2006), ils/elles s'estiment trop âgé·e·s pour adopter et/ou concevoir des enfants. C'est le cas de Fanny, qui, ayant déjà des enfants d'une précédente union, évoque avec l'adjointe au maire l'absence de projet parental dans leur couple, ce qui conduit celle-ci à adapter son discours[257]. Manier l'ironie permet alors de souligner les

[256] Les élu·e·s sont contraint·e·s à ce sujet, voir http://www.senat.fr/questions/base/2017/qSEQ171101867.html.
[257] Fanny me raconte qu'elle remplace les termes qui concernent les enfants par une référence à leur chat, en précisant au moment de la lecture du code civil qu'il faudra « penser à l'avenir du chat », ou encore « subvenir aux besoins du chat » (extraits de l'entretien avec Fanny).

écarts entre le Code civil et les situations concrètes des couples. Dans la plupart des cas toutefois, parce que cette lecture est imposée par le droit, les élu·e·s récitent les articles tels quels, malgré les contradictions qu'ils peuvent susciter. Par ailleurs, parce que la législation française interdit l'accès aux techniques d'AMP aux couples de même sexe (Chapitre 3), imposant qu'ils entreprennent des démarches à l'étranger pour concevoir des enfants, la référence à la notion d'autorité parentale peut apparaître contradictoire. Plus généralement, certain·e·s enquêté·e·s manifestent des sensations d'inadéquation concernant les différentes normes morales mises en avant à la lecture du Code civil.

> **Gaëlle : Tu disais que par exemple, la lecture des articles du Code civil, ça a pas beaucoup de sens pour toi ?**
> Ben pff [soupir] je m'en souviens déjà plus tu vois [rires] ! Mais euh, oui se déclarer fidélité, se déclarer euh, enfin, en plus ça a pas de sens aujourd'hui. Les, tous les couples ont le droit de se marier, enfin du coup homosexuels hommes, femmes, hétéros, et dans ces articles du Code civil, y a toujours la protection de son enfant, le, enfin ça correspond plus à la vie de famille, enfin des familles d'aujourd'hui quoi. Donc c'est, on joue un peu un jeu quoi, c'est dommage. C'est un peu hypocrite. Mais non, c'est vrai que, puis se jurer fidélité oui bon ben c'est pareil ça, chacun fait ce qu'il veut en fait. Y a plein de choses comme ça qui sont un peu désuètes […].
> **Gaëlle : Et tu trouvais que c'était un peu du folklore d'être à la mairie avec les élus et tout ?**
> Ouais, ben… oh en plus on s'est mariées à l'hôtel de ville, dans la très grande salle et on était quatre. Cette salle elle peut accueillir 200 personnes, c'était vraiment très bizarre [rires] c'était vide, t'es sur les premiers rangs, et ça raisonnait. Y avait de la musique en plus, ils proposent que tu amènes de la musique, sinon eux ils mettent un morceau donc c'est eux qui mettent un morceau de musique, on n'avait rien demandé [rires]. […]
> **Gaëlle : Mais c'est eux qu'ont mis de la musique ?**
> Oui, c'est eux qu'ont mis de la musique ! Donc au moment où on a signé, on avait fini de dire « oui » et « oui » et pour pouvoir sortir, parce que on est rentrées par une porte, on est sorties par une autre porte, qui donne sur le jardin, si on voulait sortir faire des photos et tout ça. Et du coup ils ont mis de la musique pour qu'on, au moment où on sortait. Mais en fait ce qui est fou, c'est que tout ça, on n'en voulait pas, on l'a fait par obligation, et ben... ça nous a [pause] malgré nous, on a, on s'y est pris au jeu parce que on a acheté des alliances quoi ! On s'est faites jolies. On a fait des photos dans le jardin ! Enfin c'est fou quand même. Alors qu'on n'avait pas envie de se marier quoi, je trouve ça incroyable. Que même si on dit non, même si on veut pas le faire, on est obligées de le faire. Et ben on y va, et putain on s'est fait avoir quoi [rires] […] En fait je trouve ça incroyable la puissance de cette institution-là, qui nous dépasse quoi.
> (Clara, 33 ans, chargée de communication, en couple depuis 9 ans)

Au cours de l'entretien, Clara exprime une critique notoire de la mise en scène rituelle, et notamment de la lecture des articles du Code civil, qui lui apparaissent, au travers de la valorisation de la notion de fidélité, comme des injonctions et une intervention de l'État dans la vie privée des individus. Or, à travers les règles ainsi véhiculées, « le discours de l'État prend […] une forme souveraine, ses déclarations étant, souvent littéralement, des "actes" de droit » (Butler, 2017 [1997], p. 39). En d'autres termes, le discours institutionnel prescrit des représentations et des modes d'action. La présence de témoins représente d'ailleurs d'après Clara une manière d'assurer le respect de ces engagements, en impliquant des personnes extérieures potentiellement amenées à devenir des garants. Cet engagement de fidélité peut

apparaître d'autant plus contradictoire qu'une partie des couples d'hommes défendent des normes de non-exclusivité sexuelle (Lerch, 2007, 2008 ; Velter et Bouyssou-Michel, 2007), et réinterprètent alors les références à la notion de fidélité (Chapitre 6). En termes générationnel, les personnes les plus âgées au sein du corpus peuvent également plus massivement mettre en avant les décalages suscités par le modèle et la manière dont il transforme les représentations de l'homosexualité. C'est par exemple le cas de Robert, qui souligne les spécificités liées au vécu de l'homosexualité dans les années 1970, tandis que le mariage lui apparaît à l'inverse comme réducteur de libertés, en imposant des modèles relationnels, dictés par les articles du Code civil.

Mais au-delà de la lecture des articles du Code civil, les élu·e·s disposent d'une marge de manœuvre concernant les propos tenus lors de la cérémonie et la présentation des futur·e·s époux/ses. Ces valeurs morales peuvent parfois teinter plus généralement leur discours lors du rituel (Encadré 15 ; Encadré 16).

Encadré 15. Observation du mariage d'Anne-Cécile et Véronique. Extrait du journal de terrain

Dans la salle des mariages, Anne-Cécile et Véronique se placent sur les chaises centrales, entourées par leurs témoins (quatre femmes), puis quatre autres personnes aux extrémités, qui semblent être de la famille (une femme de 50-60 ans notamment). Les rangs sont quasiment tous remplis, à l'exception de celui du fond, et je compte entre 90 et 100 personnes. 7 photographes sont installé·e·s devant, un se déplace, une autre se place derrière le bureau du maire. L'adjoint au maire arrive, et tout le monde se lève. Il est en costume et poste son écharpe. Il dit qu'il est content d'être là pour un moment solennel, en précisant « avec la solennité que vous voudrez y mettre, mais malgré tout c'est un moment solennel ». Il ajoute que « c'est un engagement, d'abord un engagement individuel, entre elles deux », et que c'est pour cela qu'il veut les féliciter. Ensuite, que c'est aussi « un engagement public devant les gens qui sont présents, devant les témoins, et puis devant lui-même représentant la République, dans la maison commune [la mairie] ». Il ajoute « Je vais donc passer à la lecture des articles du Code civil, devant Marianne, symbole de la République » [en montrant le buste près du bureau, derrière lequel les photographes se placent. Lecture du Code civil et échange des consentements].
L'adjoint sourit et dit « Vos consentements ayant été exprimés très clairement [rires : le ton des deux femmes est fort et assuré] je vous déclare mariées » [tonnerre d'applaudissements, elles s'embrassent]. Une de leur témoin apporte les alliances et elles s'échangent ainsi les anneaux, toujours sous les applaudissements et pendant que les photographes prennent de nombreux clichés. [Signature des actes de mariage et remise du livret de famille].
Lorsque les applaudissements se calment, l'adjoint reprend la parole : « Voilà, j'espère que vous n'hésiterez pas, pour vos invités qui ne connaitraient pas, à faire visiter l'arrondissement qui compte beaucoup de coins très sympathiques, animés. On ne s'ennuie jamais, et je pense qu'il y a tout ici pour s'épanouir. J'espère aussi que vous avez apprécié la mairie, où vous allez sans doute plus souvent pour des démarches administratives, mais vous avez pu apprécier cette salle des mariages, avec cette structure derrière moi qui nous vaut une réputation inégalée… [rires] et méritée ! N'oubliez pas en repartant de prendre quelques photos sur l'escalier monumental, qui vous attend depuis plus de cent cinquante ans. Merci pour votre visite et n'oubliez pas que vous serez toujours les bienvenues ici, comme toutes les amoureuses et tous les amoureux de l'égalité » [Tonnerre d'applaudissements dans la salle, cris et sifflets].

Dans le cas du mariage d'Anne-Cécile et Véronique, l'élu fait ainsi appel au cadre institutionnel, à travers des symboles tels que le buste de Marianne ou encore le lieu administratif représenté par la mairie, pour rappeler la place du droit et la solennité supposée en découler (Encadré 15). Les cadres de la mairie et les élu·e·s qui y officient incarnent alors une forme de sacralité, dans la mesure où les pouvoirs juridiques leur sont délégués (Bourdieu, 1986a). Ainsi, « il y a des mots, des paroles, des formules qui ne peuvent être prononcés que par la bouche de personnages consacrés » (Durkheim, 2008 [1912], p. 51). Lors du mariage d'Anne-Cécile et Véronique, l'élu sollicite alors ce cadre particulier pour mettre l'accent sur l'engagement que produit leur acte, avec l'idée de prendre « la République » à témoin à travers les fonctions qui lui sont conférées, et à travers le cadre institutionnel. Lors des cérémonies, les élu·e·s peuvent ainsi alternativement mettre l'accent sur la dimension collective des droits et sur la spécificité de la relation conjugale. Ils rappellent alors que le mariage représente à la fois « un acte public », « un contrat », « célébré en présence de proches », et « un acte privé, un acte intime, un acte d'amour »[258]. Les références à l'amour et à l'engagement conjugal se retrouvent dans les discours des élu·e·s, parfois avec des rappels à la notion de stabilité relationnelle, ou l'allusion à des projets de long-terme, comme dans le cas du mariage de Camille et Mathilde (Encadré 16).

<u>Encadré 16.</u> Observation du mariage de Camille et Mathilde. Extrait du journal de terrain

Je compte une centaine de personnes qui patientent dans le hall de la mairie en discutant. L'élu, que Camille et Mathilde connaissent, rejoint le groupe. Lorsque l'autorisation est donnée, les invité·e·s montent en premier, tandis que Camille et Mathilde attendent en bas afin de rejoindre la salle une fois l'ensemble des personnes installées. L'agent annonce que l'élu va entrer dans la salle. Celui-ci entre effectivement, nous remercie et nous invite à nous asseoir. Il prend la parole[259] : « C'est un jour particulier pour vous et qui arrive après 17 ans de relation (si j'ai bien réussi à saisir votre mode de calcul, qui n'a pas l'air si simple… !). J'ai d'ailleurs cru comprendre que les gens commençaient à s'impatienter ! Pour préparer ce mariage, on s'est rencontrés plusieurs fois, et ça a été l'occasion d'apprendre à vous connaître. J'ai compris par exemple que vous n'aviez pas envie de vous marier trop loin de chez vous, puisque vous habitez juste au bout de la rue depuis maintenant 7 ans. C'est un arrondissement que vous aimez, dans lequel vous avez pris votre premier appartement ensemble, dans lequel vous vous êtes pacsées : ce mariage, donc, dans cette mairie, où vous avez réuni famille et amis, arrive en quelque sorte aussi comme une forme de continuité naturelle de votre histoire. J'ai compris aussi que votre amour du quartier n'était pas signe d'un quelconque chauvinisme, mais s'accompagnait d'une vraie ouverture sur le monde, une envie de voyager, de découvrir d'autres cultures, vous qui avez vécu longuement à l'étranger, et cela fait maintenant partie de votre histoire commune, avec ce projet d'aller vivre au Canada […]. Enfin, et pour ne pas être trop long, ce qui m'a semblé vous caractériser toutes les deux et caractériser votre couple, c'est la volonté de transmettre ces valeurs et cette ouverture au monde. Nous savons qu'il reste encore des combats à mener en France pour l'égalité entre les couples, mais quoi qu'il en soit, je ne doute pas un seul instant que vous serez prochainement en mesure de transmettre la vision du monde qui vous

[258] Extraits du journal de terrain, observation du mariage de Clémence et Élisa.
[259] Son discours est retranscrit fidèlement car il a accepté de me l'envoyer.

tient à cœur, entourées pour cela de vos familles et de vos amis dont je sais de source sûre qu'ils vous soutiennent fermement. Ce mariage est d'ailleurs aussi pour vous, et pour cette transmission à venir, une sécurité juridique, et je crois qu'il est important de le rappeler […] » [tonnerre d'applaudissements, de cris et de sifflets dans la salle].

Si en dehors des articles du Code civil, les élu·e·s ne font pas référence à la notion de fidélité, ils peuvent en revanche mentionner d'autres caractéristiques attachées à une forme de durabilité relationnelle, dans le sens d'une relation de long-terme, faite de projets communs. C'est notamment le cas de l'élu lors du mariage de Camille et Mathilde, qui retrace l'historique de leur relation ainsi que leur projet d'aller vivre à l'étranger. Il évoque également l'existence de valeurs communes qui les lient, et leur volonté de « transmission », ce qui renvoie à leur projet de parentalité, des éléments dont il a connaissance puisqu'ayant rencontré à plusieurs reprises les deux femmes avant la cérémonie. Si son discours renvoie aux injonctions à faire du mariage un outil de caractérisation et de personnalisation du couple (Maillochon, 2016), les différents attributs qu'il choisit de mettre en avant concordent également avec les articles du Code civil, et donc avec une vision légitime du couple marié. Il conclut ainsi sur une allusion à leur projet parental, Camille et Mathilde souhaitant entreprendre une PMA à l'étranger. Dans les discours des élu·e·s, le soutien affiché aux projets homoparentaux, et plus généralement la tolérance à l'égard de l'homosexualité via la référence au registre de l'égalité, peut aussi apparaître comme un outil de valorisation sociale (Tissot, 2018), parfois exposé à des fins politiques.

Par ailleurs, dans de nombreux mariages, les élu·e·s et le personnel de la mairie peuvent prendre des initiatives, suggérant ainsi l'existence d'un déroulement attendu, suivant certains codes. Lors des mariages privatisés, ceux/celles-ci demandent à de nombreuses reprises si des proches sont attendus, ce qui rappelle l'injonction à la publicisation de la célébration (Chapitre 7). Derrière les codes dont ils font le rappel, il s'agit alors d'être les garant·e·s de l'importance accordée au rituel et à sa symbolique, en particulier de l'engagement conjugal qu'il suppose. Le personnel institutionnel peut ainsi fréquemment prendre des initiatives, comme diffuser une musique présumée correspondre au cadre du rituel, ou encore offrir des cadeaux aux marié·e·s pour les féliciter, comme c'est le cas lors des mariages de nombreux couples. Ce type de démarche peut s'apparenter aux « sorties de rôle » (Rault, 2008, p. 119), déjà identifiées au moment du pacs de la part de greffier·e·s qui s'engageaient dans des formes de célébrations non-prévues par les dispositifs légaux. De la même manière, les élu·e·s peuvent ici aussi dépasser le cadre qui leur est attribué, sans doute parce que le contexte d'oppositions à la loi les amène à sur-jouer la politique de la reconnaissance, par l'intégration des couples de même sexe dans les normes. Certain·e·s enquêté·e·s approuvent ces mises en scène, qu'ils/elles valorisent en soi, par une adhésion symbolique à l'institution. Mais pour d'autres, elles suscitent une forme de privation de liberté, notamment présente dans le discours de Clara, qui souligne

la « puissance sociale » du rite, nécessitant d'après elle de se « prendre au jeu », c'est-à-dire de reproduire *a minima* les représentations culturelles associées au mariage. Ces critiques prennent ici d'autant plus d'importance qu'une part non-négligeable des couples se marient sous contrainte, sans nécessairement adhérer à l'institution en tant que modèle (Chapitre 5). De ce point de vue, la contrainte juridique se redouble d'une contrainte rituelle.

Enfin, les élu·e·s peuvent également investir politiquement la cérémonie, en mettant en avant l'égalisation des droits produite par l'ouverture du mariage aux couples de même sexe. Selon les positionnements idéologiques des individus, ceux-ci peuvent alors percevoir négativement ces discours, comme des stratégies politiques utilisant des unions privées à des fins électorales, ou bien au contraire valoriser la dimension revendicative de ce type d'affirmation publique. À l'inverse, les discours des élu·e·s peuvent également rejouer l'invisibilisation des couples de même sexe. C'est le cas de Lucie et d'Aurélie, qui se marient en 2017 dans le village des parents de Lucie. Elles notent alors des malaises dans la posture de l'élue, ce qu'elles interprètent comme étant dû au fait de marier deux femmes. Par ailleurs, plusieurs signaux produisent également des décalages vis-à-vis de leur couple.

> **Gaëlle : Peut-être que tu peux me parler un peu de la cérémonie, des choix que vous avez faits…**
> [Rires] Oh mais on aurait adoré faire des choix ! On s'est mariées dans le village de mes parents, en Bourgogne. 200 habitants. Plus de vignes que de gens. [Pause] Le maire était anti-mariage pour tous à l'époque. Quand on a déposé le dossier, il a dit qu'il nous marierait, on a dit : « Ah bon ? Fais ce que tu veux papi ». Bon, en l'occurrence, il a un vilain cancer de l'estomac, il était pas dispo. Et on a eu aucun contact avec la personne qui nous a mariées, et déjà, quand on a rempli les papiers, tout était… ils avaient encore les papiers d'avant le passage de la loi. […] Quand on a rempli les papiers du mariage, c'était euh « l'époux et l'épouse ». Du coup j'ai tout barré à chaque fois, en remettant bien.
> Aurélie : Et ils nous ont donné le guide des époux aussi !
> Ils nous ont donné le guide des époux avec « que doit faire le mari trois semaines avant le mariage, deux semaines avant », euh…
> Aurélie : C'est horrible ce truc ! Genre « prendre rendez-vous chez l'esthéticienne ». What ? [rires].
> C'est ça ! Alors bon, ils nous donnent les papiers, on commence à les remplir. Je leur rends en disant « par contre vous faites gaffe, à ce que dans le livret de famille ce soit pas monsieur-madame, parce que ça va me saouler ». Je leur ai dit « remplissez correctement les papiers quoi, que y ait pas écrit monsieur-madame ». Ensuite, ils nous donnent le putain de guide des époux [rires] en nous disant « bon on est désolés, on n'a pas la version… la version femmes donc voilà faites avec ». Et pendant toute la cérémonie, elle a lu l'intégralité du texte de loi au masculin… Donc on avait toutes nos potes gouines au fond, à chaque fois que la meuf disait « les époux », elles étaient là « -ses ». « Zzzzz » [rires]. C'était très chiant, mais bon, on pouvait pas gueuler pendant, enfin… ça aurait été chiant pour tout le monde de dire « bon » [elle tape sur la table] « tu recommences, et t'*accordes*, steuplait conasse » [rires].
> (Lucie, 23 ans, psycho-praticienne, en couple depuis 5 ans)

À travers la cérémonie, Lucie et Aurélie racontent ainsi comment des phénomènes d'invisibilisation de la conjugalité de même sexe peuvent persister au sein de l'institution, puisque les services administratifs de la mairie leur remettent d'abord des dossiers de mariage

rédigés comme s'ils s'adressaient à un couple de sexe différent, avant de lire les articles du Code civil sur le même mode. Or, ces décalages dans le langage peuvent être interprétés comme des « signes d'humiliation » dans la mesure où ils privent d'une potentielle visibilité, c'est-à-dire d'un discours « exprimant publiquement […] le fait que la personne est positivement remarquée de façon appropriée selon le rapport social en question » (Honneth, 2004, p. 138). Tout au long de la cérémonie, le fait de ne pas s'adresser à elles *en tant que couple de femmes* constitue une forme de négation de leur relation dans la mesure où elle reproduit leur inexistence sociale par l'absence de catégorie pour s'y référer. Celle-ci se poursuit jusqu'à la clôture du rituel, lorsque l'élue leur remet des documents officiels en précisant que ceux-ci peuvent leur servir pour l'organisation de cérémonies religieuses, ce qui leur apparaît là aussi comme une absence manifeste de prise en compte de leur situation, compte-tenu des positions défendues par l'Église catholique vis-à-vis des couples de même sexe. Une forme d'hétéronormativité institutionnelle se donne alors à voir, allant d'ailleurs de pair avec un contrôle opéré sur le rituel et sur les conjoint·e·s, puisque les agents de la mairie proposent aux deux femmes un « guide des époux », qui dicte les actions qu'elles sont supposées entreprendre lors de la préparation de la cérémonie.

Si la publicisation du rituel exerce une contrainte sur les couples, en limitant la possibilité de s'engager dans une cérémonie privatisée et déritualisée, en parallèle, les individus investissent leur mariage d'une dimension collective. En miroir, ils projettent ainsi différents types de représentations quant à leur entourage et au rôle accordé à chacun·e. S'intéresser à la manière dont ils mettent en scène leurs proches contribue à mieux cerner les significations qu'ils souhaitent attribuer à cet événement.

2. S'affilier[260] ou se ré-affilier en mettant en scène les proches

Les formes de contrôle social qui s'expriment à travers la cérémonie s'expliquent parce que celle-ci conserve une fonction dans l'ordre familial. Le mariage représente l'institution centrale du dispositif d'alliance (Foucault, 1994a), ce qui produit des effets sur l'identité familiale. Par ailleurs, dans un contexte hétérosexiste, celle-ci se reconfigure aussi au fil du temps, les gays et les lesbiennes engageant des processus de redéfinition de leurs relations familiales (Oswald, 2002). Or, les rituels servent la consolidation des identités. En étudiant les rites funéraires, Jean-Hugues Déchaux (1997) montre par exemple que les souvenirs des défunt·e·s permettent la

[260] J'emprunte ici la notion proposée par Jean-Hugues Déchaux (1997, p. 229). Il ne s'agit toutefois pas d'un emprunt strict, l'idée d'un rituel comme inscription dans une lignée familiale ne correspondant pas toujours à ce que représente le mariage pour les enquêté·e·s. Je l'utilise donc ici dans une acception plus large, en considérant qu'elle permet de décrire une volonté de mettre en scène l'appartenance à un groupe, parfois plus divers et pas uniquement lié à la sphère familiale.

construction des identités individuelles, à la fois en s'inscrivant dans une lignée et en mettant en avant des liens privilégiés avec certains membres de la parenté. De manière similaire, les cérémonies conjugales peuvent être utilisées par les couples de même sexe pour faire reconnaître leur relation auprès de leurs proches (Rault, 2014), même si cela conduit parfois à des rejets (Pichardo Galán, 2008).

2.1. Choisir un « public » : poids du réseau amical et resserrement des liens au sein de la famille d'origine

La cérémonie du mariage nécessite de définir plus précisément un public d'invité·e·s dans la mesure où elle consiste à confirmer l'engagement amoureux par sa déclaration devant les personnes conviées. En tant qu'instrument du dispositif d'alliance, la dimension familiale y reste alors centrale. Celle-ci s'exprime dans les décisions organisationnelles puisque les parents prennent souvent en charge les frais et l'organisation en choisissant une partie des personnes invitées (Bozon, 1992), même si les conjoint·e·s possèdent une marge de manœuvre de plus en plus importante à ce sujet, notamment lorsqu'ils/elles financent l'événement (Maillochon, 2002, 2009b). Historiquement, la cérémonie a lieu dans la commune de la femme, et met en scène le déplacement de cette dernière d'un lieu familial vers un lieu conjugal, ce qui peut être interprété comme une manière de marquer la transition de l'autorité du père à l'autorité du mari (Bozon, 1991a). Si les cérémonies de mariage de couples de sexe différent s'éloignent désormais tendanciellement de ce modèle, la cérémonie du mariage comporte une forte composante familiale, se déroulant de manière quasi-systématique en présence de la sphère familiale étendue (Maillochon, 2016). D'ailleurs, les rares cas n'impliquant pas du tout la famille s'avèrent toujours être liés à des situations dans lesquelles un conflit, un décès, ou d'autres types de difficultés familiales antérieures expliquent un relâchement des liens.

À l'inverse, les cérémonies de couples de même sexe s'écartent plutôt de cette tendance, puisque dans de nombreux cas, les personnes présentes au sein de la sphère familiale entretiennent des relations privilégiées avec les conjoint·e·s, la famille élargie (tantes, oncles, cousin·e·s, etc.) n'étant pas nécessairement conviée. Dans un certain nombre de cas, le mariage se déroule uniquement avec la fratrie et les parents, la présence de ces derniers n'étant pas systématique. Cela peut s'expliquer par des relations familiales plus contrastées parmi les LGB, dans la mesure où des tensions interviennent assez fréquemment au moment du *coming-out* (Chapitre 6). D'après Kath Weston (1991), le développement de « familles choisies », c'est-à-dire de cercles reposant sur des relations affectives solidaires et d'entraide, composés des précédent·e·s conjoint·e·s, des enfants, et des cercles amicaux communs, représente alors un rempart face aux formes de rejets qui existent au sein de la parenté. La préférence des LGB pour des liens électifs, substituts potentiels à des liens de parenté conflictuels, explique en partie

la moindre importance de la sphère familiale au cours de la cérémonie. S'il existe des mariages où les membres de la famille élargie sont en proportion plus nombreux, ils sont loin d'être majoritaires dans le corpus. Les relations familiales, plus souvent distendues, permettent sans doute davantage de s'affranchir d'un investissement supposé allant de soi. De ce point de vue, la surreprésentation des ami·e·s parmi les invités s'exprime parfois comme un véritable choix, comme c'est par exemple le cas pour Killian.

> Pour nous, il y avait 98 % d'amis. Du côté de Romain, il y avait sa mère, et son père n'a pas voulu venir [grimace]. Il y avait sa demi-sœur, enfin on va dire sa sœur, c'est la nana avec qui il a grandi depuis tout petit, sa tante, son filleul et c'est à peu près tout. Il avait cinq ou six personnes de sa famille, pareil pour moi, et tout le reste ce n'était que des amis. Moi justement, je ne voulais pas de gens qui ne soient pas à l'aise. Je ne voulais pas la grand-mère qu'on invite parce que c'est la grand-mère, ou des gens qu'on invite et qui n'ont pas vraiment envie d'être là. Et puis de mon côté, ma famille ne m'a pas vraiment soutenu quand je me suis découvert homo à 22 ou 23 ans. On ne peut pas dire qu'on en parlait ouvertement dans la famille, on ne peut pas dire qu'on m'a dit : « T'inquiète, vis ta vie, c'est pas grave ». On m'a même fait sentir d'un côté de la famille que c'était pas franchement ça, qu'on te regarde un peu bizarrement. Je n'avais pas envie d'avoir tous ces gens-là le jour de mon mariage !
> (Killian, 40 ans, assistant-réalisateur pigiste, en couple depuis 6 ans)

Comme plusieurs autres enquêté·e·s, Killian décrit en effet l'importance numérique des relations électives au sein de leur liste d'invité·e·s. Il évoque ainsi la présence de certains membres de la famille avec lesquels ils nouent des liens forts, mais surtout très majoritairement d'ami·e·s proches, qu'ils fréquentent très régulièrement au quotidien et connaissent depuis plusieurs années, qu'il nomme d'ailleurs au cours de l'entretien « leur garde rapprochée ». Or, dans son discours, s'exprime clairement le refus de partager cet événement avec certains membres de sa famille ayant manifesté des formes d'hostilité à son égard lors de l'annonce de son homosexualité. Parce que le mariage représente un acte de légitimation du couple de même sexe (Chapitre 5), la cérémonie suppose de ne pas rejouer les rejets familiaux passés. De façon similaire, de nombreux/ses enquêté·e·s contestent la primauté accordée aux liens du sang comparativement aux liens affectifs choisis, comme Raphaël, qui évoque l'importance que les sphères amicales prennent dans leur vie quotidienne, et insiste sur l'intérêt d'une prise de distance avec des liens biologiques, trop souvent privilégiés. D'autres enquêté·e·s contestent également l'idée que les membres de la famille puissent s'arroger un droit de regard quant à l'organisation du mariage, la présence lors de l'événement étant d'après eux/elles conditionnée à la qualité affective des relations. Par ailleurs, dans certains cas, le poids du réseau amical se comprend dans la mesure où l'ensemble de la famille n'a pas connaissance de la relation conjugale et du mariage, leur absence marquant symboliquement les difficultés envisagées lors du *coming-out*, ainsi que la peur de potentiels rejets (Chapitre 6), ce qui justifie alors que la légitimation par le droit précède l'annonce familiale.

Par ailleurs, la place des cercles amicaux s'explique sans doute également par des effets de structure. En effet, chez les plus âgé·e·s, de nombreuses personnes évoquent l'idée d'avoir sélectionné les invité·e·s au sein de la sphère familiale, en évitant de convier certains membres de la parenté trop âgé·e·s pour se déplacer. Les contraintes extérieures qui pèsent sur l'absence de parents peut alors favoriser la possibilité de resserrer l'événement sur la sphère amicale.

Malgré tout, l'idée d'une célébration familiale demeure associée au mariage, puisque la présence d'*a minima* une partie de la famille reste importante, particulièrement pour les personnes qui décrivent des usages symboliques de l'institution, et perçoivent alors dans la cérémonie une célébration publique de l'engagement conjugal. Elle est également associée à davantage d'exigences, en tout cas chez les plus jeunes, à l'image de Benoît qui considère que l'organisation d'une fête familiale nécessite à la fois d'inviter l'ensemble de la famille et de correspondre à une mise en scène somptueuse. Les formes à donner au rituel et le respect des codes apparaissent alors plus centraux lorsque celui-ci s'adresse à la sphère familiale. À ce titre, Fabrice évoque la dimension affective qui caractérise la cérémonie, « l'acte d'amour » associé au mariage justifiant d'après lui d'inviter les gens qu'il aime. Parce que les événements susceptibles de produire des rassemblements familiaux s'avèrent relativement rares, le mariage représente à ses yeux « une occasion de resserrer les liens », ce qui montre la place symbolique accordée à l'institution. C'est également ce que l'on retrouve dans le discours de Mathieu, qui décrit l'événement comme un acte de partage avec ses proches.

> **Gaëlle : Et du coup vous disiez, c'était par rapport à la famille et aux amis aussi que c'était important ?**
> C'est toujours important d'affirmer le couple devant la famille et les amis. Plus précisément, c'est pas tant d'affirmer le couple devant la famille et les amis, que de faire la fête avec eux et de les associer à ce moment. Et du coup c'est le côté association qui est important, pourquoi, parce que... on s'est mariés en 2014, ça faisait 11 ans qu'on était ensemble. 11 ans de vie commune. Donc notre couple, il était clairement installé partout. C'est pour ça qu'on a eu autant de monde à notre mariage d'ailleurs, c'est-à-dire que toutes nos familles, même les éloignés sont venus, y a pas eu de soucis, l'important c'était pas tant d'affirmer notre couple vis-à-vis d'eux... alors certes y a un instant symbolique, on affirme le couple et on se lit nos vœux l'un à l'autre devant tout le monde, mais l'important c'était […] de les associer à ce moment, et de dire ben voilà, vous faites partie de notre famille, vous êtes importants pour nous, du coup, ce moment qui est important et qui est très symbolique, on vous associe à partager ce moment avec nous.
> **Gaëlle : C'était important que ce soit un moment partagé avec eux ?**
> [Pause] Alors la question elle est autre, je vais me permettre de la reformuler. Est-ce qu'on aurait pu se marier sans qu'ils soient associés ? Je pense que oui. Maintenant le fait qu'ils soient là et qu'on ait pu les associer, ça donnait une autre dimension au mariage.
> **Gaëlle : Quelle dimension ?**
> Euh... [pause] ben une dimension de partage, une dimension de, de, de fête, qui est plus importante. On aurait pu le faire l'un envers l'autre et effectivement ça nous aurait pas gêné, mais le fait qu'ils soient là ça donnait une dimension beaucoup plus festive à l'ensemble. […] C'était important aussi dans une autre dimension que nos parents soient là, mais aussi parce que nos parents sont âgés, euh ma maman est décédée depuis et donc du coup y avait un côté extrêmement affectif, de, de fait qu'ils soient là pour le coup.
> (Mathieu, 38 ans, bibliothécaire, en couple depuis 15 ans)

À plusieurs reprises, Mathieu évoque ainsi sa volonté « d'associer la famille » à l'événement, ce qu'il explique comme une manière d'exprimer l'importance qu'il accorde aux membres de sa famille et l'affection qu'il leur porte. Partager la cérémonie avec eux/elles, c'est alors signifier la volonté de partager l'engagement conjugal qu'il attribue à l'institution, et de faire de la famille les témoins de cet engagement, marquant ainsi un effet de sélection. De ce fait, réunir les proches permet de mettre en avant poids symbolique associé l'institution. Si l'événement reste associé à une composante familiale, les enquêté·e·s peuvent sélectionner certaines personnes plutôt que d'autres, afin de mettre en avant les liens qui comptent à leurs yeux. Arthur explique par exemple avoir choisi de ne pas inviter tout·e·s ses oncles et tantes, mais accorder en revanche de l'importance à la présence de ses grands-mères, qui ont toujours accepté son homosexualité. La cérémonie s'adresse donc plus particulièrement à certains membres de la famille, et notamment à celles et ceux qui ont joué le rôle de soutiens au moment du *coming-out*. Les conflits génèrent ainsi des « stratégies compensatrices » et une « recomposition » des réseaux (Déchaux, 1997, p. 220), ce qui conduit à investir certaines relations davantage que d'autres. Arthur explique également qu'ayant perdu ses grands-pères peu de temps auparavant, la présence de ses grands-mères représentait un symbole important à ses yeux, signe que le mariage conserve une place dans l'alliance et le renouvellement des générations.

En termes d'organisation, on retrouve alors la fonction sociale des séquences, dans la mesure où le vin d'honneur peut ainsi fréquemment être utilisé par certain·e·s enquêté·e·s pour inviter des collègues ou des personnes considérées comme moins proches, tandis que la fête qui suit représente à l'inverse un moment de partage privilégié avec les sphères amicales et familiales. Entre ces séquences, certains déjeuners organisés en petit comité peuvent également être utilisés pour souligner l'importance de certains liens. Plus généralement, en dirigeant les mises en scène soit vers l'ascendance, soit vers la descendance, les enquêté·e·s peuvent matérialiser une volonté de renouer avec leur parenté, et/ou signifier la place qu'occupe celle-ci dans leur choix d'union, en particulier lorsque cela concerne leurs propres projets parentaux.

2.2. Inscrire la parenté dans le rituel

2.2.1. Souligner les liens qui comptent dans l'acceptation de l'homosexualité et renouer avec l'ascendance

Le travail de sélection opéré sur les membres de la famille invités montre que leur présence renvoie à des fonctions particulières. Celles et ceux qui sont présent·e·s entretiennent la plupart du temps des relations privilégiées avec les conjoint·e·s, ces derniers/ères soulignant un sentiment d'affiliation et de proximité, souvent en partie caractérisé par l'acceptation de leur

homosexualité. On peut alors voir dans la cérémonie ce que Jean-Hugues Déchaux (1997) appelle un « support d'identification » (*Ibid.*, p. 260), la sélection de membres privilégiés au sein des relations de filiation représentant un moyen de se définir en tant qu'individu. De diverses manières, les enquêté·e·s mettent alors en scène leur sentiment d'appartenance au groupe familial, celui-ci prenant d'autant plus de sens qu'il s'inscrit dans des liens souvent discontinus et marqués par des prises de distance au moment du *coming-out*.

Sur les albums photographiques envoyés par les enquêté·e·s, on retrouve l'importance accordée à cette dimension familiale, les conjoint·e·s apparaissant souvent entouré·e·s de personnes qui semblent être leurs parents, ou en tout cas appartenir à leur ascendance (Chapitre 7, Encadré 9). C'est d'ailleurs plus généralement le cas sur les photographies de mariage, qui mettent l'accent sur les relations familiales (Tremblay, 2007). Comme le rappelle Martine Tremblay (2007), les photographies « illustre[nt] l'une des fonctions les plus anciennes du rituel du mariage, celle d'opérer l'alliance des parentés ». Des mécanismes similaires se donnent à voir lors des observations. De manière quasi-systématique, les conjoint·e·s prennent la pose dans l'escalier d'honneur et/ou sur le perron devant la mairie. Ils/elles se placent au centre, entouré·e·s de leurs proches, les parents respectifs de chaque conjoint·e prenant le plus souvent place aux côtés de celui/celle-ci, tandis que le reste de la famille et les ami·e·s les entourent, ou se positionnent derrière. Par le biais des positions des corps ainsi que de la répartition dans l'espace, se donnent alors à voir les liens de proximité mises en avant par le rituel, et ainsi, la manière dont les conjoint·e·s s'affilient à leurs proches. Par ailleurs, en termes temporel, certaines séquences peuvent être investies afin de marquer les liens privilégiés à la parenté, comme c'est le cas des repas en petit comité ayant souvent lieu le midi, avant la fête. Laurence et Virginie utilisent par exemple cette séquence pour proposer un déjeuner à leur appartement, en présence de leurs parents. En termes de lieu, certain·e·s choisissent d'organiser la célébration chez les parents de l'un·e ou de l'autre, ce que l'on pourrait percevoir là aussi comme une manière de se ré-affilier, bien qu'en pratique, elle prenne sans doute des fonctions plus complexes[261].

La volonté d'affiliation montre donc que malgré l'importance des cercles électifs dans les mariages de couples de même sexe, la place des relations familiales perdure. Irène raconte ainsi que, quelques mois après un mariage privatisé à la mairie, elle organise une fête familiale désynchronisée, se déroulant dans leur maison de campagne. Qualifiée de « Garden Party familiale », cette fête permet en même temps de célébrer leur union, sans pour autant s'inscrire trop formellement dans les codes et le cérémonial attendus d'un mariage, dans la mesure où

[261] Interpréter ces choix comme une volonté d'affiliation à la parenté reste difficile dans la mesure où les arguments mis en avant par les individus relèvent plutôt de considérations pratiques (éviter des frais organisationnels et monétaires liés à la réservation d'une salle, etc.). C'est par exemple le cas de Sophie qui souhaitait au départ une cérémonie privatisée, et organise une fête dans la maison de ses parents, ce qui lui permet de limiter la liste des invité·e·s à quarante personnes.

elle a lieu en décalé, et n'apparaît pas uniquement centrée sur ce point, mais plus généralement sur l'idée d'une réunion familiale. Or, elle n'entreprend pas d'organiser une célébration similaire avec leurs cercles amicaux, ce qui montre l'importance familiale de ce type d'événement, qui persiste malgré tout en termes de représentations.

> **Gaëlle : Est-ce que vous avez aussi fait quelque chose avec vos amis ?**
> Non, c'était le mois de juin qui arrivait et après, c'était les vacances, c'était l'été. On se disait qu'on ferait peut-être quelque chose en septembre, mais finalement, on n'a rien fait. Alors peut-être qu'on fera quelque chose, qu'on trouvera une occasion, qu'on fera une fête au mois de mai… Je ne sais pas, on verra. Depuis, j'ai invité plein de gens parce que c'était mon anniversaire : j'avais 50 ans donc c'était la fête, après le temps passe… Et puis en fait, on s'est dit que c'était notre mariage. Plein de gens nous disent « Alors, vous vous êtes mariées ? » [soupir] « Ouais, on s'est mariées, enfin bon, et alors ? ». Ce n'est pas non plus un événement incroyable dans notre vie, ça fait 15 ans qu'on vit ensemble encore une fois ! [Silence] Je pense que c'était important pour nos familles : dans nos fratries, on est un couple homosexuel et il n'y a pas forcément la même place que les couples hétéros qui ont des enfants. Ce sont nos parents, c'est aussi une façon de leur montrer que voilà, on est mariées, qu'il ne faut pas qu'ils espèrent que ça va changer. À nos âges… Pas pour mes parents, mais les parents de Sylvie ont longtemps espéré que sans doute, elle allait changer et revirer de bord, mais non ! Il y a une façon de leur montrer que c'est solide quoi. En même temps, je pense qu'il y avait un côté très rassurant pour les parents de Sylvie : elles se marient, ah ça veut dire qu'elles s'entendent bien, qu'elles ont envie de continuer ensemble. La stabilité, c'est important pour eux je pense.
> **Gaëlle : Vous trouvez que vous n'avez pas la même place que les autres couples à ce niveau-là ?**
> Ben non… De toute façon, on n'a pas non plus envie d'occuper la même place. Il y a des petits-enfants, etc., on n'a pas d'enfants. […] Je ne peux pas parler pour eux, mais pour nous c'était . important de dire qu'on se marie.
> (Irène, 50 ans, journaliste, en couple depuis 16 ans).

Le discours d'Irène montre que la célébration prend une place plus particulière vis-à-vis des cercles familiaux, auxquels elle s'adresse plus spécifiquement. Irène considère ainsi que le mariage représente une manière de confirmer la stabilité de leur relation auprès de leurs parents. Il permet de se « ré-affilier » à la parenté, ce qui prend sens notamment au sein de parcours familiaux souvent marqués par des dimensions conflictuelles par le passé (Chapitre 6). Le mariage donne alors la possibilité de revenir sur ces relations et sur leur évolution, dans la mesure où l'affiliation, par ses différentes mises en scène, signifie l'acceptation. Irène raconte avoir pris énormément de distance avec ses parents au moment du *coming-out*. Plus généralement, elle évoque également le fait que, ses parents comme les parents de sa conjointe, ont longtemps considéré leur relation comme temporaire. L'idéologie romantique associant le mariage à la stabilité relationnelle peut alors être utilisée, par le biais de diverses mises en scène, pour contrer ce type d'arguments, ce qui explique que la cérémonie soit investie d'une ré-affiliation familiale. Au cours de la fête, Irène et Sylvie organisent par exemple un « théâtre d'ombres », qui retrace leur parcours amoureux, en racontant leur rencontre, l'évolution de leur relation, ainsi que leurs déménagements successifs. Cette mise en scène symbolise l'importance de leur relation en mettant en avant la continuité de celle-ci. Ce type d'exemple rejoint donc

l'idée que les gays et les lesbiennes peuvent utiliser les rituels pour consolider leurs réseaux relationnels ainsi que les liens de soutien sur lesquels ils s'appuient (Oswald, 2002). La cérémonie fait donc explicitement référence à des valeurs d'engagement qui légitiment la conjugalité, et sollicitent de ce fait l'adhésion familiale. Comme le pacs, le mariage « suscite une attente de ratification » (Rault, 2014, p. 123) vis-à-vis de la famille, ce qui suppose de mettre en avant une validation du couple et un apaisement des relations. Plus généralement, ce type de ré-affiliation passe fréquemment par les discours, comme c'est le cas de Charlène.

> Et moi après je, j'avais fait un tout petit… moment du discours aussi où je parlais à, à sa mère à elle, à ma mère à moi, avec du coup j'avais fait faire un gros bouquet à chacune parce que voilà, nos mères c'est nos mères et que, elles sont hyper importantes pour nous donc… Je leur avais offert un gros bouquet à chacune à ce moment-là, et puis aussi à Laetitia, un gros bouquet de 100 roses, enfin bref, que j'ai offert aussi à ce moment-là. Très classique hein mais… voilà.
> **Gaëlle : Et aux mamans tu disais quoi du coup ?**
> Euh ben à sa mère je lui disais, parce que c'était pas très simple au début en fait d'accepter notre histoire. Elle, elle vient d'une famille espagnole très… sa grand-mère est très catholique, très, avec beaucoup de euh, de principes, de valeurs, enfin voilà donc, notre couple, c'était la cata quand elle l'a appris, elles se sont plus parlé pendant quelques temps, puis après elle a pas voulu me voir moi, très longtemps aussi, donc du coup sa mère au milieu de tout ça, c'était pas évident pour elle d'accepter aussi au départ. Donc je la remercie en fait de, voilà d'avoir accepté notre histoire, notre couple, notre famille, parce qu'on avait notre grand à ce moment-là seulement, et parce que je sais que pour elle, le chemin a pas été simple et que malgré tout, elle a quand même toujours été là, et elle était là le jour de notre mariage, à vraiment, à être [pause]. Sincèrement ravie de notre couple et tout, mais il a fallu du chemin quoi, donc je la remerciais sur tout ça, de pas avoir tourné le dos comme certains le font, mais de, d'être restée quand même, voilà. Des banalités, mais qui étaient importantes pour moi à dire parce que je sais que pour elle ça a pas été du tout évident à accepter. Maintenant, il y a plus aucun souci, c'est la mamie la plus heureuse du monde, mais il a fallu quand même un temps pour accepter tout ça. Et ma mère c'était un peu le même style, mais plus tourné sur le fait que… que mon père en fait, je le vois plus depuis que je suis assez jeune et que, elle, elle a toujours été là, malgré toutes les conneries que j'ai pu faire, malgré voilà, et c'était… c'est, avec ma mère on est hyper pudiques sur nos sentiments et tout, donc c'était une des premières fois où je lui disais que je l'aimais et tout, tu vois ? Enfin voilà. J'avais besoin ce jour-là de lui faire part de, de tout ça quoi.
> (Charlène, 30 ans, éducatrice spécialisée, en couple depuis 10 ans)

Dans le cas de Charlène, comme dans bien d'autres cas, les discours de mariage peuvent être utilisés pour marquer l'évolution des relations familiales et l'acceptation du couple au sein de la parenté. En adressant spécifiquement son discours à leurs mères respectives, Charlène fait ainsi du rituel un temps de ré-affiliation collectivement partagé, évoquant les rejets pour mieux noter l'acceptation au moment de l'union. Même quand les parents sont absents, des formes d'affiliation peuvent se retrouver de manière allusive ou symbolique, comme c'est le cas de Pierre, dont la mère est décédée peu de temps avant le mariage, et qui choisit de diffuser durant la fête une chanson lui faisant implicitement référence, ce qu'il qualifie d'ailleurs durant l'entretien d'un « hommage aux mères ».

Plus concrètement, un sentiment d'appartenance au groupe familial émerge parfois directement du rituel et de sa mise en scène, sans pour autant qu'il ne s'agisse d'une action tout

à fait consciente ou volontaire. Davantage que l'union en elle-même, c'est alors sa réalisation, dans les pratiques, qui conduit à faire évoluer la perception des relations. Killian raconte ainsi que, au départ idéologiquement opposé à l'idée de se marier, il perçoit *a posteriori* dans cet acte une forme d'alliance familiale.

> **Gaëlle : Du coup, par rapport à tout ça** [il racontait les expériences de rejet dans leurs familles]**, le mariage n'est pas du tout un moyen de se faire reconnaître dans la famille ?**
> C'est marrant, c'est bien que tu poses la question. Effectivement, Romain l'a un peu ressenti comme ça au début…et moi aussi d'une certaine façon. C'est vrai que maintenant, on fait partie de la même famille. Pour parler de sa sœur, je disais toujours ma « belle-sœur », alors que c'était pas vraiment ma belle-sœur. Maintenant c'est ma belle-sœur, on fait partie de la même famille, du même clan. En définitive, ça nous a un peu surpris mais on était plutôt contents de ça, de lier tout ça très officiellement. C'est vrai que c'est une façon d'asseoir la relation et curieusement on s'est rendu compte que c'était quand même assez important pour nous.
> **Gaëlle : C'était aussi important quand vous avez décidé de vous marier ?**
> Pas vraiment non, en fait je n'y avais pas vraiment pensé. Très honnêtement, je crois que je ne réalisais pas trop avant le mariage. Je me faisais tellement d'a priori, de fausses idées sur le mariage et l'institution du mariage que non. Je l'ai vraiment ressenti ce jour-là, et le lendemain quand on était au manoir et qu'on se disait qu'on faisait partie de la même famille et qu'il fallait aller dire au revoir à la tante. C'est sa tante, mais on est tous liés juridiquement. C'est vrai qu'il y a une reconnaissance : tu te sens reconnu, tu te sens accepté dans le clan. C'était déjà le cas avant parce qu'on n'a pas été chassés de notre famille, mais il y a un côté très officiel qui assoie un peu le couple dans une certaine forme de légitimité.
> (Killian, 40 ans, assistant-réalisateur pigiste, en couple depuis 6 ans)

L'exemple donné par Killian souligne le caractère performatif du rituel, dans la mesure où, en suivant ce que John Austin (1970 [1965]) définit comme des énoncés performatifs, il conduit à réaliser ce qu'il expose. En effet, parce que le mariage marque l'alliance entre les familles des conjoint·e·s, en créant des obligations économiques vis-à-vis de celles-ci (Borrillo, 2018), il contribue à produire un sentiment d'appartenance à une parenté commune, constituée des cercles des deux conjoint·e·s. Dans le rituel, ces représentations sont d'ailleurs mises en scène par les gestes et par les actes, notamment avec la création d'un livret de famille commun. Dans le cas de Killian, toute dimension familiale apparaissait auparavant exclue du mariage dans la mesure où celle-ci s'éloigne de considérations purement juridiques qui motivent l'union, et qu'il critique par ailleurs idéologiquement l'institution. Toutefois, suite à la cérémonie, celui-ci déclare malgré tout y percevoir une forme d'alliance, signe de la création d'un lien juridique entre les conjoint·e·s et leurs familles. Or, c'est dans le rituel que se crée et se consolide ce lien, notamment au travers des diverses scénographies représentant le rapport entre les générations (voir *infra*). Là encore, on retrouve une fonction légitimante du droit puisque l'union institue la reconnaissance du couple et l'acceptation que perçoit Killian de la part des familles. Le rituel est donc plus particulièrement tourné vers la belle-famille, en soulignant, par le mariage, l'intégration du/de la conjoint·e à la sphère familiale.

Plus spécifiquement, s'inscrit parfois dans le rituel la marque d'une continuité familiale. C'est notamment ce que raconte Alain, en évoquant le choix d'alliances, que son conjoint et lui font fabriquer à partir d'une bague qu'il tient de sa grand-tante, et permet de mettre en scène la référence à la parenté.

> **Gaëlle : Et vous aviez des alliances du coup ?**
> Oui. Alors quelle histoire, parce que en fait, cette alliance c'est, quand j'ai fait ma communion solennelle, ma grand-tante m'avait offert une chevalière donc avec mes initiales, mais qui était un peu lourde, en or. Du coup je l'ai fait fondre, et avec la chevalière on a fait les deux alliances. […] Ouais, et ça me plaisait beaucoup parce que j'aime beaucoup ma grand-tante et je trouve que, je pense que ça l'aurait fait rire si elle avait su qu'on s'était mariés mais elle est morte quand j'avais 18 ans donc elle pouvait pas envisager connaître le début de quoi que ce soit mais euh, et du coup c'était un peu un clin d'œil à, à cette grand-tante qu'était née en 1911 donc qu'aurait 118 ans maintenant mais voilà. Les alliances on a fait ça et, c'est assez, d'ailleurs c'est assez étrange parce que moi j'ai jamais mis de bagues, j'avais pas de bagues et j'avais un problème, j'avais l'impression d'avoir un piège autour du doigt. […]
> **Gaëlle : Comment vous avez eu l'idée de faire ça du coup ?**
> Ben parce que [silence] j'ai eu l'idée parce que, parce que cette bague j'y tenais, la bague, la chevalière que j'avais, j'y tenais, et elle me plaisait beaucoup, et que je me disais « c'est un peu un prolongement » […]. Donc sauf que moi, elle m'avait offert ça, j'avais 12 ans donc, et puis comme je me disais c'est, c'est continuer à faire vivre ma grand-tante et puis son esprit quoi.
> (Alain, 53 ans, ingénieur en environnement, en couple depuis 24 ans)

L'exemple donné par Alain montre la place qu'occupe, à l'intérieur des choix rituels, l'inscription dans une lignée, en accentuant les liens privilégiés avec certains membres de la parenté. En effet, les alliances, réalisées sur mesure, portent la trace d'un lien affectif particulier, qui permet de produire le sentiment d'une continuité familiale, en particulier vis-à-vis de proches décédé·e·s. L'affiliation vise alors le souvenir, en célébrant les liens qui comptent d'un point de vue individuel (Déchaux, 1997).

2.2.2. Afficher les projets parentaux et la filiation

Par ailleurs, au-delà des procédés de ré-affiliation, on note dans de nombreuses cérémonies la présence d'enfants et les rôles particuliers qui peuvent leur être attribués, qu'il s'agisse des enfants du couple ou d'enfants appartenant à la famille élargie. C'est plus particulièrement le cas lors des mariages de couples qui motivent leur union par l'établissement de la filiation. Mettre en scène la reconnaissance officielle du couple contribue alors à créer un sentiment d'appartenance à une forme de famille socialement reconnue. À ce titre, Virginie Descoutures (2006) montre qu'en l'absence de reconnaissance légale, les mères-non statutaires peuvent ressentir un manque de légitimité dans leur vie quotidienne auprès de leurs enfants. De ce point de vue, mettre en scène la place de la descendance peut produire une forme de légitimation de la sphère familiale : elle acte, dans le rituel, la reconnaissance de la filiation par le droit, motivant le recours à l'institution.

On retrouve plus particulièrement ce type de représentations dans le cas de mariages de couples de femmes, pour lesquelles l'usage de l'institution s'avère, davantage que pour les hommes, lié à l'établissement de la filiation (Chapitre 4, Chapitre 5). Lorsque le mariage a lieu avant la naissance de l'enfant, les conjointes mettent alors en scène le lien de filiation à venir, en général en prenant des pauses dans lesquelles la conjointe de la génitrice touche le ventre de cette dernière. Ce type d'exemple se retrouve assez largement au sein du corpus, mais également plus généralement dans la presse (Figure 19). La scénographie des corps fait alors référence à la maternité. Lorsque les enfants sont déjà nés, les couples posent également de manière privilégiée à leurs côtés, en les entourant de leurs bras ou bien en leur tenant la main devant les marches de la mairie. C'est par exemple le cas de Valérie, dont l'album de mariage contient de nombreux clichés représentant son fils, alors vêtu d'un costume qui rappelle les couleurs de sa propre robe. L'écho dans les tons, comme la proximité physique dans les gestes, symbolisent alors leurs liens familiaux.

Figure 19. Une du magazine Libération n°11477 du 21 et 22 avril 2018

Crédits : Sibylle Morel pour *Libération*[262].

[262] Voir https://boutique.liberation.fr/products/samedi-21-et-22-avril-2018.

Ces mises en scène permettent de rappeler la place accordée à la descendance, dans la mesure où le mariage conditionne l'établissement de la filiation. Ainsi, « le langage rituel est fait de gestes qui sont autant d'intentions de signification » (Déchaux, 1997, p. 87). Les postures, les gestes et les choix de couleurs ont un sens en ce qu'elles traduisent un rapport à l'institution. Mais elles soulèvent également plus symboliquement l'existence d'un lien entre le mariage et la transmission. Martine Tremblay (2007) souligne par exemple que la difficulté à prêter les albums de mariage s'explique parce qu'il s'agit d'un objet de « commémoration », que les individus souhaitent transmettre à leurs enfants, et qui « participe à la construction des identités conjugale et familiale ». La transmission, axe du renouvellement des générations, constitue alors une dimension essentielle des représentations associées au mariage.

La volonté de mettre en avant la parenté et les projets parentaux peut également conduire à l'ajout de séquences au sein du rituel. C'est par exemple le cas de Raphaël, qui se marie avec Jérôme afin que chacun d'eux puisse adopter leurs enfants, conçus via une GPA aux États-Unis. À la cérémonie de mariage à la mairie, s'ajoute alors une cérémonie de baptême républicain pour les enfants, qu'ils choisissent de combiner à la première dans la mesure où les deux dimensions leur apparaissent étroitement liées. À la suite de ces deux cérémonies et avant la fête ayant lieu le soir, ils organisent un repas au restaurant, une séquence partagée de manière privilégiée avec certains proches, en particulier les parrains et marraines des enfants. L'inscription d'un attachement relationnel s'opère alors non seulement vis-à-vis de leurs enfants, mais aussi vis-à-vis des personnes qui prennent un rôle particulier dans la vie de ces derniers. Dans son discours de mariage, Raphaël raconte ainsi leur parcours de GPA, leur rencontre avec la femme porteuse et avec la donneuse d'ovocyte. Il évoque ensuite la force des relations nouées avec elles, qu'il décrit au cours de l'entretien comme se rapprochant de relations familiales, dans la mesure où ils souhaitent leur donner un rôle particulier dans la vie de leurs enfants (Encadré 17).

Encadré 17. Discours de mariage de Raphaël. Extrait du corpus iconographique et documentaire

Chère famille, Chers amis,
Merci d'être ici, et de vous être déplacés. Nous avons commencé cette journée à 4 avec nos enfants. Nous nous sommes mariés à 8 – […]. Nous avons baptisé à 16 […] Et nous voilà 120 ! Des témoins, parrains et des marraines de cœur. Des amis que l'on sait, dévoués et aimants, qui sauront les guider et les réconforter quand ils en auront besoin – bon bien sûr on parle des enfants là, pour nous c'est déjà trop tard. On est bien d'accord : un ami ça se propose de garder les enfants de temps en temps, je dirai même au moins une fois par semaine non ?
Nous aimerions revenir sur cette année, hier [les enfants] ont eu 9 mois, c'est une grande étape […]. Et ce soir, c'est surtout l'occasion de remercier les personnes sans lesquelles cette soirée n'aurait pas lieu.

[La femme porteuse et son conjoint]. Durant l'été X, nous avons sauté le pas et avons commencé cette extraordinaire aventure que vous connaissez tous aujourd'hui. Je ne sais quelle bonne action nous avons accompli par le passé pour que vous croisiez un jour notre chemin. Tous les 4 ce fut un peu comme un coup de foudre. Du début jusqu'à la fin, pour ceux qui ne s'en doutent pas, c'est un parcours de près de 2 ans avant l'accouchement. [La femme porteuse] – soutenue par [son conjoint] – a été positive, engagée, dévouée comme personne d'autre, et c'est avec une grande joie et une grande fierté que nous les accueillons ce soir. [Traduction anglaise]
La grande bonne surprise de cette journée, c'est aussi la présence de [la donneuse d'ovocyte]. C'est un beau cadeau que tu nous fais à nous et aux enfants, ça nous touche beaucoup. Tu as compris notre désir d'offrir une belle histoire [aux enfants], une histoire dans laquelle tu as une place primordiale. Nous avons aussi une pensée pour ton fils. [Traduction anglaise]
Nous remercions aussi
- Notre famille qui nous a soutenu depuis le début dans nos projets, qui n'ont pas eu peur (ou presque) de nous voir partir à l'autre bout du monde assister à la naissance de nos enfants. Qui ont su nous donner de bons conseils, qui ont appris à maîtriser Skype, qui ont sorti leurs aiguilles à tricoter, qui ont cuisiné leurs meilleures purées, qui ont transformé leurs maisons en crèche, leur voiture en minibus, leur statut de retraité en assistant paternel et qui nous laissent gentiment bousculer leur vie. Nous vous disons deux choses : merci et ce n'est pas fini.
- Nos amis, supports au quotidien, phénomènes de foire ou compagnons de route, amis du boulot, amis de 2 ou de 30 ans […]. Ces enfants sont aussi un peu les vôtres, ils grandiront en écoutant vos aventures, ils vous verront à l'œuvre, ils s'en inspireront au moment où les parents ça devient ringard. Ils deviendront peut-être un jour vos amis, car ils auront probablement fini par voir, ce que nous avons vu en vous […].
À vous tous, nous vous disons merci pour être venus, pas seulement là maintenant, mais pour être entrés dans nos vies d'une manière ou d'une autre. Et comme nous ne pouvions pas résister au plaisir de vous montrer quelques images de l'année qui vient de s'écouler, voici un petit rappel. [Photographies des enfants] Très bonne soirée à vous ! Have a nice party !

Centré sur les enfants, en rappelant à la fois l'engagement dans le procédé de GPA et l'évolution suscitée par leur naissance en termes de modes de vie, le discours de Raphaël souligne l'importance de la parentalité dans leur vie et dans leur choix d'union. En creux, il marque la primauté accordée à la filiation, et engage une ré-affiliation identitaire en se définissant de manière centrale par le rôle de parents. Il soulève la question d'une reconfiguration potentielle de leurs réseaux relationnels autour de cette question, en invitant leurs proches à s'investir dans la vie des enfants (Encadré 17).

Ces références multiples à la parenté permettent de mieux saisir en quoi le mariage peut symboliquement représenter une manière de faire du lien entre les générations, ce que l'on retrouve plus généralement à travers de nombreuses allusions à la sphère familiale. Yannick, qui choisit comme témoins un cousin et une cousine, justifie par exemple ce choix en expliquant qu'il recherchait des personnes l'ayant « connu enfant ». Dans de nombreux cas similaires, le mariage fait alors le lien entre le passé et le présent. Qu'elles engagent l'ascendance ou la descendance, les cérémonies permettent de consolider une identité, par l'inscription dans la continuité familiale et générationnelle. Le vin d'honneur, organisé dans l'appartement des parents de Sylvain, le conjoint de Yannick, se déroule d'ailleurs uniquement en présence de la famille, une manière, là aussi, de marquer l'affiliation.

2.3. L'affiliation élective : mettre en scène les liens qui comptent dans la reconnaissance

2.3.1. La place des relations choisies

L'importance des liens électifs chez les LGB se retrouve dans les procédés rituels, et on assiste souvent à une combinaison dans les réseaux relationnels mis en avant. Se ré-affilier à la famille d'origine n'empêche donc pas de marquer l'appartenance élective à un groupe, ou la place de relations affectives particulières. Pour les couples de même sexe, les liens engagés par le biais d'une parenté biologique via l'ascendance et la descendance se combinent également avec une place particulière accordée aux familles « choisies » (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Weston, 1991).

Le rôle des témoins permet alors souvent de marquer une forme d'affiliation élective, qui apparaît ici d'autant plus renforcée. La plupart du temps, les témoins représentent des personnes ressources dans le vécu de l'homosexualité, parce qu'elles ont tenu un rôle de confident·e, ou ont plus généralement fait preuve de soutien au moment du *coming-out*. Il s'agit de personnes proches d'un point de vue affectif, que les enquêté·e·s souhaitent impliquer davantage dans le mariage, soit parce qu'en étant présentes dans leur vie depuis l'enfance ou l'adolescence, elles témoignent de leur évolution individuelle, soit parce que leur rôle de confident·e en font des actrices de la reconnaissance de la conjugalité de même sexe. Leur importance se reflète d'ailleurs en pratique dans le rituel, puisque ce sont presque toujours les témoins qui organisent les animations durant la cérémonie, ou encore qui prennent en charge certaines séquences, tels que les enterrements de célibat. Le choix des témoins traduit alors différents registres symboliques associés à l'institution. S'ils/elles occupent généralement une place importante dans la vie quotidienne des individus, ils/elles peuvent également être choisi·e·s pour leur rôle dans l'histoire conjugale, par exemple pour leur présence au moment de la rencontre, du pacs, ou de diverses étapes marquant l'évolution de la relation. Certaines personnes insistent sur le choix d'ami·e·s commun·ne·s, alors défini·e·s comme des témoins du couple, et non comme des témoins individuels.

Par ailleurs, parce que les réseaux des LGB se constituent souvent d'ancien·ne·s partenaires amoureux/ses et de relations amicales (Weston, 1991), les précédant·e·s conjoint·e·s peuvent également être choisi·e·s comme témoins, ce qui montre l'importance qu'ils/elles conservent dans la vie affective des individus. Les cercles amicaux restent très majoritairement représentés dans le choix des témoins. De nombreuses personnes évoquent alors l'idée de choisir des ami·e·s d'enfance ou de longue date, ce qui permet de réinscrire l'individu dans un parcours, et dans l'évolution de celui-ci au fil du temps. Cet axe temporel est par exemple souligné par Lucie, qui choisit deux amies, l'une qu'elle considère être la

personne la plus proche d'elle au moment du mariage et l'autre durant son enfance. C'est également ce type d'argument que mobilise Raphaël, en revenant sur le rôle qu'il accorde aux témoins.

> **Gaëlle : Peut-être que sur la cérémonie, tu peux me parler du reste. Par exemple, quels témoins vous avez choisi ?**
> Les témoins : moi j'ai pris un ami d'enfance, qui est un de mes meilleurs amis et qui habite à Paris maintenant aussi, et puis quelqu'un de proche dans mon enfance en fait. Euh [silence] et c'est pareil pour mon mari. Il a pris aussi un ami proche et puis quelqu'un de son enfance. Un espèce de lien, comme ça entre son passé et son présent quoi.
> **Gaëlle : Dont vous aviez discuté… y avait une raison ?**
> Ben bien sûr on a proposé… Non, non, on n'a pas discuté spécialement de ça mais je pense qu'il y avait un truc comme ça. Je pense qu'un mariage c'est aussi une espèce d'union entre ton présent et ton passé en fait. Je ne sais pas, nous ça nous a semblé assez évident : on s'est dit qu'il y a notre famille qui est là, ce n'est pas une soirée quoi, on ne fait pas une soirée avec des potes. Il y a notre famille qui est là donc il y a ce truc du passé, de notre enfance. Aujourd'hui ce qu'on célèbre c'est un peu toute notre vie, c'est un croisement de notre vie donc du coup ça mélange à la fois notre enfance et notre présent, notre vie avant. Parce que tous les deux, on n'a pas grandi à Paris, mais on habite à Paris maintenant : donc notre vie d'avant, un peu avant Paris, et notre vie d'aujourd'hui. Des gens qui ont compté à cette époque-là, qui sont encore là, à qui on parle, qu'on est toujours contents de revoir et qui nous rappellent notre enfance, des bons souvenirs et tout ça. Et puis à qui on allait aussi au mariage, pour qui on a été témoins et voilà, il y a aussi… c'est vraiment cette composante-là. C'est que ce qu'on est en train de vivre là, on a envie que ces gens-là soient à nos côtés.
> (Raphaël, 38 ans, créateur d'une entreprise d'outils informatiques, en couple depuis 9 ans)

Dans le cas de Raphaël, le mariage est associé à un changement important du point de vue identitaire et en termes de mode de vie, puisqu'il est lié au fait de devenir parent, en produisant la possibilité d'établissement de la filiation. Choisir des témoins qui fassent le lien entre l'enfance et l'âge adulte permet alors de marquer symboliquement l'étape que représente le mariage au sein de changements individuels, et dans le renouvellement des générations. Ces choix reflètent une forme d'état transitoire, en l'occurrence en signifiant un changement statutaire vers le rôle de parents. La spécificité législative française concernant la filiation (Chapitre 3) conduit ici davantage à distinguer le couple parental du couple conjugal. Mais plus généralement, les témoins sont souvent choisis parce que la place qu'ils occupent dans la vie des individus expose le temps qui passe et les expériences vécues, d'où l'importance accordée aux relations de longue date. Parmi les enquêté·e·s, celles et ceux qui décrivent des usages symboliques de l'institution s'avèrent également plus susceptibles de mettre en avant l'importance des réseaux amicaux passés, certain·e·s souhaitant renouer avec d'ancien·ne·s ami·e·s à cette occasion. L'affiliation est alors identitaire, signe que le mariage, par sa fonction expressive du couple (Maillochon, 2016), engage l'identité des individus qui le constituent. En évoquant le passé et la constance des personnalités avec le temps, il s'agit aussi de se retrouver, la remémoration d'un parcours agissant comme un révélateur de l'identité.

La plupart des enquêté·e·s optent pour des témoins liés à la sphère amicale. Elsa explique ainsi que la fratrie reste d'après elle davantage associée à des rôles familiaux, comme ceux de parrain ou de marraine, tandis que les ami·e·s, parce qu'ils/elles partagent davantage la relation amoureuse et son évolution, s'avèrent plus facilement intégrés dans l'union et les choix conjugaux. Souvent, la combinaison des affiliations se marque par l'idée de choisir à la fois quelqu'un de la famille et quelqu'un du cercle amical. Au niveau familial, les préférences s'orientent davantage vers des personnes proches en termes générationnels, en particulier vers les membres de la fratrie. La combinaison des liens peut aussi se retrouver plus généralement dans la mise en scène des corps, comme c'est par exemple le cas du mariage d'Anne-Cécile et de Véronique. Lors de l'installation dans la salle des mariages de la mairie, celles-ci se placent sur les chaises centrales, entourées de leurs quatre témoins, mais elles accordent également une place importante à plusieurs membres de leurs familles, qui se placent aux côtés des témoins. La disposition dans l'espace peut souligner une manière de renouer avec la sphère familiale après des formes de rejets, en accentuant symboliquement la force des liens, et en creux, leur évolution. Lorsque les membres de la parenté sont absents, le rôle des relations électives s'accentue, comme c'est le cas du mariage de Benoît, où les ami·e·s et collègues de celui-ci prennent en charge l'organisation de la fête.

Mais les références à l'homosexualité et aux potentiels rejets peuvent également être plus explicites. Mettre en scène l'affiliation élective prend alors du sens dans des trajectoires familiales discontinues (Chapitre 6). C'est notamment le cas lors de la cérémonie de Laurence et Virginie, qui, par le biais de divers discours et sketchs, font référence à leurs parcours, et mettent en scène la force des relations affectives avec leurs cercles amicaux (Encadré 18).

Encadré 18. Observation du mariage de Laurence et Virginie. Extrait du journal de terrain

> […] Avant l'échange des consentements, certaines personnes prennent la parole. Une dizaine de personnes s'avancent alors et s'installent en file entre le mur de gauche et le bureau de l'adjointe au maire. Un·e par un·e, en commençant par l'anglais, chacun·e répète ce qui apparaît être la même phrase[263], mais dans une dizaine de langues différentes. Une enfant finit par le français, mais elle semble mal à l'aise et Laurence se lève pour lui tenir la main. La salle applaudit bruyamment. On annonce que d'autres personnes souhaitent prendre la parole. Laurence intervient : « Juste avant pour préciser, on avait demandé des interventions courtes, d'une minute trente, que je crois tout le monde a à peu près respecté, sur le thème de l'amour, du couple ou de l'homosexualité. Évidemment, il y a ceux qui ont fait les trois ! ». [Rires]
> S'ensuivent plusieurs discours, sketchs et prises de paroles de la part de proches […]. Une femme récite un poème qui parle de l'amour. Ensuite, un jeune homme raconte que quand il a rencontré Virginie (puis très vite Laurence), elles ont un peu été ses « tatas lesbiennes », qu'elles l'ont aidé à accepter sa différence et qu'il a donc naturellement choisi ici de parler

[263] Durant l'entretien, Laurence me dira que cette phrase, « L'amour est le seul langage universel, compréhensible par l'humanité toute entière », est une phrase anonyme qu'elle a trouvée sur internet, et que valorisant l'internationalité et ayant dans la salle des invité·e·s venant de nombreux pays, elle souhaitait mettre cela en avant.

d'homosexualité. Il dit qu'une des premières fois où il s'est promené dans le Marais avec Virginie, celle-ci lui a fait remarquer « Ici les gens ne te regardent pas parce qu'ils te trouvent bizarre ou différent mais parce qu'ils te matent ». Il confie qu'elles ont été importantes pour lui parce qu'elles lui ont permis de s'accepter, de voir que l'homosexualité c'est aussi un moyen de dire qu'on peut vivre tout en étant différent, qu'on n'est pas obligé de vivre comme tout le monde. Il ajoute que c'est pour ça qu'il est très content : « Mes tatas lesbiennes se marient », conclue-t-il [applaudissements]. Un homme, une femme et deux jeunes filles [*a priori* adolescentes] s'avancent ensuite. Tou·te·s tiennent une feuille, sur laquelle est écrit leur texte. Ils se présentent comme une famille « tout ce qu'il y a de plus classique : un père, une mère, deux enfants ». Ils disent donc avoir réfléchi sur ce dont ils pourraient parler, sachant que selon eux, « [ils] ne connaissent pas grand-chose à l'homosexualité ». Ils disent ensuite qu'ils peuvent parler du couple et de la famille, puisqu'ils en sont une. Sur un ton humoristique, les jeunes filles interrompent régulièrement le sketch en tenant un discours critique sur le genre et la sexualité. Les parents répondent ironiques en s'adressant à Virginie : « On ne te remercie pas, Virginie, elle n'arrête pas. Virginie par ci… » [faisant référence à l'idée que Virginie aurait transmis à leur fille des notions critiques et des questionnements sur la société]. […] Puis, ils ajoutent quelque chose sur la personnalité de Laurence en parlant de sa combativité, celle-ci étant devenue pilote d'avion après avoir été hôtesse de l'air, sur l'absence de terme pour cette profession au masculin. Ils évoquent pour finir l'idée de « famille traditionnelle » et la perte de sens de ce terme avec l'existence de familles recomposées, monoparentales, etc. […]. La salle applaudit de nouveau bruyamment. Un jeune homme s'installe à la place de l'adjointe au maire, derrière le bureau. Il se livre alors à une caricature de maire. Il commence en disant « Mes chers compatriotes, nous sommes réunis ici pour célébrer le mariage Madame Machin et de Monsieur… de Monsieur…de ? » [Il prend un air incrédule, comme s'il ne comprenait pas ce qu'il lisait sur son document]. « De Madame ? Ah très bien, on ne m'avait pas prévenu » [Il grimace]. « Non mais ce n'est pas grave, ajoute-t-il, je n'ai absolument rien contre ça, j'en connais… je connais… enfin je connais des gens qui connaissent des, des… [long silence] des homosexuels. Non, non je n'ai rien contre, d'ailleurs je connais aussi des gens qui sont… oui vous savez, comment on dit ? Des gens qui sont allergiques au gluten. Oui, oui, pas de problème » [éclats de rire et applaudissements]. Il se lance ensuite dans un discours un peu plus personnel où il raconte ses nombreux moments de sociabilité avec Virginie et Laurence. Il ajoute qu'il est d'autant plus content, s'étant dit qu'avec « deux lesbiennes sans enfants, il y avait une place à prendre, même s'ils étaient plusieurs sur le coup, et qu'il a grimpé les échelons ». Il mentionne un concurrent : « le faucon d'or, indétrônable, le chouchou », en montrant un homme debout un peu plus loin dans la salle. Il conclut sur le bon temps passé ensemble. La salle applaudit. La nièce de Laurence s'avance alors derrière le bureau. Elle annonce qu'il faut conclure et qu'elle va donc terminer par quelques mots en latin : « *Alea jacta est*[264] ».

Dans les discours, les thématiques mises en avant à la demande de Laurence traduisent les usages de l'institution. En faisant référence à l'amour, au couple et à l'homosexualité, les discours se réfèrent ainsi à la fois à un registre symbolique, légitimant la conjugalité de même sexe et valorisant l'engagement amoureux, et à un registre militant, rappelant la place du mariage dans des parcours marqués par les discriminations. À ce titre, les sketchs et discours évoquent d'ailleurs explicitement les sentiments de rejets liés à l'homosexualité, ainsi que plus généralement l'homophobie, notamment avec une référence parodique aux discriminations de la part d'élu·e·s ayant refusé de célébrer des mariages de couples de même sexe (Encadré 18). Le rappel de ce type de situations et leur disqualification par la dérision permet d'afficher dans

[264] « Le sort en est jeté ».

le rituel la reconnaissance de la part des proches, et leur soutien au couple. Les applaudissements recueillis dans le cadre de ces sketchs montrent que, si les proches investissent parfois particulièrement ce registre, c'est aussi qu'il s'agit d'un discours socialement valorisable (Tissot, 2018).

Les différentes sphères mobilisées se mêlent souvent. Les cercles électifs peuvent d'ailleurs tout à fait investir une terminologie familiale, en avançant des formes de filiation adoptive auprès de Laurence et Virginie, notamment en l'absence d'enfants (Encadré 18). Plus généralement, les discours mettent l'accent sur la transmission de valeurs, liées à l'acceptation de la différence et à la construction d'un regard critique sur les normes sociales, ainsi que le partage de conditions communes. En combinant des registres amicaux et familiaux, ils mettent en avant des liens affectifs, tout en soulignant des proximités idéologiques, en termes de valeurs.

2.3.2. L'engagement politique comme empreinte

Enfin, afficher l'appartenance à des relations électives peut également recouvrir des significations plus directement politiques. Les liens exposés au cours de la cérémonie représentent alors une manière d'affirmer des revendications et d'investir le mariage en le caractérisant d'un point de vue militant. C'est particulièrement le cas pour Michel Bourrelly et Bruno Spire, qui décident de se marier afin d'inscrire l'évolution législative dans la lutte contre le sida, et plus généralement dans des revendications liées à la reconnaissance des couples de même sexe (Chapitre 6). Ils allouent alors une place particulière aux témoins en tant qu'actrices politiques, en choisissant quatre femmes que Michel décrit comme des « alliées dans la lutte contre le sida ». Toutes présentent en effet un lien avec la lutte contre l'épidémie, puisqu'il s'agit de Françoise Barré-Sinoussi, chercheuse ayant participé à la découverte du virus de l'immunodéficience humaine à l'origine du sida et encadré le doctorat de Bruno Spire ; d'une journaliste spécialiste de la santé ayant dirigé la rubrique santé-médecine de France Inter durant trente ans ; d'une amie médecin ; et de Roselyne Bachelot, anciennement ministre de la santé. Or, au cours de l'entretien, Michel Bourrelly justifie le choix des témoins par le fait qu'elles partagent cette cause commune avec eux, et représentent donc un soutien du point de vue militant, ce qu'il qualifie de « symbole », participant à faire de leur union « le mariage de la lutte contre le sida ». Si trois des témoins sont également des amies, il contacte en revanche Roselyne Bachelot, qu'il a déjà croisée à plusieurs reprises, en faisant explicitement appel à elle en tant qu'ancienne ministre de la santé. Il évoque également la posture politique de cette dernière, qu'il estime marquante pour ses positions engagées favorablement pour l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, malgré les oppositions au sein de son propre parti politique. Le rôle des témoins sert donc à mettre en avant cette dimension de l'affiliation

politique, d'ailleurs reprise publiquement, puisque Michel et Bruno posent pour la presse entourés de leurs témoins (Figure 20). Le cliché évoque de multiples façons les inscriptions politiques données à l'événement, puisqu'à côté des témoins, on note la présence de Marisol Touraine, alors ministre de la santé, ainsi que de Claude Bartolone, président de l'Assemblée nationale au moment du vote de la loi. Au cours de l'entretien, Michel Bourrelly explique que si Marisol Touraine était présente au congrès de Aides du fait de ses responsabilités politiques, il a choisi d'inviter Claude Bartolone au mariage en raison de ses engagements, et notamment en raison de ses prises de positions lors des débats parlementaires, ainsi que de ses affrontements avec les opposant·e·s. La multiplication des personnalités politiques et leur mise en scène au cours de la cérémonie traduit donc la place accordée à ce registre.

Figure 20. Mariage de Michel Bourrelly et Bruno Spire, photographie publiée en ligne par le magazine Libération

Crédits : Rémy Artiges pour *Libération*[265].

Le rituel construit alors l'empreinte d'une dimension politique. Au cours de l'entretien, Michel Bourrelly note la présence lors du mariage de plusieurs autres personnalités politiques, notamment du premier secrétaire du parti socialiste ainsi que de Daniel Defert, qui a fondé l'association Aides à la suite du décès de son conjoint Michel Foucault, et avec qui Michel et

[265] Voir https://www.liberation.fr/societe/2013/06/23/unis-pour-la-vie-contre-le-sida_913128.

Bruno posent d'ailleurs à la sortie de la mairie. Plus généralement, en étant accolé au congrès annuel de Aides, le mariage est partagé avec l'ensemble des bénévoles de l'association, numériquement bien plus importants que ne le sont les familles respectives du couple. Les deux fêtes ont d'ailleurs lieu en même temps, dans le chapiteau du cirque de Bobigny, réservé par Aides pour l'occasion. Or, cette organisation conduit au partage d'une émotion collective, qui affilie Michel et Bruno à l'association, et de ce fait, à la lutte contre le sida. Ils décrivent d'ailleurs leur mariage comme un événement « intime militant », certaines personnes de leur famille rejoignant la fête organisée par Aides à cette occasion, ce qui implique donc une combinaison de différentes sphères.

> Moi j'étais très content, parce que là pour le coup on transformait ce mariage qui… Honnêtement, on est deux personnes anodines et voilà, donc quelque chose qui était militant et qui pour les militants de Aides, faisait quelque chose qui effectivement, on avait ce partage de bonheur, de, de moments intenses, d'un moment spécial, etc. Donc du coup c'est vrai que la salle était pas très grande […] et quand je me retourne je me rends compte qu'il y a 200 personnes. Donc je veux dire, dans une salle qui pouvait en contenir 60. Et j'ai même pas mesuré que, que tout le monde allait, voulait venir, rentrer, etc. Du coup, c'était quelque chose, un souvenir particulier. […] Au moment où on se retourne, je vois des gens qui pleurent quoi, et c'est quand même émouvant du coup, pas seulement parce que je me marie mais parce que je me rends compte qu'effectivement ce que je disais tout à l'heure, ça implique autre chose pour plein de gens, donc… ceux qui n'ont pas pu avoir, ceux qui vont peut-être avoir, les gens qui ne pourront pas, jamais se marier parce qu'ils sont plus là… c'est, c'était émouvant. […]
> **Gaëlle : Le reste c'étaient des militants ?**
> C'est des militants qui sont venus et qui, qui ont… mais c'était pas interdit mais c'était pas prévu quoi donc. Donc c'est, c'est alors ça c'était génial enfin, pour nous c'était génial. J'ai un peu l'impression encore une fois d'avoir été porté par ça, par la ferveur. Et le bien que ça a fait à plein de gens quoi. La loi. Et nous étions simplement nous le résultat de, de cette loi. L'un des premiers résultats parce qu'il y a eu un premier mariage à Nîmes ou à Montpellier, et mais voilà ici en proximité nous étions, les gens touchaient du doigt la réalité des possibles. Donc, donc de comprendre ça c'était génial. […] Du coup c'était euh, quand je dis que le bonheur était partagé c'est que vraiment le bonheur était partagé, et pour beaucoup ça a été des moments aussi importants pour elles, pour eux, en dehors des témoins, que pour nous quoi je veux dire donc. Donc je crois que c'est pas le fait que ce soit notre mariage hein que c'est, c'était important, c'est que ce soit ce mariage-là dans ce cadre-là et issu de cette loi. C'est vrai que c'est, je pense pour beaucoup de gens, y avait autre chose derrière notre mariage, ce qu'ils vivaient eux, ce qu'ils auraient pu vivre, ce qu'ils auraient aimé vivre, ce que d'autres vivront.
> (Michel Bourrelly, 56 ans, moniteur d'études en sciences sociales, en couple depuis 30 ans)

Michel Bourrelly met en avant la dimension affective de la cérémonie, en soulignant l'émotion que celui-ci suscite de la part des bénévoles de Aides. Cette émotion collective rappelle le caractère transcendant du rituel (Durkheim, 2008 [1912]). Par sa mise en scène, celui-ci surpasse l'histoire conjugale et les parcours individuels, en rappelant l'absence de celles et ceux qui ont succombé au sida sans avoir la possibilité de s'unir légalement à leur conjoint·e. Les affects résident donc dans le rattachement qui s'opère à l'association, qui conduit à donner à l'union un statut collectif, et à en faire un symbole, au-delà de l'acte individuel qu'elle peut représenter. Par ailleurs, c'est également ce que les témoins mettent en avant lors des discours

de mariage, en rappelant notamment l'évolution juridique suscitée par la loi. Comme le note Judith Butler (2017 [1997]), le performatif ne se limite donc pas à la réitération, par des acteurs officiels, des discours déjà autorisés mais à l'inverse, il peut aussi être subverti et réinvesti. En d'autres termes, « la performativité peut ainsi servir à lutter contre l'hégémonie », parce que « l'acte de discours, en tant que rite d'institution, est un acte dont le contexte n'est jamais entièrement déterminé à l'avance », et que celui-ci peut donc « prendre une signification non ordinaire, [et] fonctionner dans des contextes auxquels il n'appartenait pas » (*Ibid.*, p. 233-234). Lorsque les individus investissent des discours matrimoniaux de significations politiques, ils troublent donc leur signification initiale. En énonçant l'appartenance à une histoire politique commune, ils créent de nouveaux repères, génèrent des définitions de l'événement.

De manière moins tranchée, des cas similaires se donnent également à voir au sein du corpus de la part des enquêté·e·s qui revendiquent des usages militants du mariage. De nombreuses personnes font ainsi appel à des élu·e·s qu'ils/elles connaissent pour officier la cérémonie et/ou prononcer des discours lors de la fête, ce qui représente à la fois une manière d'éviter les potentiels rejets, mais aussi de s'affirmer ou de s'opposer, d'afficher une dimension politique en réinterprétant les discours matrimoniaux par la référence explicite à l'évolution des droits. Par le biais des fonctions institutionnelles, s'opère alors un pouvoir performatif, et un acte de « magie sociale » (Bourdieu, 1986a, p. 13). Choisir des élu·e·s spécifiques pour le mariage et pour prononcer les discours permet alors de contrôler l'interprétation qui en sera donnée. En d'autres termes, « la "délégation" est un acte performatif, c'est-à-dire un acte par lequel, en nommant quelqu'un, on l'investit d'un certain pouvoir », il s'agit donc d'une « opération tacite et performative d'autorisation et d'investiture » (Butler, 2017 [1997], p. 228).

Par exemple, Maryline invite des élu·e·s et différents personnages politiques à la cérémonie, notamment un député qui s'est engagé en faveur de l'ouverture du mariage aux couples de même sexe. Elle utilise alors la séquence « sociale » du vin d'honneur afin de les convier spécifiquement à cette occasion, sans pour autant les inviter à la fête qui suit, considérée comme plus personnelle. Elle définit cette séquence comme une fraction « publique » du rituel, permettant de répondre à différentes formes d'« obligations » sociales, et notamment d'inclure cent-cinquante personnes, comme par exemple les collègues de sa mère, les personnes des services administratifs des mairies qui lui « ont rendu des services » durant ses activités professionnelles et associatives, le maire, etc. Il s'agit donc ici de revendiquer socialement des choix et des appartenances politiques, sans pour autant renoncer à une dimension plus personnelle du mariage, ce que permet le séquençage de l'événement, et ce qui s'explique dans la mesure où les registres militants, symboliques et juridiques se combinent dans le choix d'union de Maryline.

2.4. Des rôles de l'entourage différents selon le genre et la place dans l'ordre des générations

Mais les rôles et les places des proches dans le rituel diffèrent en fonction du genre et du positionnement dans l'ordre des générations au sein de la famille, ce qui montre que l'affiliation répond à des règles bien précises. Dans de nombreuses observations, les photographies débutent par les marié·e·s. Elles engagent ensuite les cercles familiaux proches, en priorité les parents et la fratrie, ainsi que les témoins, avant de s'ouvrir plus largement aux ami·e·s. La sélection fait donc partie intégrante du rituel. En termes de mise en scène, Clémence et Élisa arrivent par exemple à la mairie accompagnées de leurs parents et de leurs témoins, ce qui montre la place particulière accordée à certains proches.

Par ailleurs, on note également des variations importantes dans les rôles attribués à chacun·e dans le déroulement du rituel. Tandis que l'ascendance investit plutôt les séquences d'ouverture, la descendance est en revanche mobilisée durant des séquences intermédiaires et/ou des séances de clôture. Plusieurs personnes déclarent par exemple arriver à la mairie aux bras de leur mère ou de leur père, et Adrien raconte également que Fabien et lui ouvrent le bal du mariage en dansant avec leurs mères respectives. De même, les parents accompagnent souvent les séquences pré-rituelles en aidant les conjoint·e·s à choisir leurs tenues, en proposant de l'aide pour choisir le lieu et/ou le traiteur. À l'inverse, d'autres séquences mettent en scène la descendance, qu'il s'agisse des enfants du couple ou d'autres enfants au sein de la famille. Comme dans le cas de Laure et Élise, la responsabilité d'apporter les alliances à la mairie est très souvent confiée à des enfants. Ceux-ci peuvent également prendre en charge différentes séquences de clôture, telles que les sketchs, les discours et les chants qui se déroulent durant la fête. Dans une part non-négligeable des cas, ces fonctions peuvent également être attribuées aux témoins.

De ce point de vue, le rôle tenu par les différentes personnes en fonction de leur place dans la parenté s'avère particulièrement éclairant. Le rituel, par la multiplicité des liens, met en avant la transmission, d'un côté et de l'autre de la parenté. À travers les séquences d'ouverture, l'ascendance accompagne ainsi vers le mariage et le changement statutaire. Les parents guident alors la transition vers le statut de marié·e·s, tandis que les enfants l'entérinent, ce que l'on peut comprendre dans la mesure où le mariage appelle à la construction de sa propre cellule familiale, avec l'établissement de la filiation et de l'autorité parentale, rappelé par le Code civil et plus généralement par les élu·e·s (Encadré 16). La parenté se place alors symétriquement aux deux bornes du rituel : d'un côté jusqu'à atteindre le statut de couple marié, et de l'autre dans son prolongement supposé, avec les projets parentaux. Il existe par ailleurs une très forte asymétrie de genre à ce sujet. Lorsque les couples choisissent de mettre en scène leur ascendance, les femmes sont systématiquement accompagnées par leur père ou par un

ascendant de sexe masculin comme un oncle ou un beau-père, tandis que les hommes sont toujours accompagnés par leur mère, ou par une ascendante de sexe féminin. Cette répartition tend à naturaliser le genre, en faisant du parent de sexe différent le/la garant·e de l'insertion dans la conjugalité et la vie maritale. Elle souligne la production du genre dans les pratiques et les interactions (West et Zimmerman, 1987), dans la mesure où ces scénographies conduisent à matérialiser l'appartenance à un groupe de sexe par le biais d'un jeu de miroir avec la présence de l'ascendant·e de sexe différent. Dans le cadre des cérémonies de couples de sexe différent, ces représentations peuvent apparaître comme une manière de matérialiser la différence de sexe sur laquelle se fonde le rituel, l'ascendant·e y occupant un rôle de passeur, historiquement imprégné par la mise en scène du passage, pour les femmes, d'une dépendance à l'égard de leur père à une dépendance à l'égard de leur mari (Bozon, 1992). Or, ce rôle est sexué parce qu'il produit une pensée de la différence, supposée naturelle (Guillaumin, 1992). Comme dans d'autres cas, cette scénographie peut donc être utilisée pour recréer de la complémentarité en l'absence de différence des sexes (Chapitre 8). On la retrouve d'ailleurs particulièrement dans le cas des personnes qui décrivent des usages symboliques de l'institution.

La présence de la fratrie se retrouve de manière plus équilibrée aux deux bornes du rite, puisque les frères et les sœurs peuvent à la fois participer à l'organisation du mariage et des enterrements de célibat, apporter les alliances, et réciter les discours durant la fête. Moins figés, leurs rôles dépendent surtout de la proximité qu'ils/elles entretiennent avec les futur·e·s marié·e·s. On peut alors penser que leurs fonctions résident moins dans la transmission et dans l'accompagnement d'un changement de statut que dans l'expression du soutien envers le couple, ce qui explique qu'ils/elles peuvent également fréquemment être choisi·e·s comme témoins, tandis que cela ne concerne ni les ascendants, ni les descendants.

Ces écarts dans les rôles donnés à chacun·e permet en tout cas de mieux comprendre que le mariage réinscrit l'individu dans l'ordre des générations au sein de la famille. À ce titre, plusieurs personnes évoquent ainsi les proches décédés, les histoires passées communes, mais aussi les liens de transmission avec les enfants. Corinne mentionne par exemple le sketch de ses neveux et nièces durant la fête de mariage, qui racontent à cette occasion des vacances passées ensemble durant leur enfance.

> Donc on rentre à la maison, euh... donc les enfants, nos neveux et nièces ont fait un, un sketch. Très émouvant. Les gens jouaient, chantaient des chansons, tout ça [silence]. Comment il a commencé ? Il a commencé en disant quelque chose du style « les taties » [silence] « vous nous avez tant de fois sauvés des loups, des fantômes, et même des souris » [rires]. Parce qu'une fois quand ils étaient tout petits, mon neveu, l'un de mes neveux et l'une de mes nièces… Ils ont passé beaucoup beaucoup de vacances chez nous à la campagne. Beaucoup beaucoup beaucoup de vacances, pendant pratiquement 15 ans, ils étaient là tous les étés quoi. Donc... « des loups, des araignées, et même des souris ». Ils étaient, on était sortis, la nuit. Ils étaient petits. On était sortis la nuit pour leur faire goûter la forêt la nuit. Et... ils étaient vachement impressionnés, ils étaient petits vraiment. Je tenais ma nièce par la main […] j'ai senti quelque chose qui, qui

grouillait sous ma chemise, et en fait c'était une souris qui s'était, qui avait sauté […]. Alors c'est vraiment resté une image très forte de tatie qui avait une souris qui lui grimpait dans le dos et qui a même pas crié pour pas faire peur aux enfants. Voilà. euh et ensuite et ben j'ai fait un petit discours, puis Michèle a fait un petit discours puis on a ouvert le champagne.
Gaëlle : Y avait quoi dans ces discours ?
Y avait quoi dans ce discours ? [Silence] [elle réfléchit] Et ben, essentiellement des remerciements. Euh voyons de quoi est-ce que je me souviens ? J'ai commencé en évoquant euh mon père, et la mère de Michèle, qui est morte. J'ai, j'ai évoqué un petit peu tout le monde, par ordre de génération on va dire. Euh... [silence] ouais c'était essentiellement une expression de gratitude, je pense, pour tous ceux qui étaient là avec nous, et... et ceux qui n'y étaient plus. Tous les liens, tout l'amour autour de nous, enfin vous voyez, quelque chose dans le genre. Je me souviens plus exactement. […] « Merci d'être là depuis si longtemps », enfin... « d'embellir ma vie », enfin je sais pas des trucs comme ça [rires], et Michèle a dit le même genre de choses.
(Corinne, 64 ans, retraitée – ancienne professeure à l'université, en couple depuis 28 ans)

L'exemple évoqué par Corinne montre bien l'importance que prend le mariage dans l'ordre générationnel au sein de la famille. Le récit des enfants de la famille raconte le partage de souvenirs communs et la transmission qui s'opère de la part des deux femmes, puisqu'elles les gardent à de multiples reprises et passent de nombreuses vacances avec eux. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une descendance directe, les neveux et nièces occupent une place particulière de ce point de vue. Ceux-ci se chargent alors de rappeler le rôle qu'elles ont pu occuper dans leur vie, grâce à la découverte d'expériences et à la transmission de valeurs. De manière similaire, Corinne centre son discours sur le rappel d'une histoire familiale commune, en évoquant notamment les mort·e·s, mais aussi la continuité des relations dans le temps, ainsi que le partage et l'affection qui les caractérisent. Ce type de discours se retrouve fréquemment au sein du corpus. Les pensées adressées aux mort·e·s lors du mariage sont ainsi évoqué·e·s par plusieurs personnes, tandis que d'autres relèvent l'importance accordée à la présence des personnes âgées au sein de la famille, dont elles anticipent potentiellement la disparition. Leur évocation récurrente renseigne en tout cas sur la manière dont, parce qu'il inscrit l'individu dans une nouvelle identité conjugale, le mariage peut également aller de pair avec un rappel de l'identité individuelle, au travers de l'inscription dans une histoire collective familiale. Or, ces références familiales constituent des repères qui produisent un sentiment d'« enracinement », dans la mesure où « la continuité du groupe dote l'individu d'une profondeur temporelle qui lui permet de consolider son propre sentiment de continuité » (Déchaux, 1997, p. 247). Ce symbolisme dresse donc un parallèle avec d'autres types de rituels. Comme les choix de prénoms des enfants dans les familles homoparentales, qui peuvent permettre de renforcer l'inscription dans une lignée (Courduriès, 2017), de manière similaire, les différents choix rituels adoptés par les couples permettent de matérialiser l'appartenance à un groupe familiale.

La place donnée à la famille dans les cérémonies semble plus importante lorsqu'il s'agit de mariages motivés par des registres symboliques, qui produisent également davantage de ritualisation (Chapitre 9), tandis que les relations électives peuvent être plus massivement

représentées dans les mariages militants. Dans un contexte où le rituel génère des attentes sociales, les individus utilisent diverses scénographies pour matérialiser les liens privilégiés qu'ils entretiennent avec certain·e·s de leurs proches, mais aussi l'appartenance à un groupe, parfois électif. On peut alors se demander comment se négocient ces mises en scène, et ce qu'elles révèlent des relations familiales.

3. S'investir ou ne pas s'investir dans l'événement. L'engagement comme révélateur de l'évolution des relations familiales

Si le mariage, en tant qu'événement collectif, permet de s'affilier ou de se ré-affilier, on peut également se demander dans quelle mesure il modifie les relations familiales. Virginie Descoutures (2010) a par exemple montré que dans les couples lesbiens, la naissance d'enfants peut à la fois réactiver les rejets ou au contraire, renforcer le soutien familial par l'adhésion à la norme sociale caractérisée par l'entrée dans la parentalité. Celle-ci entraîne alors une « renégociation des relations familiales » (Herbrand, 2014, p. 182). Des phénomènes similaires se donnent à voir concernant d'autres événements conjugaux, comme c'est le cas du mariage. Ces étapes peuvent redéfinir les rôles à l'intérieur de la famille et générer des tentatives de rapprochement auprès des parents (Smart, 2007). Le mariage peut ainsi reconstruire du lien en cas de conflits, ou à l'inverse, réitérer leur existence. Le temps de l'annonce à la famille représente donc un moment particulier, une forme de second *coming-out,* en ce qu'il rend visible l'acceptation de la relation ou son rejet. Dans le corpus, il est relativement peu fréquent d'organiser un événement spécifique pour annoncer le mariage, l'annonce se faisant plutôt au cours d'un déplacement dans la famille ou par téléphone, ce que l'on peut comprendre comme une manière de limiter le poids accordé à ce moment en cas d'opposition ou de tensions. Dans certains cas, les deux familles des conjoint·e·s peuvent malgré tout se rencontrer à l'occasion de la préparation de la cérémonie. Les réactions des proches au moment de l'annonce, mais aussi leur engagement par la suite dans l'événement, révèlent alors les évolutions familiales produites par le mariage. Dans le cadre des processus organisationnels auxquels ils/elles se confrontent, les conjoint·e·s engagent souvent des discussions avec leurs proches, adressant à ceux-ci une demande d'implication. Dans le cas de la famille, certaines demandes se soldent par des échecs, renforçant le sentiment de rejet, tandis que d'autres, à l'inverse, contribuent à médiatiser l'acceptation du couple de même sexe.

3.1. Une réactivation des rejets

La cérémonie, en tant qu'acte public, réactive le rejet familial. Parce que le mariage représente un acte officiel, il visibilise l'homosexualité et la fait sortir de l'assignation à la sphère privée

(Sedgwick, 1990), tout en produisant un sentiment de reconnaissance caractérisé par le respect de soi (Honneth, 2008 [1992]). Le recours au droit engendre ainsi une légitimation du couple (Chapitre 5). De ce fait, la légitimité produite peut être remise en cause par celles et ceux qui s'opposent à l'égalité des droits.

Dans un certain nombre de cas, ces oppositions peuvent se manifester par l'absence des proches et le refus d'assister à la cérémonie, avec des variations selon l'antériorité du *coming-out*, le temps semblant permettre d'apaiser les relations familiales. Certaines relations restent toutefois conflictuelles. L'absence lors du mariage fait souvent suite à des ruptures familiales plus anciennes, datant de plusieurs années. Mais elle peut également se manifester plus spécifiquement à cette occasion. Au sein de la sphère familiale, certaines personnes peuvent alors se désister, sans que le rejet ne soit nécessairement très explicitement énoncé, mais plutôt affiché sous couvert d'autres raisons, bien que les couples tendent malgré tout à interpréter l'absence comme une opposition. L'anticipation de l'absence conduit également certaines personnes à ne pas inviter les membres de la famille qu'elles présupposent hostiles du fait de leurs appartenances politiques, religieuses et/ou du fait d'interactions conflictuelles passées. Dans le cas de Yannick, le rôle accordé aux membres de la famille présents, comme les cousin·e·s, choisi·e·s pour être témoins, peut s'interpréter comme un réinvestissement de la sphère familiale, dans la mesure où les parents sont absents suite à une rupture relationnelle de plusieurs années.

Par ailleurs, lorsqu'ils/elles sont présents lors de la cérémonie, certains proches peuvent également manifester plus concrètement leur hostilité à cette occasion. C'est notamment le cas de Guillaume, qui entretient des relations conflictuelles avec sa mère, celle-ci cherchant notamment, à la suite d'un *coming-out* difficile, à ce qu'il s'engage dans une thérapie religieuse supposée permettre de mettre fin à son homosexualité (Chapitre 6). Les relations affectives et sexuelles de Guillaume se vivent alors dans le silence, puisque sa mère refuse d'évoquer ce sujet. Or, l'annonce du mariage, parce qu'elle induit une rupture de ces mécanismes, en rendant visible et dicible l'homosexualité, rejoue des formes de rejets. En annonçant le mariage, il se confronte ainsi à une réaction hostile de la part de sa mère, qui refuse au départ d'être présente. Devant l'insistance du beau-père de Guillaume, celle-ci décide malgré tout d'assister à la cérémonie à la mairie, tout en manifestant ouvertement son désaccord vis-à-vis de la relation et du mariage. Il raconte ensuite comment l'événement réitère l'opposition.

> Maman arrêtait pas de pleurer et puis c'était pas de bonheur, c'était, c'était hyper prenant, pour un fils… de voir sa mère, sa maman parce que, parce que je l'aime très fort, et pourtant elle m'a mené la vie dure hein. Le jour où je lui ai annoncé que j'étais homo : je lui ai annoncé à 18 ans, bon le jour de la fête des mères, j'ai pas été très délicat avec… le lendemain, je montais dans ma bagnole et je partais chez mon père. Donc euh, là elle était présente mais, mais c'était la fin du monde pour elle, c'était [pause] et puis tout le monde allait la voir « mais madame Y, madame Y, ça va ? ». Non, non, ça allait pas, non. Et elle me prend vraiment entre quatre yeux en bas de

> l'escalier, puisque la salle des mariages est à l'étage, elle me prend la main et elle me dit « il est encore temps de dire non » [silence]. Et je fais « mais maman, mais je l'aime Bo », elle me fait « mais j'ai rien contre Bo ». Elle dit « sauf que je t'ai pas élevé comme ça et que tu peux pas faire ça, tu vas gâcher ta vie ». Et là elle me fait [soupir], elle me fait, puis en larmes, puis elle joue sur le, sur l'émotion, sur l'affectif quoi. Et Bo avait demandé à une autre amie qui a une cinquantaine, soixantaine d'années d'être à son bras pour, parce qu'on voulait faire un peu les traditions : monter chacun au bras de notre maman, ou… Là ma mère, non quoi, bloquée. Elle ne veut pas. Elle [pause]. Mon beau-père lui dit « maintenant ça suffit, on y va, on monte ». […] Dans l'escalier j'étais là, je sais même plus, enfin elle m'a mis le doute. Elle a réussi à me mettre le doute. J'aime Bo un truc de fous, c'est le jour de mon mariage, c'est, c'est, c'est… sauf que de voir ma propre mère comme ça, je suis [silence, grimace]. Et je rentre dans la salle des mariages, je suis genre en fait j'ai qu'une envie c'est de chialer. Pas de dire non, mais je sais que ce que je vais faire, je vais blesser ma mère. Y a qu'une rangée de chaises… alors y a moi, Bo, nos deux témoins, nos deux témoins, et on a les invités en face. Et ça c'est génial par rapport aux salles où on tourne le dos aux invités. Et donc, et y a qu'une rangée de chaises, donc ma mère qui se fout pile poil face à moi et [pause]. Bref [soupir].
> (Guillaume, 36 ans, fleuriste - responsable de magasin, en couple depuis 8 ans)

Dans le cas de Guillaume, le mariage s'inscrit dans une opposition familiale de longue date, puisque les relations avec sa mère restent, depuis le *coming-out*, marquées par une hostilité manifeste à l'égard de l'homosexualité et des relations conjugales de Guillaume. Au cours de la cérémonie, celle-ci exprime donc son désaccord de diverses manières, à la fois corporellement, par des larmes et un recul au moment de la montée des marches conduisant à la salle des mariages, mais aussi verbalement, en remettant directement en cause le choix de son fils. Le poids accordé au rejet de la part de la famille rappelle ainsi que la reconnaissance n'est pas uniquement juridique, mais qu'elle comporte également une dimension affective, notamment dans les interactions avec les proches (Honneth, 2008 [1992]). Or, le rejet induit des questionnements, qui, sans remettre véritablement en cause le choix d'union, interrogent en tout cas sa légitimité. Si les mécanismes de ce type apparaissent relativement fréquemment au sein du corpus, ils pourraient être plus accentués encore dans certains milieux sociaux, différentes enquêtes soulignant par exemple l'importance des rejets dans les milieux populaires (Costechareire, 2014 ; Courduriès, 2014).

Enfin, certains proches peuvent également refuser de s'investir dans l'évènement ou bien s'investir *a minima* dans l'organisation. Parce que la cérémonie engage l'affiliation familiale, les conjoint·e·s sollicitent souvent des proches pour les aider dans l'organisation. Demander aux membres de la famille de s'impliquer, c'est alors appeler à des formes de soutien, en faisant des proches des acteurs de la cérémonie. Or, la volonté d'impliquer la famille ne se trouve pas toujours couronnée de succès. Refuser de s'investir dans l'événement traduit en creux des formes d'opposition. C'est notamment le cas d'Adrien, qui raconte comment, à de nombreuses reprises, il sollicite ses parents pour obtenir leurs avis et conseils concernant divers choix organisationnels, tels que le traiteur, les vins, la décoration de la salle, le choix d'orchestre, etc. Il explique ensuite comment ses tentatives répétées pour les impliquer dans

l'événement se soldent par des échecs, et ce que ceux-ci révèlent en termes de positionnement idéologique.

> Du coup comme mes parents, dans l'organisation du mariage, étaient quand même vraiment en retrait, plutôt… plutôt à freiner en fait que à être auteurs ou à nous accompagner. Euh… on voulait quand même impliquer en fait nos familles, et pas juste faire ça pour, ben juste faire ça dans leur dos en fait, ou en ayant l'impression de, en leur donnant l'impression de les exclure. Et aussi parce que pour nous, ça nous paraissait absolument essentiel en fait que nos familles ou les gens qui étaient vraiment les plus proches de nous aient un rôle dans cette organisation. […]
> **Gaëlle : Parce que toi tu disais que tes parents avaient plutôt freiné à l'inverse ?**
> Ben [soupir], tu sentais qu'ils étaient pas particulièrement enthousiastes en fait, donc ils ont, ils ont beaucoup pris sur eux. Objectivement et ça, je les en remercie. J'aurais évidemment préféré qu'ils s'impliquent davantage, qu'ils montrent un peu davantage d'enthousiasme, mais ils sont venus, ils ont pas fait… ils ont pas fait d'esclandre ou quoi que ce soit, et c'est déjà pas mal.
> **Gaëlle : C'est plus ça que tu veux dire par freiner ?**
> Ah ben, enfin ils étaient pas enthousiastes, après ils ont eu quelques… ils ont quand même commis quelques maladresses. Tu vois, genre ma mère qui nous a demandé juste après le repas, la veille du mariage, si euh… si on pensait pas que ce serait mieux de pas s'embrasser à la mairie parce que ça risquait de choquer certaines personnes [pause] [rires]. Et donc, ce à quoi je lui ai répondu que euh, a priori, si ça devait choquer quelqu'un c'était elle, et que si ça l'embêtait, elle était pas obligée de regarder. Mais, enfin non, objectivement la veille du mariage j'avais juste pas envie d'entendre ça en fait, ouais, donc voilà. Mais, mais tu vois, c'est plus des choses comme ça, ou c'est… mes parents qu'ont fait semblant de pas comprendre qu'on leur avait demandé de s'occuper du vin en fait. Donc, on leur en a parlé, on leur a dit qu'on avait choisi plutôt tel type de cépage, voilà en gros le type de vin qu'on avait choisi, et il se passait rien. Donc quand je les ai relancés, mon père m'a dit « ah mais j'avais pas compris que tu voulais que je m'en occupe », alors que je l'avais quand même dit très explicitement pour le coup. Euh c'est juste qu'il avait simplement pas envie mais lui avait pas osé me le dire. […] Ça m'aurait… enfin j'aurais été heureux en fait que mes parents montrent plus de, d'implication, juste pour m'accompagner en fait. Ça s'est pas fait, ça s'est pas fait, tant pis. À nouveau en fait, on s'est pas mariés ni pour eux ni contre eux. C'est juste dommage qu'ils aient pas été plus impliqués.
> (Adrien, 37 ans, administrateur en ministère, en couple depuis 14 ans)

Adrien revient au cours de l'entretien sur sa volonté de faire participer ses parents à l'organisation du mariage, ce que l'on peut entrevoir comme une manière de qualifier collectivement l'importance accordée à la relation, et ainsi de se sentir soutenu, en renforçant le sentiment d'appartenance à la sphère familiale. Leur refus de s'investir dans la gestion pratique de la cérémonie marque alors une distance, qui traduit des formes d'opposition latentes. À cette absence d'investissement, s'ajoutent d'ailleurs des remarques qui, en creux, soulèvent une gêne et des formes de dénégation de la visibilité accordée au couple. L'absence d'implication des parents d'Adrien conduit alors à ce que ce rôle soit repris par la sœur de celui-ci, et plus généralement par les membres de leurs fratries respectives, qui organisent diverses activités durant la fête, récitent des discours, mais s'investissent également en amont en aidant le couple à choisir les tenues de mariage, à sélectionner les vins et le repas, ainsi qu'à gérer les relations entre les deux familles. Durant l'entretien, Adrien qualifie d'ailleurs sa sœur de « *wedding-planneus*e officieuse », ce qui justifie d'après lui de lui accorder un rôle particulier durant la cérémonie, afin de la remercier de son investissement à leurs côtés. Consacrer du

temps à l'organisation reflète donc le soutien de la part des proches, en même temps que l'affiliation familiale. Par le biais des pratiques engagées, il s'agit d'une activité qui expose la nature des liens, en même temps qu'elle les renforce.

3.2. Un renforcement du soutien et un rapprochement en cas de conflits passés

Symétriquement, le mariage peut aussi renforcer le soutien au sein de la famille, voire participer à produire davantage d'acceptation. Parce qu'il reste associé à une stabilité relationnelle (Swidler, 2001), le mariage rassure alors sur le sérieux accordé au couple et sur les projets de long-terme. À ce titre, plusieurs personnes déclarent que leurs parents ont réagi favorablement à l'annonce du mariage, qu'ils interprétaient alors comme un signe de l'attachement mutuel des conjoint·e·s et de l'importance accordée à leur relation. Par ailleurs, au sein du corpus, l'annonce du mariage intervient souvent plusieurs années, voire plusieurs dizaines d'années après le *coming-out*, les relations familiales étant souvent davantage apaisées que par le passé. L'évolution des relations au fil du temps peut ainsi permettre que certains parents montrent des signes d'acceptation et de soutien plus accentués. Pour certain·e·s enquêté·e·s, l'homosexualité a pu représenter un sujet délicat, exclu des conversations familiales, et vis-à-vis duquel les parents se positionnaient difficilement. *A contrario*, le moment du mariage peut conduire ces derniers à réinvestir la relation et à affirmer davantage leur présence aux côtés du couple. Plusieurs personnes évoquent par exemple le fait que leurs parents les aident dans la recherche d'une salle pour organiser la fête. Ainsi, Christina raconte qu'après une première réaction relativement distante de sa mère au moment de l'annonce de son homosexualité, leurs relations se sont ensuite renforcées, ce que marque l'investissement de cette dernière dans la cérémonie.

> Ma mère, elle est venue nous accompagner parce qu'elle vivait ici. Elle s'est investie autant que nous dans le mariage, dans l'insémination, le processus. Même c'étaient eux qui nous ont, donc ma mère et son copain, qui pendant leur temps libre ici à Paris, se baladaient dans des cafés et demandaient si la salle était disponible pour nous. Peut-être au début quand je l'ai eue au téléphone, elle était encore en Colombie, je lui ai dit « maman, peut-être qu'on va, tu sais, se marier parce qu'il y a les trucs de l'enfant » « ah bon mais pourquoi ? ». C'était comme ça, en fait. Et, mais rien de plus. Et après ici, c'était vraiment ouais, à chaque fois qu'ils allaient dans un café, c'est eux qui ont trouvé la péniche, qu'ils ont demandé. Ce sont eux qu'ils ont presque… parce que moi, j'avais pas des nausées vraiment, et, j'ai pas eu une mauvaise grossesse, mais c'est vrai que pendant les deux mois j'avais pas trop d'énergie d'aller me balader dans tout Paris, de trouver des salles. Donc eux, ils étaient à fond, ils adoraient boire des bières dans des terrasses, ils demandaient toujours si c'était possible. Et ils nous appelaient, ils nous envoyaient des photos, c'était assez beau. Et on allait visiter des salles, tous les quatre : donc ma mère, le compagnon de ma mère, Dina et moi. Et aussi, avec le processus d'insémination et tout ça, c'étaient eux qui nous ont amenées en Belgique, en voiture. Donc c'était vraiment, on les a impliqués aussi dans ce truc, et je pense que ça a été très important pour moi, parce que comme je lui ait dit que je voulais être avec Dina, c'était la première fois que j'avais dit que je, voilà, que j'étais avec une femme. Elle n'a pas trop aimé cette idée. Elle n'a pas, elle a pas été ni méchante ni rien du tout, mais elle me disait qu'elle comprenait bien idéologiquement que c'était pas… rien de mauvais d'être avec une femme, mais que elle pensait vraiment que j'étais hétéro,

> que c'était pas possible, voilà. Mais ça lui a pris vraiment peut-être le temps de rencontrer Dina, de la voir, et de dire « non, elle est magnifique, je comprends très bien », donc après cette histoire c'est oublié, et mon père aussi, il a été là depuis le début.
> (Christina, 33 ans, post-doctorante, en couple depuis 7 ans)

Le récit de Christina montre ainsi une évolution des relations familiales au fil du temps, le mariage consolidant également davantage les liens. Sa mère et son beau-père s'investissent alors dans l'organisation, en recherchant activement une salle pour aider le couple à préparer la célébration. Or, s'investir atteste d'une forme de soutien, ou est en tout cas appréhendé comme tel de manière quasi-systématique dans les discours. Plus généralement, les parents peuvent prendre diverses initiatives en lien avec les attentes sociales de l'événement. De manière similaire, Yannick perçoit de façon extrêmement positive le fait que les parents de son conjoint invitent l'intégralité de leurs ami·e·s au mariage, ce qu'il interprète comme une manière de signifier ouvertement le fait que l'union tient « une vraie place » à leurs yeux, c'est-à-dire qu'elle est socialement considérée à égalité avec un mariage hétérosexuel, et reconnue comme telle. Deux phénomènes concomitants se jouent dans ce type de mécanismes. D'une part, parce que la volonté de publiciser le mariage auprès de leurs ami·e·s représente une forme de visibilité, elle affiche une marque d'approbation et de soutien envers la relation de manière officielle. D'autre part, solliciter les réseaux, comme d'autres types d'action, constitue une manière de s'engager dans l'événement, et de ce fait, d'accepter la demande implicite d'affiliation familiale. Comme dans d'autres cas, le couple apparaît comme une manière de se « normaliser », et ainsi de renforcer l'acceptation dans la sphère familiale (Costechareire, 2008), ce qui s'explique par la valorisation sociale du couple, en tant que mode de vie considéré comme souhaitable et au fondement de l'épanouissement individuel (Bergström, Courtel et Vivier, 2019).

Le renforcement du soutien familial réside également dans les systèmes de valeurs associés au mariage. Celui-ci peut ainsi permettre de consolider une cellule familiale aux yeux des parents, ce qui favorise donc l'appui affectif et relationnel dont ils font preuve. Plusieurs enquêté·e·s notent ainsi des changements instaurés à la suite du mariage, comme le fait que les invitations aux divers événements familiaux soient désormais systématiquement adressées aux deux membres du couple, mais aussi qu'ils/elles reçoivent plus fréquemment des aides financières communes. Les parents de la conjointe de Christina proposent par exemple de prendre en charge les billets d'avion du couple et de leur enfant afin qu'elles leur rendent visite à l'étranger, ce que Christina interprète comme une conséquence du mariage. En effet, l'institution, en mettant en avant la notion de « communauté de vie » (Chapitre 3), produit de l'unité conjugale. En renforçant le fait d'être perçu·e non plus en tant qu'individus, mais en tant que couple, elle accroît donc le sentiment d'acceptation et de légitimité. Aux perceptions familiales, se combinent alors plus systématiquement, des perceptions sociales dans différentes

sphères. Plusieurs personnes évoquent le fait que le mariage implique un changement de perception d'un point de vue administratif, non seulement parce qu'il donne des droits et permet donc de se sentir appartenir à une unité conjugale, mais aussi parce qu'il accorde la possibilité d'être reconnu comme tel, en étant perçu « comme un couple officiel ». L'importance des dispositifs juridiques de la reconnaissance symbolique se manifeste notamment par la possibilité d'entreprendre des démarches communes, telles que des testaments, qui, là aussi, créent de l'unité conjugale. C'est ce que l'on retrouve dans le discours de Yannick.

> **Gaëlle : Tu disais que t'oses plus quand t'es marié, tu trouves que toi par exemple, ça a changé quelque chose d'être marié, dans la manière dont vous êtes ensemble ou… ?**
> Hum. Alors, dans la manière dont on est ensemble, non. Euh [silence] ben je pense que déjà dans les familles, bon ben déjà évidemment c'est ton mari. Donc c'est quelqu'un qui du coup est complètement intégré en fait dans la famille. Euh c'est très inconscient hein, je pense. Mais, mais je pense que c'est vrai, enfin que les gens se posent plus la question. Enfin c'est pas son copain, donc oui. Et puis après je pense oui dans les démarches administratives, ben du coup, si les gens te demandent : « Qui vous êtes pour m'appeler ou pour demander ça ? », ben voilà, on est mariés donc… Voilà, c'est pour ça qu'on peut avoir des choses en commun, qu'on peut… Mais je te dis : le banquier, il a encore du [rires] mal avec le truc […]. Mais oui, non, ça te donne plus de poids ouais dans ces cas-là, parce qu'effectivement tu… Même aux impôts, même sur plein de choses, enfin… comme t'es marié, tu peux parler au nom de la personne.
> **Gaëlle : Et vis-à-vis de la famille, qu'est-ce qui a changé par exemple ?**
> Ben, ça, ça a pas changé, mais c'est-à-dire que si par exemple, y a une invitation, elle est toujours pour deux si tu veux. De fait, enfin je dirai que c'est… parce que au départ, y a la curiosité, c'est effectivement avant le mariage, t'es invité pour connaitre ton compagnon. Et puis après oui ça… si tu veux ça devient automatique, t'es vraiment… t'es repéré comme un couple euh vraiment officiel, enfin il y a un côté ouais : ça a été acté par la, par le maire, ils l'ont vu, donc c'est fait. Oui, non je pense que ça, ça met vraiment l'autre complètement dans le circuit, parce que bon ben finalement, maintenant tu vois par exemple dans la famille de Sylvain, la seule personne qui n'a jamais été au courant parce qu'elle a un Alzheimer galopant, c'est sa grand-mère, effectivement de fait parce que d'abord, là je pense qu'elle aurait pas compris grand-chose.
> (Yannick, 40 ans, gérant d'une salle de spectacle, en couple depuis 3 ans)

Yannick explique ainsi que le mariage s'accompagne de changements dans la perception de son couple. La reconnaissance juridique produit donc une reconnaissance sociale, en particulier au sein de la famille. Parce que le mariage fait partie des institutions qui s'appuient sur des modèles hétéronormatifs plutôt qu'elles ne les remettent en cause, il conduit à reproduire des formes de hiérarchisation des relations (Duggan, 2002 ; Warner, 1999). Corolairement, il permet donc de bénéficier d'un statut privilégié comparativement aux couples non-mariés. C'est en partie ce qui se joue dans l'investissement des proches dans la cérémonie. Plusieurs personnes évoquent le fait que le mariage représente aussi un événement familial du fait de ce qu'il produit, en faisant « bouger les choses » dans la famille, en modifiant la place accordée aux relations, et en engageant davantage d'acceptation. Ce constat explique l'importance accordée à l'implication des membres de la famille dans la cérémonie, dans la mesure où cela permet de s'assurer de leur adhésion. Sur le temps long, le mariage tend d'ailleurs plutôt à produire de l'acceptation, sans doute par la stabilité de la relation.

Ces cas ne sont toutefois pas systématiques. Lorsque les parents manifestent de fortes critiques à l'égard du modèle matrimonial, ils peuvent à l'inverse remettre en cause ce choix. Si ces critiques peuvent sans doute se retrouver d'un point de vue générationnel dans les familles, on peut penser qu'elles sont encore davantage adressées aux couples de même sexe qu'aux couples de sexe différent, dans la mesure où ceux-ci se trouvent alors enjoints, du fait de leur configuration, de ne pas se conformer aux modèles hétéronormatifs. De manière ambivalente, les couples peuvent alors à la fois être incités à se conformer aux normes, tout en étant supposément considérés comme plus à même de s'en distancer.

Les cérémonies peuvent favoriser la compréhension et la définition de la relation conjugale auprès de la famille (Badgett, 2009 ; Stiers, 1999). Pour certain·e·s enquêté·e·s, l'investissement familial représente symboliquement une manière de contrebalancer différents rejets vécus par le passé. Valérie décrit par exemple le rituel comme « l'occasion de marquer la durée de [leur] couple ». Le poids accordé au cadre de la cérémonie (la mairie, en présence d'une élue) et à la considération qu'elle entrevoit de la part des invité·e·s présent·e·s lors de la fête, notamment avec un effort vestimentaire de la part des parents, révèle une demande de validation symbolique du couple. L'accès au mariage permet en ce sens d'être « considérées comme les autres », c'est-à-dire au même niveau que les couples hétérosexuels mariés. À travers la cérémonie et la fête, il s'agit de bénéficier de la reconnaissance sociale associée à un statut conjugal particulier, jusqu'alors inaccessible.

Enfin, l'investissement temporel et présentiel des proches dans la cérémonie se combine souvent à des soutiens financiers et matériels. Les cadeaux, comme les repas et les différents achats effectués par les parents, représentent ainsi des « procédés de renouvellement de liens sociaux », qui « "accréditent" le futur couple, ou le nouveau couple, aux groupes sociaux, tant familiaux que territoriaux, qui font le don ou qui le reçoivent » (Van Gennep, 1943, p. 346-347). Afin de marquer leur soutien au couple, certains proches peuvent ainsi se montrer particulièrement insistants à ce sujet, en s'enquérant à plusieurs reprises des souhaits des enquêté·e·s concernant les offrandes et les contreparties financières, ce qui conduit souvent les couples à proposer des cagnottes, en particulier chez les jeunes. Parfois, les parents s'investissent également en finançant une partie de la cérémonie, mais ce type de configuration s'avère relativement rare au sein du corpus, sans doute du fait d'une distance familiale plus importante, mais aussi parce que les conjoint·e·s, relativement plus âgé·e·s que dans les mariages de couples de sexe différent (Chapitre 4), estiment avoir des ressources suffisantes pour s'écarter de ces pratiques. La plupart refusent alors l'aide économique proposée par leurs parents, qui leur apparaît inepte compte-tenu de leur situation, et du décalage avec les cas où le mariage coïncide avec une installation en couple. Les propositions de financements de la part

de parents qui y voient une manifestation de leur soutien rappellent en tout cas que les échanges financiers constituent des composantes importantes des relations affectives (Zelizer, 2000).

Conclusion du chapitre

La force sociale du rite dépasse souvent les enquêté·e·s, qui ne savent pas toujours pourquoi ils/elles décident de reprendre certains codes, et « se laissent emporter » par l'engouement collectif autour de la cérémonie. Ce constat montre à quel point la célébration représente une obligation collective, son absence nécessitant d'engager d'importantes stratégies, en dissimulant ce choix. Parce que l'hétéronormativité repose sur la hiérarchisation des rapports entre les sexes et les sexualités (Butler, 2006 [1990] ; Fidolini, 2018), s'opère alors dans le mariage une forme de rappel à l'ordre et au respect des représentations véhiculées culturellement. Mais pour autant, comme bien d'autres actions (Boudon, 2011 ; Demeulenaere, 2014 ; Weber, 1971), les choix des personnes qui se marient relèvent de logiques rationnelles, et s'expliquent dans bien des cas par le rapport qu'ils/elles entretiennent à l'institution.

Par ailleurs, le rituel prend du sens en fonction des significations culturelles qu'il renvoie (Swidler, 2001). À cet égard, comme d'autres rituels (Déchaux, 1997), le mariage participe au renforcement d'une identité individuelle et familiale, par la mise en scène de liens entre le passé et le présent. Par le biais de différentes scénographies, s'opère une demande d'affiliation, les individus utilisant la cérémonie pour inscrire leur appartenance à un groupe. D'un point de vue familial, il peut donc s'agir de rechercher des marques de soutien et de reconnaissance, dans un contexte souvent marqué par une distance relationnelle due au *coming-out*. Ces demandes de ré-affiliation se soldent parfois par une réitération des rejets, mais elles peuvent également favoriser l'acceptation, par l'intégration à la norme. L'implication temporelle des proches dans l'organisation de la cérémonie apparaît alors comme un révélateur du soutien affiché au couple, et de l'affirmation des différents liens affectifs entretenus par les conjoint·e·s.

En décrivant les rappels à l'ordre de la part de l'entourage et des agents institutionnels dans l'usage des codes, le chapitre souligne enfin les contraintes rituelles qui pèsent sur l'organisation du mariage. Celles-ci confirment que l'acceptation sociale de l'homosexualité et des couples de même sexe réside dans leur capacité à faire preuve de conformité vis-à-vis des normes conjugales hétérosexuelles (Tissot, 2018). Mais ces contraintes ont également des effets sur les significations accordées au mariage. Certain·e·s enquêté·e·s y perçoivent ainsi *a posteriori* la création d'une cellule familiale commune, de l'alliance entre deux lignées, ainsi qu'une valorisation de leur relation, des éléments auxquels ils/elles n'accordaient pas nécessairement de poids au départ. De ce fait, la cérémonie contribue à intensifier, par son

encadrement collectif, la norme conjugale ainsi que la valorisation des modèles dominants, déplaçant le curseur de l'acceptabilité au sein des sexualités minoritaires, sans pour autant remettre en cause l'hétéronormativité (Harding, 2011).

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

Parce qu'elle est fondée sur la différence des sexes, la cérémonie de mariage crée des décalages pour les couples de même sexe qui s'y engagent. La troisième partie de la thèse, en analysant les composantes du rituel et les différents choix effectués par les couples dans ce cadre, montre qu'ils interprètent différemment la cérémonie en fonction de leurs usages du mariage, et que les pratiques matérielles qu'ils mettent en œuvre ne peuvent être détachées des significations institutionnelles auxquelles ils se réfèrent.

Le septième chapitre révèle que les temporalités des mariages de même sexe, si elles rejoignent celles des mariages de sexe différent, suivent des rythmes un peu plus spécifiques. En particulier, les cérémonies les plus atypiques en termes de dates et de saisonnalité proviennent des couples d'hommes et des couples les plus âgés, renvoyant pour partie à des effets d'âge et à des effets générationnels dans la place attribuée au rituel (Maillochon, 2016). En combinant les matériaux qualitatifs et quantitatifs, il explique également les choix atypiques par des usages juridiques du mariage. Les formes désynchronisées qui peuvent se donner à voir en termes de célébration participent à souligner une distance vis-à-vis des familles d'origine, plus importante dans les parcours des LGB que des hétérosexuel·le·s (Donovan, Heaphy et Weeks, 2001 ; Rault, 2018a ; Weston, 1991).

Consacrés à une analyse détaillée des choix de mises en scène, via l'usage, ou le non-usage des codes dans le rituel, les huitième et neuvième chapitres étudient les pratiques rituelles et les choix organisationnels liés à la cérémonie du mariage. Différents types d'appropriation se dégagent alors, en fonction des significations que les couples souhaitent mettre en avant. Ceux-ci peuvent se distancer des codes, les détourner dans une optique militante, ou les reprendre en s'ancrant dans les représentations qu'ils véhiculent culturellement. Ils peuvent également utiliser le rituel, en tant que représentation collective et familiale, pour se ré-affilier à leurs familles d'origine et/ou marquer leur sentiment d'appartenance à des groupes électifs. Mais les diverses pressions et rappels à l'ordre qui s'exercent de la part des proches et des agents institutionnels, incitant à l'organisation d'une célébration collective et au respect du déroulement attendu, rappellent la force des attentes sociales, qui façonnent les choix individuels. S'écarter du script de la cérémonie, en particulier en privatisant celle-ci, nécessite de mettre en œuvre d'importantes stratégies pour éviter l'investissement des proches et l'inflation rituelle qui en découle.

À cet égard, le respect des codes apparaît comme créateur d'une conformité sociale, particulièrement attendue de la part des couples de même sexe. Celle-ci peut se comprendre dans la mesure où, en rappelant l'existence de codes, les proches marquent leur volonté de soutien, l'assimilation signalant que les couples de même sexe sont considérés comme des

couples « comme les autres ». Mais cet affichage d'une « normalité » attendue, à double tranchant, conduit également à rappeler que l'acceptation sociale, source d'injonctions contradictoires, ne se donne pas sans conditions (Tissot, 2018). Les rappels à un ordre hétéronormatif, inscrit dans le déroulement de la cérémonie, notamment par le biais de pratiques genrées qui conduisent à recréer de la complémentarité conjugale, représentent en ce sens les modalités d'un réagencement des formes du contrôle social (Harding, 2011).

CONCLUSION GÉNÉRALE

AU-DELÀ DU DROIT : NORMATIVITÉS ET CONTEXTES D'ACTION

En articulant les approches qualitatives et quantitatives, la thèse se donnait pour objectif de cerner les usages que font les couples de même sexe du mariage. De ce point de vue, la mixité des méthodes a rempli ses fonctions, en permettant de développer des regards croisés sur un même objet de recherche. La proposition méthodologique consistant à étudier simultanément les couples d'hommes et les couples de femmes qui se marient a également représenté un axe heuristique, en soulignant les différences de genre dans les choix d'union et dans le rapport au droit.

À travers trois grandes parties, la thèse analyse le contexte historique et juridique dans lequel s'ouvre ce nouveau droit, les usages de l'institution par les individus, et les différentes manières dont ils/elles mettent en scène leur choix. Ces parties s'imbriquent, en soulignant les contraintes vécues par les couples de même sexe. De ce fait, elles contribuent à apporter des nuances concernant l'existence d'un changement social dans le vécu de l'homosexualité. Si les évolutions générationnelles apparaissent massives et se reflètent dans les discours des enquêté·e·s, signe de changements importants dans les parcours des LGB (Bishop et al., 2019 ; Floyd et Bakeman, 2006 ; Russell et Fish, 2016), la place des rejets familiaux et du sentiment d'illégitimité demeure importante, y compris depuis l'existence d'une reconnaissance légale. Elle rejoint le constat selon lequel l'homosexualité continue à représenter un stigmate chez les plus jeunes, et notamment à l'école (Olivier, 2015 ; Russell et al., 2013). Dans différentes sphères, les socialisations primaires hétéronormatives (Kane, 2006 ; Martin, 2009 ; Richard, 2015 ; Rollin, 2012), conduisent en effet les enfants à intégrer les attentes sociales liées au genre et à la sexualité, et à écarter les relations amoureuses de même sexe du champ des possibles (Diter, 2019).

Au terme de cette recherche, quatre grands axes sociologiques se dessinent, et participent à une connaissance plus générale des choix d'union, des normes sociales, de la sexualité et des rapports de genre. En guise de conclusion, on revient d'abord sur ces grands résultats, en évoquant une reconfiguration de l'hétéronormativité, la place des contextes dans les choix d'union, l'ambivalence de la notion d'intérêt dans le contrôle social des familles, et enfin les normes genrées de la conjugalité. On propose de clôturer ce travail en mentionnant des pistes de prolongements possibles pour de futures recherches.

Une reconfiguration de l'hétéronormativité à l'intérieur des institutions

L'ouverture du mariage aux couples de même sexe s'inscrit dans un renversement du traitement politique et social de l'homosexualité (Borrillo, 2009 ; Fassin, 2008a). Le passage de la pénalisation à la normalisation (Harding, 2011) conduit, dans le même temps, à reconfigurer les formes du contrôle social. D'abord exclus des institutions et privés des droits auxquels elles donnent accès, les couples de même sexe sont désormais rappelés à la norme, et enjoints de la respecter. La marge de manœuvre vis-à-vis des scripts rituels liés à la célébration du mariage reste, par exemple, peu tolérée, les proches et les agents institutionnels encourageant le respect des codes, et rappelant ainsi les attentes sociales qu'elle suscite. Parallèlement, le contexte médiatique et politique d'oppositions à la loi en France a pu générer de l'ambivalence quant à la possibilité de s'approprier ces cérémonies. Ces injonctions, qui peuvent apparaître contradictoires, constituent en réalité les deux faces d'un même ordre hétéronormatif.

Si l'hétérosexualité reste « désirable et convenable » (Butler, 2006 [1990], p. 24) socialement, et notamment vis-à-vis des sphères familiales, la conformité de genre l'est également. Il est même d'ailleurs probable que, pour les gays et les lesbiennes, elle se renforce avec le temps, dans la mesure où leur position minoritaire et considérée comme subversive leur permettait auparavant plus facilement de renverser ces normes dans certains contextes (Chauncey, 2003 [1994] ; Le Talec, 2008). La normalisation entraîne un accroissement des attentes, la reconnaissance nécessitant de faire la preuve d'une capacité à se fondre dans les modes de vie dominants (Tissot, 2018). Les gays et les lesbiennes, en montrant qu'ils/elles sont « comme les autres », et que leurs mariages reprennent des schémas similaires à ceux des couples de sexe différent, doivent donc confirmer qu'ils/elles sont *assimilables* au sein de l'institution. En ce sens, analyser leur accès au mariage permet de réaliser un phénomène de loupe sur les injonctions contradictoires auxquelles ils/elles se confrontent, les interactions dans le cadre du rituel matérialisant les attentes hétéronormatives au sein de la société (West et Fenstermaker, 2006 [1995]). La thèse montre que ces injonctions contraignent leurs choix, et qu'elles impliquent des processus d'appropriation, les individus jonglant avec les codes et piochant à l'intérieur des différents référents culturels dont ils disposent (Swidler, 1986).

L'intégration aux institutions, pourtant, n'empêche pas que les spécificités des couples de même sexe s'expriment. En particulier, la thèse souligne la place des registres militants et contestataires dans le choix du mariage, des motifs qui apparaissent à la fois plus incarnés et plus fondateurs dans leur décision comparativement à d'autres pays (Badgett, 2009), ce qui laisse penser que ce type d'usage est plus important en France. Le poids occupé par ceux-ci à l'intérieur du corpus peut se comprendre comme une conséquence d'un contexte politique marqué par des oppositions à la loi, très présentes médiatiquement (Perreau, 2018 ; Robcis, 2015). Des critiques idéologiques fortes au mariage persistent d'ailleurs parmi les personnes

qui rapportent ce type d'usage, signe d'un choix en demi-teinte. De même, la place d'usages filiatifs s'explique par la réglementation juridique liée à l'établissement de la filiation en France, qui contribue à vivre le choix d'union de manière contrainte. À l'inverse, d'autres usages juridiques du mariage, attachés par exemples à des questions migratoires, patrimoniales, ou de protection apparaissent à la fois moins contraints, et non-spécifiques aux couples de même sexe. De la même façon, certain·e·s enquêté·e·s, en s'ancrant dans l'idéologie romantique associée au mariage (Swidler, 2001) lient symboliquement ce choix à une volonté de signifier et de renforcer leur engagement conjugal.

Parce que le mariage est une institution, il implique un « processus de fixation, de cristallisation de la norme » (Déchaux, 2010b, p. 110). En d'autres termes, il stabilise les représentations, et peut également les renforcer. À cet égard, les représentations de la stabilité conjugale et des normes de genre peuvent constituer des attentes sociales, mises en scène dans le rituel par le biais des corps, mais aussi de poses marquant la complicité entre les conjoint·e·s, et par le biais du registre de la complémentarité. Différents choix de couleurs, de décorations et de pratiques, en formant des combinaisons visuelles qui associent les identités de l'un·e et de l'autre, permettent alors de recréer de la complémentarité en l'absence de différence des sexes.

Les valeurs dans lesquelles s'ancre le mariage culturellement se retrouvent ainsi dans le rituel, et en particulier dans les attentes de la part des proches. L'annonce de l'union peut alors contribuer à une plus grande acceptation dans la famille, dans la mesure où elle reste associée à la durabilité et au sérieux. Plus généralement, cette acceptation traduit une persistance de la norme conjugale, signe d'une valorisation sociale de la vie en couple, qui représente toujours le mode de vie souhaitable et escompté (Bergström, Courtel et Vivier, 2019). En légitimant les formes relationnelles institutées, le modèle matrimonial peut contribuer à renforcer cette norme, mais aussi à recréer des hiérarchies entre les formes conjugales (Warner, 1999). Les processus de légitimation génèrent ainsi de l'ambivalence. Ils nécessitent des formes d'« exclusion », dans la mesure où « la sphère de l'alliance intime légitime est établie par la production et l'intensification de régions d'illégitimité », produisant un passage, au sein des groupes minoritaires, d'une « délégitimation collective » à une « délégitimation sélective » (Butler, 2016 [2004], p. 151, 165). En ce sens, l'accès au mariage participe d'un renforcement de la désirabilité sociale attribuée au couple institué, qui explique que l'annonce de l'homosexualité soit souvent centrée sur l'annonce d'une relation amoureuse. Mais symétriquement, il peut également produire un renforcement des rejets dans la famille, dans la mesure où il s'agit d'un acte de visibilisation, qui implique de faire sortir l'homosexualité de la sphère privée (Sedgwick, 1990). Ces exemples montrent que l'ouverture du mariage aux couples de même sexe reconfigure plus qu'elle n'abolit l'hétéronormativité. Celle-ci s'exprime désormais sous un nouveau régime, celui de la reconnaissance légale.

Les choix d'union en contextes

S'intéresser aux registres mis en avant par les couples de même sexe dans leur choix d'union permet de montrer la place qu'y occupent des finalités instrumentales, dirigées vers l'accès aux droits. Ils remettent donc en cause une idéologie romantique, associant au mariage une notion de désintéressement et de liberté (Swidler, 2001). En d'autres termes, parce que leurs choix apparaissent au contraire marqués par des intérêts juridiques, qu'ils soient filiatifs, administratifs ou patrimoniaux, ils contribuent à éclairer des motivations et des logiques stratégiques d'action (Ewick et Silbey, 1998). Les couples peuvent ainsi utiliser le droit afin de parvenir à leurs objectifs. Il est possible que des dynamiques similaires se retrouvent chez les couples de sexe différent, notamment dans la mesure où les questions financières et matérielles restent importantes dans la décision du mariage (Smock, Manning et Porter, 2005). Leur analyse demanderait toutefois d'être prolongée, en contournant les représentations socialement attendues d'un discours sur les sentiments amoureux.

Par ailleurs, les usages filiatifs et militants du mariage au sein du corpus soulignent l'importance des contextes dans les actions individuelles. Une part relativement importante des enquêté·e·s, en déclarant qu'ils/elles ne se seraient pas marié·e·s si le pacs ou le concubinage leur avaient permis d'accéder à des droits similaires en termes de filiation, mettent en avant le caractère situationnel de ce choix. De même, les registres politiques et militants faisant du mariage une réponse conjoncturelle à la stigmatisation perçue dans le cadre des mouvements s'opposant à la loi semble révélatrice de sa dimension située temporellement. Ces résultats invitent à envisager le choix du mariage comme une zone de flou plutôt que comme une ligne de démarcation franche, zone que les personnes qui s'y opposent et ne l'envisagent pas pour elles-mêmes au départ peuvent être amenées à rejoindre en fonction de la situation. Les discours que les enquêté·e·s tiennent sur le mariage rappellent donc que les trajectoires biographiques ne sont pas linéaires, mais peuvent connaître des bifurquations (Abbott, 2009). Comme sur d'autres terrains, les résultats soulevés ici permettent « d'insister […] sur le rôle actif des contextes dans la production des pratiques » (Olivier, 2018, p. 404). Ils contribuent à alimenter l'analyse des déterminants structurels de l'action (Blau, 1960).

En effet, la thèse montre que, loin de constituer uniquement des cadres immobiles dans lesquels se déroule l'action, les contextes ont un effet déclencheur dans les choix des couples. Elle rejoint le constat, ayant émergé dans d'autres pays (Taylor et al., 2009), selon lequel le mariage peut représenter, pour celles et ceux qui le choisissent, un outil de mobilisation et de contestation, contribuant à renouveler les formes de l'action politique (Tilly, 1984) par le biais d'actions individuelles (Offerlé, 2008). Ainsi, les individus qui mettent en avant des registres militants mentionnent l'effet direct des positionnements adoptés par les partis et/ou les

représentant·e·s politiques sur leurs propres pratiques, en les incitant à agir. Au sein du corpus, l'émergence de la Manif pour tous représente notamment un tournant déterminant de la mobilisation. Les enquêté·e·s conçoivent alors l'acte du mariage comme un renversement argumentaire, permettant de visibiliser l'existence des couples de même sexe et leur reconnaissance légale. Plus généralement, la légitimité produite par le droit, particulièrement présente dans les discours des enquêté·e·s, peut s'analyser comme l'effet contextuel d'une stigmatisation de l'homosexualité.

La littérature sur les couples de sexe différent n'est pas dépourvue d'analyses similaires, centrées sur les contextes des choix d'union, mais celles-ci restent encore rares. Certains exemples permettent de montrer que la décision du mariage émerge dans des temporalités et des situations particulières, et prend sens en suivant d'autres étapes conjugales, telles que l'achat de biens en commun (Smock, Manning et Porter, 2005). Toutefois, la spécificité des couples de même sexe tient ici au fait que les contextes sont extérieurs au couple, et non internes à celui-ci.

Enfin, la thèse permet de montrer que ces contextes se matérialisent dans les pratiques rituelles, et que les usages que font les couples de l'institution s'inscrivent dans la manière dont ils la mettent en scène. Les temporalités de la célébration, plus atypiques pour les couples de même sexe que pour les couples de sexe différent, traduisent notamment la place des composantes juridiques dans leur choix d'union. En termes de pratiques, les individus peuvent se distancer, détourner ou reprendre les codes, afin de s'approprier une institution dans laquelle, du fait de l'existence d'une privation de droits, ils se sont rarement projetés. Les « scénarios culturels » (Simon et Gagnon, 1986) fondés sur l'hétérosexualité nécessitent également des ajustements pour s'en emparer, ces possibilités différant en fonction des caractéristiques et des situations individuelles. À cet égard, la thèse invite à penser ensemble les choix d'union et les choix cérémoniels, sans détacher le rituel du mariage de sa dimension institutionnelle.

L'idéologie du désintéressement amoureux et le contrôle social des familles homoparentales

Malgré une séparation stricte des sphères économiques et affectives dans les représentations, les relations intimes comportent des échanges financiers et matériels (Zelizer, 2000). Si l'idéologie romantique s'en distancie, en valorisant une conception du mariage comme un acte libre et désintéressé (Swidler, 2001), la thèse contribue également à montrer que les injonctions au désintéressement n'occupent pas la même place en fonction du statut des couples. Celles-ci leur sont en effet adressées de manière différentielle, selon leurs caractéristiques et leurs situations sociales.

Dans le cas des familles homoparentales, l'État favorise ainsi des mariages considérés comme des mariages « d'intérêt », c'est-à-dire recouvrant des finalités administratives instrumentales. Les procédures liées à l'établissement de la filiation nécessitent en effet, pour que les deux conjoint·e·s soient reconnu·e·s comme parents, qu'ils/elles soient marié·e·s afin que le parent non-statutaire adopte l'enfant avec lequel il ne possède pas de liens génétiques. Sur d'autres terrains en revanche, et particulièrement dans les cas des couples binationaux, l'intérêt fait l'objet d'une condamnation et d'un contrôle accru (Salcedo Robledo, 2015). Au sein du corpus, les couples de même sexe binationaux qui déclarent s'être mariés pour des questions administratives liées aux droits de séjour et/ou à l'acquisition de la nationalité rapportent d'ailleurs avoir subi des procédures de contrôle au sein des institutions. Ils apparaissent contraints de justifier leur choix, y compris en entretien, en évoquant de façon appuyée la centralité de l'amour dans leur relation.

Les rapports socialement variables à la notion d'intérêt révèlent que le contrôle de l'État prend des modalités différentes, selon les implications migratoires ou sexuelles des unions, soulevées par les configurations des couples. Alors que dans le cas des couples binationaux, la limitation des possibilités accordées aux personnes non-françaises pour rester sur le territoire par le biais de procédures familiales s'inscrit dans des politiques migratoires (*Ibid.*), l'incitation au mariage pour les couples homoparentaux peut se comprendre comme un effet de la normalisation. Elle permet ainsi de renforcer l'intégration des gays et des lesbiennes aux institutions et aux modes de vie dominants (Duggan, 2002), et d'insister sur leur conformité vis-à-vis des couples de sexe différent. Les processus d'assimilation apparaissent, de ce point de vue, ambivalents. Les droits accordés aux minorités sexuelles peuvent ainsi être exposés parce qu'ils constituent désormais les arguments centraux d'un « progressisme » occidental (Arab, Gouyon et Moujoud, 2018), utilisé afin de faire des pays orientaux et, le plus souvent à majorité musulmane, les « repoussoirs de la modernité démocratique » (Jaunait, Renard et Marteu, 2013, p. 10). L'affichage de ce nouveau droit peut contribuer, au-delà de rendre le mariage possible, à le rendre souhaitable.

La thèse souligne la manière dont les rapports de pouvoir imprègnent les discours des enquêté·e·s, leurs choix de vie et leurs schémas familiaux. Mais elle montre aussi la place des actes de « résistance » qu'ils et elles entreprennent (Foucault, 1994a, p. 126). Ils/elles déploient ainsi des stratégies d'action à l'intérieur des relations de pouvoir, dans le but de favoriser leurs dossiers d'adoption et leurs projets parentaux, en cherchant à obtenir des renseignements via des associations, en recourant à des professionnel·le·s du droit, et en se déplaçant fréquemment dans d'autres pays pour accéder aux techniques procréatives (Meslay, 2020 ; Rozée Gomez, 2015). Si ces actes de « résistance » ne peuvent être extérieurs aux rapports de pouvoir, ils n'en constituent pour autant ni qu'un « contrecoup », ni qu'« un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie défaite » (*Ibid.*, p. 126). À l'inverse, les enquêté·e·s peuvent parfois jouer

activement avec le droit. Mais ces différentes possibilités créent des inégalités économiques et sociales importantes, notamment du fait du coût des recours juridiques, des techniques d'AMP, ainsi que, dans certains cas, de la stigmatisation de celles-ci. Ce travail contribue donc à confirmer l'idée selon laquelle les capacités stratégiques d'action face au droit s'expriment différemment en fonction des conditions sociales dans lesquelles elles s'exercent (Ewick et Silbey, 1998), et qu'elles tendent à reproduire d'importantes inégalités selon les ressources dont disposent les individus. La dimension relationnelle du pouvoir invite de ce fait à prendre en compte les inégalités structurelles dans la répartition des ressources (Chazel, 1983), et leurs effets sur les possibilités d'action individuelle. Ces différences se retrouvent dans les usages de l'institution, reflets de rapports de classe, de genre, mais aussi de race – par le biais du contrôle opéré sur certains types de migrations familiales – ce qui rappelle l'imbrication des rapports de pouvoir (Falquet, 2016 ; West et Fenstermaker, 2006 [1995]), et que l'on peut compléter par l'analyse du rapport inégal entre les sexualités. Si les effets n'apparaissent pas similaires selon que l'on s'intéresse à l'un ou à l'autre de ces rapports, ils agissent simultanément au sein d'une même institution. Ainsi, ils ne s'additionnent pas (*Ibid.*), mais peuvent se confronter les uns aux autres, en s'atténuant (Éribon, 2010), ou en se contredisant (Serre, 2012 ; Trawalé, 2014, 2019). Dans le cadre du mariage, les ressources économiques et sociales peuvent par exemple être utilisées pour jouer stratégiquement avec un droit hétéronormé. À l'inverse, le contrôle migratoire, vécu plus particulièrement par les personnes racisées, peut entrer en contradiction avec la nécessité juridique que représente le mariage pour les familles homoparentales. Ces exemples montrent bien que « les réalisations simultanées de la classe, du genre et de la race vont différer dans leur contenu et leur résultat » (West et Fenstermaker, 2006 [1995], p. 129), et qu'il en va de même lorsque l'on y intègre la sexualité.

Le genre de la conjugalité

Enfin, en soulignant, à de multiples reprises, les écarts importants entre les couples d'hommes et les couples de femmes, la thèse apporte une contribution à l'analyse des normes genrées au sein du couple et de la famille. Plus précisément, elle révèle combien les relations affectives et familiales s'inscrivent dans des mécanismes sociaux, et que ceux-ci participent au développement de parcours biographiques différenciés en fonction du genre.

D'abord, les usages du droit mis en avant par les couples d'hommes et les couples de femmes au sein du corpus diffèrent diamétralement. Les usages filiatifs du mariage, massivement féminins, s'opposent ainsi à une variété plus grande de motivations mobilisées dans les discours des hommes. Loin d'être dépourvus de finalités instrumentales, ceux-ci valorisent plus explicitement les questions liées à la protection du conjoint en cas de décès, ainsi qu'à l'acquisition de la nationalité et aux droits de séjour dans le cas de conjoints étrangers.

Les configurations binationales et les effets d'âge, liés au vieillissement, représentent d'ailleurs des situations bien plus fréquentes les concernant, ce qui tend à confirmer les résultats qualitatifs. Ce rapport genré au droit s'explique principalement par des variations importantes dans leurs configurations familiales, les couples de femmes vivant bien plus fréquemment avec des enfants (Algava et Penant, 2019 ; Buisson et Lapinte, 2013). La polarisation du corpus autour de ces questions conduit à laisser dans l'ombre les variations entre les autres registres, tant elles apparaissent minimes. Il est pourtant possible que les portées symboliques du mariage renvoient à conceptions différentes, l'idéologie romantique semblant plus spécifiquement adressée aux femmes (Ingraham, 2008 [1999]).

Mais la thèse montre aussi que les trajectoires biographiques des hommes et des femmes ne sont pas similaires. Les parcours affectifs et sexuels des femmes apparaissent ainsi davantage centrés sur les relations hétérosexuelles que ceux des hommes, en lien avec l'invisibilisation du lesbianisme (Revillard, 2002 ; Rich, 1980). Par ailleurs, ces derniers déclarent également une plus grande diversité de partenaires, y compris parmi les mariés, rejoignant l'importance des relations non-exclusives chez les gays (Lerch, 2007, 2008 ; Velter et Bouyssou-Michel, 2007). Celles-ci ne semblent pas incompatibles avec un discours normatif valorisant la fidélité, attaché au mariage par le biais du Code civil. À l'inverse, certains couples réinterprètent la notion de fidélité conjugale, en axant celle-ci sur la disponibilité affective et sur l'amour, et non sur les pratiques sexuelles en tant que telles. Les femmes du corpus, parce qu'elles sont davantage socialisées à associer conjugalité et sexualité (Bajos et Bozon, 2008), et enjointes de se conformer à la norme d'une sexualité conjugale (Clair, 2007, 2012b), décrivent symétriquement des parcours marqués par une multiplicité d'expériences de conjugalité.

Enfin, les choix de mises en scène retenus pour la cérémonie montrent l'existence d'une forte asymétrie entre les pratiques vestimentaires des femmes et celles des hommes. Le rituel du mariage cristallise alors la binarité des normes de genre au sein de la société (Butler, 2006 [1990]), marquant dans son déroulement, la nécessité de s'y conformer. Son analyse rappelle que le genre se forge en pratiques, par le biais de l'interprétation qu'en donnent les individus dans l'interaction, et par la mise en scène de la féminité et de la masculinité (West et Zimmerman, 1987). Mais, tandis que les femmes peuvent plus facilement opter pour des vêtements et des attributs masculins, qui ne concordent donc pas avec leur sexe, le choix d'une robe représente pour les hommes une figure repoussoir forte. Cette asymétrie s'explique par la place des pratiques corporelles liées au genre dans la définition de la masculinité (Connell, 2014b [1995]), tandis que, si la féminité s'incarne également corporellement, elle apparaît plus malléable et reste davantage centrée sur des injonctions liées au contrôle de la sexualité (Clair, 2007, 2012b). Les rapports différenciés à l'apparence physique entre les hommes et les femmes structurent alors la frontière entre les groupes de sexe. Par ailleurs, ces injonctions corporelles sont sans doute différentes pour les hommes hétérosexuels et pour les hommes gais,

l'appartenance à une « masculinité subordonnée » (Connell, 2014b [1995]) rendant, pour ces derniers, l'efféminement possible dans certains contextes (Chauncey, 2003 [1994] ; Le Talec, 2008), alors que les hommes hétérosexuels doivent au contraire s'en distancer (Clair, 2012b). Dans des contextes majoritairement hétérosexuels, les pratiques corporelles associées à une « féminisation » des hommes ne sont en effet possibles que temporairement, de manière délimitée, et parce qu'elles apparaissent risibles, permettant alors à ces hommes d'affirmer l'assurance d'une identité masculine reconnue comme hétérosexuelle (Olivier, 2018, p. 334). Au sein du corpus, aucun homme ne rapporte de pratiques permettant l'appropriation d'attributs féminins, et lorsqu'elles existent via d'autres sources analysées, elles conduisent à disqualifier l'union. La normalisation produite par le mariage, dans la mesure où elle engendre une attente de conformité vis-à-vis des normes sociales, nécessite sans doute que les gays se distancient des stéréotypes, issus d'une médicalisation de l'homosexualité, qui assignent celle-ci à une inversion de genre (Foucault, 1994a ; Lerch, 2013). De plus, parce que le rituel est fondé sur la différence des sexes, ainsi que sur l'exacerbation de la féminité, et dans une moindre mesure, de la masculinité, il représente un cadre peu approprié pour penser la remise en cause des normes de genre. Les marges de manœuvre limitées concernant le choix des vêtements soulignent en tout cas la persistance d'attentes sociales genrées, et de la valorisation d'une correspondance entre sexe et genre. De manière similaire, les associations explicites que font les individus entre leur non-conformité de genre et une sexualité non-hétérosexuelle montre la reproduction, y compris au sein des groupes minoritaires, de représentations binaires et hétéronormatives du lien entre le genre et la sexualité (Pollitt et al., 2019).

Comparaisons internationales et pistes de prolongements

Les différents résultats identifiés plus haut invitent à poursuivre ce travail, afin de prolonger la thèse de plusieurs manières. D'abord, le poids des contextes dans les choix d'union et les effets législatifs du mariage conduisent à porter de l'attention aux dispositifs légaux qui lui sont associés. Ceux-ci varient de manière importante en fonction des pays. Un premier prolongement de cette recherche consisterait à reproduire le même type d'enquête dans des contextes nationaux différents, afin de mieux appréhender le poids du droit dans les décisions des couples de même sexe. La comparaison internationale, par exemple via des pays aussi différents que la Belgique, le Danemark, les États-Unis ou encore l'Espagne, dont les législations et les normes familiales apparaissent particulièrement distinctes, permettrait alors de renforcer l'analyse des déterminants structurels de l'action. Si les arguments politiques apparaissent moins déterminants dans les choix des couples de même sexe dans d'autres pays étudiés par ailleurs (Badgett, 2009), systématiser ce type d'analyse autour d'un protocole méthodologique commun permettrait davantage d'envisager la variété d'effets structurels qui

peuvent exister. Ce prolongement apparaît d'autant plus adapté que l'on connaît par ailleurs la portée heuristique des comparaisons internationales dans l'analyse des politiques publiques liées à la famille (Van de Velde, 2008). De façon similaire, les évolutions législatives actuellement en cours dans le cadre de la réforme des lois bioéthiques nécessiteraient de mieux cerner les significations du mariage sur le temps long, en analysant la manière dont celles-ci peuvent éventuellement se reconfigurer au fil des époques, en fonction des transformations juridiques et sociales.

Les effets normalisateurs du mariage pour les couples de même sexe, invitent également à s'intéresser à d'autres types de choix familiaux. Si l'on sait que l'entrée en parentalité peut, de façon similaire, rendre l'homosexualité plus acceptable auprès des familles d'origine (Descoutures, 2010), les recherches sur l'homoparentalité en France restent, à l'heure actuelle, prisonnières de fortes limites méthodologiques, et nécessiteraient d'être davantage développées. Un deuxième type de prolongement pour cette recherche résiderait alors dans la mise en œuvre de nouvelles enquêtes interrogeant le désir d'enfants parmi les LGBTQ. La thèse montre que l'accès à la parenté génère, en fonction des contextes et des ressources individuelles, d'importantes inégalités. Selon les situations économiques et sociales des couples, mais aussi selon leur sexe et leur âge, ils ne bénéficient pas des mêmes possibilités pour réaliser leurs aspirations parentales. Les institutions peuvent par ailleurs reproduire des attentes hétéronormatives, en défavorisant les gays dans leurs projets (Berkowitz et Marsiglio, 2007). Parce que les normes parentales valorisent la stabilité conjugale (Rozée Gomez, 2013), on peut penser que le fait d'être marié, en raison des représentations associées à l'institution, participe à légitimer le désir d'enfant auprès des proches. Étudier simultanément parenté et formes d'union pourrait alors permettre de mieux cerner les influences multiples, réciproques ou contradictoires, des processus de normalisation. Là aussi, une analyse comparée de l'homoparentalité dans différents types de contextes mettrait sans doute au jour l'effet des politiques publiques sur les vies affectives et familiales des minorités de genre et de sexualité.

Enfin, la thèse souligne les variations importantes entre les couples d'hommes et les couples de femmes, ainsi que l'hétérogénéité des trajectoires biographiques au sein même des groupes de sexe. Les variations importantes dans les représentations et l'appropriation du mariage en fonction des générations, du genre, ou encore de la classe sociale, invitent à s'intéresser à la multiplicité des rapports sociaux. Analyser les groupes stigmatisés à l'intérieur des minorités de genre et de sexualité pourrait d'ailleurs permettre d'éclairer les différents rapports de pouvoir et leur imbrication (Moore et Stambolis-Ruhstorfer, 2013). Il est probable que les aspirations au mariage et les représentations de l'institution varient en fonction de la race (Stacey et Meadow, 2008), ce que la thèse peine à interroger compte-tenu des données accessibles et de la composition du corpus. De même, l'attrait pour l'institution pourrait différer parmi les personnes LGBTQ, notamment dans la mesure où le soutien familial n'apparaît pas

homogène en fonction des groupes (Pollitt et al., 2017). Ce constat suggère de prendre davantage en compte cette question lors de futures recherches, en adaptant les méthodologies afin de questionner l'attrait pour le mariage à un niveau individuel, en distinguant les gays des lesbiennes, mais aussi des bisexuel·le·s, des trans', ou encore des personnes non-binaires et *queer*, qu'elles soient ou non en couple. Ce faisant, il s'agirait d'intégrer l'auto-identification plutôt que la situation conjugale, en s'inspirant d'enquêtes réalisées dans d'autres pays, où la multiplicité des identités de genre et des orientations sexuelles est davantage objectivée (Russell et al., 2019). On pourrait alors envisager d'interroger les individus au sujet de leurs aspirations individuelles et de leur (non-)adhésion aux institutions. Cela permettrait d'analyser la place accordée aux modèles familiaux, sans pour autant reproduire des représentations hétéronormatives, qui conduisent à placer le couple exclusif au centre des analyses et des intérêts, ce qui se reflète parfois dans les méthodologies d'enquête et dans les travaux scientifiques (Fish et Russell, 2018).

TABLES DES FIGURES, TABLEAUX ET ENCADRÉS

Table des figures

Figure 1. Les droits des couples de même sexe et la pénalisation de l'homosexualité dans le monde 38
Figure 2. Évolution des unions, des divorces et des naissances hors mariage en France (1960-2017) 45
Figure 3. Extrait du questionnaire de l'Enquête Famille et Logements (2011) 65
Figure 4. Répartition des mariages de couples d'hommes et de femmes par année, en effectifs et proportions sur l'ensemble des unions 139
Figure 5. Effectifs des pacs de couples d'hommes et de femmes par année 141
Figure 6. Proportion de mariages de même sexe par département de résidence, sur l'ensemble des mariages (pour 100 mariages) 150
Figure 7. Proportion de mariages de femmes par département de résidence, sur l'ensemble des mariages de même sexe (pour 100 mariages) 154
Figure 8. Moyenne d'âge au mariage des couples d'hommes mariés par département de résidence 156
Figure 9. Moyenne d'âge au mariage des couples de femmes mariées par département de résidence 157
Figure 10. Distribution des mariages par jour, en fonction du type de couple (%) 315
Figure 11. Distribution des mariages par jour, en fonction de l'année du mariage (parmi les couples de même sexe) (%) 316
Figure 12. Distribution des mariages par mois, en fonction du type de couple 321
Figure 13. Distribution des mariages par mois, en fonction de l'année de mariage (parmi les couples de même sexe) 322
Figure 14. Mariage de Fabrice, extrait du corpus iconographique et documentaire 385
Figure 15. Mariage de Fabrice, extrait du corpus iconographique et documentaire 386
Figure 16. Mariage de Frédéric et Christopher, photographie publiée en ligne par le magazine Libération 402
Figure 17. Mariage de Thomas et Gabriel, extrait de la série Plus Belle la Vie, épisode 2275 412
Figure 18. Mariage d'Arnaud Alessandrin 415
Figure 19. Une du magazine Libération n°11477 du 21 et 22 avril 2018 447
Figure 20. Mariage de Michel Bourrelly et Bruno Spire, photographie publiée en ligne par le magazine Libération 455

Table des tableaux

Tableau 1. Âge moyen et distribution par classe d'âge des couples mariés et non-mariés ... 143
Tableau 2. État matrimonial antérieur et répartition par âge en fonction du type de couple (%) ... 146
Tableau 3. Distribution des couples mariés et non-mariés par tranche d'unité urbaine du lieu de domicile des conjoint·e·s en fonction du type de couple (%) ... 151
Tableau 4. Différence d'âge entre époux/ses en fonction du type de couple (%) ... 160
Tableau 5. Distribution des couples mariés et non-mariés par nationalités des conjoint·e·s en fonction du type de couple (%) ... 163
Tableau 6. Niveau de diplôme et niveau de revenus mensuel des personnes en couple de même sexe, en fonction du type d'union et de couple (%) ... 165
Tableau 7. Enfants déclarés par les personnes en couple de même sexe, en fonction du type d'union et de couple (%) ... 166
Tableau 8. Probabilité d'être marié·e plutôt que non-marié·e parmi les personnes en couple de même sexe (régression logistique) ... 168
Tableau 9. Connaissance et acceptation de l'homo/bisexualité dans l'entourage, en fonction du type d'union et de couple (%) ... 242
Tableau 10. Vécu de situations de violences et perception d'un stigmate social, en fonction du type d'union et du type de couple (%) ... 260
Tableau 11. Durées de relation des personnes en couple de même sexe, en fonction du type d'union et de couple (%) ... 281
Tableau 12. Nombre de relations de couple et de partenaires des personnes en couple de même sexe, en fonction du type d'union et de couple (%) ... 286
Tableau 13. Répartition des modalités dans les différentes classes (variables explicatives) (%) ... 292
Tableau 14. Répartition des modalités dans les différentes classes (variables illustratives) (%) ... 294
Tableau 15. Jour et mois du mariage, en fonction du type de couple ... 315
Tableau 16. Jour et mois du mariage en fonction de la classe d'âge et de la nationalité des conjoint·e·s, parmi les couples de même sexe ... 327
Tableau 17. Probabilité de choisir un jour atypique (autre que le samedi) pour la cérémonie de mariage (régression logistique) ... 331
Tableau 18. Probabilité de choisir un mois atypique (octobre-avril) pour la cérémonie de mariage (régression logistique) ... 333
Tableau 19. Récapitulatif des codes, réalisé à partir du guide du mariage ... 361

Table des encadrés

Encadré 1. La Manif pour tous. Présentation 40
Encadré 2. L'enquête avec la ville de Paris : analyse d'un « échec » de terrain et réajustements 74
Encadré 3. Extrait des obligations du couple marié dans le Code civil 108
Encadré 4. Portrait d'Alexandre 245
Encadré 5. Portrait de Guillaume 263
Encadré 6. Portrait de Michel Bourrelly 269
Encadré 7. Portrait de Julia 277
Encadré 8. Portrait de Fanny 295
Encadré 9. Corpus de photographies, mariage de Maxime et Renaud 318
Encadré 10. Observations des mariages de Chantal et Suzanne, et de Robert et Daniel. Extrait du journal de terrain 335
Encadré 11. Observation du mariage de Laurence et Virginie. Extrait du journal de terrain 344
Encadré 12. Discours de Catherine Peyge, lors du mariage de Michel Bourrelly et Bruno Spire 388
Encadré 13. Discours de Mathieu lors de l'échange de vœux, extrait du corpus iconographique et documentaire 390
Encadré 14. Observation du mariage de Camille et Mathilde, extrait du journal de terrain .. 394
Encadré 15. Observation du mariage d'Anne-Cécile et Véronique. Extrait du journal de terrain 433
Encadré 16. Observation du mariage de Camille et Mathilde. Extrait du journal de terrain . 434
Encadré 17. Discours de mariage de Raphaël. Extrait du corpus iconographique et documentaire 448
Encadré 18. Observation du mariage de Laurence et Virginie. Extrait du journal de terrain 452

BIBLIOGRAPHIE

ABBOTT Andrew, 2009, « À propos du concept de Turning Point », *in* **Grossetti** Michel, **Bessin** Marc, **Bidard** Claire (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, La Découverte, Recherches, p. 187-211.

ABBOTT Andrew, 2011 [2001], « Time matters », traduction de l'épilogue de *Time Matters: On Theory and Method* par **Lemercier** Claire et **Ollivier** Carine, *Terrains travaux*, 2(19), p. 183-203.

ACHIN Catherine, **LÉVÊQUE** Sandrine, 2018, « Mind the Gap ! De la variable sexe au genre des comportements électoraux », *Travail, genre et sociétés*, 2(40), p. 33-50.

ACHIN Catherine, **NAUDIER** Delphine, 2013, « L'agency en contexte : réflexions sur les processus d'émancipation des femmes dans la décennie 1970 en France », *Cahiers du Genre*, 55(2), p. 109-130.

ADAM Philippe, 1999, « Bonheur dans le ghetto ou bonheur domestique ? Enquête sur l'évolution des expériences homosexuelles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128, p. 56-67.

ADAM Philippe, 2001, « Lutte contre le sida, pacs et elections municipales. L'évolution des experiences homosexuelles et ses consequences politiques », *Sociétés contemporaines*, 41-42(1), p. 83.

ALGAVA Elisabeth, **HALLÉPÉE** Sébastien, 2018, « Estimer les effectifs de couples de personnes de même sexe au recensement : expérimentation d'une solution de validation du sexe par le prénom », Documents de travail, F1807, Institut national de la statistique et des études économiques.

ALGAVA Elisabeth, **PENANT** Sandrine, 2019, « En 2018, 266 000 personnes vivent en couple avec un conjoint de même sexe », *Insee Première*, 1774.

AMARI Salima, 2013, « (Ne pas) dire l'homosexualité chez des lesbiennes maghrébines et d'ascendance maghrébine en France », *Modern & Contemporary France*, 21(2), p. 219-235.

AMSELLEM-MAINGUY Yaëlle, 2006, « Prescrire et proscrire des conduites, véhiculer des normes : les mères comme actrices privilégiées de prévention en matière de sexualité et de contraception », *Recherches familiales*, 3(1), p. 49.

ANDERSON David A., **HAMILTON** Mykol, 2005, « Gender Role Stereotyping of Parents in Children's Picture Books: The Invisible Father », *Sex Roles*, 52(3), p. 145-151.

ANDERSSON Gunnar, **NOACK** Turid, **SEIERSTAD** Ane, **WEEDON-FEKJAER** Harald, 2006, « The demographics of same-sex marriages in Norway and Sweden », *Demography*, 43(1), p. 79-98.

ANNES Alexis, **REDLIN** Meredith, 2012, « Coming out and coming back: Rural gay migration and the city », *Journal of Rural Studies*, 28, p. 56-68.

ANSERMET C., **BEN HOUNET** Yazid, **GABEREL** Pascal, **MODAK** Marianne, 2014, « Le "parent non statutaire" face aux cadres institutionnels suisses : Entre espoirs et angoisses », *in* **Courduriès** J., **Fine** A. (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, p. 189-203.

ANTOINE Philippe, **ADJAMAGBO** Agnès, **AMÉTÉPÉ** Fofo, **BÉGUY** Donatien, **DIAL** Fatou Binetou, **FERRAND** Michèle, **TICHIT** Christine, 2006, « Unions et désunions : les histoires d'amour ne sont jamais simples ! », *in* **Antoine** Philippe et **Lelièvre** Eva (dir.), *États flous et trajectoires complexes : observation, modélisation, interprétation*, Paris, Institut national d'études démographiques, Méthodes et savoirs, p. 61-86.

ARAB Chadia, **GOUYON** Marien, **MOUJOUD** Nasima, 2018, « Migrations et enjeux migratoires au prisme des sexualités et du genre », *Migrations Société*, 3(173), p. 15-26.

ARBOGAST Mathieu, 2015, « Plus de leur âge ? La sexualité des femmes de 50 ans dans les séries TV au début du XXI e siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 42(2), p. 165-179.

ARC Stéphanie, **CHETCUTI** Natacha, 2015, « À l'école de la diversité... Le traitement de l'homosexualité féminine dans une série populaire. L'exemple de Plus belle la vie », *Miroir/Miroirs – revue des corps contemporains [En ligne]*.

ATELIER PARISIEN D'URBANISME, 2010, « Analyse des données statistiques sur les familles parisiennes », Paris.

ATTANÉ Isabelle, **BERGSTRÖM** Marie, **OUADAH-BEDIDI** Zahia, **THIBAUD** Matthias, 2018, « En marge du couple. Genre et normes conjugales. », Retranscription de la journée scientifique de l'unité Démographie, genre et sociétés de l'INED, *Document de travail*, 243, Paris, INED.

AUSTIN John Langshaw, 1970 [1965], *Quand dire, c'est faire*, traduit par **Lane** Gilles, Paris, France, Éditions du Seuil, 183 p.

BADGETT M. V. Lee, 2009, *When Gay People Get Married. What Happens When Societies Legalize Same-Sex Marriage*, New York University Press, 307 p.

BAILLY Estelle, **RAULT** Wilfried, 2013, « Les pacsés en couple hétérosexuel sont-ils différents des mariés ? », *Population et Sociétés*, 497.

BAIOCCO Roberto, **ARGALIA** Michele, **LAGHI** Fiorenzo, 2012, « The Desire to Marry and Attitudes Toward Same-Sex Family Legalization in a Sample of Italian Lesbians and Gay Men », *Journal of Family Issues*, 35(2), p. 181-200.

BAJOS Nathalie, **BELTZER** Nathalie, 2008, « Les sexualités homo-bisexuelles : d'une acceptation de principe aux vulnérabilités sociales et préventives », *in* **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, Paris, La Découverte, p. 243-264.

BAJOS Nathalie, **BOZON** Michel (dir.), 2008, *Enquête sur la sexualité en France*, Paris, La Découverte, 609 p.

BAJOS Nathalie, **FERRAND** Michèle, 2006, « L'interruption volontaire de grossesse et la recomposition de la norme procréative », *Sociétés contemporaines*, 61(1), p. 91-117.

BAJOS Nathalie, **FERRAND** Michèle, **ANDRO** Armelle, 2008, « La sexualité à l'épreuve de l'égalité », *in* **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, Paris, La Découverte, p. 545-576.

BANENS Maks, 2010, « Mariage et partenariat de même sexe en Europe. Vingt ans d'expérience », *Politiques sociales et familiales*, 99, p. 73-84.

BANENS Maks, 2017, « Dix ans de partenariats de même sexe », *Newsletter Démos*, 1, Office fédéral de la statistique, Confédération suisse, p. 1-19.

BANENS Maks, **LE PENVEN** Eric, 2013a, « Le couple de même sexe selon le recensement rénové, France 2008 », Working Paper Centre Max Weber – CNRS.

BANENS Maks, **LE PENVEN** Eric, 2013b, « Erreurs de sexe, estimation des couples de même sexe et test d'une méthode de correction », *halshs-00950170*.

BANENS Maks, **LE PENVEN** Eric, 2016, « Les erreurs de sexe dans le recensement et leurs effets sur l'estimation des couples de même sexe », *Population*, 71(1), p. 135-148.

BARD Christine, 2018a, « Homosexuels, lesbiennes et trans' en révolution », *in* **Steinberg** Sylvie (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, p. 405-424.

BARD Christine, 2018b, « Changements dans l'hétérosexualité », *in* **Steinberg** Sylvie (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, p. 389-399.

BARGEL Lucie, 2005, « La socialisation politique sexuée : apprentissage des pratiques politiques et normes de genre chez les jeunes militant·e·s », *Nouvelles Questions Féministes*, 24(3), p. 36.

BARRÈRE-MAURISSON Marie-Agnès, 2012, « L'évolution des rôles masculin et féminin au sein de la famille », *Cahiers français*, 371, p. 22-29.

BATTAGLIOLA Francoise, **BERTAUX-WIAME** Isabelle, **FERRAND** Michele, **IMBERT** Francoise, 1993, « A propos des biographies : regards croisés sur questionnaires et entretiens », *Population*, 48(2), p. 325.

BAUDELOT Christian, **ESTABLET** Roger, 1992, *Allez les filles !*, Éditions du Seuil, Paris, L'épreuve des faits, 243 p.

BAUDOT Pierre-Yves, **REVILLARD** Anne, 2014, « Entre mobilisations et institutions », *Gouvernement et action publique*, 3(4), p. 9-33.

BAUERMEISTER José A., 2014, « How Statewide LGB Policies Go From "Under Our Skin" to "Into Our Hearts": Fatherhood Aspirations and Psychological Well-Being Among Emerging Adult Sexual Minority Men », *Journal of youth and adolescence*, 43(8), p. 1295-1305.

BAUMLE Amanda K., **COMPTON** D'Lane R., **POSTON** Dudley L., 2009, *Same-Sex Partners: The Social Demography of Sexual Orientation*, Albany, SUNY Press, 223 p.

BEAUBATIE Emmanuel, 2019, « L'aménagement du placard », *Genèses*, 114(1), p. 32-52.

BEAUJOUAN Eva, **RÉGNIER-LOILIER** Arnaud, **VILLENEUVE-GOKALP** Catherine, 2009, « Ni seuls ni en couple. Les relations amoureuses non cohabitantes », *in* **Régnier-Loilier** Arnaud (dir.), *Portraits de familles*, Paris, Ined, Grandes enquêtes, p. 89-122.

BECK François, **FIRDION** Jean-Marie, **LEGLEYE** Stéphane, **SCHILTZ** Marie-Ange, 2011, « Risques suicidaires et minorités sexuelles : une problématique récente », *Agora débats/jeunesses*, 2(58), p. 33-46.

BECK François, **FIRDION** Jean-Marie, **LEGLEYE** Stéphane, **SCHILTZ** Marie-Ange, 2014, « Les minorités sexuelles face au risque suicidaire. Acquis des sciences sociales et perspectives », *Santé en action*, Saint-Denis, INPES.

BECK François, **LEGLEYE** Stéphane, **PERETTI-WATEL** Patrick, 2005, « Aux abonnés absents : liste rouge et téléphone portable dans les enquêtes en population générale sur les drogues », *Bulletin de méthodologie sociologique*, 86, p. 5-29.

BECKER Howard S., 1985 [1963], *Outsiders. Étude de sociologie de la déviance*, Éditions Métaillé, 250 p.

BECKER Howard S., 2002, *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte, Repères, 335 p.

BELLAMY Vanessa, 2015, « La nuptialité la plus basse depuis 1950 », *Insee Focus*, 18.

BELLAMY Vanessa, 2016, « 123 500 divorces en 2014. Des divorces en légère baisse depuis 2010 », *Insee Première*, 1599.

BELLAMY Vanessa, 2017, « 236 300 mariages célébrés en France en 2015, dont 33 800 mariages mixtes », *Insee Première*, 1638.

BELLAMY Vanessa, **BEAUMEL** Catherine, 2015, « Bilan démographique 2014 : des décès moins nombreux », *Insee Première*, 1532.

BELLAMY Vanessa, **BEAUMEL** Catherine, 2017, « Bilan démographique 2016. À nouveau en baisse, la fécondité atteint 1,93 enfant par femme en 2016 », *Insee Première*, 1630.

BELMOKHTAR Zakia, 2012, « Divorces : une procédure à deux vitesses », *Infostat Justice*, 117.

BÉRAUD Céline, 2015, « Des catholiques favorables au mariage pour tous ? Retour sur la mobilisation de 2012-2013 en France », *in* **Paternotte** David, **Van der Dussen** Sophie, **Piette** Valérie (dir.), *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Bruxelles, Belgique, Éditions de l'Université, p. 131-144.

BERENI Laure, **CHAUVIN** Sébastien, **JAUNAIT** Alexandre, **REVILLARD** Anne, 2012, *Introduction aux études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, Ouvertures politiques, 357 p.

BERGER Peter, **LUCKMANN** Thomas, 1986, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, Sociétés, 288 p.

BERGSTRÖM Marie, 2014, *Au bonheur des rencontres : sexualité, classe et rapports de genre dans la production et l'usage des sites de rencontres en France*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction de Michel Bozon, Paris, Institut d'études politiques de Paris, 394 p.

BERGSTRÖM Marie, 2015, « L'âge et ses usages sexués sur les sites de rencontres en France (années 2000) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 42(2), p. 125-146.

BERGSTRÖM Marie, 2016, « Sites de rencontres : qui les utilise en France ? Qui y trouve son conjoint ? », *Population et Sociétés*, 530.

BERGSTRÖM Marie, 2018a, « De quoi l'écart d'âge est-il le nombre ? L'apport des big data à l'étude de la différence d'âge au sein des couples », *Revue française de sociologie*, 59(3), p. 395-422.

BERGSTRÖM Marie, 2018b, « Introduction », *in* **Attané** Isabelle, **Bergström** Marie, **Ouadah-Bedidi** Zahia, **Thibaud** Matthias (dir.), *En marge du couple. Genre et normes conjugales*, Paris, INED, Documents de travail. Retranscription de la journée scientifique de l'unité Démographie, genre et sociétés de l'INED, p. 6-8.

BERGSTRÖM Marie, **COURTEL** Françoise, **VIVIER** Géraldine, 2019, « La vie hors couple, une vie hors norme ? Expériences du célibat dans la France contemporaine », *Population*, 74(1), p. 103-130.

BERKOWITZ Dana, **MARSIGLIO** William, 2007, « Gay Men: Negotiating Procreative, Father, and Family Identities », *Journal of Marriage and Family*, 69(2), p. 366-381.

BERNSTEIN Mary, **NAPLES** Nancy A., **HARVEY** Brenna, 2016, « The Meaning of Marriage to Same-Sex Families: Formal Partnership, Parenthood, Gender, and the Welfare State in International Perspective », *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 23(1), p. 3-39.

BESNARD Philippe, 1989, *Moeurs et humeurs des Français au fil des saisons*, Paris, Balland, 282 p.

BILLARI Francesco C., **LIEFBROER** Aart C., 2016, « Why still marry? The role of feelings in the persistence of marriage as an institution », *The British Journal of Sociology*, 67(3), p. 516-540.

BISHOP Meg, **MALLORY** Allen, **FISH** Jessica N., **RUSSELL** Stephen T., 2019, « Generational Differences in Sexual Identity Development Milestones in a Nationally Representative Sample of LGB People », Poster presented at the annual meeting of Population Association of America, Poster Session, Austin, Texas, USA, April 11, 2019.

BIZEUL Daniel, 1998, « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », *Revue française de sociologie*, 39(4), p. 751-787.

BLACK Dan, **GATES** Gary, **SANDERS** Seth, **TAYLOR** Lowell, 2000, « Demographics of the gay and lesbian population in the United States: Evidence from available systematic data sources », *Demography*, 37(2), p. 139-154.

BLAU Peter M., 1960, « Structural Effects », *American Sociological Review*, 25(2), p. 178-193.

BLIDON Marianne, 2009, « La Gay Pride entre subversion et banalisation », *Espace populations sociétés [En ligne]*, 2, p. 305-318.

BLIDON Marianne, **GUÉRIN-PACE** France, 2013a, « Un rêve urbain ? La diversité des parcours migratoires des gays », *Sociologie*, 4(2), p. 119-138.

BLIDON Marianne, **GUÉRIN-PACE** France, 2013b, « Annexe 1 : Présentation de l'enquête Mobgay (2007) », *Sociologie [En ligne]*, 4 (2).

BODIER Marceline, **BUISSON** Guillemette, **LAPINTE** Aude, **ROBERT-BOBÉE** Isabelle, 2015, « Couples et familles : entre permanences et ruptures », Insee Références, *Vue d'ensemble - Couples et familles*, Paris, Institut national de la statistique et des études économiques.

BOEHRINGER Sandra, 2018, « En Grèce », *in* **Steinberg** Sylvie (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, p. 33-59.

BONVALET Catherine, **LELIÈVRE** Eva, 2012, *De la famille à l'entourage. L'enquête Biographies et entourage*, Éditions de l'Ined, Paris, Grandes enquêtes, 472 p.

BORGHS Paul, 2017, « Formalisation of legal family formats in Belgium », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

BORRILLO Daniel, 2001, *L'homophobie*, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 128 p.

BORRILLO Daniel, 2009, *Le droit des sexualités*, Paris, PUF, Les voies du droit, 233 p.

BORRILLO Daniel, 2018, *La famille par contrat*, Presses Universitaires de France, Génération libre, 170 p.

BORRILLO Daniel, **LASCOUMES** Pierre, 2002, *Amours égales ? Le Pacs, les homosexuels et la gauche*, Paris, La Découverte, Sur le vif, 139 p.

BOUCHET Cécile, 1999, « La "fabrication" de la mariée », *Ethnologie française*, 29(4), p. 627-638.

BOUCHET-VALAT Milan, 2014, « Les évolutions de l'homogamie de diplôme, de classe et d'origine sociales en France (1969-2011) : ouverture d'ensemble, repli des élites », *Revue française de sociologie*, 55(3), p. 459-505.

BOUCHET-VALAT Milan, 2017, « Le développement de l'emploi des femmes augmente-t-il les inégalités de salaire entre couples ? Le cas de la France entre 1982 et 2014 », *Économie et Statistique*, 493, p. 71-90.

BOUDON Raymond, 2011, « Une approche cognitive de la rationalité », *Idées économiques et sociales*, 3(165), p. 24-36.

BOURDIEU Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, Le sens commun, 565 p.

BOURDIEU Pierre, 1980, « Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 32-33, p. 3-14.

BOURDIEU Pierre, 1982a, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, p. 58-63.

BOURDIEU Pierre, 1982b, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, France, Fayard, 243 p.

BOURDIEU Pierre, 1986a, « La force du droit : Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64(1), p. 3-19.

BOURDIEU Pierre, 1986b, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62(1), p. 69-72.

BOURDIEU Pierre, 1990, « Un contrat sous contrainte », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 81(1), p. 34-51.

BOURDIEU Pierre, 1993, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 100(1), p. 32-36.

BOURDIEU Pierre, **BOURDIEU** Marie-Claire, 1965, « Le paysan et la photographie », *Revue française de Sociologie*, 6(2), p. 164-174.

BOURGEOIS Jean, 2016 [1946], « Le mariage coutume saisonnière : Contribution à une étude sociologique de la nuptialité en France », *Population*, 71(4), p. 725-744.

BOZON Michel, 1990, « Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints : une domination consentie. I. Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge », *Population*, 45(2), p. 327-360.

BOZON Michel, 1991a, « Le mariage : montée et déclin d'une institution », *in* **de Singly** François (dir.), *La famille, l'état des savoirs*, La Découverte, Paris, Textes à l'appui, Sociologie, p. 47-57.

BOZON Michel, 1991b, « Le choix du conjoint », *in* **de Singly** François (dir.), *La famille, l'état des savoirs*, La Découverte, Paris, Textes à l'appui, Sociologie, p. 22-33.

BOZON Michel, 1992, « Sociologie du rituel du mariage », *Population*, 47(2), p. 409-433.

BOZON Michel, 2001a, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, 41-42(1), p. 11.

BOZON Michel, 2001b, « Les cadres sociaux de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, 41-42(1), p. 5-9.

BOZON Michel, 2002, « Des rites de passage aux "premières fois". Une expérimentation sans fins », *Agora débats/jeunesses*, 28(1), p. 22-33.

BOZON Michel, 2008a, « Premier rapport sexuel, première relation : des passages attendus », *in* **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, Paris, La Découverte, Hors Collection Social, p. 117-147.

BOZON Michel, 2008b, « Pratiques et rencontres sexuelles : un répertoire qui s'élargit », *in* **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, Paris, La Découverte, Hors Collection Social, p. 273-295.

BOZON Michel, 2012, « Autonomie sexuelle des jeunes et panique morale des adultes. Le garçon sans frein et la fille responsable », *Agora débats/jeunesses*, 60(1), p. 121-134.

BOZON Michel, 2013, *Sociologie de la sexualité*, 3e édition, Paris, Armand Colin, Domaines et approches, 125 p.

BOZON Michel, 2016, *Pratique de l'amour - Le plaisir et l'inquiétude*, Payot, 198 p.

BOZON Michel, **HÉRAN** François, 2006, *La formation du couple*, La Découverte, Grands Repères Classiques, 272 p.

BOZON Michel, **RAULT** Wilfried, 2012, « De la sexualité au couple. L'espace des rencontres amoureuses pendant la jeunesse », *Population*, 67(3), p. 453-490.

BRACKE Sarah, **BELLACASA** María Puig de la, **CLAIR** Isabelle, 2013, « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », *Cahiers du Genre*, 54(1), p. 45-66.

BRASSART Alain, 2009, « La représentation de l'homosexuel(le) dans le cinéma français. Quelques pistes de réflexion », *Double jeu*, 5, p. 97-112.

BRÉCHON Pierre, 2006, « Valeurs de gauche, valeurs de droite et identités religieuses en Europe », *Revue francaise de sociologie*, 47(4), p. 725-753.

BRETON Didier, **BARBIERI** Magali, **D'ALBIS** Hippolyte, **MAZUY** Magali, 2018, « L'évolution démographique récente de la France. Naissances, décès, unions et migrations : à chacun sa saison », *Population*, 73(4), p. 623-692.

BREUIL-GENIER Pascale, **BUISSON** Guillemette, **ROBERT- BOBÉE** Isabelle, **TRABUT** Loïc, 2016, « Enquête Famille et Logements adossée au Recensement de 2011 : comment s'adapter à la nouvelle méthodologie des enquêtes annuelles et quels apports ? », *Économie et statistique*, 483(1), p. 205-226.

BROQUA Christophe, **DE BUSSCHER** Pierre-Olivier, 2003, « La crise de la normalisation : expérience et condition sociales de l'homosexualité en France », *in* **Broqua** Christophe, **Lert** France, **Souteyrand** Yves (dir.), *Homosexualités au temps du sida. Tensions sociales et identitaires*, Paris, ANRS, Sciences Sociales et Sida, p. 19-34.

BUISSON Guillemette, 2017, « Le recensement de la population évolue : de l'état matrimonial légal à la situation conjugale de fait », *Insee Analyse*, 35.

BUISSON Guillemette, **LAPINTE** Aude, 2013, « Le couple dans tous ses états. Non-cohabitation, conjoints de même sexe, Pacs... », *Insee Première*, 1435.

BUTLER Judith, 2006 [1990], *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, traduit par **Kraus** Cynthia, La Découverte Poche, Sciences humaines et sociales, 294 p.

BUTLER Judith, 2009 [1993], *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, traduit par **Nordmann** Charlotte, Paris, Éditions Amsterdam, 256 p.

BUTLER Judith, 2016 [2004], *Défaire le genre*, traduit par **Cervulle** Maxime, Paris, Éditions Amsterdam, 336 p.

BUTLER Judith, 2017 [1997], *Le Pouvoir des mots : Discours de haine et politique du performatif*, traduit par **Nordmann** Charlotte, Paris, Éditions Amsterdam, 224 p.

CADOLLE Sylvie, 2005, « La transformation des enjeux du divorce », *Informations sociales*, 122(2), p. 136-147.

CADORET Anne, 2002, *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*, Paris, Odile Jacob, 240 p.

CARLSON Marcia, **MCLANAHAN** Sara, **ENGLAND** Paula, 2004, « Union formation in fragile families », *Demography*, 41(2), p. 237-261.

CARRASCO Virginie, 2007, « Le pacte civil de solidarité : une forme d'union qui se banalise », *Infostat Justice*, 97.

CARROLL Aengus, **RAMÓN MENDOS** Lucas, 2017, « Homophobie d'État. Une enquête mondiale sur le droit à l'orientation sexuelle : criminalisation, protection et reconnaissance », Genève, ILGA.

CASSAN Francine, **HÉRAN** François, **TOULEMON** Laurent, 2000, « Étude de l'histoire familiale », *Courrier des statistiques*, 93.

CATTAN Nadine, **CLERVAL** Anne, 2011, « Un droit à la ville ? Réseaux virtuels et centralités éphémères des lesbiennes à Paris », *Justice spatiale [En ligne]*, 3.

CERVULLE Maxime, **QUEMENER** Nelly, 2016, « Queer », *in* **Rennes** Juliette (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, La Découverte, p. 529-538.

CHAMBERLAND Line, **LEBRETON** Christelle, 2008, « L'homosexualité au bureau. À l'heure des transformations du droit conjugal et familial canadien », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Éditions Autrement, Mutations, p. 139-150.

CHAMBERLAND Line, **THÉROUX-SÉGUIN** Julie, 2009, « Sexualité lesbienne et catégories de genre : L'hétéronormativité en milieu de travail », *Genre, sexualité et société [En ligne]*, 1.

CHAMIE Joseph, **MIRKIN** Barry, 2011, « Same-sex marriage: a new social phenomenon », *Population and Development Review*, 37(3), p. 529-551.

CHAMKHI Amine, **TOUTLEMONDE** Fabien, 2015, « Ségrégation professionnelle et écarts de salaires femmes-hommes », *Dares Analyses*, 82.

CHAPPE Vincent-Arnaud, **PÉLISSE** Jérôme, **EGEA** Anna, 2018, « Importations, diffusions et inflexions des Legal Consciousness Studies dans la recherche française », *Droit et société*, 100(3), p. 665-684.

CHAUNCEY George, 2003 [1994], *Gay New York. 1890-1940*, traduit par **Éribon** Didier, Paris, Fayard, Histoire de la pensée, 450 p.

CHAUSSEBOURG Laure, **CARRASCO** Valérie, **LERMENIER** Aurélie, 2009, « Le divorce », Ministère de la justice.

CHAUVIN Pierre-Marie, **REIX** Fabien, 2015, « Sociologies visuelles. Histoire et pistes de recherche », *L'Année sociologique*, 65(1), p. 15.

CHAUVIN Sébastien, **LERCH** Arnaud, 2013, *Sociologie de l'homosexualité*, La Découverte, Paris, Repères, 128 p.

CHAZEL François, 1983, « Pouvoir, structure et domination », *Revue française de sociologie*, 24(3), p. 369-393.

CHERLIN Andrew J., 2004, « The deinstitutionalization of American marriage », *Journal of Marriage and Family*, 66(4), p. 848-861.

CHESNEAUX Jean, 2004, « Cinq propositions pour appréhender le temps », *Temporalités [En ligne]*, 1.

CHETCUTI Natacha, 2013, *Se dire lesbienne. Vie de couple, sexualité, représentation de soi*, Paris, Petite bibliothèque Payot, Sociologie, 334 p.

CHETCUTI Natacha, **GIRARD** Gabriel, 2015, « L'appropriation d'une sexualité minorisée. Trajectoires de jeunes lesbiennes et gays en France de 17 à 35 ans », *¿ Interrogations ? [En ligne]*, 21.

CHETCUTI Natacha, **PERRIN** Céline, 2002, « Au-delà des apparences. Système de genre et mise en scène des corps lesbiens », *Nouvelles questions féministes*, 21(1), p. 18-40.

CLAIR Isabelle, 2007, « La division genrée de l'expérience amoureuse. Enquête dans des cités d'habitat social », *Sociétés et représentations*, 24(2), p. 145-160.

CLAIR Isabelle, 2012a, *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, Sociologies contemporaines, 125 p.

CLAIR Isabelle, 2012b, « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *Agora débats/jeunesses*, 60(1), p. 67-78.

CLAIR Isabelle, 2013, « Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? », *Cahiers du Genre*, 54(1), p. 93-120.

CLAIR Isabelle, 2016a, « La sexualité dans la relation d'enquête. Décryptage d'un tabou méthodologique », *Revue française de sociologie*, 57(1), p. 45-70.

CLAIR Isabelle, 2016b, « Faire du terrain en féministe », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 213(3), p. 66-83.

CLAYMAN Steven E., 1989, « The Production of Punctuality: Social Interaction, Temporal Organization, and Social Structure », *American Journal of Sociology*, 95(3), p. 659-691.

COMMAILLE Jacques, 2015, *À quoi nous sert le droit ?*, Gallimard, Folio essais, 528 p.

COMMAILLE Jacques, **MARTIN** Claude, 2001, « Les conditions d'une démocratisation de la vie privée », *in* **Borrillo** Daniel, **Fassin** Éric (dir.), *Au-delà du Pacs : l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, Presses universitaires de France, Politique d'aujourdhui, p. 61-78.

CONNELL Raewyn, 2014a [1995], « Un gay très hétéro », *in Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, traduit par **Richard** Claire, **Garrot** Clémence, **Voros** Florian, **Duval** Marion, **Cervulle** Maxime, Paris, Éditions Amsterdam, p. 131-158.

CONNELL Raewyn, 2014b [1995], *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, traduit par **Richard** Claire, **Garrot** Clémence, **Voros** Florian, **Duval** Marion, **Cervulle** Maxime, **Hagège** Meoïn, **Vuattoux** Arthur, Paris, Éditions Amsterdam, 288 p.

COOKE Thomas J., **RAPINO** Melanie, 2007, « The Migration of Partnered Gays and Lesbians between 1995 and 2000 », *The Professional Geographer*, 59(3), p. 285-297.

CORTINA Clara, 2016, « Demographics of Same-Sex Couples in Spain », *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 153, p. 3-22.

CORTINA Clara, **FESTY** Patrick, 2014, « Identification of same-sex couples and families in censuses, registers and surveys », *Families And Societies Working Paper Series*, 8, p. 2-25.

CORTINA Clara, **FESTY** Patrick, 2020, « Same-Sex Couples and Their Legalization in Europe: Laws and Numbers », *in* **Digoix** Marie (dir.), *Same-Sex Families and Legal Recognition in Europe*, Cham, Springer International Publishing, European Studies of Population, p. 45-71.

COSTECHAREIRE Céline, 2008, « Les "parcours homosexuels" et conjugaux au sein d'une population lesbienne », *Enfances, Familles, Générations [En ligne]*, 9.

COSTECHAREIRE Céline, 2014, « Le vécu de l'homosexualité féminine au regard de la tolérance et de l'hostilité parentale », *in* **Courduriès** Jérôme, **Fine** Agnès (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, p. 65-83.

COULMONT Baptiste, 2003, *Que Dieu vous bénisse ! Le mariage religieux des couples du même sexe aux États-Unis*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction de Danièle Hervieu-Léger, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 348 p.

COULMONT Baptiste, 2007, « Bons à marier ? Rite d'institution et institution d'un rite », *in* **Perreau** Bruno (dir.), *Le choix de l'homosexualité*, E.P.E.L, Paris, p. 173-195.

COULMONT Baptiste, 2014, *Sociologie des prénoms*, La Découverte, Repères, 128 p.

COULMONT Baptiste, 2017, « Le petit peuple des sociologues : Anonymes et pseudonymes dans la sociologie française », *Genèses*, 107(2), p. 153-175.

COURDURIÈS Jérôme, 2006, « Les couples gays et la norme d'égalité conjugale », *Ethnologie française*, 36(4), p. 705-711.

COURDURIÈS Jérôme, 2008, *La conjugalité des couples gays en France dans les années 2000*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et historique de l'Europe sous la direction d'Agnès Fine, Toulouse, Université de Toulouse-le-Mirail, 328 p.

COURDURIÈS Jérôme, 2011, *Être en couple (gay). Conjugalité et homosexualité masculine en France*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, SXS, Sexualités, 442 p.

COURDURIÈS Jérôme, 2014, « Rompre avec sa famille. Jeunesse, entrée dans l'homosexualité et rejet familial », *in* **Courduriès** Jérôme, **Fine** Agnès (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, p. 45-64.

COURDURIÈS Jérôme, 2017, « Nommer son enfant lorsqu'on est deux parents du même sexe », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1(45), p. 151-169.

COURDURIÈS Jérôme, **FINE** Agnès (dir.), 2014, *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, 230 p.

COURT Martine, 2010, *Corps de filles, corps de garçons : une construction sociale*, La Dispute, 241 p.

DAGUET Fabienne, 2016, « De plus en plus de couples dans lesquels l'homme est plus jeune que la femme », *Insee Première*, 1613.

DAMONZÉ Daniel, 2017, « Compensation for wrongful death in Europe – a comparative case study of question 6.6 in the LawsAndFamilies Database », *in* **Waaldijk** Kees (dir.), *More and more together: Legal family formats for same-sex and different-sex couples in European countries Comparative analysis of data in the LawsAndFamilies Database*, Families and Societies Working Paper Series, p. 123-134.

DARMON Muriel, 1999, « Les "entreprises" de la morale familiale », *French Politics, Culture & Society*, 17(3/4), p. 1-19.

DARMON Muriel, 2012, *La socialisation*, Paris, Armand Colin, 128, 127 p.

D'AUGELLI Anthony R., **RENDINA** H. Jonathon, **SINCLAIR** Katerina O., **GROSSMAN** Arnold H., 2008, « Lesbian and Gay Youth's Aspirations for Marriage and Raising Children », *Journal of LGBT Issues in Counseling*, 1(4), p. 77-98.

DE BUSSCHER Pierre-Olivier, 2007, « Les modes de vie gay », *in* **Velter** Annie (dir.), *Rapport Enquête Presse Gay 2004*, INVS / ANRS, p. 70-85.

DE SINGLY François, 2000, *Libres ensemble : l'individualisme dans la vie commune*, Nathan, Essais & Recherches, 253 p.

DE SINGLY François, 2005, *Le soi, le couple et la famille*, Armand Colin, Essais & Recherches, 255 p.

DEBEST Charlotte, 2014, *Le choix d'une vie sans enfant*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, Le Sens social, 216 p.

DEBEST Charlotte, **MAZUY** Magali, 2014, « Rester sans enfant : un choix de vie à contre-courant », *Population et Sociétés*, 508.

DÉCHAUX Jean-Hugues, 1997, *Le souvenir des morts : essai sur le lien de filiation*, PUF, Paris, Le Lien Social, 336 p.

DÉCHAUX Jean-Hugues, 2009, *Sociologie de la famille*, La Découverte, Paris, Repères.

DÉCHAUX Jean-Hugues, 2010a, « Agir en situation : effets de disposition et effets de cadrage », *Revue francaise de sociologie*, 51(4), p. 720-746.

DÉCHAUX Jean-Hugues, 2010b, « Ce que l'"individualisme" ne permet pas de comprendre », *Esprit*, Juin(6), p. 94-111.

DÉCHAUX Jean-Hugues, 2018, « Séance 1 : Vivre hors couple – perspectives internationales », *in* **Attané** Isabelle, **Bergström** Marie, **Ouadah-Bedidi** Zahia, **Thibaud** Matthias (dir.), *En marge du couple. Genre et normes conjugales.*, Paris, INED, Documents de travail. Retranscription de la journée scientifique de l'unité Démographie, genre et sociétés de l'INED, p. 9-10.

DÉJEANS Louise, 2017, « L'opposition au Mariage pour tous en France : entre retour du religieux et laïcisation de la religion », *Revue ¿ Interrogations ? [En ligne]*, 25.

DELÉCRAZ Yves, 2013, « Union libre, partenariat, mariage : stratégies patrimoniales. Le choix du mode de conjugalité », *in* **Fulchiron** Hugues, **Bidaud-Garon** Christine (dir.), *Droit de la famille*, 7-8, p. 16-18.

DELPHY Christine, 1998, *L'ennemi principal. 1/ Économie politique du patriarcat*, Paris, Éditions Syllepse, Nouvelles Questions Féministes, 292 p.

DEMAZIÈRE Didier, 2007, « Quelles temporalités travaillent les entretiens biographiques rétrospectifs ? », *Bulletin de méthodologie sociologique*, 93, p. 5-27.

DEMAZIÈRE Didier, 2008, « L'entretien biographique comme interaction négociations, contre-interprétations, ajustements de sens », *Langage et société*, 123(1), p. 15-35.

DEMAZIÈRE Didier, **SAMUEL** Olivia, 2010, « Inscrire les parcours individuels dans leurs contextes », *Temporalités [En ligne]*, 11.

DEMEULENAERE Pierre, 2003, *Les normes sociales : Entre accords et désaccords*, Presses Universitaires de France, 309 p.

DEMEULENAERE Pierre, 2014, « Are there many types of rationality ? », *Papers, Revista de sociologia*, 99(4), p. 515-528.

DEMEULENAERE Pierre, 2020, « L'individualisme méthodologique et les représentations collectives », *L'Année sociologique*, 70(1), p. 69-95.

DÉROFF Marie-Laure, 2007, *Homme/Femme : la part de la sexualité. Une sociologie du genre et de l'hétérosexualité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 224 p.

DESCOUTURES Virginie, 2005, « Le travail d'institution de la famille homoparentale. Entre droit à la différence et droit à l'indifférence », *in* **Gross** Martine (dir.), *Homoparentalités, état des lieux*, Erès, La vie de l'enfant, p. 345-355.

DESCOUTURES Virginie, 2006, « Les "mères non statutaires" dans les couples lesbiens qui élèvent des enfants », *Dialogue*, 173(3), p. 71-80.

DESCOUTURES Virginie, 2008, « Les mères lesbiennes et la figure du garant », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Éditions Autrement, Mutations, p. 165-176.

DESCOUTURES Virginie, 2010, *Les mères lesbiennes*, Paris, PUF / Le Monde, Partage du savoir, 248 p.

DESCOUTURES Virginie, 2015, « Le nom des femmes et sa transmission », *Mouvements*, 82(2), p. 43-48.

DESCOUTURES Virginie, **DIGOIX** Marie, **FASSIN** Éric, **RAULT** Wilfried (dir.), 2008, *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Paris, Éditions Autrement, Mutations, 220 p.

DESPLANQUES Guy, **DE SABOULIN** Michel, 1986, « Mariage et premier enfant : un lien qui se défait », *Économie et statistique*, 187(1), p. 31-45.

DIETRICH Pascale, **LOISON** Marie, **ROUPNEL** Manuella, 2010, « Articuler les approches quantitative et qualitative », *in* **Paugam** Serge (dir.), *L'enquête sociologique*, PUF, Quadrige Manuels, p. 207-222.

DIGOIX Marie, 2008, « Scandinavie. Le concept nordique d'égalité entre différenciation et universalisme », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Paris, Éditions Autrement, Mutations, p. 18-33.

DIGOIX Marie, 2013, « Coming out et ordre normatif en Islande », *Documents de travail*, 198, p. 144.

DIGOIX Marie, 2020, « LGBT Desires in Family Land: Parenting in Iceland, from Social Acceptance to Social Pressure », *in* **Digoix** Marie (dir.), *Same-Sex Families and Legal Recognition in Europe*, Cham, Springer International Publishing, European Studies of Population, p. 117-154.

DIGOIX Marie, **FESTY** Patrick, **GARNIER** Bénédicte, 2004, « What if same-sex couples exist in France after all? », *in* **Digoix** Marie, **Festy** Patrick (dir.), *Same-sex couples, same-sex partnerships and homosexual marriages: A focus on cross-national differentials*, Document de travail, Paris, Institut national d'études démographiques, p. 193-210.

DITER Kevin, 2019, *L'enfance des sentiments. La construction et l'intériorisation des règles des sentiments affectifs et amoureux chez les enfants de 6 à 11 ans*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction de Muriel Darmon et Nathalie Bajos, Université Paris Sud, 398 p.

DITTGEN Alfred, 2003, « Évolution des rites religieux dans l'Europe contemporaine. Statistiques et contextes », *Annales de démographie historique*, 2(106), p. 111-129.

DONATI Pascale, 2000, « Ne pas avoir d'enfant : construction sociale des choix et des contraintes à travers les trajectoires d'hommes et de femmes », Dossiers d'études. Allocation Familiales, 11, Laboratoire Printemps de l'Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines.

DONOVAN Catherine, 2004, « Why Reach for the Moon? Because the Stars aren't Enough », *Feminism and Psychology*, 14(1), p. 24-29.

DONOVAN Catherine, **HEAPHY** Brian, **WEEKS** Jeffrey, 2001, *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*, London, Routledge, 256 p.

DONZELOT Jacques, 1977, *La police des familles*, Paris, France, Les Éditions de Minuit, 221 p.

DORLIN Elsa, 2008, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, PUF, Philosophies, 153 p.

DRUEZ Élodie, 2019, « Face au racisme, les Français minimisent, les Britanniques politisent : le cas des diplômé.e.s d'origine subsaharienne dans les villes de Paris et de Londres », Qualifier le racisme. Faire bouger les définitions, Colloque Global Race, Université Paris-Diderot, Paris, 25 juin 2019.

DUBAR Claude, 2004, « Régimes de temporalités et mutation des temps sociaux », *Temporalités [En ligne]*, 1.

DUGGAN Lisa, 2002, « The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism », *in* **Castronovo** Russ, **Nelson** Dana D. (dir.), *Materializing Democracy*, Duke University Press, p. 175-194.

DURAND Mickaël, 2018, « "Homosexualiser" un rituel chrétien. Le Fêtez-Dieu de l'association David & Jonathan », *Genre, sexualité & société [En ligne]*, 19.

DURKHEIM Emile, 2008 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Quadrige, 647 p.

EEDEN-MOOREFIELD Brad Van, **MARTELL** Christopher R., **WILLIAMS** Mark, **PRESTON** Marilyn, 2011, « Same-Sex Relationships and Dissolution: The Connection Between Heteronormativity and Homonormativity », *Family Relations*, 60(5), p. 562-571.

EEG Thomas, 2017, « Formalisation of legal family formats in Norway », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

ÉRIBON Didier, 2010, *Retour à Reims*, Paris, Flammarion, Champs Essais, 247 p.

ÉRIBON Didier, 2012, *Réflexions sur la question gay*, Roubaix, Flammarion, Champs Essais, 624 p.

ESKRIDGE William N., **SPEDALE** Darren R., 2007, *Gay Marriage: for Better or for Worse? What We've Learned from the Evidence*, Oxford, Oxford University Press, 352 p.

EWICK Patricia, **SILBEY** Susan, 2004, « La construction sociale de la légalité », traduit par **Cassan** Guilhem, **Didier** Daniel, **Gardella** Édouard, **Israël** Liora, **Lutaud** Romain, **Ollivier**

Carine, **Pélisse** Jérôme, **Pujuguet** Matthieu, **Souloumiac** Julien, **Trespeuch** Marie, **Truc** Gérôme, **Williams** Benn, *Terrains & travaux*, 1(6), p. 112-138.

EWICK Patricia, **SILBEY** Susan S., 1998, *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 336 p.

FALQUET Jules, 2016, « La combinatoire straight. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales », *Cahiers du Genre*, HS 4(3), p. 73-96.

FASSIN Éric, 2003, « L'inversion de la question homosexuelle », *Revue française de psychanalyse*, 67(1), p. 263-284.

FASSIN Éric, 2008a, *L'Inversion de la question homosexuelle*, Paris, Amsterdam, Poches, 202 p.

FASSIN Éric, 2008b, « États-Unis/France. L'amour du même et l'amour de l'autre. Le "mariage homosexuel" entre famille nationale et question raciale », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Éditions Autrement, Mutations, p. 99-111.

FASSIN Éric, 2010, « Les "forêts tropicales" du mariage hétérosexuel », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 261, p. 201-222.

FASSIN Éric, 2014, « Extrêmes droites en tous genres », *Lignes*, 45(3), p. 32.

FERZLI Raphaële, 2001, « Couples au féminin : aspects du quotidien », *Cahiers du Genre*, 30(1), p. 147-178.

FESTY Patrick, 2001, « Pacs : l'impossible bilan », *Population et Sociétés*, 369.

FESTY Patrick, 2006, « La légalisation des couples homosexuels en Europe », *Population*, 61(4), p. 493-531.

FESTY Patrick, 2007, « Enumerating same-sex couples in censuses and population registers », *Demographic Research*, 17(12), p. 339-368.

FIDOLINI Vulca, 2017, « Habiter l'ordre hétéronormatif et la masculinité par le mariage », *Genre, sexualité et société [En ligne]*, 17.

FIDOLINI Vulca, 2018, *La production de l'hétéronormativité. Sexualités et masculinités chez de jeunes Marocains en Europe*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, Socio-logiques, 238 p.

FISH Jessica N., **RUSSELL** Stephen T., 2018, « Queering Methodologies to Understand Queer Families », *Family Relations*, 67(1), p. 12-25.

FLIGSTEIN Neil, 2001, « Social Skill and the Theory of Fields », *Sociological Theory*, 19(2), p. 105-125.

FLOYD Frank J., **BAKEMAN** Roger, 2006, « Coming-Out Across the Life Course: Implications of Age and Historical Context », *Archives of Sexual Behavior*, 35(3), p. 287-296.

FOOTE WHYTE William, 2012 [1943], « Le code sexuel d'un slum », traduit par **Guth** Suzie, *Genre, sexualité et société [En ligne]*, 7.

FOUCAULT Michel, 1994a, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Gallimard, Tel, 224 p.

FOUCAULT Michel, 1994b, « Des caresses d'hommes considérées comme un art », *in Dits et écrits*, Paris, Gallimard, p. 315-317.

FOUCAULT Michel, 1994c, « De l'amitié comme mode de vie », *in Dits et écrits*, Paris, Gallimard, p. 163-167.

FOURNIER Laurent Sébastien, 2013, « Les temporalités multiples de l'anthropologie : conceptions culturelles et usages sociaux du temps », *in* **Dubar** Claude, **Thoemmes** Jens (dir.), *Les temporalités dans les sciences sociales*, Toulouse, Octarès, Temporalités : Travail et Société, p. 99-106.

FOURNIER Pierre, 2006, « Le sexe et l'âge de l'ethnographe : éclairants pour l'enquêté, contraignants pour l'enquêteur », *ethnographiques.org [En ligne]*, 11.

FRANCHI Marina, **SELMI** Giulia, 2020, « Same-Sex Parents Negotiating the Law in Italy: Between Claims of Recognition and Practices of Exclusion », *in* **Digoix** Marie (dir.), *Same-Sex Families and Legal Recognition in Europe*, Cham, Springer International Publishing, European Studies of Population, p. 73-93.

FRÉMEAUX Nicolas, **LETURCQ** Marion, 2013, « Plus ou moins mariés : l'évolution du mariage et des régimes matrimoniaux en France », *Économie et statistique*, 462(1), p. 125-151.

FRIHAGEN Halvor, 2017a, « Income, troubles and legal family formats in Norway », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

FRIHAGEN Halvor, 2017b, « Migration and legal family formats in Norway », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

FROST David M., **MEYER** Ilan H., **SCHWARTZ** Sharon, 2016, « Social support networks among diverse sexual minority populations », *American Journal of Orthopsychiatry*, 86(1), p. 91-102.

FULCHIRON Hugues, **BIDAUD-GARON** Christine (dir.), 2013, « Du mariage pour tous à la famille homosexuelle », *Droit de la famille*, 7-8, p. 7-66.

GATES Gary J., **BROWN** Taylor N. T., 2015, « Marriage and Same-sex Couples after Obergefell », Los Angeles, CA: Williams Institute, UCLA School of Law.

GEOFFRION Karine, 2018, « 'Mariage non authentique' : femmes canadiennes en couple binational face à la discrimination administrative », *Cahiers du Genre*, 64(1), p. 67-83.

GHAZIANI Amin, 2011, « Post-Gay Collective Identity Construction », *Social Problems*, 58(1), p. 99-125.

GHAZIANI Amin, **TAYLOR** Verta, **STONE** Amy, 2016, « Cycles of sameness and difference in LGBT social movements », *Annual Review of Sociology*, 42, p. 165–183.

GIAMI Alain, 1999, « Cent ans d'hétérosexualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128(1), p. 38-45.

GIRAUD Colin, 2014, *Quartiers gays*, Paris, PUF, Le Lien Social, 348 p.

GODONOU Cyrille, **MARTINEZ** Corinne, 2014, « Paris et l'ouest de la région concentrent les revenus les plus élevés d'Ile-de-France », *Insee Analyse*, 6.

GOFFMAN Erving, 1973a, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1/ La présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit, Le sens commun, 251 p.

GOFFMAN Erving, 1973b, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2/ Les relations en public*, Paris, Les Éditions de Minuit, Le sens commun, 313 p.

GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Les Éditions de Minuit, 230 p.

GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Les Éditions de Minuit, 176 p.

GOFFMAN Erving, 1977, « La ritualisation de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14(1), p. 34-50.

GOFFMAN Erving, 1986, « La condition de félicité — 2 », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 65(1), p. 87-98.

GOUBAU Dominique, 2013, « Le mariage pour tous, dix ans après... L'expérience canadienne » **Fulchiron** Hugues, **Bidaud-Garon** Christine (dir.), *Droit de la famille*, 7-8, p. 62-66.

GOURARIER Mélanie, 2011, « Négocier le genre ? Une ethnologue dans une société d'hommes apprentis séducteurs », *Journal des anthropologues*, 124-125, p. 159-178.

GRANET-LAMBRECHTS Frédérique, 2012, « Les évolutions du droit de la famille », *Cahiers français*, 371, p. 50-54.

GRATTON Emmanuel, 2008, *L'homoparentalité au masculin. Le désir d'enfant contre l'ordre social*, PUF / Le Monde, Partage du savoir, 264 p.

GREEN Adam Isaiah, 2010, « Queer unions: Same-Sex Spouses Marrying Tradition and Innovation », *Canadian Journal of Sociology*, 35(3), p. 399-436.

GRÉMY Jean-Paul, 2007, « Les "défaillances de la mémoire" dans les enquêtes de victimation », *Bulletin de méthodologie sociologique*, 94, p. 39-56.

GROSS Marine, 2012, *Choisir la paternité gay*, ERES, Enfance & parentalité, 290 p.

GROSS Martine (dir.), 2005, *Homoparentalités, état des lieux*, Toulouse, ERES, La vie de l'enfant, 448 p.

GROSS Martine, 2006, « Désir d'enfant chez les gays et les lesbiennes », *Terrain*, 46, p. 151-164.

GROSS Martine, 2009, *L'Homoparentalité*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu, Idées reçues, 127 p.

GROSS Martine, 2013, « Ouvrir l'accès à l'AMP pour les couples de femmes ? », *in* **Théry** Irène (dir.), *Mariage de même sexe et filiation*, Paris, Éditions de l'EHESS, Cas de figure, p. 103-114.

GROSS Martine, 2014, « Grands-parents, homopaternité et gestation pour autrui en France », *in* **Courduriès** Jérôme, **Fine** Agnès (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, p. 157-173.

GROSS Martine, 2015, « L'homoparentalité et la transparentalité au prisme des sciences sociales : révolution ou pluralisation des formes de parenté ? », *Enfances Familles Générations [En ligne]*, 23.

GROSS Martine, **COURDURIÈS** Jérôme, 2015, « La construction conjugale dans les familles homoparentales », *Revue des politiques sociales et familiales*, 120, p. 45-60.

GROSS Martine, **COURDURIÈS** Jérôme, **DE FEDERICO** Ainhoa, 2014a, « Le recours à l'AMP dans les familles homoparentales : état des lieux. Résultats d'une enquête menée en 2012 », *Socio-logos [En ligne]*, 9.

GROSS Martine, **COURDURIÈS** Jérôme, **DE FEDERICO** Ainhoa, 2014b, « Morphologie des familles homoparentales en France en 2012 », *in* **Courduriès** Jérôme, **Fine** Agnès (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, p. 205-212.

GROSS Martine, **MEHL** Dominique, 2011, « Homopaternités et gestation pour autrui », *Enfances, Familles, Générations*, 14, p. 95-112.

GROUPE DE RÉFLEXION SUR L'APPROCHE BIOGRAPHIQUE (GRAB), 2006, *États flous et trajectoires complexes : observation, modélisation, interprétation*, **Antoine** Philippe, **Lelièvre** Eva (dir.), Paris, Institut national d'études démographiques, Méthodes et savoirs, 301 p.

GUILLAUMIN Colette, 1978, « Pratique du pouvoir et idée de Nature. Le discours de la Nature », *Questions Féministes*, 3, p. 5-28.

GUILLAUMIN Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, Recherches, 239 p.

GURRENTZ Benjamin, 2019, « Cohabitation over the Last 20 Years: Measuring and Understanding the Changing Demographics of Unmarried Partners, 1996-2017 », Poster presented at the annual meeting of Population Association of America, Poster Session, Austin, Texas, USA, April 11, 2019.

HAAS Stephen M., **WHITTON** Sarah W., 2015, « The Significance of Living Together and Importance of Marriage in Same-Sex Couples », *Journal of Homosexuality*, 62(9), p. 1241-1263.

HALBWACHS Maurice, 1967 [1950], *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 204 p.

HARDING Rosie, 2006, « 'Dogs Are "Registered", People Shouldn't Be': Legal Consciousness and Lesbian and Gay Rights », *Social & Legal Studies*, 15(4), p. 511-533.

HARDING Rosie, 2011, *Regulating Sexuality: Legal Consciousness in Lesbian and Gay Lives*, Routledge, 215 p.

HARDING Sandra, 1992, « Rethinking standpoint epistemology: what is "strong objectivity?" », *The Centennial Review*, 36(3), p. 437-470.

HATZENBUEHLER Mark L., **SHEN** Yishan, **VANDEWATER** Elizabeth A., **RUSSELL** Stephen T., 2019, « Proposition 8 increased homophobic bullying in schools without a gay-straight alliance club », *PRC Research Brief*, 4(6).

HAYWARD Andy, 2017a, « Death and legal family formats in UK: England and Wales », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali**

Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

HAYWARD Andy, 2017b, « Migration and legal family formats in UK: England and Wales », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

HÉRAN François, 1984, « L'assise statistique de la sociologie », *Économie et Statistique*, 168(1), p. 23-35.

HERBRAND Cathy, 2014, « Les rendre grands-parents : l'enjeu des relations intergénérationnelles au sein de coparentalités gaies et lesbiennes en Belgique », *in* **Courduriès** Jérôme, **Fine** Agnès (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, p. 175-188.

HERSKOVITS Melville J., 1967, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, François Maspero Éditeur, Petite collection Maspero, 331 p.

HERVIEU-LÉGER Danièle, 2010, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, 60(1), p. 41-62.

HILTUNEN Rainer, 2017a, « Formalisation of legal family formats in Finland », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

HILTUNEN Rainer, 2017b, « Migration and legal family formats in Finland », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

HONNETH Axel, 2004, « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du MAUSS*, 23(1), p. 137-151.

HONNETH Axel, 2008 [1992], *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, Passages, 232 p.

HOUBRE Gabrielle, 2018a, « L'affirmation de l'homosexualité », *in* **Steinberg** Sylvie (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, p. 321-328.

HOUBRE Gabrielle, 2018b, « La norme : procréer au sein du mariage », *in* **Steinberg** Sylvie (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, p. 293-303.

HOUBRE Gabrielle, 2018c, « Codes amoureux et apprentissages sexuels », *in* **Steinberg** Sylvie (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, p. 271-287.

HULL Kathleen, 2006, *Same-Sex Marriage: The Cultural Politics of Love and Law*, Cambridge University Press, 295 p.

HULL Kathleen E., 2003, « The Cultural Power of Law and the Cultural Enactment of Legality: The Case of Same-Sex Marriage », *Law & Social Inquiry*, 28(3), p. 629-657.

HULL Kathleen E, 2019, « Same-sex Marriage: Principle Versus Practice », *International Journal of Law, Policy and the Family*, 33(1), p. 51-74.

IDIER Antoine, 2013, *Les Alinéas au placard : L'abrogation du délit d'homosexualité*, Paris, Cartouche, Cartouche Idées, 206 p.

IMAZ Elixabete, 2017, « Same-sex parenting, assisted reproduction and gender asymmetry: reflecting on the differential effects of legislation on gay and lesbian family formation in Spain », *Reproductive Biomedicine & Society Online*, 4, p. 5-12.

INGRAHAM Chrys, 2008 [1999], *White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture*, New York, Routledge, 304 p.

INSTITUTE OF MEDICINE, 2011, *The Health of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender People: Building a Foundation for Better Understanding*, Washington, D.C., National Academies Press.

JAUNAIT Alexandre, **RENARD** Amélie Le, **MARTEU** Élisabeth, 2013, « Nationalismes sexuels ? », *Raisons politiques*, 49(1), p. 5-23.

JEFATURA DEL ESTADO, 2015, « Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida - Texto Consolidado Última modificación: 14 de julio de 2015 », p. 1-19.

JÖRGENS Frédéric, 2008, « Projets de couple, projets de famille. Discours homosexuels sur le mariage et la parentalité », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Éditions Autrement, Mutations, p. 127-138.

JOYNER Kara, **MANNING** Wendy, **BOGLE** Ryan, 2017, « Gender and the stability of same-sex and different-sex relationships among young adults », *Demography*, 54(6), p. 2351–2374.

KANE Emily W., 2006, « "No Way My Boys Are Going to Be Like That!": Parents' Responses to Children's Gender Nonconformity », *Gender & Society*, 20 (2), p. 149-176.

KETCHAM Eric, **BENNETT** Neil G., 2019, « Comparative Couple Stability: Same-sex and Male-female Unions in the United States », *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, 5, p. 1-15.

KOLK Martin, **ANDERSSON** Gunnar, 2018, « Two Decades of Same-sex Marriage in Sweden. A Demographic Account of Developments in Marriage, Childbearing and Divorce », *Stockholm Research Reports in Demography*, 9, Stockholm, Stockholm University.

KOLK Martin, **ANDERSSON** Gunnar, 2020, « Two Decades of Same-Sex Marriage in Sweden: A Demographic Account of Developments in Marriage, Childbearing, and Divorce », *Demography,* 57, p. 147-159.

KOUZMINE Jérémie, 2017a, « Income, troubles and legal family formats in France », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

KOUZMINE Jérémie, 2017b, « Migration and legal family formats in France », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

KREIDER Rose M., **LOFQUIST** Daphne A., 2015, « Matching Survey Data to Admin Records: Same-Sex Married Couples », Census Working Papers, United States Census Bureau.

KURDEK Lawrence A., **SCHMITT** J. Patrick, 1987, « Partner homogamy in married, heterosexual cohabiting, gay, and lesbian couples », *Journal of Sex Research*, 23(2), p. 212-232.

LA ROCCA Fabio, 2007, « Introduction à la sociologie visuelle », *Sociétés*, 95(1), p. 33.

LALLEMENT Michel, 2013, « Sociologie et temporalités : une antinomie durkheimienne et son dépassement », *in* **Dubar** Claude, **Thoemmes** Jens (dir.), *Les temporalités dans les sciences sociales*, Toulouse, Octarès, Temporalités : Travail et Société, p. 43-58.

LAMBERT Anne, 2009, « Des causes aux conséquences du divorce : histoire critique d'un champ d'analyse et principales orientations de recherche en France », *Population*, 64(1), p. 155.

LASCOUMES Pierre, **SERVERIN** Évelyne, 1988, « Le droit comme activité sociale : pour une approche wébérienne des activités juridiques », *Droit et société*, 9, p. 165-187.

LAU Charles, 2012, « The Stability of Same-Sex Cohabitation, Different-Sex Cohabitation, and Marriage », *Journal of Marriage and Family*, 74(5), p. 973-988.

LE NAOUR Jean-Yves, 2013, *Plus belle la vie. La boîte à histoires*, Presses Universitaires de France.

LE TALEC Jean-Yves, 2008, *Folles de France. Repenser l'homosexualité masculine*, Paris, La Découverte, Textes à l'appui / Genre et sexualité, 331 p.

LECKEY Robert, 2014, « « Infiniment plus de choses dans la vie que dans la loi » : la reconnaissance des mères lesbiennes », *Droit et société*, 1(86), p. 115-132.

LEMERCIER Claire, **OLLIVIER** Carine, 2011, « Décrire et compter », *Terrains & travaux*, 2(19), p. 5-16.

LEMERCIER Claire, **OLLIVIER** Carine, **ZALC** Claire, 2013, « Articuler les approches qualitatives et quantitatives. Plaidoyer pour un bricolage raisonné », *in* **Hunsmann** Moritz, **Kapp** Sébastien (dir.), *Devenir chercheur. Écrire une thèse en sciences sociales*, Éditions de l'EHESS, Paris, p. 125-143.

LEMIEUX Cyril, 2012, « Problématiser », *in* **Paugam** Serge (dir.), *L'enquête sociologique*, Presses Universitaires de France, p. 27-51.

LENCLUD Gérard, 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain [En ligne]*, 9.

LERCH Arnaud, 2007, « Normes amoureuses et pratiques relationnelles dans les couples gays », *Informations sociales*, 144, p. 108-117.

LERCH Arnaud, 2008, « Réécrire le script ? Conjugalité et sexualité dans les couples gais non exclusifs », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.),

Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales, Paris, Éditions Autrement, Mutations/sexe en tous genres, p. 177-187.

LERCH Arnaud, 2013, « Visibilité croissante, dignité contestée : quelques étapes dans la reconnaissance sociale de l'homosexualité en France », *Cahiers de l'action*, 40, p. 13-19.

LERIDON Henri, 2008, « Le nombre de partenaires : un certain rapprochement entre les femmes et les hommes, mais des comportements encore très différents », *in* **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, Paris, La Découverte, p. 215-238.

LERIDON Henri, **VILLENEUVE-GOKALP** Catherine, 1994, *Constance et inconstances de la famille. Biographies familiales des couples et des enfants*, Ined, PUF, Cahiers de l'Ined / Travaux et documents, 342 p.

LEROY Stéphane, 2005, « Le Paris gay. Éléments pour une géographie de l'homosexualité », *Annales de géographie*, 646(6), p. 579-601.

LEROYER Anne-Marie, 2013, « Une suppression des catégories de père et mère ? », *in* **Théry** Irène (dir.), *Mariage de même sexe et filiation*, Paris, Éditions de l'EHESS, Cas de figure, p. 75-85.

LETT Didier, 2018, « Les sexualités entre personnes de même sexe », *in* **Steinberg** Sylvie (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, p. 131-144.

LETURCQ Marion, 2012, « Will you civil union me? Taxation and civil unions in France », *Journal of Public Economics*, 96(5-6), p. 541–552.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1990, *La pensée sauvage*, Pocket, Paris, Plon, Agora, 395 p.

LEWIN Ellen, 1998, *Recognizing Ourselves: Ceremonies of Lesbian and Gay Commitment*, New-York, Columbia University Press, 288 p.

LEWIN Ellen, 2009, *Gay Fatherhood: Narratives of Family and Citizenship in America*, University of Chicago Press, 248 p.

LEWIN Ellen, 2014, « Devenir un père gay aux États-Unis », *in* **Courduriès** Jérôme, **Fine** Agnès (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, p. 139-156.

LHOMOND Brigitte, 1997, « Attirance et pratiques homosexuelles », *in* **Lagrange** Hugues, **Lhomond** Brigitte (dir.), *L'entrée dans la sexualité. Le comportement des jeunes dans le contexte du sida*, Paris, La Découverte, Recherches, p. 183-221.

LHOMOND Brigitte, **SAUREL-CUBIZOLLES** Marie-Josèphe, 2009, « Orientation sexuelle et santé mentale : une revue de la littérature », *Revue d'épidémiologie et de santé publique*, 57, p. 437-450.

LOCHAK Danièle, 2011, « L'image de l'étranger au prisme des lois sur l'immigration », *Droit et Cultures*, CHAD (UPN), Association Droit et Cultures, L'Harmattan, Hors-série : "Orient-Occident. Image de soi, image de l'autre", p. 125-142.

LUCYE Michael, 1998, « Drôles de cousins », traduit par **Marouby** Christian, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 125(1), p. 50-62.

MACEDO Stephen, 2015, *Just Married: Same-Sex Couples, Monogamy, and the Future of Marriage.*, Priceton University Press, 320 p.

MAILLOCHON Florence, 2002, « Le coût relationnel de la robe blanche », *Réseaux*, 115, p. 51-90.

MAILLOCHON Florence, 2008, « Le mariage est mort, vive le mariage ! Quand le rituel du mariage vient au secours de l'institution », *Enfances, Familles, Générations [En ligne]*, 9.

MAILLOCHON Florence, 2009a, « La femme du ménage. La préparation du mariage au principe du « partage inégal » du travail domestique », *Temporalités [En ligne]*, 9.

MAILLOCHON Florence, 2009b, « L'invitation au marriage. Une approche des réseaux de sociabilité du couple », *REDES [En ligne]*, 16.

MAILLOCHON Florence, 2011, « Le cœur et la raison. Amis et parents invités au mariage », *Genèses*, 2(83), p. 93-117.

MAILLOCHON Florence, 2014, « La fête du mariage, un marqueur des inégalités sociales en France », *in* **Paugam** Serge (dir.), *L'intégration inégale. Force, fragilité et rupture des liens sociaux*, PUF, Paris, Le Lien Social, p. 139-148.

MAILLOCHON Florence, 2016, *La passion du mariage*, PUF, Le Lien Social, 378 p.

MAILLOCHON Florence, 2019, « De la tradition à la personnalisation : redéfinition des normes du mariage en France de 1960 à nos jours », *Population*, 74(1-2), p. 41-72.

MAILLOCHON Florence, **MOGOUTOV** Andrei, 1997, « Sociabilité et sexualité », *in* **Lagrange** Hugues, **Lhomond** Brigitte (dir.), *L'entrée dans la sexualité. Le comportement des jeunes dans le contexte du sida*, Paris, La Découverte, Recherches, p. 81-117.

MANNING Wendy D., **SMOCK** Pamela J., **FETTRO** Marshal Neal, 2019, « Cohabitation and Marital Expectations Among Single Millennials in the U.S. », *Population Research and Policy Review*, 38, p. 327-346.

MARCUS Sharon, 2006, « Entre femmes : l'amitié et le jeu du système dans l'Angleterre victorienne », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 53-4(4), p. 32-52.

MARQUET Jacques, 2004, « Sexualité consentie, fidélité et performance », *in* **Marquet** Jacques (dir.), *Normes et conduites sexuelles : approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*, Louvain-la-Neuve, Bruylant Academia, Famille, couple, sexualité, p. 35-60.

MARTEAU Benjamin, 2019, « La séparation chez les couples corésidents de même sexe et de sexe différent », *Population*, 74(4), p. 521-549.

MARTIN Karin A., 2009, « Normalizing Heterosexuality: Mothers' Assumptions, Talk, and Strategies with Young Children », *American Sociological Review*, 74 (2), p. 190-207.

MASCLET Camille, 2017, *Sociologie des féministes des années 1970 : analyse localisée, incidences biographiques et transmission familiale d'un engagement pour la cause des femmes en France*, thèse de doctorat en science politique et en sociologie sous la direction de Michèle Ferrand et d'Olivier Fillieule, Paris 8, 693 p.

MASKENS Maïté, 2013, « L'amour et ses frontières : régulations étatiques et migrations de mariage (Belgique, France, Suisse et Italie) », *Migrations Société*, 150(6), p. 41-60.

MASSEI Simon, 2017, « L'esquisse du genre : Représentations de la féminité et de la masculinité dans les longs-métrages Disney (1937-2013) », *Genre, sexualité et société [En ligne]*, 17.

MATHIEU Séverine, 2017, « Quelle nature du désir ? Assistance médicale à la procréation, désir d'enfant et transmission », *Anthropologie et Sociétés*, 41(2), p. 121-138.

MAUDET Marion, 2018, « Religion et sexualité en France des années 1970 aux années 2000. Évolution des pratiques et attachement à la famille hétérosexuelle », *Population*, 72(4), p. 701-728.

MAZUY Magali, **BARBIERI** Magali, **BRETON** Didier, **D'ALBIS** Hippolyte, 2015, « L'évolution démographique récente de la France et ses tendances depuis 70 ans », *Population*, 70(3), p. 417-486.

MAZUY Magali, **BARBIERI** Magali, **BRETON** Didier, **D'ALBIS** Hippolyte, 2016, « L'évolution démographique récente de la France : baisse de la fécondité, augmentation de la mortalité », *Population*, 71(3), p. 423-485.

MAZUY Magali, **PRIOUX** France, **BARBIERI** Magali, 2011, « L'évolution démographique récente en France. Quelques différences entre les départements d'outre-mer et la France métropolitaine », *Population*, 66(3-4), p. 503-554.

MELLINI Laura, 2009, « Entre normalisation et hétéronormativité : la construction de l'identité homosexuelle », *Déviance et Société*, 33(1), p. 3-26.

MERCHANT Jennifer, 2013, « AMP et gestation pour autrui aux États-Unis, éléments d'analyse », *in* **Théry** Irène (dir.), *Mariage de même sexe et filiation*, Paris, Éditions de l'EHESS, Cas de figure, p. 129-142.

MESLAY Gaëlle, 2015, *Le sens du mariage pour les couples de même sexe. S'approprier une institution en évolution*, mémoire de master 2 en sociologie sous la direction de Béate Collet, Paris, Sorbonne Université, 138 p.

MESLAY Gaëlle, 2018, « S'approprier les codes. Mise en scène et signification de la cérémonie du mariage pour les couples de même sexe », *Recherches familiales*, 15, p. 41-53.

MESLAY Gaëlle, 2019, « Cinq ans de mariages de même sexe en France : des différences entre les couples d'hommes et les couples de femmes », *Population*, 74(4), p. 499-519.

MESLAY Gaëlle, 2020, « Usages du droit et poids des contraintes : une tension dans l'accès aux migrations procréatives et à la parentalité pour les couples de même sexe », *in* **Fillod-Chabaud** Aurélie, **Odasso** Laura (dir.), *Faire et défaire les liens familiaux. Pour une sociologie juridique des migrations et des circulations familiales*, Presses Universitaires de Rennes, Le Sens social, p. 119-132.

MEYER Ilan H., 2003, « Prejudice, Social Stress, and Mental Health in Lesbian, Gay, and Bisexual Populations: Conceptual Issues and Research Evidence », *Psychological bulletin*, 129(5), p. 674–697.

MICHEL Andrée, 1972, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, Presses Universitaires de France, SUP Le Sociologue, 220 p.

MIGNOT Jean-François, 2010, « L'écart d'âge entre conjoints », *Revue française de sociologie*, 51(2), p. 281.

MIGNOT Jean-François, 2015, « L'adoption internationale dans le monde : les raisons du déclin », *Population et Sociétés*, 519.

MIGNOT Jean-François, 2017, *L'adoption*, Paris, La Découverte, Repères, 127 p.

MILLE Muriel, 2011, « Rendre l'incroyable quotidien : Fabrication de la vraisemblance dans Plus belle la vie », *Réseaux*, 165(1), p. 53.

MODIGLIANI Andre, **GAMSON** William A., 1979, « Thinking about politics », *Political Behavior*, 1(1), p. 5-30.

MONJARET Anne, **PUGEAULT** Catherine, 2012, « Enterrements de célibat, mariage et ordre familial : quand le mort saisit le vif », *Recherches familiales*, 1(9), p. 9-20.

MOORE Mignon R., **STAMBOLIS-RUHSTORFER** Michael, 2013, « LGBT Sexuality and Families at the Start of the Twenty-First Century », *Annual Review of Sociology*, 39, p. 491-507.

MURAT Pierre, 2013, « L'ouverture de l'adoption aux couples de même sexe... ou l'art de se mettre au milieu du gué », *in* **Fulchiron** Hugues, **Bidaud-Garon** Christine (dir.), *Droit de la famille*, 7-8, p. 30-34.

NAZE Alain, 2017, *Manifeste contre la normalisation gay*, La fabrique, 144 p.

NIKOLINA Nathalie, 2017a, « Death and legal family formats in Netherlands », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

NIKOLINA Nathalie, 2017b, « Evolution of parenting rights in Europe – a comparative case study about questions in section 3 of the LawsAndFamilies Database », *in* **Waaldijk** Kees (dir.), *More and more together: Legal family formats for same-sex and different-sex couples in European countries Comparative analysis of data in the LawsAndFamilies Database*, Families and Societies Working Paper Series, p. 101-113.

OCDE, 2019, « Le défi LGBT : comment améliorer l'intégration des minorités sexuelles et de genre ? », *in Panorama de la société 2019 : les indicateurs sociaux de l'OCDE*, Paris, Éditions OCDE, p. 4-58.

OCOBOCK Abigail, 2013, « The Power and Limits of Marriage: Married Gay Men's Family Relationships », *Journal of Marriage and Family*, 75(1), p. 191-205.

OCTOBRE Sylvie, 2010, « La socialisation culturelle sexuée des enfants au sein de la famille », *Cahiers du Genre*, 49(2), p. 55-76.

OFFERLÉ Michel, 2008, « Retour critique sur les répertoires de l'action collective (XVIIIe - XXIe siècles) », *Politix*, 81(1), p. 181-202.

OLIVIER Alice, 2015, « "Je leur dis que j'ai deux mamans ?" : carrières de (non-)publicisation de l'homoparentalité à l'école en France », *Enfances, Familles, Générations*, 23, p. 52-70.

OLIVIER Alice, 2018, *Étudiants singuliers, hommes pluriels : orientations et socialisations masculines dans des formations « féminines » de l'enseignement supérieur*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction d'Agnès Van Zanten, Institut d'études politiques de Paris, 418 p.

OSWALD Ramona Faith, 2002, « Resilience Within the Family Networks of Lesbians and Gay Men: Intentionality and Redefinition », *Journal of Marriage and Family*, 64(2), p. 374-383.

PAGIS Julie, 2011, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *Sociétés contemporaines*, 84(4), p. 25-51.

PAILHÉ Ariane, **SOLAZ** Anne, 2010, « Concilier, organiser, renoncer : quel genre d'arrangements ? », *Travail, genre et sociétés*, 24(2), p. 29-46.

PAMPLONA CÔRTE-REAL Carlos, 2017, « Formalisation of legal family formats in Portugal », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

PAPADOPOULOU Lina, 2017, « Parenting and legal family formats in Greece », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

PAPON Sylvain, 2018a, « 233 000 mariages célébrés en 2016 », *Insee Focus*, 110.

PAPON Sylvain, 2018b, « 770 000 bébés nés en France en 2017 : six sur dix sont nés hors mariage », *Insee Focus*, 124.

PAPON Sylvain, **BEAUMEL** Catherine, 2019, « Bilan démographique 2018. La fécondité baisse depuis quatre ans », *Insee Première*, 1730.

PAPON Sylvain, **BEAUMEL** Catherine, 2020, « Bilan démographique 2019. La fécondité se stabilise en France », *Insee Première*, 1789.

PARICARD Sophie, 2013, « Mariage homosexuel et filiation. Quelques éléments de droit comparé », *in* **Beignier** Bernard, **Larribau-Terneyre** Virginie, **Neirinck** Claire (dir.), *Droit de la famille*, 1, p. 28-31.

PÉLISSE Jérôme, 2005, « A-t-on conscience du droit ? Autour des Legal Consciousness Studies », *Genèses*, 2(59), p. 114-130.

PERREAU Bruno, 2018, *Qui a peur de la théorie queer ?*, Presses de Sciences Po, Hors collection, 320 p.

PICHARDO GALÁN José Ignacio, 2008, « Le mariage homosexuel au pays de la famille », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Paris, Éditions Autrement, Mutations, p. 62-72.

PISON Gilles, 2010, « France 2009 : l'âge moyen à la maternité atteint 30 ans », *Population et Sociétés*, 465.

POLLAK Michael, 1982, « L'homosexualité masculine, ou le bonheur dans le ghetto ? », *Communications*, 35(1), p. 37-55.

POLLITT Amanda M., **MERNITZ** Sara E., **RUSSELL** Stephen T., **CURRAN** Melissa A., **TOOMEY** Russell B., 2019, « Heteronormativity in the Lives of Lesbian, Gay, Bisexual, and Queer Young People », *Journal of Homosexuality [Published online]*, p. 1-23.

POLLITT Amanda M., **MURACO** Joel A., **GROSSMAN** Arnold H., **RUSSELL** Stephen T., 2017, « Disclosure Stress, Social Support, and Depressive Symptoms Among Cisgender Bisexual Youth », *Journal of Marriage and Family*, 79(5), p. 1278-1294.

POMPILI Maurizio, **LESTER** David, **FORTE** Alberto, **SERETTI** Maria Elena, **ERBUTO** Denise, **LAMIS** Dorian A., **AMORE** Mario, **GIRARDI** Paolo, 2014, « Bisexuality and Suicide: A Systematic Review of the Current Literature », *The Journal of Sexual Medicine*, 11(8), p. 1903-1913.

PORCHE Michelle V., **PURVIN** Diane M., 2008, « "Never in Our Lifetime": Legal Marriage for Same-Sex Couples in Long-Term Relationships », *Family Relations*, 57(2), p. 144-159.

PRÄG Patrick, **MILLS** Melinda C., 2015, « Assisted reproductive technology in Europe. Usage and regulation in the context of cross-border reproductive care », *in More and more together: Legal family formats for same-sex and different-sex couples in European countries Comparative analysis of data in the LawsAndFamilies Database*, p. 1-20.

PRIOUX France, 1995, « La fréquence de l'union libre en France », *Population*, 50(3), p. 828-844.

PRIOUX France, 2003, « L'âge à la première union en France : une évolution en deux temps », *Population*, 58(4), p. 623-644.

PRIOUX France, 2005, « Mariage, vie en couple et rupture d'union », *Informations sociales*, 2(122), p. 38-50.

PRIOUX France, 2009, « Les couples non mariés en 2005 : quelles différences avec les couples mariés ? », *Politiques sociales et familiales*, 96(1), p. 87-95.

PRIOUX France, 2012, « Combien d'enfants ? À quel âge ? L'évolution de la fécondité en France », *Cahiers français*, 371, p. 30-35.

PRIOUX France, **RÉGNIER-LOILIER** Arnaud, 2012, « Les opinions sur le mariage reflètent-elles l'évolution des comportements ? », *Recherches familiales*, 9(1), p. 33-47.

PUFF Helmut, 2006, « L'Europe des Temps modernes », *in* **Aldrich** Robert (dir.), *Une histoire de l'homosexualité*, traduit par **Saint-Jean** Pierre et **Lepic** Paul, Paris, Éditions du Seuil, p. 79-102.

PUGEAULT Catherine, 2010, « Les fiançailles : affaires conjugales, affaires familiales », *Actes du colloque Les transformations de la conjugalité : Configurations et parcours*, CNAF, Dossier d'études, 127, p. 11-21.

RAMÓN MENDOS Lucas, 2019, « State-Sponsored Homophobia 2019 », Genève, ILGA.

RAMOS Christopher, **GOLDBERG** Naomi G., **BADGETT** M. V. Lee, 2009, « The effects of marriage equality in Massachusetts: A survey of the experiences and impact of marriage on same-sex couples », UCLA Williams Institute Report, Los Angeles, CA: Williams Institute.

RAULT Wilfried, 2005a, *Donner sens au pacs. Analyse sociologique du Pacte civil de solidarité par son enregistrement*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction de François de Singly, Paris, Université Paris 5, 446 p.

RAULT Wilfried, 2005b, « Construire une légitimité. L'appropriation du pacte civil de solidarité par les familles homoparentales », *in* **Gross** Martine (dir.), *Homoparentalités, état des lieux*, Erès, La vie de l'enfant, p. 319-328.

RAULT Wilfried, 2008, « Ce que le pacs fait au mariage gai et lesbien », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Éditions Autrement, Mutations, p. 117-125.

RAULT Wilfried, 2009, *L'invention du PACS*, Presses de Sciences Po, Paris, Académique, 276 p.

RAULT Wilfried, 2011, « Parcours de jeunes gays dans un contexte de reconnaissance. Banalisation des expériences ou maintien des singularités ? », *Agora débats/jeunesses*, 57, p. 7-22.

RAULT Wilfried, 2014, « Des relations familiales à l'épreuve du pacs », *in* **Courduriès** Jérôme, **Fine** Agnès (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Sociétales, p. 121-136.

RAULT Wilfried, 2016a, « Les mobilités sociales et géographiques des gays et des lesbiennes », *Sociologie*, 7(4), p. 337-360.

RAULT Wilfried, 2016b, « Les attitudes "gayfriendly" en France : entre appartenances sociales, trajectoires familiales et biographies sexuelles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3(213), p. 38-65.

RAULT Wilfried, 2017, « Garder l'usage de son nom et le transmettre. Pratiques de la loi française de 2002 sur le double nom », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 45(1), p. 129-149.

RAULT Wilfried, 2018a, « La distance dans les relations conjugales et familiales des gays et des lesbiennes », *in* **Imbert** Christophe, **Lelièvre** Eva, **Lessault** David (dir.), *La famille à distance. Mobilités, territoires et liens familiaux.*, Paris, Institut national d'études démographiques, Questions de populations, p. 257-273.

RAULT Wilfried, 2018b, « Les fiançailles au début du XXIe siècle. Entre survivance et renouveau », *Recherches familiales*, 15(1), p. 27-40.

RAULT Wilfried, 2019, « Is the Civil Solidarity Pact the Future of Marriage? The Several Meanings of the French Civil Union », *International Journal of Law, Policy and the Family*, 33(2), p. 139-159.

RAULT Wilfried, **LAMBERT** Camille, 2019, « Homosexualité, bisexualité : les apports de l'enquête Étude des parcours individuels et conjugaux », *Population*, 74(1), p. 173-194.

RAULT Wilfried et **LE GROUPE CSF**, 2011, « Les orientations intimes des premier.e.s pacsé.e.s », *Population*, 66(2), p. 343-372.

RAULT Wilfried, **LETRAIT** Muriel, 2010, « Formes d'unions différentes, profils distincts ? Une comparaison des pacsé.e.s en couple de sexe différent et des marié.e.s », *Sociologie*, 1(3), p. 319-336.

RAULT Wilfried, **MAZUY** Magali, **RIVIÈRE** André, **TOULEMON** Laurent, 2011, « L'enquête Famille et Logements associée au recensement de 2011 », *in* **Tremblay** Marie-Eve, **Lavallée** Pierre, **El haj Tirari** Mohammed (dir.), *Pratiques et méthodes de sondage*, Paris, Dunod, Sciences sup, p. 113-117.

RAULT Wilfried, **RÉGNIER-LOILIER** Arnaud, 2016, « La saisonnalité des mariages d'hier et d'aujourd'hui », *Population*, 71(4), p. 719-724.

RAULT Wilfried, **RÉGNIER-LOILIER** Arnaud, 2019, « Introduction », *Population*, 74(1), p. 7-10.

RECZEK Corinne, **ELLIOTT** Sinikka, **UMBERSON** Debra, 2009, « Commitment Without Marriage: Union Formation Among Long-Term Same-Sex Couples », *Journal of Family Issues*, 30(6), p. 738-756.

RÉGNIER-LOILIER Arnaud, 2004, « Les naissances "au fil des saisons" », *Revue européenne des sciences sociales*, XLII-129, p. 293-305.

RÉGNIER-LOILIER Arnaud, 2007, « Conditions de passation et biais occasionnés par la présence d'un tiers sur les réponses obtenues à l'enquête Érfi », *Économie et Statistique*, 407, p. 27-49.

RÉGNIER-LOILIER Arnaud, 2010a, « La planification des naissances dans l'année : une réalité peu visible en France », *Population*, 65(1), p. 191-206.

RÉGNIER-LOILIER Arnaud, 2010b, « Évolution de la saisonnalité des naissances en France de 1975 à nos jours », *Population*, 65(1), p. 147-189.

RÉGNIER-LOILIER Arnaud, 2017, « Are the Generations and Gender Surveys Well Suited for Studying Same-Sex Couples? », *European Journal of Population*, 34 (4), p. 567-578.

RÉGNIER-LOILIER Arnaud, 2018, « Faire couple à distance. Prévalence et caractéristiques », *in* **Imbert** Christophe, **Lelièvre** Eva, **Lessault** David (dir.), *La famille à distance. Mobilités, territoires et liens familiaux.*, Paris, Institut national d'études démographiques, Questions de populations, p. 51-71.

RÉGNIER-LOILIER Arnaud, 2019, « Être en couple chacun chez soi, une situation plus fréquente après une séparation », *Population et Sociétés*, 566.

RÉGNIER-LOILIER Arnaud, **BEAUJOUAN** Eva, **VILLENEUVE-GOKALP** Catherine, 2009, « Neither single, nor in a couple. A study of living apart together in France », *Demographic Research*, 21(4), p. 75-108.

RENARD Tristan, 2013, « La contrainte : quelles contraintes ?: Les condamnés et les soignants : d'une responsabilité à l'autre », *Empan*, 89(1), p. 32-37.

RENNES Juliette, 2011a, « Les formes de la contestation. Sociologie des mobilisations et théories de l'argumentation », *A contrario*, 16(2), p. 151-173.

RENNES Juliette, 2011b, « Illégitimer des distinctions en droit », *Politix*, 94(2), p. 35-57.

REVENIN Régis, 2006, « L'émergence d'un monde homosexuel moderne dans le Paris de la Belle Époque », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 53-4(4), p. 74-86.

REVILLARD Anne, 2002, « L'identité lesbienne entre nature et construction », *Revue du Mauss*, 19, p. 168-182.

REVILLARD Anne, 2007, « Entre arène judiciaire et arène législative », *in* **Commaille** Jacques, **Kaluszynski** Martine (dir.), *La fonction politique de la justice*, La Découverte, Recherches/Territoires du politique, p. 143-163.

RICH Adrienne, 1980, « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs*, 5(4), p. 631-660.

RICH Adrienne, 1981, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles Questions Féministes*, 1, p. 15-43.

RICHARD Gabrielle, 2015, « Taire ou exposer la diversité sexuelle ? Impacts des normes de genre et de l'hétéronormativité sur les pratiques enseignantes », *Genre, sexualité & société [En ligne]*, 13.

RICHARDSON Diane, 2004, « Locating Sexualities: From Here to Normality », *Sexualities*, 7(4), p. 391-411.

RICHARDSON Diane, 2017, « Rethinking Sexual Citizenship », *Sociology*, 51(2), p. 208-224.

RISKIND Rachel G., **PATTERSON** Charlotte J., 2010, « Parenting Intentions and Desires Among Childless Lesbian, Gay, and Heterosexual Individuals », *Journal of Family Psychology*, 24(1), p. 78-81.

RIVIÈRE Claude, 1995, *Les rites profanes*, PUF, Paris, Sociologie d'aujourd'hui, 264 p.

RIZZO Domenico, 2006, « L'ami idéal. Canon homophile et "marché" des relations dans les années 1950 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 53-4(4), p. 53-73.

ROBCIS Camille, 2015, « Liberté, Égalité, Hétérosexualité: Race and Reproduction in the French Gay Marriage Debates », *Constellations*, 22(3), p. 447-461.

ROBCIS Camille, 2016, *La loi de la parenté. La famille, les experts et la République*, traduit par **Vinsonneau** Ninon, Fahrenheit, 334 p.

ROBERT-BOBÉE Isabelle, **VALLÈS** Vincent, 2018, « Les Pacs à l'Ouest, les mariages à l'Est : une répartition des types d'unions différente selon les territoires », *Insee Première*, 1682.

ROCHEFORT Florence, 2017, « Politiques féministes du nom (France, xixe-xxie siècle) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 45, p. 107-127.

ROLLIN Zoé, 2012, « Genre et sexualité dans le rapport pédagogique : ethnographie d'un lycée "de banlieue" », *Genre, sexualité & société [En ligne]*, 7.

ROMERO Adam P., 2017, « Million LGBT Adults Are Married to Someone of the Same Sex at the Two-Year Anniversary of Obergefell v. Hodges », The Williams Institute.

RONZIER Elisabeth, 2017a, « Death and legal family formats in France », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

RONZIER Elisabeth, 2017b, « Parenting and legal family formats in France », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna,

Nait Abdellah Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

Rossier Thierry, **Fillieule** Olivier, 2019, « Devenir(s) militants: Proposition de méthode pour une exploration des conséquences biographiques de l'engagement des soixante-huitard.e.s français.e.s », *Revue française de science politique*, 69(4), p. 631-683.

Rostosky Sharon S., **Riggle** Ellen D. B., **Rothblum** Esther D., **Balsam** Kimberly F., 2016, « Same-Sex Couples' Decisions and Experiences of Marriage in the Context of Minority Stress: Interviews From a Population-Based Longitudinal Study », *Journal of Homosexuality*, 63(8), p. 1019-1040.

Roussel Louis, 1989, *La Famille incertaine*, Odile Jacob, 547 p.

Rozée Gomez Virginie, 2013, « Elles font des bébés toutes seules », *Terrain*, 61, p. 134-149.

Rozée Gomez Virginie, 2015, « Les normes de la maternité en France à l'épreuve du recours transnational de l'assistance médicale à la procréation », *Recherches familiales*, 12(1), p. 43-55.

Rozée Gomez Virginie, **de La Rochebrochard** Elise, 2013, « Cross-border reproductive care among French patients: experiences in Greece, Spain and Belgium », *Human Reproduction*, 28(11), p. 3103-3110.

Rozée Virginie, 2012, « L'homomaternité issue de l'assistance médicale à la procréation en France : état des lieux d'un recours transnational », *Raison Publique [En ligne]*.

Rozée Virginie, **Mazuy** Magali, 2012, « L'infertilité dans les couples hétérosexuels : genre et "gestion" de l'échec », *Sciences sociales et santé*, 30(4), p. 5-30.

Rozée Virginie, **Unisa** Sayeed, **de La Rochebrochard** Elise, 2016, « La gestation pour autrui en Inde », *Population et Sociétés*, 537.

Rubin Gayle, 2010 [1975], *Surveiller et jouir: anthropologie politique du sexe*, traduit par **Bolter** Flora, **Broqua** Christophe, **Mathieu** Nicole-Claude et al., textes réunis et édités par **Mesli** Rostom, Paris, EPEL, Les grands classiques de l'érotologie moderne, 484 p.

Russell Stephen T., 2003, « Sexual Minority Youth and Suicide Risk », *American Behavioral Scientist*, 46(9), p. 1241-1257.

Russell Stephen T., **Bishop** Meg D., **Mallory** Allen B., **Muraco** Joel A., 2019, « The Use of Representative Datasets to Study LGBTQ-Parent Families: Challenges, Advantages and Opportunities », *in* **Goldberg** Abbie E., **Allen** Katherine R. (dir.), *LGBTQ-Parent Families: Possibilities for New Research and Implications for Practice*, Springer, p. 491-506.

Russell Stephen T., **Everett** Bethany G., **Rosario** Margaret, **Birkett** Michelle, 2013, « Indicators of Victimization and Sexual Orientation Among Adolescents: Analyses From Youth Risk Behavior Surveys », *American Journal of Public Health*, 104(2), p. 255-261.

Russell Stephen T., **Fish** Jessica N., 2016, « Mental Health in Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender (LGBT) Youth », *Annual Review of Psychology*, 12, p. 465-487.

Russell Stephen T., **Toomey** Russell B., 2012, « Men's sexual orientation and suicide: Evidence for U.S. adolescent-specific risk », *Social Science and Medicine*, 74, p. 523-529.

SALCEDO ROBLEDO Manuela, 2013, « Couples binationaux de même sexe : politique de soupçon, normalisation et rapports de pouvoir », *Migrations Société*, 6(150), p. 95-108.

SALCEDO ROBLEDO Manuela, 2015, *Amours suspectes. Couples binationaux de sexe différent ou de même sexe sous le régime de l'« immigration subie »*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction d'Éric Fassin, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 437 p.

SAMUEL Olivia, 2008, « Les démographes et le temps », *Temporalités [En ligne]*, 8.

SANTELLI Emmanuelle, 2019, « L'analyse des parcours. Saisir la multidimensionalité du social pour penser l'action sociale », *Sociologie*, 10(2), p. 153-171.

SANTOS Ana Cristina, 2013, « Are we there yet? Queer sexual encounters, legal recognition and homonormativity », *Journal of Gender Studies*, 22(1), p. 54-64.

SANTOS Ana Cristina, 2018, « Intimate monsters speak back: Intimate citizenship and monstrous kinship in Southern Europe », 9th Congress of the European Society on Family Relations: Families through the lens of diversity, Faculty of Psychology and Education Sciences University of Porto, Porto, Portugal, September 7, 2018.

SCHILTZ Marie-Ange, 1997, « Parcours de jeunes homosexuels dans le contexte du VIH : la conquête de modes de vie », *Population*, 52(6), p. 1485-1537.

SCHILTZ Marie-Ange, 1998, « Un ordinaire insolite : le couple homosexuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 125, p. 30-43.

SCHILTZ Marie-Ange, 2004, « Pacs: the chaotic emergence of the category in social surveys », *in Same-sex couples, same-sex partnerships and homosexual marriages: A focus on cross-national differentials*, Document de travail, Paris, Institut national d'études démographiques, p. 225-232.

SCHLAGDENHAUFFEN Régis, 2014, « Désirs condamnés. Punir les "homosexuels" en Alsace annexée (1940-1945) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 39(1), p. 83-104.

SEDGWICK Eve Kosofsky, 1990, *Epistemology of the closet*, Berkeley, University of California press, 258 p.

SEGALEN Martine, 2009, *Rites et rituels contemporains*, Armand Colin, Paris, 128 Sociologie.

SEIDMAN Steven, 2002, *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life*, Psychology Press, 264 p.

SELTZER Judith A., 2000, « Families Formed Outside of Marriage », *Journal of Marriage and Family*, 62(4), p. 1247-1268.

SÉNAT, 2012, « Étude de législation comparée. Mariage des personnes de même sexe et homoparentalité », Direction de l'initiative parlementaire et des délégations.

SERRE Delphine, 2010, « Les assistantes sociales face à leur mandat de surveillance des familles », *Déviance et Société*, 34(2), p. 149-162.

SERRE Delphine, 2012, « Travail social et rapport aux familles : les effets combinés et non convergents du genre et de la classe », *Nouvelles Questions Feministes*, 31(2), p. 49-64.

SIBALIS Michael, 2006, « L'homosexualité masculine à l'époque des Lumières et des révolutions, 1680-1850 », *in* **Aldrich** Robert (dir.), *Une histoire de l'homosexualité*, traduit par **Saint-Jean** Pierre et **Lepic** Paul, Paris, Éditions du Seuil, p. 103-124.

SIBALIS Michael, 2010, « L'arrivée de la libération gay en France. Le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR) », *Genre, sexualité et société [En ligne]*, 3.

SILBEY Susan S., 2018, « Étudier la "conscience du droit" : construction d'une théorie de l'institution à partir de micro-données », traduit par **Hance** Cléa, **Lacour** Stéphanie, **Le Roy** Cyril, **Wyvekens** Anne, *Droit et société*, 3(100), p. 733-788.

SIMON William, **GAGNON** John H., 1984, « Sexual Scripts », *Society*, 22, p. 53-60.

SIMON William, **GAGNON** John H., 1986, « Sexual scripts: Permanence and change », *Archives of Sexual Behavior*, 15(2), p. 97-120.

SLOAN Brian, 2017, « Formalisation of legal family formats in UK: England and Wales », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

SMART Carol, 2007, « Same sex couples and marriage: negotiating relational landscapes with families and friends », *The Sociological Review*, 55(4), p. 671-686.

SMART Carol, 2008, « "Can I Be Bridesmaid?" Combining the Personal and Political in Same-Sex Weddings », *Sexualities*, 11(6), p. 761-776.

SMOCK Pamela J., **MANNING** Wendy D., **PORTER** Meredith, 2005, « "Everything's there except money": How money shapes decisions to marry among cohabitors », *Journal of Marriage and Family*, 67(3), p. 680–696.

STACEY Judith, **MEADOW** Tey, 2008, « États-Unis/Afrique du Sud. La polygynie au miroir du mariage homosexuel », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Paris, Éditions Autrement, Mutations, p. 83-98.

STAMBOLIS-RUHSTORFER Michael, 2013, « Labels of love: How migrants negotiate (or not) the culture of sexual identity », *American Journal of Cultural Sociology*, 1(3), p. 321-345.

STAMBOLIS-RUHSTORFER Michael, 2018, « Producing expert capital: how opposing same-sex marriage experts dominate fields in the United States and France », *Social Movement Studies*, 19(1), p. 38-62.

STAMBOLIS-RUHSTORFER Michael, **SAGUY** Abigail C., 2014, « How to Describe It? Why the Term Coming Out Means Different Things in the United States and France », *Sociological Forum*, 29(4), p. 808-829.

STATISTICS CANADA, 2017, « Same-sex couples in Canada in 2016 », Ottawa, Minister of Industry.

STEINBERG Sylvie, 2018, « Le libertinage en questions », *in* **Steinberg** Sylvie (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, p. 245-259.

STIERS Gretchen A., 1999, *From This Day Forward: Commitment, Marriage, and Family in Lesbian and Gay Relationships*, New-York, USA, St. Martin's Griffin, Gay studies, 236 p.

STRAUSS Anselm L., 1992, *La trame de la négociation : sociologie qualitative et interactionnisme*, L'Harmattan, Logiques sociales, 319 p.

SUMNER Ian, 2017a, « Formalisation of legal family formats in Netherlands », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

SUMNER Ian, 2017b, « Migration and legal family formats in the Netherlands », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

SWIDLER Ann, 1986, « Culture in Action: Symbols and Strategies », *American Sociological Review*, 51(2), p. 273-286.

SWIDLER Ann, 2001, *Talk of Love: How Culture Matters*, University of Chicago Press, 324 p.

TAIN Laurence, 2005, « Refus des médecins, abandons des couples : quel contrôle pour la pratique de procréation assistée ? », *Sciences sociales et santé*, 23(3), p. 5-30.

TAMAGNE Florence, 2002, « Genre et homosexualité : De l'influence des stéréotypes homophobes sur les représentations de l'homosexualité », *Vingtième Siècle*, 75(3), p. 61-73.

TAMAGNE Florence, 2006a, « L'âge de l'homosexualité, 1870-1940 », *in* **Aldrich** Robert (dir.), *Une histoire de l'homosexualité*, traduit par **Saint-Jean** Pierre et **Lepic** Paul, Paris, Éditions du Seuil, p. 1967-196.

TAMAGNE Florence, 2006b, « La déportation des homosexuels durant la Seconde Guerre mondiale », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 239(2), p. 77-104.

TARNOVSKI Flávio Luiz, 2011, « Paternité et sexualité dans la construction de soi », *Ethnologie française*, 42(1), p. 145-153.

TARNOVSKI Flávio Luiz, 2012, « Devenir père homosexuel en France : la construction sociale du désir d'enfant », *Etnográfica*, 16(2), p. 247-267.

TAYLOR Verta, **KIMPORT** Katrina, **VAN DYKE** Nella, **ANDERSEN** Ellen Ann, 2009, « Culture and mobilization: Tactical repertoires, same-sex weddings, and the impact on gay activism », *American Sociological Review*, 74(6), p. 865–890.

TCHERNIA Jean-François, 2005, « Les valeurs familiales des Européens », *Informations sociales*, 124, p. 84-89.

THÉBAUD Françoise, 2005, « Genre et histoire en France », *Hypothèses*, 8(1), p. 267-276.

THÉRY Irène, 1996, *Le Démariage. Justice et vie privée*, Odile Jacob, Paris, 426 p.

THÉRY Irène, 1998, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Odile Jacob, La Documentation Française, 420 p.

THÉRY Irène, 2013a, « Mariage de même sexe et filiation : rupture anthropologique ou réforme de civilisation ? », *in* **Fulchiron** Hugues, **Bidaud-Garon** Christine (dir.), *Droit de la famille*, 7-8, p. 9-12.

THÉRY Irène (dir.), 2013b, *Mariage de même sexe et filiation*, Paris, Éditions de l'EHESS, Cas de figure, 148 p.

THÉRY Irène, 2015, *Des humains comme les autres : Bioéthique, anonymat et genre du don*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 314 p.

THÉRY Irène, 2016, *Mariage et filiation pour tous. Une métamorphose inachevée*, Paris, Éditions du Seuil, La République des Idées, 122 p.

THIBEAUD Matthias, 2020, « Same-Sex Families Challenging Norms and the Law in France », *in* **Digoix** Marie (dir.), *Same-Sex Families and Legal Recognition in Europe*, Cham, Springer International Publishing, European Studies of Population, p. 95-115.

TILLY Charles, 1984, « Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième Siècle*, 4(1), p. 89-108.

TISSOT Sylvie, 2018, *Gayfriendly : acceptation et contrôle de l'homosexualité à Paris et à New York*, Paris, France, Raisons d'agir, Cours et travaux, 321 p.

TORNELLO Samantha L., **PATTERSON** Charlotte J., 2015, « Timing of Parenthood and Experiences of Gay Fathers: A Life Course Perspective », *Journal of GLBT Family Studies*, 11(1), p. 35-56.

TOULEMON Laurent, 2008, « Entre le premier rapport sexuel et la première union : des jeunesses encore différentes pour les femmes et pour les hommes », *in* **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, Paris, La Découverte, p. 163-188.

TOULEMON Laurent, 2012, « Évolution des situations familiales à travers les recensements français de 1962 à 2009 », *Population*, 67(4), p. 657-681.

TOULEMON Laurent, **LERIDON** Henri, 1999, « La famille idéale : combien d'enfants, à quel âge ? », *Insee Première*, 6(652).

TRACHMAN Mathieu, 2013, « Une "planque pour mater des culs" ? Sexualisation et désexualisation dans une enquête sur la pornographie », *Terrains & travaux*, 2(23), p. 197-215.

TRACHMAN Mathieu, **LEJBOWICZ** Tania, 2018a, « Des LGBT, des non-binaires et des cases. Catégorisation statistique et critique des assignations de genre et de sexualité dans une enquête sur les violences », *Revue française de sociologie*, 59(4), p. 677-705.

TRACHMAN Mathieu, **LEJBOWICZ** Tania, 2018b, « Les personnes qui se disent bisexuelles en France », *Population et Sociétés*, 561.

TRAWALÉ Damien, 2014, « Le rapport des gays noirs à leur position ethno-raciale et son extériorisation dans une dynamique militante LGBT noire », *Cahiers de l'Urmis [En ligne]*, 15.

TRAWALÉ Damien, 2019, « Quels usages de l'intersectionnalité ? », Semi-plénière dans le cadre du 8ème Congrès de l'association française de sociologie, Université Aix-Marseille, 29 août 2019.

TREMBLAY Martine, 2007, « La mise en scène de l'amour : la photographie de mariage dans la deuxième moitié du XXe siècle », *Enfances, Familles, Générations [En ligne]*, 7.

TRICOU Josselin, 2018, « Refaire des "taupes" : gouverner le silence des prêtres homosexuels à l'heure du mariage gay », *Sociologie*, 9(2), p. 131-150.

VALETAS Marie-France, 2001, « Le nom des femmes mariées dans l'Union européenne », *Population et Sociétés*, 367.

VALETAS Marie-France, 2002, « La subordination patronymique de la femme », *Travail, genre et sociétés*, 7(1), p. 180-184.

VAN DE VELDE Cécile, 2008, *Devenir adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, Presses Universitaires de France, 288 p.

VAN GENNEP Arnold, 1943, *Manuel de folklore français contemporain. Tome premier. I, Introduction générale et première partie : du berceau à la tombe : naissance, baptême, enfance, adolescence, fiançailles*, Paris, A. Picard, 373 p.

VELTER Annie, 2007, « Rapport Enquête Presse Gay 2004 », INVS / ANRS.

VELTER Annie, **BOUYSSOU-MICHEL** Alice, 2007, « Relations stables et comportements sexuels à risque : enquête Anrs presse gay 2004 », *in* **Bozon** Michel, **Doré** Véronique (dir.), *Sexualité, relations et prévention chez les homosexuels masculins. Un nouveau rapport au risque*, Paris, ANRS, Sciences Sociales et Sida, p. 13-29.

VILLENEUVE-GOKALP Catherine, 1990, « Du mariage aux unions sans papiers : histoire récente des transformations conjugales », *Population*, 45(2), p. 265-297.

VILLENEUVE-GOKALP Catherine, 1997, « Vivre en couple chacun chez soi », *Population*, 52(5), p. 1059-1081.

VOEGTLI Michaël, 2004, « Du Jeu dans le Je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence », *Lien social et Politiques*, 51, p. 145-158.

WAALDIJK Kees, 2005, *More or less together: levels of legal consequences of marriage, cohabitation and registered partnership for different-sex and same-sex partners*, Documents de travail, 125, INED, 192 p.

WAALDIJK Kees, 2014, « Great diversity and some equality: non-marital legal family formats for same-sex couples in Europe », *GenIUS – Rivista di studi giuridici sull'orientamento sessuale e l'identità di genere*, 1(2), p. 42-56.

WAALDIJK Kees, 2020, « What First, What Later? Patterns in the Legal Recognition of Same-Sex Partners in European Countries », *in* **Digoix** Marie (dir.), *Same-Sex Families and Legal Recognition in Europe*, Cham, Springer International Publishing, European Studies of Population, p. 11-44.

WAALDIJK Kees, **DIGOIX** Marie, **NIKOLINA** Nathalie, **ZAGO** Giuseppe, **DAMONZÉ** Daniel, **CAPORALI** Arianna, **NAIT ABDELLAH** Kamel (dir.), 2017, *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

WAALDIJK Kees, **FASSIN** Éric, 2008, *Droit conjugal et unions de même sexe. Mariage, partenariat et concubinage dans neuf pays européens*, Paris, PUF, Droit et justice, 64 p.

WALLENG Kajsa, 2017a, « Income, troubles and legal family formats in Sweden », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

WALLENG Kajsa, 2017b, « Death and legal family formats in Sweden », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

WARNER Michael, 1999, *The trouble with normal: sex, politics, and the ethics of queer life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 227 p.

WEBER Florence, 2005, *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*, La Courneuve, Aux lieux d'être, 264 p.

WEBER Max, 1971, *Économie et société I*, traduit par **Freund** Julien, **Kamnitzer** Pierre, **Bertrand** Pierre, **Chavy** Jacques, **de Dampierre** Éric, Paris, Plon, Recherches en sciences humaines, 639 p.

WEBER Max, 1995, *Économie et société. 2, L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, traduit par **Freund** Julien, **Kamnitzer** Pierre, **Bertrand** Pierre, **Chavy** Jacques, **de Dampierre** Éric, Paris, Pocket, Agora. Les Classiques, 424 p.

WEEKS Jeffrey, 2008, « Le partenariat civil, un compromis très british… », *in* **Descoutures** Virginie, **Digoix** Marie, **Fassin** Éric, **Rault** Wilfried (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Paris, Éditions Autrement, Mutations, p. 45-61.

WEEKS Jeffrey, 2014, *Sexualité*, traduit par **Baudry** Samuel, **Collomb-Boureau** Colette, **Millet** Baudoin, **Orazi** Françoise, **Zimpfer** Nathalie, **Mendès-Leite** Rommel, Lyon, Presses universitaires de Lyon, SXS : sexualités, 303 p.

WEST Candace, **FENSTERMAKER** Sarah, 2006 [1995], « "Faire" la différence », traduit par **Revillard** Anne et **de Verdalle** Laure, *Terrains travaux*, 10(1), p. 103-136.

WEST Candace, **ZIMMERMAN** Don H., 1987, « Doing Gender », *Gender and Society*, 1(2), p. 125-151.

WESTON Kath, 1991, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, New-York, Columbia University Press, 292 p.

WILLEMS Geoffrey, 2017, « Death and legal family formats in Belgium », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

WIMARK Thomas, **ÖSTH** John, 2014, « The City as a Single Gay Male Magnet? Gay and Lesbian Geographical Concentration in Sweden », *Population, Space and Place*, 20(8), p. 739-752.

WITTIG Monique, 2018a [1992], « La catégorie de sexe », *in La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 43-50.

WITTIG Monique, 2018b [1992], « À propos du contrat social », *in La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 79-87.

WITTIG Monique, 2018c [1992], « La pensée straight », *in La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 67-77.

WITTIG Monique, 2018d [1992], *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 160 p.

WRIGHT Richard G., **LEBLANC** Allen J., **BADGETT** M. V. Lee, 2013, « Same-Sex Legal Marriage and Psychological Well-Being: Findings From the California Health Interview Survey », *American Journal of Public Health*, 103(2), p. 339-346.

YTTERBERG Hans, 2017a, « Formalisation of legal family formats in Sweden », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

YTTERBERG Hans, 2017b, « Migration and legal family formats in Sweden », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

YTTERBERG Hans, 2017c, « Parenting and legal family formats in Sweden », *in* **Waaldijk** Kees, **Digoix** Marie, **Nikolina** Nathalie, **Zago** Giuseppe, **Damonzé** Daniel, **Caporali** Arianna, **Nait Abdellah** Kamel (dir.), *The LawsAndFamilies Database – Aspects of legal family formats for same-sex and different-sex couples*, Paris : INED, www.LawsAndFamilies.eu.

ZELIZER Viviana A., 2000, « The Purchase of Intimacy », *Law & Social Inquiry*, 25(3), p. 817-848.

RESSOURCES DOCUMENTAIRES NON-SCIENTIFIQUES

CAILLAVET Henri, 1977, « Proposition de loi tendant à abroger l'alinéa 2 de l'article 330, et l'alinéa 3 de l'article 331 du Code Pénal, » *Code pénal*.

FRONT HOMOSEXUEL D'ACTION RÉVOLUTIONNAIRE, 1971, « Rapport contre la normalité », *Champ libre*, Paris.

LECAPLAIN Guillaume, 2014, « Un combat pour tous », Les Films POU et PEN Prod, Documentaire, 40 min 17, http://www.uncombatpourtous.com/.

ROUSSOPOULOS Carole, 1971, « Le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire », Vidéo Out, Documentaire, 26 minutes.

ANNEXES

Annexe 1 : Crédits légaux

Toutes les images reproduites à l'intérieur de la thèse ont fait l'objet d'une consultation auprès du service juridique de l'Ined, afin de s'assurer des possibilités légales et des demandes nécessaires selon les situations. La propriété intellectuelle des photographies appartient aux personnes mentionnées pour chaque cas, en crédits, à l'exception des cas où l'auteur·e n'est pas connu·e. Le cas échéant, les demandes ont été adressées aux personnes représentées, afin d'assurer leur droit à l'image. Toutes les autorisations de reproduction des images ont été spécifiquement adressées aux photographes ainsi qu'au journal *Libération*, dans le cadre de la une concernée, en en précisant la finalité. Un enquêté a également accepté que des photographies de son mariage soient reproduites. Les autorisations sont compilées dans un dossier administratif spécifique.

Annexe 2 : Sigles, acronymes et terminologie

ADFH : Association des Familles Homoparentales.

AMP : L'assistance médicale à la procréation (AMP), ou procréation médicalement assistée (PMA), regroupe les différentes techniques du traitement de l'infertilité, impliquant la manipulation d'un ovule et/ou un spermatozoïde en vue d'une grossesse.

APGL : Association des Parents Gais et Lesbiens.

FHAR : Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire.

GPA : La gestation pour autrui est une technique de procréation médicalement assistée, dans laquelle une femme gestatrice porte un enfant pour une autre femme ou un couple. La majorité des GPA sont aujourd'hui dites « gestationnelles », c'est-à-dire qu'elles opèrent une dissociation entre gestatrice et donneuse d'ovocyte, ce qui n'était pas le cas dans les années 1990 avec la MPA (maternité pour autrui), où la donneuse portait également l'embryon. Ce dernier cas a quasiment disparu afin de « protéger les femmes porteuses d'un investissement maternel vis-à-vis de l'enfant » (Gross et Mehl, 2011, p. 104) et de permettre aux parents d'intention d'avoir un lien génétique avec l'enfant grâce à un don de gamètes.

Hétérosexisme : « Système social inégalitaire qui valorise une sexualité (hétérosexuelle) au détriment de l'autre (homosexuelle) » (Chauvin et Lerch, 2013, p. 22).

Hétéronormativité : « Système, asymétrique et binaire, de genre, qui tolère deux et seulement deux sexes, où le genre concorde parfaitement avec le sexe (au genre masculin le sexe mâle, au genre féminin le sexe femelle) et où l'hétérosexualité (reproductive) est obligatoire, en tout cas désirable et convenable » (Butler, 2006 [1990], p. 24).

IAD : Insémination artificielle avec donneur. Le sperme du donneur est directement injecté dans l'utérus de la femme pendant l'ovulation, contrairement à la fécondation in vitro (FIV), la fécondation ayant lieu dans une boîte de culture et les embryons étant ensuite introduits dans le corps de la femme[266].

Insee : Institut national de la statistique et des études économiques.

[266] Voir le site de l'Inserm, https://www.inserm.fr/information-en-sante/dossiers-information/assistance-medicale-procreation-amp.

Ined : Institut national d'études démographiques.

LGB : Lesbiennes, gays et bisexuel·le·s. J'utilise l'acronyme pour évoquer les personnes qui ont des relations amoureuses et/ou sexuelles avec un·e ou des partenaires de même sexe, bien qu'elles ne s'auto-identifient pas nécessairement à ces catégories. Les personnes qui sont en couple avec un·e conjoint·e de même sexe peuvent être bisexuel·le·s, ou avoir été en couple avec des partenaires de sexe différent par le passé. L'acronyme LGB permet donc une acception plus extensive de l'orientation sexuelle que les expressions « gays et lesbiennes », que j'utilise parfois. Il ne résout malgré tout pas toutes les difficultés suscitées par le vocabulaire et l'affiliation / la non-affiliation aux catégories, ce qui nécessiterait sans doute de créer d'autres termes. Selon les cas, j'utilise également LGBT, ou LGBTQ, pour intégrer les trans' et les *queer*.

PS : Parti socialiste.

Queer : Le terme de « *queer* », est forgé dans les années 1990 par les groupes militants aux États-Unis (Cervulle et Quemener, 2016). Alors qu'il signifiait « étrange » et était utilisé pour stigmatiser les gays et les lesbiennes, le mouvement retourne le stigmate et s'en empare dans le but de le politiser contre les normes sexuelles et les normes de genre. L'identité est alors pensée comme mouvante et multiforme, remettant en cause les binarités. Par la suite, les *queer* studies s'emploieront également à mettre en évidence la multiplicité des rapports de pouvoir, ainsi qu'à contester les formes institutionnelles établies (*Ibid*.). Dans la littérature anglosaxonne contemporaine, le terme est souvent accolé à l'acronyme LGBT, permettant d'intégrer une multiplicité de situations, ainsi que des définitions plus larges de l'identité de genre et de l'orientation sexuelle.

UMP : Union pour un mouvement populaire.

Tout au long de ce travail, j'utilise l'expression « mariage des couples de même sexe » plutôt que « mariage homosexuel » ou encore « mariage gay et lesbien ». Il existe plusieurs raisons à ce choix. D'abord, ces deux derniers termes renvoient à une différenciation, donnant l'impression d'une spécificité du mariage homosexuel par rapport au mariage hétérosexuel (Descoutures et al., 2008). Or, la loi de 2013, dans une logique universaliste choisie par la France depuis le pacs (Banens, 2010), propose à l'inverse un même mariage pour tous et toutes,

en l'ouvrant aux couples de même sexe. Ensuite, les termes « homosexuel·le·s », « gay », et « lesbien » ne correspondent pas nécessairement aux manières dont les individus se définissent. Certain·e·s peuvent en effet choisir de se marier avec une personne du même sexe tout en se considérant comme « bisexuel·le », en refusant une partie de ce vocabulaire, ou même les assignations à une sexualité. Le corpus qualitatif comme les données quantitatives analysées dans la thèse soulignent d'ailleurs l'importance numérique des personnes déclarant avoir eu des relations amoureuses et sexuelles avec des partenaires de sexe différent dans le passé. Afin de ne pas les exclure par le langage, en appliquant à leur mariage cette terminologie, il me semble plus approprié de parler de couples de même sexe, ce qui permet de décrire objectivement leur relation telle qu'elle est considérée par la loi, sans attribuer aux individus des identités qui ne leur conviendraient pas nécessairement. Pour autant, cette expression ne résout pas tous les problèmes dans la mesure où elle renvoie les membres du couple à des catégories binaires de sexe (« même sexe » *versus* « sexe différent »). Les personnes trans', mais aussi les personnes qui s'opposent à cette bi-catégorisation de sexe et aux termes d'homme et de femme pourraient bien sûr ne pas s'y retrouver. Faute de vocabulaire adapté à ces situations en français, j'emploierai l'expression « couple de même sexe » pour décrire les relations amoureuses de deux femmes ou de deux hommes considéré·e·s comme tel·le·s par l'état civil, tout en notant que le langage, peut de ce point de vue, créer une inadéquation avec leurs propres représentations (par exemple : « *queer* », « non-binaire », « asexué·e », etc.).

J'utilise parfois les termes « gays » ou « lesbiennes », ou encore l'acronyme LGB lorsque j'évoque des individus et non des couples, afin de faciliter la lecture de la thèse. Toutefois, ces termes, comme souligné plus haut, ne conviennent pas nécessairement à toutes les situations.

<u>Annexe 3</u> : Bulletin de mariage

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES

2

BULLETIN DE MARIAGE

A. IDENTIFICATION DE LA COMMUNE

Code département **Code commune (1)**

Libellé de la commune

N° de l'arrondissement
Paris, Lyon, Marseille

Section (2)

Type de registre Unique ☐ U Autre ☐ A → préciser

N° de l'acte **N° d'ordre du bulletin de mariage**

B. RENSEIGNEMENT RELATIF AU MARIAGE

Date du mariage *Jour, mois, année*

C. RENSEIGNEMENTS RELATIFS À L'ÉPOUX(SE)

NOM de famille
En majuscules, points, accents, cédilles, apostrophes. Les tirets, doubles tirets ou espaces entre les vocables doivent être reproduits.

Prénoms
Les tirets pour les prénoms composés doivent être reproduits

Sexe Masculin ☐ M Féminin ☐ F

Né(e) le *Jour, mois, année*

À Libellé de la commune

N° de l'arrondissement *Paris, Lyon, Marseille* Département (3)

Outre-mer (3)

Pays pour l'étranger (3)

Nationalité Française ☐ 1

Étrangère ☐ 2 → préciser le pays

État matrimonial avant le mariage

Célibataire ☐ 1

Veuf(ve) ☐ 3 → depuis le (*Jour, mois, année*)

Divorcé(e) ☐ 4 → depuis le (*Jour, mois, année*)

(1) Numéro de la commune au code officiel géographique utilisé par l'Insee.
(2) À renseigner pour les mairies annexes qui possèdent des registres d'état civil distincts.
(3) Département métropolitain : code sur deux positions.
Pour l'outre-mer ou pays étranger : nom en clair.
Outre-mer : Guadeloupe, Martinique, Guyane, La Réunion, Saint-Pierre-et-Miquelon, Saint-Martin, Saint-Barthélémy, Mayotte, Wallis-et-Futuna, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie, Afrique et Terres Australes.

Vu l'avis favorable du Conseil National de l'Information Statistique, cette enquête, reconnue d'**intérêt général et de qualité statistique,** est **obligatoire**, en application de la loi n° 51-711 du 7 juin 1951 modifiée sur l'obligation, la coordination et le secret en matière de statistiques.

Visa n° **2012A001EC** du Ministre de l'économie, de l'industrie et de l'emploi, valable **pour les années 2011 à 2015**.

Les réponses à ce questionnaire sont protégées par le secret statistique **et destinées à la mise à jour du RNIPP**.

La loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 modifiée, relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, s'applique aux réponses faites à la présente enquête. Elle garantit aux personnes concernées un droit d'accès et de rectification pour les données les concernant. Ce droit peut être exercé auprès des directions régionales de l'Insee.

Suite au verso

D. RENSEIGNEMENTS RELATIFS À L'ÉPOUX (SE)

NOM de famille
En majuscules, points, accents, cédilles, apostrophes. Les tirets, doubles tirets ou espaces entre vocables doivent être reproduits

Prénoms
Les tirets pour les prénoms composés doivent être reproduits

Sexe Masculin ☐ M Féminin ☐ F

Né(e) le *Jour, mois, année*

À Libellé de la commune

N° de l'arrondissement *Paris, Lyon, Marseille* Département (1)

Outre-mer (1)

Pays pour l'étranger (1)

Nationalité
Française ☐ 1
Étrangère ☐ 2 → préciser le pays

État matrimonial avant le mariage
Célibataire ☐ 1
Veuf(ve) ☐ 3 → depuis le (*Jour, mois, année*)
Divorcé(e) ☐ 4 → depuis le (*Jour, mois, année*)

E. RENSEIGNEMENTS COMMUNS AUX ÉPOUX (SES)

Résidence familiale probable

Libellé de la commune

N° de l'arrondissement *Paris, Lyon, Marseille* Département (1)

Outre-mer (1)

Pays pour l'étranger (1)

Le couple a t-il des enfants communs ?
OUI ☐ O → combien ?
NON ☐ N

(1) Département métropolitain : code sur deux positions.
Pour l'outre-mer ou pays étranger : nom en clair.
Outre-mer : Guadeloupe, Martinique, Guyane, La Réunion, Saint-Pierre-et-Miquelon, Saint-Martin, Saint-Barthélémy, Mayotte, Wallis-et-Futuna, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie, Afrique et Terres Australes.

Fait le,
(date de création du bulletin)
Cachet de la mairie et signature de l'officier de l'état civil,

Annexe 4 : Bulletin de conclusion d'un pacs

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES

P1

BULLETIN DE CONCLUSION D'UN PACTE CIVIL DE SOLIDARITÉ (PACS)

A. IDENTIFICATION DE LA COMMUNE

Code département ☐☐ **Code commune (1)** ☐☐☐

Libellé de la commune ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

N° de l'arrondissement ☐☐
Paris, Lyon, Marseille

Section (2) ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

B. IDENTIFICATION DU PACS

Date de l'enregistrement du Pacs *Jour, mois, année* ☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐

Numéro d'enregistrement ☐☐☐☐☐ ☐☐☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐

Code commune *Année* *Numéro Pacs (bureau, numéro séquentiel)*

C. RENSEIGNEMENTS RELATIFS AU PARTENAIRE 1 DE PACS

NOM de famille ☐☐
En majuscules, points, accents, cédilles, apostrophes. Les tirets, doubles tirets ou espaces entre les vocables doivent être reproduits.

Prénoms ☐☐
Les tirets pour les prénoms composés doivent être reproduits.

Sexe Masculin ☐ M Féminin ☐ F

Né(e) le Jour, mois, année ☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐

À Libellé de la commune ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

N° de l'arrondissement ☐☐ Département (3) ☐☐
Paris, Lyon, Marseille

Outre-mer (3) ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

Pays pour l'étranger (3) ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

Nationalité Française ☐ 1

Étrangère ☐ 2 → préciser le pays ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

État matrimonial avant le PACS Célibataire ☐ 1

Veuf(ve) ☐ 3 → depuis le (*jour, mois, année*) ☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐

Divorcé(e) ☐ 4 → depuis le (*jour, mois, année*) ☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐

Le ou la partenaire 1 a déjà été pacsé(e) par le passé OUI ☐ O NON ☐ N

(1) Numéro de la commune au code officiel géographique utilisé par l'Insee.
(2) À renseigner pour les mairies annexes qui possèdent des registres d'état civil distincts.
(3) Département métropolitain : code sur deux positions.
Pour l'outre-mer ou pays étranger : nom en clair.
Outre-mer : Guadeloupe, Martinique, Guyane, La Réunion, Saint-Pierre-et-Miquelon, Saint-Martin, Saint-Barthélemy, Mayotte, Wallis-et-Futuna, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie, Afrique et Terres Australes.

Vu l'avis favorable du Conseil National de l'Information Statistique, cette enquête, reconnue d'intérêt général et de qualité statistique, est obligatoire, en application de la loi n° 51-711 du 7 juin 1951 modifiée sur l'obligation, la coordination et le secret en matière de statistiques.

Visa n° 2017PA001EC du Ministre de l'économie et des finances, valable pour les années 2017 à 2020.

En application de la loi n° 51-711 du 7 juin 1951 modifiée, les réponses à ce questionnaire sont protégées par le secret statistique et destinées à la mise à jour du RNIPP.

La loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 modifiée, relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, s'applique aux réponses faites à la présente enquête. Elle garantit aux personnes concernées un droit d'accès et de rectification pour les données les concernant. Ce droit peut être exercé auprès des directions régionales de l'Insee.

Suite au verso

D. RENSEIGNEMENTS RELATIFS AU PARTENAIRE 2 DE PACS

NOM de famille

En majuscules, points, accents, cédilles, apostrophes. Les tirets, doubles tirets ou espaces entre les vocables doivent être reproduits.

Prénoms

Les tirets pour les prénoms composés doivent être reproduits.

Sexe Masculin ☐ M Féminin ☐ F

Né(e) le Jour, mois, année

À Libellé de la commune

N° de l'arrondissement *Paris, Lyon, Marseille* Département (1)

Outre-mer (1)

Pays pour l'étranger (1)

Nationalité Française ☐ 1

Étrangère ☐ 2 → préciser le pays

État matrimonial avant le PACS Célibataire ☐ 1

Veuf(ve) ☐ 3 → depuis le (*Jour, mois, année*)

Divorcé(e) ☐ 4 → depuis le (*Jour, mois, année*)

Le ou la partenaire 2 a déjà été pacsé(e) par le passé OUI ☐ O

NON ☐ N

E. RENSEIGNEMENTS COMMUNS AUX PARTENAIRES DU PACS

Résidence familiale déclarée

Libellé de la commune

N° de l'arrondissement *Paris, Lyon, Marseille* Département (1)

Outre-mer (1)

Pays pour l'étranger (1)

Le couple a-t-il des enfants communs ? OUI ☐ O → combien ?

NON ☐ N

(1) Département métropolitain : code sur deux positions.
Pour l'outre-mer ou pays étranger : nom en clair.
Outre-mer : Guadeloupe, Martinique, Guyane, La Réunion, Saint-Pierre-et-Miquelon, Saint-Martin, Saint-Barthélemy, Mayotte, Wallis-et-Futuna, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie, Afrique et Terres Australes.

Fait le,

(date de création du bulletin)

Cachet de la mairie et signature de l'officier de l'état civil,

Annexe 5 : Guide d'entretien

Bonjour, et merci de bien vouloir m'accorder un peu de votre temps. Je mène actuellement une thèse en collaboration entre Sorbonne Université et l'Institut National d'études démographiques (Ined). Je m'intéresse aux personnes qui se sont mariées avec un conjoint de même sexe depuis l'adoption de la loi en 2013 afin de revenir avec elles sur le choix de cette forme d'union. Certaines questions peuvent être jugées « personnelles », sentez-vous libre de me le signifier. Si vous êtes d'accord, je vais enregistrer l'entretien car cela me permettra de le réécouter plus tard, de le retranscrire et donc de pouvoir réellement en faire un outil de travail. Enfin, les données seront strictement anonymes.

Préambule : - Paragraphe précédent

Consigne de départ : - Peut-être que pouvez commencer par me parler du projet du mariage, de comment c'est venu ?

Retour sur la décision : - Décision du mariage

- Qui en a parlé en premier à l'autre ? Comment ça s'est passé ?

Sens du mariage : - Pour quelle(s) raison(s) avez-vous décidé de vous marier ? [Relancer pour savoir s'il y en a plusieurs et demander d'essayer d'ordonner les raisons si c'est le cas]

- Pourquoi le mariage plutôt qu'un pacs par exemple ? S'il y a eu pacs, revenir sur le pacs. Qu'est-ce que le mariage apporte de plus ?

- Préparatifs du mariage : qui a pris en charge quoi ?

Célébration dans la cérémonie : - Pouvez-vous me raconter la cérémonie ? (et la fête s'il y a)

[Relances] - Vêtements choisis = la mairie, la fête, si plusieurs fêtes.

- Nombre de personnes invitées, qui, pourquoi... Parents ? Famille ?

- Déroulement de la soirée/journée et lieu choisi...

- Relancer sur les symboles comme les alliances, témoins, faire-part, cadeaux, partage des noms éventuels, enterrement de vie de jeune fille / de garçon, qui a financé le mariage…

- La demande en mariage ? Le voyage de noces ?

- Relance sur les termes utilisés : ma femme/ mon mari ; époux/épouse ; conjoint·e … ?

- Y a-t-il eu plusieurs fêtes ? Si oui, à combien de temps d'écart ? Avec qui ? Où ? Laquelle représente le plus votre mariage ?

Historique amoureux : - Est-ce que vous pouvez me raconter plus en détail votre relation avec votre conjoint·e actuel.le ?

[Relancer sur la rencontre, la durée, l'évolution de la relation, la cohabitation, la rencontre avec les familles, etc.]

- Est-ce que vous pouvez me raconter plus en détail vos expériences précédentes ? [Relancer pour savoir si c'est la première fois que la question du mariage aurait pu se poser et pourquoi]

- Pouvez-vous me parler de votre coming-out s'il a eu lieu et dans quelle situation étiez-vous ? Auprès de votre famille, de vos amis, de vos collègues ?

[Relances pour retracer les différentes situations]

Situation familiale : - Avez-vous des enfants ? Avez-vous le projet d'en avoir ?

- Parler du désir d'enfants et de sa réalisation... / Si non, parler du choix de rester sans enfant
    - choix de la méthode utilisée
    - investissement du/de la conjoint·e
    - question du congé de maternité / paternité

Religion : - Si vous en avez une, quelle est votre religion ? Celle de votre conjoint·e ?

- Avez-vous une pratique religieuse en dehors des cérémonies ?

- Quelle importance accordez-vous à la religion ? Éducation religieuse ?

Questions d'opinions : ...J'aimerais qu'on parle un petit peu de vos opinions à travers un certain nombre de thèmes...

- la fidélité dans le mariage

- l'opinion au sujet du mariage (critique, favorable, etc.)

- l'évolution ou non de cette opinion depuis la loi de 2013 / évolution dans le temps

- engagement politique, associatif, etc.

Signalétique : - Sexes & Age et âge du/de la conjoint·e

- Situation professionnelle et situation du/de la conjoint·e + diplôme

- Profession des parents de chacun·e

- Vos parents sont-ils toujours ensemble ? Sont-ils mariés ? - Quelle était la situation conjugale de vos parents lorsque vous étiez enfant ?

- Nationalité (+origine) et nationalité du/de la conjoint·e

- Lieu de vie (propriétaire / locataire)

Conclusion : - Y a-t-il des choses dont on n'a pas parlé qui vous semblent importantes ?

- Est-ce que vous pouvez me dire pourquoi vous avez accepté cet entretien ?

Remerciements

Annexe 6 : Tableau récapitulatif des enquêté·e·s

Prénom	Sexe	Âge[267]	Nationalités[268]	Profession	Lieu de vie	Vie familiale	Vie conjugale	« Sens » du mariage	Prise de contact
Nathalie	F	39 ans / 40 ans	Française / Française	Ingénieure-directrice en eau potable	Propriétaires à Paris	Deux filles, par PMA à l'étranger	En couple depuis 12 ans, pacsée depuis 10 ans	Sens filiatif et symbolique	Réseau
Alexia	F	27 ans / 28 ans	Française / Française	Responsable de projet	Locataires à Paris	PMA à l'étranger (en cours pour un premier enfant)	En couple depuis 5 ans, pas de pacs auparavant	Sens filiatif	Réseau
Valérie	F	36 ans / 37 ans	Française / Française	Commerciale dans le chauffage	Propriétaires en Ile-de-France (ville de + de 100 000 hab.)	Un fils par PMA, et inséminations en cours pour avoir un 2e enfant	En couple depuis 18 ans, pacsée depuis 11 ans	Sens filiatif, symbolique et juridique	Effet boule de neige
Cyrille	M	45 ans / 47 ans	Français / Français-Allemand	Chômeur, anciennement employé de la Poste	Propriétaires à Paris	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 21 ans, pacsé depuis 15 ans	Sens militant et juridique	Enquête pilote
Stéphane	M	44 ans / 48 ans	Français / Français	Coordinateur imports	Locataires à Paris	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 20 ans, pas de pacs auparavant	Sens juridique non-filiatif	Enquête pilote
Pierre	M	51 ans / 48 ans	Français / Français	Concepteur-rédacteur en free-lance	Propriétaires à Paris et d'une maison en Normandie	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 15 ans, pacsé depuis 13 ans	Sens militant	Enquête pilote

[267] Ego / Conjoint·e
[268] Ego / Conjoint·e

Jonathan	M	51 ans / 50 ans	Français / Français	Cadre supérieur à la SNCF	Propriétaires dans une ville de moins de 50 000 hab. et d'un studio à Paris	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 23 ans, pacsé depuis 8 ans	Sens militant	Enquête pilote
Marion	F	33 ans / 26 ans	Française / Française-Polonaise	Responsable d'équipe adjoint à la FNAC	Locataires à Paris	PMA à l'étrange (en cours pour un premier enfant)	En couple depuis 5 ans, pas de pacs auparavant	Sens filiatif	Enquête pilote
Killian	M	40 ans / 36 ans	Français / Français	Assistant réalisateur (pigiste)	Locataires à Paris	Procédure d'adoption déclenchée pour un premier enfant	En couple depuis 6 ans, pas de pacs auparavant	Sens filiatif et militant	Enquête pilote
Arthur	M	27 ans / 27 ans	Français / Mexicain	Architecte	Locataires à Paris	Sans enfants, mais projet d'en avoir	En couple depuis 2 ans, pas de pacs auparavant	Sens juridique non-filiatif et symbolique	Enquête pilote
Florence	F	65 ans / 61 ans	Française / Française	Retraitée : Architecte / urbaniste	Propriétaires à Paris	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 27 ans, pacsée depuis 12 ans	Sens militant	Enquête pilote
Nelly	F	34 ans / 48 ans	Française / Française	Vendeuse	Sa conjointe est propriétaire à Paris	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 2 ans, pas de pacs auparavant	Sens symbolique et juridique	Enquête pilote
Natacha	F	36 ans / 45 ans	Française-Polonaise / Française	Cheffe de cuisine dans un restaurant	Sa conjointe est propriétaire à Paris	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 12 ans, pacsée depuis 7 ans	Sens militant, et juridique non-filiatif	Enquête pilote
Laurent	M	57 ans / 56 ans	Français / Français	Chômeur, anciennement employé chez un disquaire	Locataires à Paris, et seul, propriétaire de la maison de ses parents (héritage)	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 39 ans, pacsé depuis 16 ans	Sens militant	Enquête pilote

Serge	M	65 ans / 70 ans	Français / Français	Retraité, avant : chef de cabine principale à Air France	Propriétaires à Paris	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 11 ans (pause plusieurs années sinon depuis 34 ans), pas de pacs	Sens symbolique, juridique, et militant	Enquête pilote
Irène	F	50 ans / 46 ans	Française / Française	Journaliste	Propriétaires à Paris et d'une maison en Charente	Sans enfants, et sans projet d'en avoir	En couple depuis 16 ans, pas de pacs auparavant	Sens juridique non-filiatif, et militant	Enquête pilote
Julia	F	24 ans / 30 ans	Française-Italienne / Roumaine	Étudiante	Propriétaires en Ile-de-France (dans une ville de + 20 000 hab.)	Sans enfants, mais projet d'en avoir	En couple depuis 2 ans, pas de pacs auparavant	Sens filiatif	Enquête pilote
Raphaël	M	38 ans / 39 ans	Français / Français	Créateur d'une entreprise d'outils informatiques, libéral	Propriétaires à Paris	Deux enfants (jumeaux), eus par GPA aux USA (chacun est géniteur de l'un d'eux)	En couple depuis 9 ans, pacsés depuis cinq ans	Sens filiatif	Enquête pilote
Damien	M	30 ans / 28 ans	Français / Brésilien	Consultant dans du conseil en management	Locataires à Paris	Pas d'enfant, pas de projet d'en avoir	En couple depuis 2 ans, pas de pacs	Sens juridique non-filiatif	Enquête pilote
Sophie	F	39 ans / 43 ans	Française / Française	Intermittente du spectacle	Locataires à Paris (et propriétaires d'un placement)	Un fils par PMA à l'étranger (mère non biologique)	En couple depuis 8 ans, sans pacs	Sens filiatif	Enquête pilote
Benoît	M	26 ans / 25 ans	Français / Chinois	En recherche d'emploi (diplôme d'ingénieur)	Locataires à Paris	Pas d'enfant, pas de projet d'en avoir	En couple depuis 3 ans, pas de pacs	Sens juridique non-filiatif	Enquête pilote

Yannick	M	40 ans / 29 ans	Français / Français	Indépendant, gérant d'une salle de spectacle	Son conjoint est propriétaire du logement à Paris	Pas d'enfant, pas de projet d'en avoir	En couple depuis 3 ans, pas de pacs	Sens juridique et symbolique	Enquête pilote
Vincent	M	36 ans / 37 ans	Français / Français	Ingénieur en informatique	Propriétaires en Ile-de-France	Pas d'enfant mais procédure d'adoption en cours pour un premier enfant	En couple depuis ans 14 ans, pacsé depuis 6 ans	Sens filiatif	Enquête pilote
Elsa	F	40 ans / 46 ans	Française / Française	Experte comptable	Propriétaires en Ile-de-France (Seine-Saint-Denis)	Deux enfants. Un que sa femme a eu d'une relation hétéro et l'autre en PMA à l'étranger	En couple depuis 17 ans, pacs depuis six ans	Sens filiatif et symbolique	Réseau
Laurence	F	46 ans / 51 ans	Française / Française	Pilote de ligne	Sa conjointe est propriétaire du logement à Paris	Pas d'enfant. Un projet d'adoption éventuelle	En couple depuis 7 ans, pas de pacs	Sens juridique, et militant	Observation en mairie
Maxime	M	38 ans / 42 ans	Français / Français	Maître de conférences à l'université	Propriétaires à Paris	Deux enfants en coparentalité avec son conjoint et un couple de femmes (il est géniteur)	En couple depuis 6 ans, pas de pacs	Sens juridique, militant	Réseau
Robert	M	64 ans / 63 ans	Français / Français	Retraité, ancien ingénieur informatique	Propriétaires à Paris	Pas d'enfant, pas le projet d'en avoir	En couple depuis 42 ans, pacsé depuis 15 ans	Sens juridique	Observation en mairie
Chantal	F	55 ans / 59 ans	Française / Française-Belge	Sans activité, ancienne enseignante (école publique de commerce)	Propriétaires à Paris	Pas d'enfant, pas le projet d'en avoir	En couple depuis 11 ans, pacsée depuis 10 ans	Sens juridique et symbolique	Observation en mairie

Rachida	F	38 ans / 38 ans	Française / Française	Infirmière	Locataires à Paris	Un enfant par PMA (sa conjointe est génitrice) et projet d'un 2e (Rachida serait génitrice)	En couple depuis 10 ans, pas de pacs	Sens filiatif	Réseau
Maryline	F	50 / 56	Française / Allemande	Gérante d'une SARL	Propriétaires en Ile-de-France (dans une ville de 5 000 habitants)	Sans enfant et sans projet d'en avoir	En couple depuis 22 ans, pacsées depuis 16 ans	Sens militant	Boule de neige
Fanny	F	53 / 52	Française / Française	Professeure des écoles	Propriétaires à Paris	Trois enfants d'une précédente union hétéro, et sa conjointe un	En couple depuis 5 ans, mariées depuis 2, pas de pacs	Sens symbolique	Réseau
Lucie	F	23 / 23	Française / Française	Psycho-praticienne salariée	Locataires à Paris	Sans enfant, mais le projet d'en avoir	En couple depuis 5 ans, pas de pacs	Sens filiatif et symbolique	Réseau
Gabriel	H	26 / 25	Français / Brésilien	Ingénieur OPC (salarié)	Locataires en Ile-de-France (dans une ville de 50 000 hab)	Sans enfant, désir d'en avoir mais non défini	En couple depuis 3 ans, pas de pacs	Sens juridique non-filiatif	Réseau
Anne-Cécile	F	33 / 32	Française / Française	Intermittente du spectacle (comédienne)	Locataires à Paris	Sans enfant, mais PMA à l'étranger en cours pour elle	En couple depuis 4 ans, pas de pacs	Sens filiatif	Observation en mairie
Laure	F	30 / 31	Française / Française	Cadre dans un ministère (fonctionnaire)	Locataires à Paris	Premier enfant dans quelques mois d'une PMA à l'étranger (génitrice)	En couple depuis 6 ans, pas de pacs	Sens filiatif	Réseau

Hugues	H	62 / 57	Français / Français	Journaliste en CDI (critique théâtre), cadre	Propriétaires en Ile-de-France (dans une ville de 60 000 hab)	Lui, a une fille d'une première union hétérosexuelle	En couple depuis 25 ans, pas de pacs	Sens juridique non-filiatif	Réseau
Adrien	H	37 / 38	Français / Français	Administrateur en ministère (cadre)	Locataires à Paris	Sans enfant, projet non défini	En couple depuis 14 ans, pas de pacs	Sens symbolique	Réseau
Yves	H	63 / 49	Français / Français-Portugais	Inspecteur en ministère (cadre)	Propriétaire (seul) à Paris, et propriétaire avec son conjoint (maison de campagne dans une commune rurale)	Sans enfant, sans projet d'en avoir	En couple depuis 12 ans, pas de pacs	Sens symbolique	Enquête pilote
Charlène	F	30 / 29	Française / Française	Éducatrice spécialisée	Locataires, commune de moins de 10 000 hab, région de Nîmes	Deux enfants par PMA à l'étranger (génitrice)	En couple depuis 10 ans, pas de pacs auparavant	Sens filiatif (et symbolique pour sa conjointe)	Réseau
Christina	F	33 / 34	Française-Colombienne / Française-Jordanienne	Post-doctorante à l'université	Locataires à Paris	Un enfant par PMA à l'étranger (génitrice)	En couples depuis 7 ans, pas de pacs auparavant	Sens filiatif	Réseau
Corinne	F	65 / 64	Française / Française	Retraitée, ancienne professeure à l'université	Propriétaires d'un appartement à Lyon et d'une maison dans une commune rurale	Sans enfant, sans projet d'en avoir	En couple depuis 28 ans, pacsées depuis 18 ans	Sens symbolique et juridique	Virage LGBT

Alexandre	M	40 / 51	Français / Français	Responsable d'un bureau de gestion financière et administrative	Propriétaires à Lyon	Sans enfant, sans projet d'en avoir	En couple depuis 18 ans, pacsés depuis 13 ans	Sens militant et juridique	Virage LGBT
Mathieu	M	38 / 40	Français / Français	Bibliothécaire (cadre A fonction publique)	Propriétaires à Lyon	Sans enfant, sans projet d'en avoir	En couple depuis 15 ans, pacsés depuis 13 ans	Sens symbolique	Virage LGBT
Alain	M	53 / 51	Français / Français	Ingénieur en environnement	Propriétaires à Toulouse	Sans enfant, sans projet d'en avoir	En couple depuis 24 ans, pacsés depuis 15 ans.	Sens militant	Virage LGBT
Sylvain	M	45 / 54	Français-Portugais / Français	Inspecteur des finances publiques	Propriétaires à Toulouse	Trois enfants en coparentalité avec son conjoint et une femme	En couple depuis 26 ans, pacsés depuis 17 ans	Sens symbolique et juridique	Virage LGBT
Véronique	F	61 / 64	Française / Française	Cadre supérieure dans une grande entreprise financière	Propriétaire seule, ville de moins de 20 000 hab (région de Toulouse). Propriétaires ensemble à l'étranger	Un enfant qu'elle a eu en coparentalité avec un ami gay	En couple depuis 10 ans, pas de pacs auparavant	Sens militant, symbolique, et juridique	Boule de neige
Fabrice	M	42 / 39	Français / Français	Instituteur en maternel	Propriétaires chacun de son côté à Grenoble (ensemble au moment du mariage)	Pas d'enfant, pas de projet d'en avoir	En couple depuis 13 ans au moment du mariage et pacsés depuis 9 ans (séparé depuis)	Sens militant et symbolique	Virage LGBT

Guillaume	M	36 / 31	Français / Chinois	Fleuriste, responsable de magasin	Locataires, région Pays de la Loire, commune de moins de 10 000 hab.	Sans enfant, projet non défini (mais envie de son côté)	En couple depuis 8 ans, pas de pacs	Sens symbolique	Virage LGBT
Émilie	F	36 / 42	Française / Française	Conseillère en assurances	Locataires à Marseille	Un enfant par inséminations artisanales (génitrice)	En couple depuis 13 ans, pacsées depuis 10 ans	Sens filiatif	Virage LGBT
Clara	F	33 / 34	Française / Française	Chargée de communication	Propriétaires, ville de moins de 40 000 habitants, région de Nantes	Un enfant par PMA à l'étranger (sa conjointe est génitrice)	En couple depuis 9 ans, pas de pas auparavant	Sens filiatif	Virage LGBT
Michel Bourrelly	M	56 / 58	Français / Français	Moniteur d'études en sciences sociales dans un institut public	Propriétaires à Marseille	Sans enfant, sans projet d'en avoir	En couple depuis 30 ans, pacsés depuis 19 ans.	Sens militant	Virage LGBT

Annexe 7 : Tableaux comparés des droits des unions en Europe

Comparaison européenne de l'obligation de vie commune en fonction des types de relations

QUESTION: 1.14 - LIVING TOGETHER
Do partners in this type of relationship have a duty to live together in the same house?

Jurisdiction	Year	Marriage		Registered partnership		Cohabitation		References to legal sources & Explanations and nuances
		diff.-sex	same-sex	diff.-sex	same-sex	diff.-sex	same-sex	
CONTINENT: EUROPE								
Belgium (a)	2015	Yes	Yes	Yes	Yes	No, but	No, but	More...
Finland (b)	2015	No	N/A	N/A	No	No, but	No, but	More...
France (c)	2015	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	More...
Germany (d)	2015	No, but	N/A	N/A	No, but	Yes	Yes	More...
Iceland (e)	2015	Yes, but	Yes, but	N/A	Yes, but	Yes, but	Yes, but	More...
Ireland (f)	2015	No	No	N/A	Yes, but	Yes	Yes	More...
Netherlands (g)	2015	No	No	No	No	Yes, but	Yes, but	More...
Norway (h)	2015	No	No	N/A	No	No, but	No, but	More...
Portugal (i)	2015	Yes, but	Yes, but	N/A	N/A	Yes	Yes	More...
Sweden (j)	2015	No	No	N/A	No	Yes	Yes	More...
UK: England and Wales (k)	2015	Yes, but	Yes, but	N/A	No, but	Yes, but	Yes, but	More...
UK: Northern Ireland (l)	2015	Yes, but	N/A	N/A	No, but	Yes, but	Yes, but	More...
UK: Scotland (m)	2015	No, but	No, but	N/A	No, but	Yes, but	Yes, but	More...

Source : The LawsAndFamilies Database[269].
Note : Question posée : « Est-ce que les partenaires dans ce type de relation ont obligation de vivre ensemble dans un même logement ? ».

[269] Voir https://www.lawsandfamilies.eu/en/legal-project/interactive-database/#tab-question.

Comparaison européenne des droits en cas de décès du/de la conjoint·e selon les différents types de couples

QUESTION: 6.05 - SURVIVOR'S PENSION
When one partner dies while being employed, is the surviving partner then normally entitled to a survivor's pension?
(For example on the basis of statutory law, and/or on the basis of a collective labour agreement or arrangements of the employer.)

Jurisdiction	Year	Marriage		Registered partnership		Cohabitation		References to legal sources & Explanations and nuances
		diff.-sex	same-sex	diff.-sex	same-sex	diff.-sex	same-sex	
CONTINENT: EUROPE								
Belgium (a)	2015	Yes	Yes	No	No	No	No	More...
Finland (b)	2015	Yes	N/A	N/A	Yes	No	No	More...
France (c)	2015	Yes, but	Yes, but	No	No	No	No	More...
Germany (d)	2015	Yes	N/A	N/A	Yes	No	No	More...
Iceland (e)	2015	Yes	Yes	N/A	Yes	Yes, but	Yes, but	More...
Ireland (f)	2015	Yes, but	Yes, but	N/A	Yes, but	No	No	More...
Netherlands (g)	2015	Yes, but	Yes, but	Yes, but	Yes, but	Yes, but	Yes, but	More...
Norway (h)	2015	Yes	Yes	N/A	Yes	No, but	No, but	More...
Portugal (i)	2015	Yes	Yes	N/A	N/A	Yes	Yes	More...
Sweden (j)	2015	Yes, but	Yes, but	N/A	Yes, but	Yes, but	Yes, but	More...
UK: England and Wales (k)	2015	Yes	Yes, but	N/A	Yes, but	No, but	No, but	More...
UK: Northern Ireland (l)	2015	Yes	N/A	N/A	Yes, but	No, but	No, but	More...
UK: Scotland (m)	2015	Yes	Yes, but	N/A	Yes, but	No, but	No, but	More...

Source : The LawsAndFamilies Database[270].
Note : Question posée : « Si l'un·e des partenaires meurt alors qu'il/elle était en activité, le/la partenaire survivant·e peut-il/elle accéder à la pension de réversion ? ».

[270] Voir https://www.lawsandfamilies.eu/en/legal-project/interactive-database/#tab-question.

Comparaison européenne des droits d'acquisition de la nationalité pour le/la conjoint·e étranger/ère selon les différents types de couples

QUESTION: 4.07 - CITIZENSHIP
Does a relationship of this type make it easier for a foreign partner to obtain citizenship?

Jurisdiction	Year	Marriage		Registered partnership		Cohabitation		References to legal sources & Explanations and nuances
		diff.-sex	same-sex	diff.-sex	same-sex	diff.-sex	same-sex	
CONTINENT: EUROPE								
Belgium (a)	2015	Yes	Yes	No	No	No	No	More...
Finland (b)	2015	Yes	N/A	N/A	Yes	Yes	Yes	More...
France (c)	2015	Yes	Yes	No, but	No, but	No, but	No, but	More...
Germany (d)	2015	Yes	N/A	N/A	Yes	No	No	More...
Iceland (e)	2015	Yes, but	Yes, but	N/A	Yes, but	Yes, but	Yes, but	More...
Ireland (f)	2015	Yes, but	Yes, but	N/A	Yes, but	No	No	More...
Netherlands (g)	2015	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes, but	Yes, but	More...
Norway (h)	2015	Yes	Yes	N/A	Yes	Yes	Yes	More...
Portugal (i)	2015	Yes, but	Yes, but	N/A	N/A	Yes, but	Yes, but	More...
Sweden (j)	2015	Yes	Yes	N/A	Yes	Yes	Yes	More...
UK: England and Wales (k)	2015	Yes	Yes	N/A	Yes	No	No	More...
UK: Northern Ireland (l)	2015	Yes	N/A	N/A	Yes	No	No	More...
UK: Scotland (m)	2015	Yes	Yes	N/A	Yes	No	No	More...

Source : The LawsAndFamilies Database[271].
Note : Question posée : « Est-ce que ce type de relation permet de faciliter l'obtention de la nationalité pour le/la partenaire étranger/ère ? ».

[271] Voir https://www.lawsandfamilies.eu/en/legal-project/interactive-database/#tab-question.

Comparaison européenne des droits à l'établissement de la filiation avec l'enfant du/de la conjoint·e

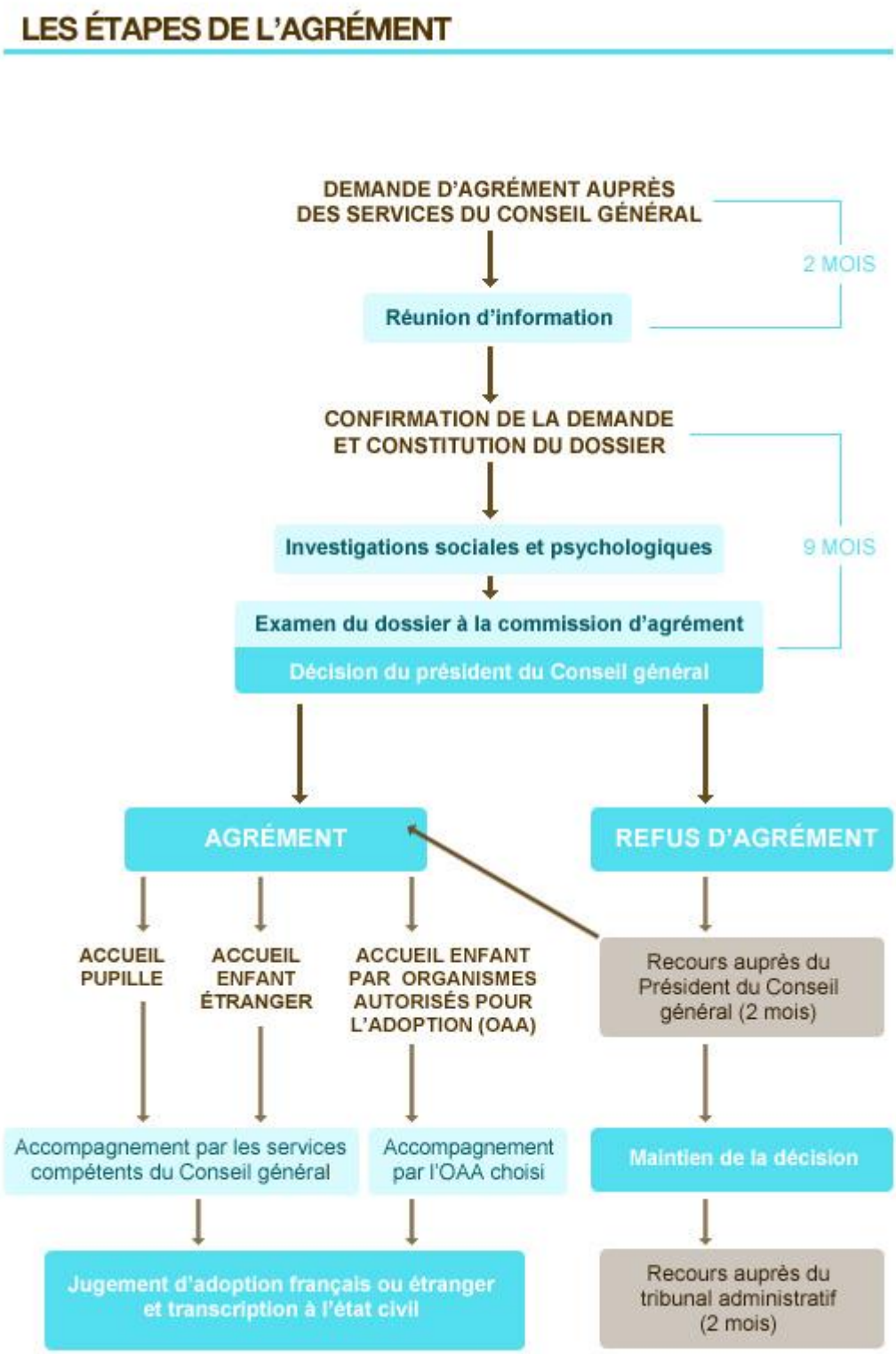
QUESTION: 3.04 - LEGAL PARENTHOOD
When one partner gives birth, will (or can) the other partner then also become legal parent of the child, without having to go through adoption? (For example automatically, or by way of recognition/acknowledgement.)

Jurisdiction	Year	Marriage		Registered partnership		Cohabitation		References to legal sources & Explanations and nuances
		diff.-sex	same-sex	diff.-sex	same-sex	diff.-sex	same-sex	
CONTINENT: EUROPE								
Belgium (a)	2015	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	More...
Finland (b)	2015	Yes	N/A	N/A	No	Yes	No	More...
France (c)	2015	Yes	No	Yes	No	Yes	No	More...
Germany (d)	2015	Yes	N/A	N/A	No	Yes	No	More...
Iceland (e)	2015	Yes	No, but	N/A	No, but	Yes	No, but	More...
Netherlands (f)	2015	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	More...
Portugal (g)	2015	Yes	No	N/A	N/A	Yes	No	More...
Sweden (h)	2015	Yes	Yes, but	N/A	Yes, but	Yes	Yes, but	More...
UK: England and Wales (i)	2015	Yes	Yes, but	N/A	Yes, but	Yes	Yes, but	More...
UK: Northern Ireland (j)	2015	Yes	N/A	N/A	Yes, but	Yes	Yes, but	More...

Source : The LawsAndFamilies Database[272].
Note : Question posée : « Lorsque l'un des deux partenaires donne naissance à un enfant, l'autre partenaire peut-il également devenir parent légal de l'enfant sans avoir recours à l'adoption ? ».

[272] Voir https://www.lawsandfamilies.eu/en/legal-project/interactive-database/#tab-question.

<u>Annexe 8</u> : Les étapes de l'agrément



Source : http://www.adoption.gouv.fr/Les-etapes-de-ma-demande.html

<u>Annexe 9</u> : Formulaire de requête en adoption plénière de l'enfant du conjoint

Nous sommes là pour vous aider

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
MINISTÈRE DE LA JUSTICE

cerfa
N° 15743*01

Requête en adoption plénière de l'enfant du conjoint

(Articles 343 et suivants du code civil, articles 1165 et suivants du code de procédure civile)

Vous êtes marié(e) et vous souhaitez adopter en la forme plénière l'enfant de votre conjoint(e).

NOUS VOUS INVITONS A LIRE ATTENTIVEMENT LA NOTICE AVANT DE REMPLIR CE FORMULAIRE.

Vous voudrez bien cocher les cases correspondant à votre situation, renseigner les rubriques qui s'y rapportent, joindre les pièces justificatives nécessaires, dater et signer ce formulaire.

Votre identité :

☐ Madame ☐ Monsieur

Votre nom de famille (nom de naissance) :

_____

Votre nom d'usage (ex. nom d'épouse/d'époux) :

_____

Vos prénoms : _____

Votre date et lieu de naissance : I__I__I__I__I__I__I__I__I à _____

Votre nationalité : _____

Votre profession : _____

Votre adresse : _____

Code postal I__I__I__I__I__I Commune : _____ Pays : _____

Votre adresse électronique :

_____@_____

Votre numéro de téléphone: I__I__I__I__I__I__I__I__I__I__I

Votre situation :

Vous vous êtes marié(e) le I__I__I__I__I__I__I__I__I

devant l'officier de l'état civil de Code postal I__I__I__I__I__I Ville : _____

Avec

☐ Madame ☐ Monsieur

Son nom de famille (nom de naissance) :

_____

Son nom d'usage (ex. d'époux / d'épouse) :

_____

Son (ses) prénoms :

_____

Sa date et son lieu de naissance : I__I__I__I__I__I__I__I__I à _____

Sa nationalité : _____

Sa profession : _____

Son adresse :

_____

Code postal I__I__I__I__I__I Commune : _____ Pays _____

Son adresse électronique :

_____@_____

Son numéro de téléphone: I__I__I__I__I__I__I__I__I__I__I

Vous n'êtes ni séparé(e) ni en instance de divorce.

Votre époux (se) a consenti à cette adoption plénière par acte établi le I__I__I__I__I__I__I__I__I

□devant Maître _____ notaire à _____

□ devant un agent diplomatique ou consulaire français situé à _____

☐ Vous n'avez pas d'enfant

☐ Vous avez des enfants :

- nombre d'enfants :_____ dont_____ mineur(s) et/ou_____ majeurs

Identité et situation de l'adopté(e) :

☐ Madame ☐ Monsieur

Son nom de famille (nom de naissance) :

_____

Son (ses) prénom(s) :

_____

Sa date et son lieu de naissance : I__I__I__I__I__I__I__I__I à _____

Sa nationalité : _____

Fils (fille) de (nom et prénoms du père) : _____

et de (nom et prénoms de la mère) : _____

Son adresse : _____

Code postal I__I__I__I__I__I Commune : _____ Pays : _____

Situation de l'adopté(e):

☐ Mon conjoint est l'unique parent inscrit sur l'acte de naissance de l'enfant.

☐ L'enfant a précédemment été adopté en la forme plénière par mon conjoint à titre individuel et n'a de filiation établie qu'à son égard

☐ Mon conjoint est décédé et l'enfant a précédemment été adopté en la forme plénière par ce dernier et son ancien conjoint

☐ L'autre parent de l'enfant s'est vu retirer totalement l'autorité parentale.

☐ L'autre parent de l'enfant est décédé et les parents du défunt sont eux-mêmes décédés.

☐ L'autre parent de l'enfant est décédé et les parents du défunt se sont manifestement désintéressés de l'enfant.

☐**Le consentement de l'adopté(e) (s'il a plus de 13 ans) a été donné le** I__I__I__I__I__I__I__I__I

▫devant Maître _____ notaire à _____

▫ devant un agent diplomatique ou consulaire français situé à _____

Votre demande :

Vous déclarez être profondément attaché(e) à l'adopté(e), l'élevant comme votre propre enfant et vous désirez concrétiser cet attachement par une adoption plénière.
L'adoption sollicitée aura pour résultat de resserrer davantage les liens d'affection qui existent entre vous.

Vous demandez **au tribunal de grande instance** de_____, réuni en chambre du conseil :

☐ **de prononcer l'adoption plénière de _____, enfant de votre conjoint.**

☐ que votre nom soit donné à l'adopté(e) : _____

☐ que votre nom soit ajouté à celui que porte l'adopté(e) : _____

☐ que le ou les prénom(s) de l'adopté(e) soit (soient) modifié(s)
Choix du ou des prénom(s) :_____

Motifs de la demande :

***Dans tous les cas, veuillez exposer ci-dessous les motifs qui justifient votre demande*:**

_____
_____
_____
_____
_____
_____
_____
_____
_____

Votre consentement concernant la transmission par voie électronique des avis adressés par le greffe du tribunal

☐J'accepte que les avis utiles à la présente procédure me soient adressés par le greffe de la juridiction au moyen d'un courrier électronique à l'adresse électronique indiquée en page 1.

-Je suis informé(e) que mon consentement **peut être révoqué à tout moment** par déclaration orale au greffe de la juridiction saisie ou par lettre recommandée avec accusé de réception adressée au même service.
-J'ai bien noté qu'en cas de demande de révocation par lettre recommandée avec accusé de réception, ma révocation prendra effet à compter de la réception du courrier par le greffe.
-J'ai bien noté que je dois signaler au service saisi de mon affaire tout changement d'adresse de messagerie.
-J'ai bien noté que je dois signaler au même service toute circonstance ne me permettant pas de consulter ma messagerie électronique de manière durable. Dans ce cas, **je sais qu'il m'est recommandé de révoquer mon consentement.**

Article 748-8 du CPC : Par dérogation aux dispositions du présent titre, lorsqu'il est prévu qu'un avis est adressé par le greffe à une partie par tous moyens, il peut lui être envoyé au moyen d'un courrier électronique ou d'un message écrit, transmis, selon le cas, à l'adresse électronique ou au numéro de téléphone qu'elle a préalablement déclaré à cette fin à la juridiction.
Cette déclaration préalable mentionne le consentement de cette partie à l'utilisation de la voie électronique ou du message écrit transmis au numéro de téléphone, pour les avis du greffe transmis dans l'instance en cours, à charge pour elle de signaler toute modification de son adresse électronique ou de son numéro de téléphone. ***Ce consentement peut être révoqué à tout moment.****

* En cas de demande de révocation, vous pouvez télécharger et imprimer le formulaire de « Consentement à la transmission par voie électronique des avis du greffe » dans l'onglet droit et démarche formulaire pour les particuliers, action en justice (http://www.vos-droits.justice.gouv.fr/) ou retirer ce formulaire au greffe de la juridiction que vous avez saisie. Ce formulaire, téléchargé et rempli par vos soins, pourra être déposé au greffe ou adressé au greffe par lettre recommandée avec accusé de réception.

ATTESTATION SUR L'HONNEUR

Je soussigné(e) _____ certifie sur l'honneur que les renseignements portés sur ce formulaire sont exacts.

Fait à : _____ **Le** I_I_I_I_I_I_I_I_I_I

Signature

La loi n°78-17 du 6 janvier 1978 relative aux fichiers nominatifs garantit un droit d'accès et de rectification des données auprès des organismes destinataires de ce formulaire.

<u>Annexe 10</u> : Notice pour une requête en adoption plénière de l'enfant du conjoint

Nous sommes là pour vous aider

cerfa
N° 52191#01

NOTICE

Requête en adoption plénière de l'enfant du conjoint

(Articles 343 et suivants du code civil, articles 1165 et suivants du code de procédure civile)

Cette notice est à lire attentivement avant de remplir le formulaire auquel elle est jointe.

Quelques notions utiles :

L'adoption plénière est, avec l'adoption simple, une des deux formes possibles d'adoption.

Il est possible d'adopter l'enfant de son conjoint sous certaines conditions.

L'adoption plénière va créer un nouveau lien de parenté entre le parent adoptant et l'enfant (l'adopté(e)) de son conjoint et va supprimer alors les liens de parenté qui existaient déjà entre l'adopté(e) et son autre parent biologique. <u>L'adoption de l'enfant du conjoint laisse toutefois subsister sa filiation d'origine à l'égard de ce conjoint et de sa famille.</u>

L'adoption plénière va produire des effets, notamment en matière de nom, d'autorité parentale et d'obligation alimentaire. L'adopté(e) aura les mêmes droits et devoirs dans sa nouvelle famille qu'une personne dont la filiation est fondée sur la procréation.

L'adoption plénière est irrévocable.

Qui peut saisir le juge ?

Vous êtes marié(e) avec le père ou la mère d'un enfant qui <u>a été accueilli dans votre foyer avant l'âge de quinze ans</u>. Vous souhaitez demander son adoption plénière.

Si vous êtes dans cette situation, le formulaire « Requête en adoption plénière de l'enfant du conjoint » vous permet de saisir le juge à cet effet.

1

Quand utiliser cette procédure ?

L'adoption plénière de l'enfant de votre conjoint concerne les 6 situations suivantes :
- votre conjoint est l'unique parent inscrit sur l'acte de naissance de l'enfant ;
- l'autre parent de l'enfant s'est vu retirer l'autorité parentale ;
- l'autre parent de l'enfant est décédé et les parents du défunt sont eux-mêmes décédés ;
- l'autre parent de l'enfant est décédé et les parents se sont manifestement désintéressés de l'enfant ;
- l'enfant a déjà été adopté par votre conjoint en la forme plénière et n'a de filiation établie qu'à son égard ;
- votre conjoint(e) est décédé(e) et l'enfant avait été précédemment adopté en la forme plénière par ce dernier et son ancien conjoint.

Plusieurs conditions doivent être préalablement réunies avant de saisir le juge.

▸Conditions tenant à l'époux adoptant

Mariage et consentement :
- Vous devez être marié(e) avec le parent de l'enfant à adopter. Il n'y a aucune condition de durée de mariage à respecter ;
- Votre époux (se) doit donner son consentement à l'adoption plénière de son enfant.

Différence d'âge entre l'adoptant et l'adopté(e) :
- Vous devez avoir 10 ans de plus que l'enfant de votre conjoint(e), sauf dérogation accordée pour de justes motifs.

Vie commune :
- Vous devez vivre avec l'enfant depuis au moins 6 mois.

▸Conditions tenant à l'enfant adopté

Condition d'âge de l'adopté(e) :
- l'enfant dont vous demandez l'adoption plénière doit avoir moins de 15 ans. Toutefois, l'adoption plénière d'un jeune majeur de 20 ans au plus est possible dans les 2 cas suivants :
    - si vous l'avez accueilli alors qu'il avait moins de 15 ans et que vous ne remplissiez pas les conditions pour l'adopter ;
    - si vous l'avez adopté en la forme simple alors qu'il avait moins de 15 ans.

- si l'adopté(e) a plus de 13 ans, il doit donner son accord devant un notaire français ou étranger qui établira un acte authentique à cet effet, ou devant les agents diplomatiques ou consulaires français.

▸Condition de délai
Vous pourrez déposer ou envoyer la requête à l'expiration du délai de rétractation de 2 mois à compter des actes de consentement requis (voir « *Les pièces à fournir* »).

Comment présenter votre demande ?

La requête doit indiquer précisément que votre demande concerne une adoption plénière.

Elle peut être faite sur papier libre ou à l'aide du formulaire sans recourir à un avocat **si l'enfant dont vous demandez l'adoption a été accueilli dans votre foyer avant l'âge de quinze ans**.

Dans le cas contraire, si l'enfant dont vous sollicitez l'adoption a été recueilli à votre foyer **après l'âge de ses quinze ans, vous devez nécessairement être représenté par un avocat** pour une telle demande, en sollicitant au besoin le bénéfice de l'aide juridictionnelle.

La requête doit être datée et signée.

N'oubliez pas d'y joindre tous les documents et pièces utiles au traitement de votre demande.

• Les renseignements concernant votre identité

Les renseignements demandés à ce paragraphe vous concernent en tant que signataire de la requête. Il s'agit de compléter très lisiblement votre identité.

• Les renseignements concernant votre situation

Veuillez indiquer la date de conclusion de votre mariage devant l'officier d'état civil et renseigner avec soin l'identité de votre époux (se).

Vous devez également mentionner la date du consentement à l'adoption plénière donné par votre conjoint devant un notaire ou devant les agents diplomatiques ou consulaires français.

Veuillez indiquer si vous avez ou non des enfants en cochant la case correspondante et en renseignant, le cas échéant, les éléments demandés.

• Les renseignements concernant l'adopté(e)

Vous devez remplir avec soin la partie concernant l'état civil de l'enfant dont vous sollicitez l'adoption plénière et cocher la case correspondante à sa situation familiale.

N'oubliez pas de renseigner précisément, dans cette partie du formulaire, les informations portant sur le recueil du consentement de l'enfant à sa propre adoption s'il est âgé de plus de 13 ans.

• Les renseignements concernant votre demande

Dans ce paragraphe, vous déclarez être profondément attaché(e) à l'adopté(e), l'élevant comme votre propre enfant et vous désirez concrétiser cet attachement par une adoption plénière qui aura pour résultat de resserrer davantage les liens d'affection qui existent entre vous.

Vous devez préciser dans cette rubrique votre choix quant au nom de l'enfant.

• Les renseignements concernant les motifs de votre demande

Vous devez exposer au juge les raisons qui vous amènent à faire cette demande, notamment l'existence d'un lien affectif ancien ou d'une relation filiale avec l'enfant de votre conjoint.

Où présenter votre demande ?

Votre demande, complétée et adressée au **procureur de la République**, doit être déposée ou envoyée par lettre recommandée avec accusé de réception :
- au tribunal de grande d'instance du lieu de votre domicile si vous résidez en France ;

- ou au tribunal de grande instance du lieu du domicile de l'enfant si vous résidez à l'étranger ;
- ou au tribunal de grande instance choisi en France par vous si vous et l'enfant résidez à l'étranger.

Pour connaître le tribunal compétent, indiquez la commune ou le code postal sur l'annuaire en ligne des tribunaux de grande instance (http://www.annuaires.justice.gouv.fr/annuaires-12162/annuaire-des-tribunaux-de-grande-instance-21768.html).

Les pièces à fournir à l'appui de votre demande :

La demande doit être accompagnée de tous les documents utiles suivants :

- la copie intégrale datant de moins de 3 mois de votre acte de naissance ;
- la copie intégrale datant de moins de 3 mois de l'acte de naissance de votre conjoint(e) ;
- la copie intégrale datant de moins de 3 mois de l'acte de naissance de l'adopté(e) ;
- la copie intégrale datant de moins de 3 mois de l'acte de naissance du ou de vos enfant(s) si vous en avez ;
- la copie intégrale datant de moins de 3 mois de votre acte de mariage ;
- le consentement à adoption de votre conjoint(e) fait devant un notaire ou devant un agent consulaire ou diplomatique français ;
- le consentement à adoption de l'enfant s'il a plus de 13 ans fait devant un notaire ou devant un agent consulaire ou diplomatique français ;
- l'avis de vos enfants majeurs concernant le projet d'adoption. Si vos enfants sont mineurs, il convient de préciser leur âge et le lien entretenu avec l'adopté(e) ;
- si l'autre parent biologique de l'adopté(e) est vivant, consentement à l'adoption plénière de son enfant ;
- la copie de la décision de retrait de l'autorité de parentale si l'autre parent biologique de l'enfant s'est vu retirer totalement l'autorité parentale ;
- la copie des actes de décès de l'autre parent biologique et des parents de celui-ci s'ils sont décédés ou bien tout élément prouvant le désintérêt des parents du défunt à l'égard de l'enfant le cas échéant ;
- la copie de l'acte de décès si votre conjoint(e) est décédé(e) et, le cas échéant, les copies des actes de décès de ses parents s'ils sont eux-mêmes décédés ou bien vous préciserez si des liens ont été maintenus avec la famille du parent décédé et dans l'affirmative, vous indiquerez si cette famille est informée de votre projet d'adoption ;
- le consentement du conseil de famille présidé par le juge des tutelles de votre domicile si votre conjoint(e) est décédé(e) ;
- des précisions sur le choix du nom de famille de l'adopté(e) ;
- le consentement de l'enfant à son changement de nom, et le cas échéant de prénoms, s'il a plus de 13 ans (ce consentement peut être fait sur papier libre) ;
- l'attestation sur l'honneur selon laquelle vous n'êtes « ni séparé(e)s de corps, ni divorcé(e)s ni en instance de divorce » ;
- l'attestation sur l'honneur que l'adoption sollicitée n'est pas de nature à compromettre la vie familiale si vous avez déjà un ou plusieurs enfants ;

Si vous êtes de nationalité étrangère, vous devez joindre le certificat de coutume, relatif à la loi nationale du pays dont vous êtes ressortissants, en matière d'adoption, délivré par le consulat ou par un avocat de ce pays.

Si vous êtes domicilié(e) à l'étranger après votre mariage, vous devez joindre le certificat de coutume, relatif à la loi, en matière d'adoption, du pays de votre domicile après mariage, délivré par le consulat ou par un avocat de ce pays.

Si l'adopté(e) est un mineur étranger, vous devez joindre la copie recto-verso de son justificatif d'identité * et le certificat de coutume délivré par le consulat ou un avocat du pays dont il est ressortissant prouvant que la loi personnelle de l'enfant n'interdit pas son adoption plénière (cela ne concerne pas le mineur étranger né et résidant en France).

* Est considérée comme une pièce d'identité tout document officiel délivré par une administration publique comportant les nom, prénoms, date et lieu de naissance, une photographie et la signature de l'intéressé, ainsi que la l'identification de l'autorité qui a délivré le document, la date et le lieu de délivrance.

Comment se poursuit la procédure ?

La convocation à l'audience :

Vous serez convoqué(e) à l'adresse que vous avez indiquée dans votre requête.

Vous avez désormais la possibilité de recevoir l'avis d'audience par courriel à l'adresse que vous aurez indiquée dans votre demande.

Il vous appartient d'informer le greffe de tout éventuel changement de domicile ou d'adresse de messagerie.

Lors de l'audience :

Les débats, s'il y en a, ont lieu à huis clos, en « chambre du conseil ».

A l'audience, le juge entendra vos explications, examinera les pièces qui lui seront remises et posera les questions qu'il estimera utiles.

Il a pour mission de vérifier que les conditions de l'adoption plénière sont remplies et que celle-ci est conforme à l'intérêt de l'adopté(e).

L'enfant capable de discernement est entendu dans des conditions adaptées à son âge et son degré de maturité soit par le juge soit par une personne désignée à cet effet.
L'enfant peut être entendu seul ou avec un avocat ou une personne de son choix (le juge peut désigner une autre personne si ce choix n'apparaît pas conforme à l'intérêt de l'enfant).

S'il y a lieu, il peut faire procéder à une enquête par toute personne qualifiée ou désigner un médecin pour procéder à tout examen qui lui paraîtrait nécessaire.

Le ministère public (le procureur de la République) donne son avis à la demande d'adoption plénière.

A l'issue de l'audience :

Même si les conditions légales sont remplies, le tribunal de grande instance n'est jamais obligé de prononcer une adoption. Il doit en apprécier l'opportunité au regard du seul intérêt de l'enfant adopté et s'assure qu'elle ne compromet pas la vie familiale (notamment si vous avez déjà des enfants). Le tribunal peut alors refuser une adoption plénière et proposer, à la place, une adoption simple.

Le jugement est rendu en audience publique.

Une fois la décision rendue, vous en recevrez une copie transmise par le greffe du tribunal de grande instance.

Les effets de l'adoption :

Si l'adoption plénière est prononcée par le juge, plusieurs effets vont se produire, notamment :

- l'adopté(e) a les mêmes droits et devoirs qu'un enfant né de vous, y compris en matière d'empêchements à mariage ;

- l'adoption plénière est irrévocable ;

- l'acte de naissance d'origine de l'enfant est annulé : la transcription du jugement lui tient désormais lieu d'acte de naissance. L'enfant est inscrit sur votre livret de famille comme si vous en étiez son parent biologique ;

- vous êtes titulaire de l'autorité parentale et l'exercez conjointement avec votre époux (se), comme pour un enfant né de vous deux ;

- une obligation alimentaire est créée entre vous et l'enfant adopté, et réciproquement.

- votre nom s'ajoute à celui de l'enfant adopté ou le remplace. Si vous avez des enfants communs avec votre conjoint(e), l'enfant adopté porte le même nom que ceux-ci (nom du père, nom de la mère ou les deux noms accolés). Il vous est possible également de demander au tribunal un changement de son prénom ;

- l'enfant adopté pendant sa minorité acquiert automatiquement la nationalité française dès lors que vous ou votre conjoint(e) est de nationalité française. Il est alors considéré français dès sa naissance.

- l'enfant adopté a vocation à hériter de votre famille.

Votre consentement concernant la transmission par voie électronique des avis adressés par le greffe :

Il vous est possible de recevoir par communication électronique les avis transmis par le greffe. Pour cela, vous devez donner votre consentement dans la requête. Cette acceptation vous engage à prendre connaissance des courriers électroniques qui vous seront transmis par voie électronique et à signaler au greffe toute difficulté technique de réception ou tout changement d'adresse.

Vous devez impérativement cocher la case pour souligner votre accord pour la réception des avis du greffe par courrier électronique, à défaut votre demande ne pourrait être prise en compte.

Lexique des termes employés

Adoption : création d'un lien de famille ou de filiation entre l'adopté(e), généralement un enfant et le ou les adoptants, son/ses nouveaux parents qui ne sont pas ses parents biologiques.

Adoption plénière : création d'un nouveau lien de filiation entre l'adoptant et l'adopté(e) en remplacement du lien de filiation qui existait entre l'adopté(e) et sa famille d'origine.

Adoption simple : création d'un nouveau lien de filiation entre l'adoptant et l'adopté(e)

sans suppression du lien de filiation entre l'adopté(e) et sa famille d'origine.

Filiation : lien unissant un enfant à son père ou à sa mère.

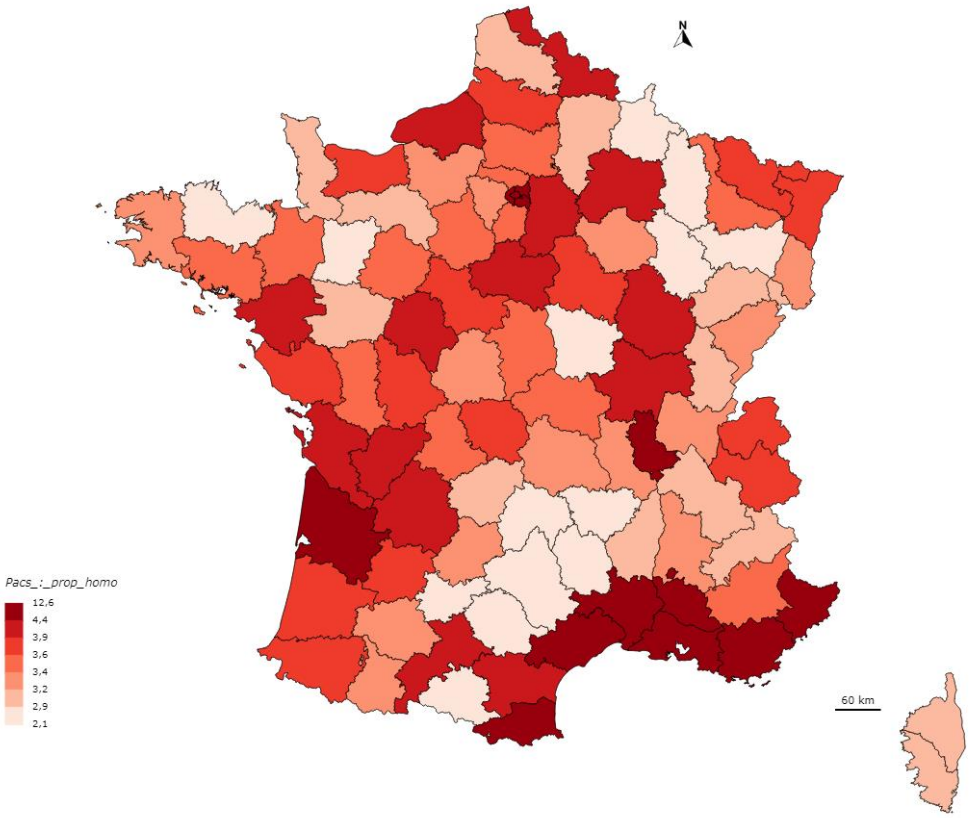
Obligation alimentaire : aide matérielle et/ou financière donnée à une personne dans le besoin et qui ne peut assurer seule sa survie.

Séparation de corps : situation juridique qui résulte d'un jugement mettant fin à l'obligation de vie commune d'un couple marié.

Certificat de coutume : attestation relative à l'existence, au contenu et à l'interprétation d'une loi étrangère.

<u>Annexe 11</u> : Cartes des pacs

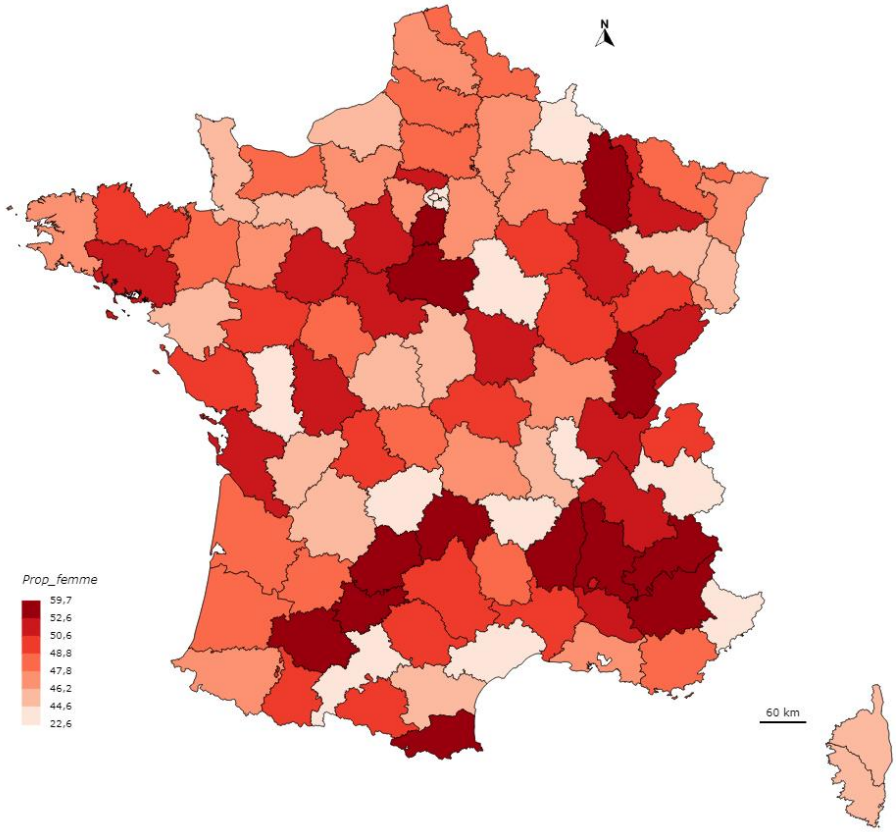
Proportion de pacs de même sexe sur l'ensemble des pacs (pour 100 pacs)



Source : Ministère de la Justice / SG / SDSE / Répertoire Général Civil et fichier des notaires - Mise à jour : 17/08/2017[273].
Champ : Ensemble des pacs conclus entre 2007 et 2016, par département.
Lecture : 12,6 % des pacs enregistrés à Paris concernent des partenaires de même sexe.

[273] Voir les tableaux détaillés disponibles en ligne : http://www.justice.gouv.fr/statistiques.html#tableaux-detailles.

Proportion de pacs entre couples de femmes sur l'ensemble des pacs de même sexe (pour 100 pacs)



Source : Ministère de la Justice / SG / SDSE / Répertoire Général Civil et fichier des notaires - Mise à jour : 17/08/2017[274].
Champ : Ensemble des pacs entre partenaires de même sexe conclus entre 2007 et 2016, par département.
Lecture : 22,6 % des pacs entre partenaires de même sexe enregistrés à Paris concernent des couples de femmes.

[274] Voir les tableaux détaillés disponibles en ligne : http://www.justice.gouv.fr/statistiques.html#tableaux-detailles.

<u>Annexe 12</u> : Probabilité parmi les couples mariés de résider dans un autre département que dans les Vosges, en fonction du type de couple et de l'âge (régression logistique multinomiale)

Département de résidence	Couple de même sexe *vs* couple de sexe différent **: O.R. et seuil**	**Département de résidence**	Couple de même sexe *vs* couple de sexe différent **: O.R. et seuil**
Ain	1.52 ***	Lozère	0.95 n.s
Aisne	1.38 **	Maine-et-Loire	1.92 ***
Allier	1.47 **	Manche	1.39 **
Alpes-de-Haute-Provence	1.60 **	Marne	1.47 ***
Hautes-Alpes	0.89 n.s	Haute-Marne	0.82 n.s
Alpes-Maritimes	2.42 ***	Mayenne	1.40 *
Ardèche	1.31 *	Meurthe-et-Moselle	1.80 ***
Ardennes	0.92 n.s	Meuse	1.13 n.s
Ariège	1.25 n.s	Morbihan	1.66 ***
Aube	1.41 **	Moselle	1.40 **
Aude	2.03 ***	Nièvre	1.83 ***
Aveyron	0.98 n.s	Nord	1.68 ***
Bouches-du-Rhône	1.65 ***	Oise	1.54 ***
Calvados	2.11 ***	Orne	1.43 **
Cantal	0.97 n.s	Pas-de-Calais	1.53 ***
Charente	1.90 ***	Puy-de-Dôme	1.59 ***
Charente-Maritime	2.17 ***	Pyrénées-Atlantiques	2.01***
Cher	1.33 *	Hautes-Pyrénées	1.51 **
Corrèze	1.57 ***	Pyrénées-Orientales	2.17 ***
Côte-d'Or	1.79 ***	Bas-Rhin	1.59 ***
Côtes-d'Armor	1.46 **	Haut-Rhin	1.27 *
Creuse	1.26 n.s	Rhône	2.10 ***
Dordogne	1.78 ***	Haute-Saône	1.55 **
Doubs	1.41 **	Saône-et-Loire	1.86 ***
Drôme	1.36 **	Sarthe	1.68 ***
Eure	1.53 ***	Savoie	1.31 *
Eure-et-Loir	1.31 **	Haute-Savoie	1.65 ***
Finistère	1.56 ***	Paris	5.49 ***
Corse-du-Sud	0.85 n.s	Seine-Maritime	1.66 ***
Haute-Corse	0.66 *	Seine-et-Marne	1.34 **
Gard	2.04 ***	Yvelines	1.19 n.s
Haute-Garonne	1.94 ***	Deux-Sèvres	1.68 ***
Gers	1.52 **	Somme	1.55 ***
Gironde	2.21 ***	Tarn	1.36 *
Hérault	2.58 ***	Tarn-et-Garonne	1.44 **
Ille-et-Vilaine	1.97 ***	Var	1.86 ***
Indre	1.51 **	Vaucluse	1.88 ***
Indre-et-Loire	2.00 ***	Vendée	1.89 ***
Isère	1.44 ***	Vienne	1.56 ***
Jura	1.37 *	Haute-Vienne	1.51 ***
Landes	1.68 ***	Vosges	*ref*
Loir-et-Cher	1.77 ***	Yonne	1.86 ***
Loire	1.18 n.s	Territoire de Belfort	1.08 n.s

Haute-Loire	1.17 n.s	Essonne	1.32 **
Loire-Atlantique	2.19 ***	Hauts-de-Seine	1.58 ***
Loiret	1.60 ***	Seine-Saint-Denis	1.29 *
Lot	1.40 *	Val-de-Marne	1.64 ***
Lot-et-Garonne	1.50 **	Val-d'Oise	1.01 n.s

Source : État civil sur les mariages (2013-2017), INSEE.
Champs : Couples de même sexe qui se sont mariés en France entre 2013 et 2017.
Niveau de significativité : ***: p=<0,001; **: p=<0,01; *: p=<0,05 ; ns: p>0,05.
Lecture : Plus l'odds ratio dépasse 1 et plus la caractéristique à laquelle il renvoie influence la probabilité de résider dans un autre département que dans les Vosges. Par exemple, le fait d'être en couple de même sexe plutôt qu'en couple de sexe différent augmente significativement la probabilité de résider en Indre-et-Loire plutôt que dans les Vosges (deux fois plus élevée), parmi les couples mariés.
Note : La régression prend en compte une variable d'âge, qui permet de contrôler que le fait que cette répartition géographique diffère à âge équivalent. On ne présente pas ici les O.R par âge pour ne pas surcharger le tableau, mais ceux-ci montrent des effets d'âge dans la répartition géographique, notamment le fait que les plus personnes de plus de cinquante-cinq ans sont plus susceptibles de résider dans certains départements du sud de la France.

<u>Annexe 13 :</u> Observation du mariage de Milos et Gabriele. Extrait du journal de terrain

Un petit groupe constitué de Milos et Gabriele et de deux de leurs amies se constitue. […] On rentre à l'intérieur de la mairie d'arrondissement pour attendre le reste de leurs amis. […] Les ami·e·s discutent d'une plaque qui rappelle l'inauguration de la mairie par Napoléon, puis, en se retournant, ils réalisent que l'écran derrière eux renseigne le programme de la journée. Il y est écrit « Salle des mariages » puis « 11h : M. X et Mme Y » ensuite « 11h20 : M. Z et M. W ». Leurs deux noms sont présents sur le programme de la mairie d'arrondissement concernant les mariages. Ils rigolent donc, tout le monde se montre le programme d'un air à la fois étonné et content. Leur amie photographe prend l'écran en photo.

Le petit groupe se déplace vers les escaliers afin de commencer à se rendre vers la salle des mariages. Ils sont interrompus par l'homme qui surveille à l'entrée de la mairie, qui hausse le ton et les reprend « Attendez, attendez ». Les deux mariés étaient déjà en train de prendre la pose en montant l'escalier qui mène à la salle des mariages. Ils font une mine déçue et redescendent. Nous nous replaçons donc à la demande du gardien dans le hall, près de l'écran qui affiche toujours le programme. Tout le monde se regarde en se demandant « Où est-elle ? ». Ils attendent visiblement une de leurs amies qui est en retard. L'un des deux l'a au téléphone, il dit qu'elle est à côté. Il se demande si on va pouvoir l'attendre pour commencer. […] Les futurs mariés viennent vers moi pour me demander en quelle année je suis. Je leur réponds et leur demande s'ils veulent éventuellement qu'on se rencontre après le mariage pour faire un entretien. L'air désolés, ils me disent que ce n'est pas possible parce qu'ils déménagent aux États-Unis. Ils partent le lendemain en vacances en Europe pour voir leurs familles pour les fêtes, puis ensuite directement aux États-Unis. Ils disent que c'est pour ça qu'il y a peu de monde le jour du mariage, parce que le mariage s'est organisé dans la précipitation. Il ne restait plus qu'une date avant leur départ, c'était aujourd'hui, et ils ont donc saisi l'occasion […].

On est invités à monter par l'officier de mairie pendant que c'est a priori le premier couple qui descend les escaliers. Le groupe s'engage et les futurs mariés posent en montant les marches pour que leur amie photographe puisse les prendre en photo. Ils montent ensuite les escaliers, suivis du reste du groupe. À l'entrée de la salle des mariages, attend l'élue qui porte une écharpe tricolore – il s'agit de l'une des adjointes du maire, c'est elle qui va célébrer le mariage. Elle demande si le groupe est bien au complet, ce à quoi les futurs mariés répondent en demandant si l'on peut attendre leur amie, qui est en retard. L'élue répond « Bien sûr », et ajoute que l'on peut tout de même s'installer dans la salle. Ils la suivent, ainsi que leurs amis dans la salle : les gens s'installent donc et déposent sac et manteaux sur les bancs de la salle. L'élue demande qui on attend : « ce n'est pas les mariés qui sont en retard quand même ». Elle sourit (rire léger).

Gabriele répond que non, qu'ils sont là (« on est là »). Elle note « je sais bien ». Elle dit qu'elle va leur expliquer comment ça se passe en attendant, qu'elle est très contente d'être là mais qu'en même temps elle ne va pas se priver de faire des blagues, qu'elle aime bien taquiner, etc. « en plus deux garçons » (elle ajoute avec un sourire).

L'élue dit « Vos amis ont peur de moi ? Ils sont tout au fond ! Rapprochez-vous, rapprochez-vous ! ». Il y a quatre témoins, qui sont placés sur des chaises devant avec les mariés, les autres sont une rangée derrière, puis se rapprochent en s'avançant d'une rangée lorsque l'élue dit cela. Nous sommes tous sur la rangée de gauche, devant. En tout, y compris les mariés et moi, nous sommes dix. L'élue leur explique comment ça va se passer : elle dit qu'elle va lire les articles du Code civil puis qu'il y aura l'échange d'alliances. Elle précise qu'ils peuvent choisir quelqu'un pour leur apporter les alliances ou bien lui laisser à elle, qu'ils font comme ils préfèrent. Ils désignent alors leur amie (témoin de l'un des deux) qui tient un coussin depuis qu'elle est arrivée, coussin où se trouvent les alliances maintenues par des fils (couleur jaune/vert). Ensuite, l'élue acquiesce et elle dit qu'il y aura le bisou, qu'elle y tient. Que le mariage c'est ça, l'amour, que ça fait partie… Elle ajoute qu'il faudra poser pour les photographes et que les photographes sont souvent très exigeants. Puis elle s'assure de la prononciation des noms et prénoms des futurs mariés (l'un d'origine italienne, l'autre lithuanienne). […]

L'amie qu'ils attendaient arrive d'un pas pressé avec son bébé. Au début, ils laissent le bébé devant sur une chaise (dans son siège bébé) mais elle finira par le prendre dans ses bras avec elle, sur la chaise de témoin. L'élue s'approche d'elle pour discuter du bébé, elle dit qu'elle vient elle-même d'être grand-mère depuis un mois […]. Ensuite tout le monde s'assoie, et l'élue demande si l'on peut commencer. Elle propose aux photographes de se positionner d'ores et déjà : l'une se place derrière l'élue et l'autre sur la droite de la salle, plutôt dos à la fenêtre mais elle bouge pour éviter d'avoir des contre-jour et reflets du soleil. Elle demande d'ailleurs si l'on peut fermer les rideaux et essaye de les tirer légèrement mais on lui répond que ce sont des faux, qu'ils sont décoratifs.

La cérémonie commence après vingt minutes de retard, mais l'élue n'est pas spécialement pressée, elle est sereine. Elle fait d'ailleurs des blagues en parlant d'elle : elle assure qu'elle est extrêmement fatiguée, et que si on entend souvent que les élus ne font rien, elle veut bien échanger sa place. Elle commence en disant que nous sommes ici réunit en présence de leurs amis pour célébrer union, que c'est l'une des étapes très importante de leur vie et qu'elle est aussi ravie parce que ce choix témoigne de l'affection qu'ils ont l'un pour l'autre et de la confiance qu'ils ont en l'avenir… Elle ajoute que c'est effectivement un moment important et

d'autant plus que « pour vous, ce droit est récent et qu'il va sans doute malheureusement falloir se battre pour le conserver dans le futur » (« on se battra », précise-t-elle). Elle ajoute également qu'elle est ravie parce qu'elle n'a jamais marié de lithuanien. (« J'ai fait le tour du monde, j'ai marié des personnes de toutes les origines mais encore jamais de lituanien » « aah » « j'ai déjà marié des italiens par contre, désolée »). Puis « avant de lire les articles du Code civil, il faut que je précise que vous n'avez pas souhaité faire de contrat de mariage ? » « Non ». « Bien commençons ». Elle lit les articles du Code civil. [Échange de consentements] « Vous êtes mariés » (Ils s'embrassent) Le groupe d'amis applaudit.

Ensuite, ils se déplacent devant le bureau de l'élue et leur témoin apporte le coussin où sont posées les alliances. (L'élue précise qu'il faut être bien placé pour les photos). C'est Gabriele qui commence et prend l'alliance, et la passe au doigt de son mari. Ils se serrent dans les bras et Milos montre son doigt avec fierté (pose). Ensuite, Gabriele dit « à ton tour » et Milos prend l'alliance, lui passe au doigt. Ils se serrent de nouveau dans les bras. Le groupe pousse des « oh » attendris, tout le monde applaudit. Devant le bureau, l'élue les invite à signer et leur donne leur livret de famille : elle le tend en disant « il n'y a pas beaucoup de pages mais on peut en rajouter, on peut en rajouter autant que vous voulez ». Ils posent chacun leur tour lors de la signature : Gabriele signe en se positionnant de profil (il s'arrête le stylo en main pour que la photographe puisse l'immortaliser), puis c'est au tour de Milos qui pose également en signant le document. Ensuite les témoins sont également appelés par les employés de mairie pour signer et de nouveau, on prend des photos. L'une des témoins est photographes donc elle donne son appareil photo à l'élue pour que celle-ci immortalise le moment.

Ensuite, une séance de photos à lieu : d'abord tous les deux en train de montrer leurs alliances avec un sourire. L'élue souhaite être sur l'une des photos – elle se positionne entre les deux hommes (Elle sourit : « Ils sont beaux en plus, deux beaux garçons »). Viennent des photos de groupes où nous sommes tous, puis ensuite l'élue propose de nous photographier afin qu'on soit tous dessus, moi y compris. Elle adresse des derniers mots avant de partir en disant qu'elle était ravie. Les deux mariés la remercient en disant que c'était un moment très joyeux, elle répond que c'est elle qui les remercie, que c'est eux qui lui font du bien, que la plupart du temps elle gère des actions pour venir en aide aux personnes pauvre, en détresse, que les mariages sont sa bouffée d'oxygène. Elle ajoute qu'ils se reverront peut-être dans le quartier, que ça la change un peu quand elle n'a pas son écharpe d'adjointe mais qu'il ne faut pas hésiter à venir la voir, qu'elle est disponible pour tout le monde, en cas de besoin, de n'importe quoi. Ils se font la bise (l'élue et les mariés). Ils la remercient encore une fois et elle part en disant « Bientôt Noël, ensuite le Jour de l'an, ça va vous enchaîner. Fêtez bien : un peu de bulles, pas trop ». On continue à prendre des photos : d'abord une photo de groupe où c'est la photographe avec

l’appareil Réflex qui prend la photo ; puis on se regarde et je lui propose d’inverser afin qu’elle soit sur la photo. Ensuite chacun pose avec les mariés. Tous leurs amis défilent : à chaque fois, ils se serrent dans les bras et les amis disent « félicitations » ou poussent des cris émus. La témoin de Gabriele, lorsqu’elle s’approche pour la photo, le serre dans les bras et dit « oh You’re a married man now ! » (tous parlent en anglais car ils viennent, semble-t-il, pour beaucoup de l’étranger. Certains ont dit être venus de Londres le matin ou la veille). On me propose également de prendre une photo avec eux, je m’exécute. Ensuite il y a des photos avec les témoins : un marié et un témoin prennent un air sérieux pendant que les deux autres font font semblant de crier ou prennent des poses avec les bras en l’air. Ensuite, ils inversent. Sur certaines photos, Milos place sa main bien en évidence devant lui et montre son alliance au photographe l’air ravi. Pour finir, la photographe demande à ce qu’on prenne une photo en étant tous et toutes sur l’une des banquettes, ce qui tend à montrer que la salle est grande et que nous sommes suffisamment peu nombreux. Les mariés sont plutôt sur les banquettes du fond, mais chacun a sa banquette, moi y compris. La prise de photos dure près d’une demi-heure dans la salle des mariages, vide puisqu’aucun mariage ne suit celui-ci. Ils me remercient d’être venue et me proposent de les suivre pour boire un verre à côté, ce que je suis contrainte de refuser, ayant d’autres obligations.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **7**

INTRODUCTION GÉNÉRALE : ANALYSER LES EFFETS DE LA RECONNAISSANCE LÉGALE **13**
Ce que la famille fait à l'homosexualité : normalisation et normativité **15**
Des contraintes juridiques aux contraintes rituelles **18**
Le genre des unions : une comparaison des couples d'hommes et des couples de femmes **19**
Plan de la thèse : de l'ouverture des droits à l'appropriation de l'institution et du rituel **20**

PREMIÈRE PARTIE : DES MARIAGES DE MÊME SEXE. ENJEUX HISTORIQUES, MÉTHODOLOGIQUES ET JURIDIQUES D'UNE NOUVELLE CATEGORIE

CHAPITRE 1 : L'OUVERTURE DU MARIAGE AUX COUPLES DE MÊME SEXE. ENTRE ÉVOLUTION DE LA FAMILLE ET RECONNAISSANCE DE L'HOMOSEXUALITÉ **27**
1. Retour historique sur le traitement politique et social de l'homosexualité : de la stigmatisation à la reconnaissance **28**
1.1. L'homosexualité comme « pathologie », l'influence de la psychiatrie et de la psychanalyse 29
1.2. La stigmatisation et ses conséquences en termes de mode de vie : clandestinité, arrangements, bricolages… 32
1.3. La visibilité créée par le VIH, l'évolution des modes de vie et des aspirations pour la vie en couple 34
1.4. L'acquisition de nouveaux droits : partenariats et mariages dans le monde 35
1.5. L'héritage de la pathologisation dans les débats médiatiques et politiques 39
2. L'institution en évolution : du mariage comme rite de passage à la personnalisation du couple **42**
2.1. L'institution familiale jusque dans les années 1970 : un mariage hégémonique 42
2.2. Diversification des formes d'union et autonomisation des relations 44
2.3. Des mariages plus tardifs, des couples et des familles plus hétérogènes 46
2.4. Le mariage aujourd'hui : l'institution de la personnalisation du couple 48
2.5. Le rapprochement pacs/mariage : l'évolution du contexte français 49
3. Problématique : le choix du mariage pour les couples de même sexe **50**
3.1. Les changements d'un modèle historiquement hétéronormatif 51
3.2. Les effets de la reconnaissance 52
3.3. Le poids des contraintes 54
3.4. Choix d'union, significations et appropriations 55
3.5. Les différences de genre 56
Conclusion du chapitre **57**

CHAPITRE 2 : LES CATÉGORISATIONS DE L'HOMOSEXUALITÉ ET L'ENQUÊTE. COMBINER LES APPROCHES QUALITATIVES ET QUANTITATIVES POUR ÉCLAIRER LES USAGES MATRIMONIAUX 59
1. Qu'est-ce qu'on « compte » ? Retour historique sur les catégories 60
1.1. Le couple de même sexe invisibilisé et l'absence des couples non-mariés..... 60
1.2. Difficultés et erreurs dans le dénombrement des couples de même sexe..... 62
1.3. La visibilité et les apports de nouvelles sources..... 64
1.4. Normativité et effets de catégories liés à l'institutionnalisation..... 67
2. Qui interroger et pourquoi ?..... 68
2.1. N'interroger que des marié·e·s : un choix scientifique 68
2.2. Les intérêts méthodologiques 70
2.3. Interroger des individus et non des couples..... 71
3. Déterminants au mariage et usage secondaire de statistiques 73
3.1. L'état civil : exhaustivité et fiabilité des données 75
3.2. Les limites des statistiques descriptives pour une sociologie des conjugalités 76
3.3. Les enquêtes Famille et Logements et Virage LGBT, permettant de resituer les couples mariés par rapport aux couples non-mariés..... 77
3.4. L'apport des méthodes mixtes..... 79
4. Intérêts et enjeux d'un large volet qualitatif 79
4.1. L'analyse des discours à composante biographique..... 80
4.2. Des méthodes de recrutement diversifiées des enquêté·e·s..... 82
4.3. Biais de « couverture » du corpus et aménagement en cours d'enquête 84
4.4. L'observation de cérémonies et l'analyse des sources écrites et iconographiques ... 85
4.5. L'enquêtrice sur son terrain et la politisation de la recherche..... 86
4.5.1. L'asymétrie de la relation d'enquête et les questions de sexualité 86
4.5.2. La politisation de la recherche 90
4.5.3. Participation à l'enquête et représentations d'une sociologie du mariage 94
Conclusion du chapitre..... 97

CHAPITRE 3 : LES SPÉCIFICITÉS DU CONTEXTE LÉGISLATIF DU MARIAGE EN FRANCE. DIVERSITÉ DES TYPES D'UNIONS, DIVERSITÉ DES DROITS 99
1. Usages et interprétation du droit : des ressources théoriques pour penser les choix d'union..... 101
1.1. Le cadre théorique des Legal Consciousness Studies 102
1.2. Conscience du droit et usages du mariage..... 104
2. Se marier en France, se marier ailleurs en Europe : une comparaison des droits . 105
2.1. Le régime matrimonial et ses obligations..... 106
2.2. Droits sociaux et fiscaux dans les différentes formes d'union 109
2.3. Le mariage comme protection du/de la conjoint·e en cas de décès..... 111
2.4. Des écarts dans l'accès aux droits de séjour et à la nationalité 112
3. Le mariage et la reconnaissance de l'homoparentalité 114
3.1. Adoption extra-familiale et adoption intra-familiale, deux réalités distinctes 115
3.2. L'établissement du lien de filiation via la procédure d'adoption 117
3.3. La restriction aux couples mariés 119
3.4. L'aide médicale à la procréation, une réponse médicale à l'infertilité diagnostiquée 120

3.5. Asymétrie entre les techniques de l'AMP et représentations normatives dans l'accès à la parenté 123
Conclusion du chapitre 124

<u>DEUXIÈME PARTIE</u> : USAGES MATRIMONIAUX ET CONSTRUCTION DU CHOIX D'UNION. ENTRE CONTEXTES ET TRAJECTOIRES

CHAPITRE 4 : LES PROFILS SOCIODÉMOGRAPHIQUES DES COUPLES DE MÊME SEXE. DES DIFFÉRENCES ENTRE LES COUPLES D'HOMMES ET LES COUPLES DE FEMMES 133
1. Mesures du taux de nuptialité et unions de même sexe 134
1.1. Baisse de la nuptialité et décalage des calendriers 135
1.2. Une proportion de mariages de même sexe relativement importante en France 136
1.3. Davantage de mariages de couples d'hommes au début, puis une féminisation des unions dans le temps 138
2. L'âge au mariage : révélateur d'usages juridiques genrés ? 142
2.1. Des effets de « rattrapage » : une diminution de l'âge au mariage au fur et à mesure du temps 143
2.2. Une surreprésentation des plus âgés chez les hommes et des 25-34 ans chez les femmes : un lien avec les usages de l'institution ? 144
2.3. Effets de génération et passage par l'hétérosexualité 145
3. Une distribution géographique spécifique des couples de même sexe, en particulier pour les hommes 148
3.1. Davantage de mariages de même sexe à l'Ouest, dans le Sud, et dans les grandes agglomérations 149
3.2. Une minorité de femmes à Paris et des variations Est/Ouest par sexe 153
3.3. Des différences en partie expliquées par des effets d'âge ? 155
4. Une homogamie plus forte dans les couples lesbiens : écarts d'âges et couples binationaux 159
4.1. Des écarts d'âge plus faibles chez les couples de femmes 159
4.2. Peu de lesbiennes en couple binational 161
5. Des différences dans les configurations familiales et les situations sociales des couples mariés et non-mariés : les apports de l'enquête Virage LGBT 163
5.1. Les caractéristiques sociales des couples mariés : une situation économique plus favorisée et une proximité à la religion plus marquée 164
5.2. Une présence d'enfants plus importante au sein des couples mariés, en particulier pour les femmes 166
5.3. Une analyse des déterminants du mariage 167
Conclusion du chapitre 169

CHAPITRE 5 : CHOISIR LE MARIAGE. DES USAGES JURIDIQUES ET SYMBOLIQUES DE L'INSTITUTION DANS LE CONTEXTE FRANÇAIS 171
1. Se marier pour adopter : un usage féminin 173
1.1. Établir la filiation : des usages stratégiques du droit 173
1.2. Les familles homoparentales sous contrôle 179
1.3. Anticiper les projets parentaux 186

1.4. Le genre du désir d'enfant 189
1.4.1. L'asymétrie des différentes techniques de conception 189
1.4.2. Le genre et l'asymétrie dans les représentations de la parentalité 192
2. Le sens juridique non-filiatif : différents types de protection juridique 196
2.1. Se protéger entre conjoint·e·s et faire reconnaître sa présence auprès de l'autre en situation de « crise » 197
2.2. La protection en cas de décès : patrimoine, héritage, pension de réversion 200
2.3. Les couples binationaux et les possibilités de rester sur le territoire pour le/la partenaire étranger/ère 202
3. Le mariage comme symbole de l'engagement conjugal et vecteur de légitimité sociale 207
3.1. Les représentations de l'engagement et de l'amour 208
3.2. L'institution comme accès à la légitimité sociale 214
3.3. La déclaration du couple de même sexe devant l'entourage 217
3.4. Le rattrapage par rapport à des vécus « minorants » du pacs 221
4. Militer par le mariage 223
4.1. Une opposition de fait à la Manif pour tous 224
4.2. Une revendication politique du changement législatif et de l'égalité des droits 227
4.3. Militer pour avoir le droit d'être dans la norme 229
4.4. Se prémunir en cas de changement législatif 232
Conclusion du chapitre 235

CHAPITRE 6 : PARCOURS DE MARIÉ·E·S : LES CHOIX D'UNION AU PRISME DES TRAJECTOIRES BIOGRAPHIQUES 237
1. Le renforcement de la légitimité sociale produite par le mariage au sein de parcours marqués par l'invisibilité sociale 239
1.1. La famille et le mariage : de l'invisibilité à la normalisation 240
1.1.1. La difficile annonce de l'homosexualité et la norme conjugale 240
1.1.2. Les représentations « normalisantes » de l'homosexualité 247
1.2. L'expérience générationnelle des vies clandestines et ses effets sur la légitimité sociale 251
1.3. Les effets de la stigmatisation sociale sur l'attrait pour l'institution 256
2. Les effets des socialisations religieuses, militantes et familiales sur les représentations du mariage 261
2.1. Les socialisations religieuses et les représentations symboliques de l'institution 262
2.2. L'investissement politique du mariage et les socialisations militantes 268
2.3. Des socialisations familiales remettant en cause les modèles dominants parmi les personnes qui évoquent des usages juridiques du mariage 275
3. Des trajectoires affectives et sexuelles hétérogènes 279
3.1. Le mariage au sein d'étapes associées à la « stabilité conjugale » 280
3.2. La place des expériences conjugales pour les femmes, des expériences sexuelles pour les hommes 285
3.3. Une diversité de trajectoires chez les marié·e·s 289
Conclusion du chapitre 296

<u>TROISIÈME PARTIE</u> : INTERPRÉTER L'INSTITUTION PAR LE BIAIS DU RITUEL. MISES EN SCÈNE ET REPRÉSENTATIONS D'UNE CÉRÉMONIE CODIFIÉE

CHAPITRE 7 : LES TEMPORALITÉS DES MARIAGES DE MÊME SEXE : DES CÉRÉMONIES PLUS « ATYPIQUES » QUE CELLES DES COUPLES DE SEXE DIFFÉRENT 307
1. La temporalité des mariages en France : une évolution liée aux transformations de l'institution 309
1.1. Retour historique sur la saisonnalité : des croyances religieuses aux enjeux esthétiques de l'événement 309
1.2. La date du mariage, centrale dans l'organisation d'un événement collectif et familial 312
2. Les normes temporelles du mariage : une cérémonie en semaine et à la « belle saison » 314
2.1. Se marier le week-end : un choix globalement partagé en raison de la présence des proches 314
2.2. Se marier en saison : un choix moins systématique 320
2.3. Davantage de choix atypiques chez les plus âgé·e·s, en lien avec un usage juridique du mariage 325
2.4. Des effets structurels et des effets de genre et de sexualité dans l'organisation d'une cérémonie atypique 329
3. Expliquer l'« atypisme » de la cérémonie : la place de l'entourage et le rôle des usages de l'institution 334
3.1. Des dates liées aux usages de l'institution 334
3.2. Le rôle des représentations esthétiques dans les temporalités de l'union 340
3.3. Se marier en semaine, se marier « hors saison » : des réalités distinctes 344
3.4. Une désynchronisation des temporalités de la célébration 348
Conclusion du chapitre 352

CHAPITRE 8 : S'APPROPRIER LES CODES. DES FORMES DE RITUALISATIONS PLUS OU MOINS ACCENTUÉES EN FONCTION DES SIGNIFICATIONS DE L'UNION 353
1. Séquences et codes matrimoniaux : qualifier collectivement l'union par sa mise en scène 355
1.1. Le temps fragmenté : les séquences du script matrimonial 356
1.2. Définir sociologiquement les codes et les identifier 358
2. Privatiser la cérémonie et prendre de la distance avec les codes 361
2.1. Des séquences pré-rituelles peu formalisées 362
2.2. La distance aux codes comme marqueur d'usages juridiques de l'institution 365
2.3. Des critiques idéologiques de l'institution et de la mise en scène 369
3. Détourner pour resignifier : des cas de mariages militants 376
3.1. La théâtralité comme remise en cause des normes et visibilité du couple de même sexe 377
3.2. Revendiquer l'égalisation des droits par le recours aux codes 380
3.3. Mettre en scène l'appropriation à travers des référents identitaires 384
4. L'ancrage dans les codes comme normalisation du couple 389

4.1. Les codes comme valorisation de l'amour et de l'engagement 389
4.2. Marquer symboliquement le changement statutaire 395
4.3. Mettre en scène la complémentarité conjugale 401
5. L'ordre hétéronormatif en pratiques : une mise en scène du genre et de la sexualité 405
5.1. Le genre de la célébration : des écarts dans les représentations au fondement des critiques rituelles 405
5.2. Représenter des mariages de même sexe : respect des codes et conformité de genre 410
5.2.1. Le drame matrimonial et le respect des codes 410
5.2.2. L'affichage de la conformité de genre par la norme vestimentaire 413
Conclusion du chapitre 416

CHAPITRE 9 : UN ÉVÉNEMENT ENCADRÉ SOCIALEMENT : LES RAPPELS À L'ORDRE CÉRÉMONIEL ET L'INSCRIPTION DE L'ENTOURAGE DANS L'ÉVÉNEMENT 419
1. Des appropriations cérémonielles sous contraintes 421
1.1. L'attente sociale de la célébration 421
1.2. Une forte pression sur les codes 426
1.3. Les élu·e·s et le personnel institutionnel comme « entrepreneurs de morale » : décalages et normativité 430
2. S'affilier ou se ré-affilier en mettant en scène les proches 437
2.1. Choisir un « public » : poids du réseau amical et resserrement des liens au sein de la famille d'origine 438
2.2. Inscrire la parenté dans le rituel 441
2.2.1. Souligner les liens qui comptent dans l'acceptation de l'homosexualité et renouer avec l'ascendance 441
2.2.2. Afficher les projets parentaux et la filiation 446
2.3. L'affiliation élective : mettre en scène les liens qui comptent dans la reconnaissance 450
2.3.1. La place des relations choisies 450
2.3.2. L'engagement politique comme empreinte 454
2.4. Des rôles de l'entourage différents selon le genre et la place dans l'ordre des générations 458
3. S'investir ou ne pas s'investir dans l'événement. L'engagement comme révélateur de l'évolution des relations familiales 461
3.1. Une réactivation des rejets 461
3.2. Un renforcement du soutien et un rapprochement en cas de conflits passés 465
Conclusion du chapitre 469

CONCLUSION GÉNÉRALE AU-DELÀ DU DROIT : NORMATIVITÉS ET CONTEXTES D'ACTION 475
Une reconfiguration de l'hétéronormativité à l'intérieur des institutions 476
Les choix d'union en contextes 478

L'idéologie du désintéressement amoureux et le contrôle social des familles homoparentales **479**
Le genre de la conjugalité **481**
Comparaisons internationales et pistes de prolongements **483**

TABLE DES FIGURES, TABLEAUX ET ENCADRÉS **487**
Table des figures **489**
Table des tableaux **490**
Table des encadrés **491**

BIBLIOGRAPHIE **493**

ANNEXES **531**
Annexe 1 : Crédits légaux **533**
Annexe 2 : Sigles, acronymes et terminologie **534**
Annexe 3 : Bulletin de mariage **537**
Annexe 4 : Bulletin de conclusion d'un pacs **539**
Annexe 5 : Guide d'entretien **541**
Annexe 6 : Tableau récapitulatif des enquêté·e·s **543**
Annexe 7 : Tableaux comparés des droits des unions en Europe **551**
Annexe 8 : Les étapes de l'agrément **555**
Annexe 9 : Formulaire de requête en adoption plénière de l'enfant du conjoint **556**
Annexe 10 : Notice pour une requête en adoption plénière de l'enfant du conjoint **560**
Annexe 11 : Cartes des pacs **567**
Annexe 12 : Probabilité parmi les couples mariés de résider dans un autre département que dans les Vosges, en fonction du type de couple et de l'âge (régression logistique multinomiale) **569**
Annexe 13 : Observation du mariage de Milos et Gabriele. Extrait du journal de terrain **571**

La reconnaissance sous contraintes. Le choix du mariage pour les couples de même sexe dans le contexte d'une ouverture des droits

Résumé

Depuis les années 1970, la famille et le traitement politique et social de l'homosexualité ont connu des évolutions majeures, qui rendent possible l'accès des couples de même sexe au mariage. Que change alors la reconnaissance légale ? En combinant les premières sources quantitatives existantes à une enquête par entretiens, la thèse propose d'analyser ses effets par le biais de celles et ceux qui y recourent. En comparant les couples d'hommes et les couples de femmes, elle constitue un point d'observation heuristique pour analyser les différences de genre dans le rapport à la conjugalité, à la sexualité et au droit. Elle montre que, tandis que pour les couples de femmes, le mariage représente souvent une étape obligatoire en vue d'accéder à l'adoption et à l'établissement de la filiation, les usages juridiques mis en avant par les hommes renvoient davantage à d'autres types de configurations. Les contraintes juridiques au mariage soulignent alors l'importance des contextes législatifs et politiques dans les choix d'unions, l'État opérant, dans les cas des couples de même sexe, un contrôle sur les familles homoparentales. Enfin, l'analyse du rituel révèle également l'existence de contraintes cérémonielles dans les choix de mises en scène des couples. Si ceux-ci peuvent reprendre les codes qui y sont associés, s'en écarter ou les détourner, en fonction des significations qu'ils projettent sur le mariage, les rappels à l'ordre de la part des proches et des agents institutionnels contribuent à encadrer socialement le rituel, en limitant considérablement leur marge de manœuvre. La conformité de genre attendue, en particulier de la part des hommes, montre que l'effacement de l'hétérosexualité obligatoire reconfigure plus qu'elle n'abolit l'hétéronormativité.

Mots-clés : Mariage ; conjugalité ; homosexualité ; genre ; famille ; institutions ; droit ; rituel.

The constraints to recognition. Same-sex couples' choice to marry in the context of access to new rights

Abstract

Since the 1970s, both the family and the policies concerning homosexuality have undergone dramatic changes, allowing same-sex couples to marry. But what does legal recognition change? Combining the first quantitative data to be collected with an interview survey, this dissertation analyses the effects of legal recognition by examining those who choose to marry. By comparing male and female couples, this study provides a heuristic framework within which to analyse gender differences regarding partnerships, sexuality, and the law. It demonstrates that, whereas marriage for female couples is often a mandatory step towards adoption and establishing filiation rights, the situation is much different for male couples. Legal constraints to marriage highlight the importance of legislative and political contexts in union choices, as same-sex families are subject to governmental supervision. The dissertation's analysis of ritual also reveals the existence of pressures on couples' ceremonial arrangements. Depending on the meanings couples assign to marriage, they may conform to, deviate from, or deflect the associated codes. However, family and institutional calls to order regulate the ritual and limit flexibility. The expected gender conformity, especially for men, reveals that the erasure of compulsory heterosexuality reconfigures rather than abolishes heteronormativity.

Keywords: Marriage; conjugality; homosexuality; gender; family; institutions; law; rituals.

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :
ED 5 – Concepts et langages
Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Sciences sociales et philosophie de la connaissance