Université de Paris

École doctorale 261 Cognition, Comportements, Conduites Humaines

Laboratoire Psychologie Clinique, Psychopathologie et Psychanalyse

Un sari rouge en héritage

Stratégies d'alliance des femmes tamoules en France

Par Mélanie VIJAYARATNAM

Thèse de doctorat de Psychologie Clinique

Dirigée par Madame le Professeur Marie Rose MORO

Présentée et soutenue publiquement le 09 Décembre 2020

Devant un jury composé de :

Pr Yoram Mouchenik, PU Émérite, Université Sorbonne Paris Nord (président)
Mme Malika Mansouri, MCF HDR, Université de Paris (examinatrice)
Mme Mathilde Laroche Joubert, MCF, Université Paris Nanterre (examinatrice)
Mme Malika Bennabi, MCF HDR, Université de Picardie Jules Verne (rapporteure)
Dr Olivier Taieb, PH-HDR, Université Sorbonne Paris Nord (rapporteur)
Mme Amalini Simon, psychologue chercheuse, Université de Paris (invitée)

Except where otherwise noted, this work is licensed under https://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/fr/

À mes parents, Latha et Vijayan

À mon mari, Jany

Shakuntala, comment on fait pour devenir une femme ? demanda Mandakini.

- Que d'impatience mes chéries ! Pourquoi êtes-vous si pressées de grandir ? demanda Shakuntala, amusée tandis qu'elle se plaçait devant un miroir à pied pour draper son sari autour des hanches et terminer par un geste élégant en rabattant le pan flottant sur son épaule gauche.

- On veut être des femmes et porter le sari !

(Nirmala Gustave)

Résumé

En France ces dernières années, nous assistons à une importante métamorphose des systèmes d'alliance : le mariage n'est plus une étape obligatoire pour vivre ensemble et les variantes sont nombreuses. Dans la communauté tamoule en revanche, l'alliance constitue aujourd'hui encore un rituel de passage incontournable qui relève de stratégies familiales et collectives.

Les chercheurs ont montré que les enfants de migrants appartiennent à un groupe à risque : ils circulent entre plusieurs mondes d'appartenances et sont contraints parfois de vivre avec le clivage entre la filiation et les affiliations. Après la petite enfance, l'entrée dans les apprentissages et l'adolescence qui représentent des moments de vulnérabilité chez l'enfant de la diversité, l'âge adulte est souvent perçu comme un temps en creux et rares sont les études qui le prennent pour objet. Le mariage quant à lui fait souvent l'objet d'études sociologiques ou anthropologiques. Pourtant dans la clinique transculturelle, l'alliance occupe une place centrale dans les récits des patients.

Ce travail s'intéresse à la construction matrimoniale des enfants de migrants et retrace les différentes étapes qui ont permis d'explorer les stratégies d'alliance des femmes tamoules nées en France (en population générale).

Le premier article, à travers l'étude de cas de Renuka, pose la problématique de notre recherche : les femmes tamoules nées en France sont confrontées à des choix difficiles et complexes à l'âge adulte, lorsqu'il est question d'investir un conjoint. De là, découle un deuxième article qui est une analyse sur la construction identitaire des femmes tamoules de France. Quelle compréhension et perception ont-elles de leur biculturalité ? Comment certaines peuvent-elles se définir « Tamoules avant tout » et dans le même temps « ni Françaises, ni Tamoules » ? Leurs choix d'alliance ne sont pas toujours ceux attendus par la société d'accueil. Le troisième article expose les résultats globaux de notre recherche : les Tamoules de la seconde génération cultivent leurs appartenances multiples à travers des stratégies d'alliance métissées et créatives. Enfin, un quatrième article explore les représentations des mariages tamouls dans différents médias afin d'examiner la manière dont sont façonnés l'amour, le mariage et les traditions dans l'imaginaire des femmes tamoules de France.

Dans la discussion, nous resituons notre recherche dans le contexte actuel de système d'alliance français. Nous démontrons l'importance de prendre en compte cette étape de la vie pour accompagner les jeunes de la seconde génération et les soutenir durant une possible

période de vulnérabilité. D'une vision intraculturelle à une vision multiculturelle du mariage, notre recherche s'inscrit ainsi dans la continuité des travaux transculturels qui interrogent à la fois le métissage culturel et les liens entre tradition et modernité.

Mots clés : enfants de migrants, groupe d'appartenance, filiation, mariage, affiliations, créativité

Abstract

In France these recent years, there are important transformations of alliance patterns: marriage is not anymore a significant step to live together and be a family. Ways of being a family have changed and are plural. In the Tamil community however, marriage represents still now an important rite which is a matter of family and collective strategies.

Researchers found out these recent years that migrants' children belong to a specific group: they move along between multiple worlds of belongings and they sometimes have to live the separation between filiation and affiliations. After early childhood, the entry into learning years and then adolescence which represent for them moments of vulnerability, adulthood is often perceived as an empty time and few studies take it as subject. Marriage is often the subject of sociological or anthropological studies. Yet in our transcultural clinic, alliance takes a central place.

This work focuses on migrants' children matrimonial construction and traces the different stages which have made possible to explore Tamil women born in France alliance strategies (in a general population).

The first article, through Renuka's case study, introduces the issue of our research: Tamil women born in France have to face difficult and complex choices in adulthood, when it comes to investing a spouse. From this, a second article analyses Tamil women born in France's identity construction. What understanding and perception do they have of their biculturality? How can they define themselves as "Tamils above all" and at the same time "neither French nor Tamils"? Their alliance choices are not always those expected by their parent's host society and neither expected by their parents' cultural background. The third article presents the results of our research: second generation Tamils cultivate their multiple affiliations through mixed and creative alliance strategies. Finally, a fourth article explores the representations of Tamil marriages in different media in order to examine how love, marriage and traditions are shaped in the imagination of Tamil women in France.

In the discussion, we place our research in the current context of the French alliance system. We demonstrate the importance of taking this life step into account and support second generation during a possible period of vulnerability. From an intracultural vision to a multicultural vision of marriage, our research is on the continuity of transcultural works which question both cultural mixing and the links between tradition and modernity.

Keywords : migrants children, worlds of belonging, filiation, marriage, affiliation, creativity

Remerciements

À ma directrice de thèse, le Professeur Marie Rose Moro,
c'est grâce à elle que ce travail est possible. Merci de m'avoir guidée dans cette aventure et d'avoir approuvé un sujet qui me tient à cœur. Je n'oublierai pas à quel point ce travail et ces épreuves ont éveillé en moi une force intérieure. Je souhaite que nous puissions continuer à écrire ensemble.

Au professeur Yoram Mouchenick, au Docteur Olivier Taïeb ainsi qu'à Mesdames Malika Mansouri, Mathilde Laroche-Joubert et Malika Bennabi,
pour avoir accepté de faire partie de mon jury, c'est un honneur pour moi.

À Amalini Simon,
pour sa présence à chaque étape de l'écriture de cette thèse et plus généralement de mon parcours transculturel. Depuis le DU jusqu'à ma soutenance, son soutien m'est cher.

À mes parents Latha et Vijayan,
je leur en suis infiniment reconnaissante de ce qu'ils m'ont apporté au prix de tant de sacrifices. Merci de m'avoir laissée emprunter mon propre chemin. J'ai toujours espéré leur offrir à mon tour une vie de rêve. J'espère que cette thèse y contribuera.

À mon mari Jany,
aujourd'hui, la vie que je mène est encore plus belle que celle dont j'ai rêvée étant enfant. Il y contribue énormément. Merci à lui de me laisser la tête dans les étoiles tout en me faisant garder les pieds sur terre.

À mon petit frère Mélan,
être une grande sœur est un privilège. Je nous souhaite de continuer à fabriquer des souvenirs ensemble.

À Lucette Labache,
pour sa générosité, sa bienveillance, ses corrections, ses relectures. Elle m'est précieuse.

À Sophie Wery,
pour son soutien, sa bienveillance, sa disponibilité.

À mes collègues et à mes compagnons doctorants, et plus particulièrement Martina Dentici et Talia Lerin.

À mes amis de toujours, Angélique et Christine.

À François Gautier, Nirmala Gustave, Vasumathi Badrinathan et les autres auteurs de la Revue de l'Inde,
aux éditions L'Harmattan,
ma deuxième famille.

À Mme G., Mme R., Mme A.,
Le destin a voulu que je commence ma carrière de psychologue en gérontologie. Merci de m'avoir conseillé d'écrire pour garder des souvenirs. D'écrire pour ne pas s'oublier. D'écrire pour transmettre.

À la communauté « Les mondes de Parvati », pour son soutien et ses belles rencontres.

À la Team Cro, Namanas, Minsu et Mansi, mes amours.

À Aarthi, Amaïdhia, Amel, Deepika, Kausalya, Lavy, Madhavi, Marie, Nishaa, Parvati, Praveena, Renuka, Sayami, Suveetha, Uma,
c'est grâce à ces femmes tamoules de France que ce travail existe. Elles sont le cœur de cette recherche.

Sommaire

Préambule 13

Introduction 15

CHAPITRE I –LE MARIAGE DES TAMOULES DE SECONDE GÉNÉRATION 18

1. Contexte 18

Visibilité des mariages tamouls 18

2. La communauté tamoule 19

Culture et système de parenté 19

Le mariage tamoul traditionnel 20

Aspects religieux du mariage tamoul 22

Rituels du mariage tamoul 24

La place de l'amour dans le monde indien 25

Article préparatoire à la thèse : Les noces de Parvati (Vijayaratnam, Simon, Sarot, Moro, 2017) 26

3. Le mariage à l'étude 35

Définitions 35

Les types de mariage 36

Approche socio-anthropologique 37

Brève histoire du mariage en France 38

La remise en question du mariage 39

4. Les Tamouls en France 40

Migrations 40

Les appartenances multiples de la seconde génération 42

Filiation et affiliations 43

Les enfants de migrants, adultes 44

5. Le mariage des Tamoules en France ? 45

Étudier les femmes 45

Migration, double culture et mariage 45

Mariage de la seconde génération ? 46

Mariage et psychologie 47

6. Problématiques et objectif de la recherche 49

CHAPITRE 2 – METHODES DE LA RECHERCHE 50

1. Population d'étude 50

2. Recueil des données 51

4. Analyse 52

5. Démarche qualitative et transculturelle 52

6. Éthique 54

7. Contre-transfert culturel : être une chercheuse franco-tamoule 54

CHAPITRE 3 – PRESENTATION DES RÉSULTATS 57

1. Portraits de femmes tamoules 57

Aarthi 57

Amaïdhia 58

Amel 60

Deepika 62

Kausalya 63

Lavy 64

Madhavi 66

Marie 68

Nishaa 69

Parvati 71

Praveena 74

Renuka 76

Sayami 78

Suveetha 79

Uma 81

2. Présentation des articles 82

Article 1 – Etude de cas – Renuka : un mariage arrangé à l'occidentale (Vijayaratnam, M., Simon, A., Zerbe, S., Radjack, R., Moro, MR., 2020, in press). 82

Article 2 - Née en France, j'ai l'impression que je suis tamoule avant tout. Qui suis-je ? Santé Mentale Québec, 154 (1), p.67-81. (Vijayaratnam, M., Skandrani, S., Moro, MR., 2019). 96

Article 3 – Effets sociaux, culturels et psychologiques du mariage chez les adultes tamouls de seconde génération en France (Vijayaratnam, M., Simon, A., Zerbe, S., Radjack, R., Moro, MR. 2020, in press). 113

Article 4 – Are arranged marriage our cup of tea? (Vijayaratnam, Simon, Zerbe, Moro, 2020 in press) 127

CHAPITRE 4 – DISCUSSION GÉNÉRALE 139

1. Les types de stratégies d'alliance des jeunes femmes tamoules de France 140

Le modèle parental comme repère 140

Situation de repli et de retrait 141

Transgression 141

L'intégration des deux cultures 142

2. Le mariage : un temps social qui induit un état psychologique à part entière 142

Un changement du système de valeurs ? 143

Un instrument d'unification 144

Un temps de transition vers l'âge adulte 145

Un temps de vulnérabilité 146

Un support de métissage et de créativité 146

3. Politisation des alliances 147

Honneur et réputation 147

Vers une ethnicité plutôt qu'une nationalisation des stratégies d'alliance _____ 148

Le mariage : un lieu de socialisation _____ 148

Conclusion : quand le mariage ouvre un champ dans la prise en charge _____ 149

Bibliographie _____ 150

Webographie _____ 159

Filmographie _____ 159

Préambule

J'avais vingt-quatre ans quand ce projet de recherche est né, « dans ma tête ». En assistant à des mariages d'enfants de migrants tamouls du Sri Lanka, qui comme moi étaient des enfants tamouls nés en France, je me suis questionnée sur la diversité des profils dont j'étais témoin. Ma cousine avait choisi d'épouser un « Français d'origine » à l'occasion d'une célébration à la fois catholique (pour laquelle elle s'était faîte baptiser) mais également hindoue. On arrangeait le mariage de ma voisine selon les traditions hindouistes en lui trouvant un homme selon la compatibilité des astres, de la numérologie mais aussi de la caste et de la religion. La fille d'une amie de ma famille avait, quant à elle, réussi à imposer (non sans mal) son compagnon tamoul à ses parents – ce qui pourrait sembler être un paradoxe.

J'avais l'impression d'être spectatrice d'un nouveau monde où toutes les rencontres et officialisations se faisaient le jour du mariage et, pas avant. Un monde tabou, où l'on cache les relations amoureuses, les concubinages (j'ai aussi appris le jour du mariage de ma cousine qu'elle habitait avec son futur mari depuis plusieurs mois déjà) et de ce fait, la vie intime aussi. Le mariage me semble ainsi représenter un véritable rite de passage, soudain et aux règles spécifiques, qui intervenait comme j'aime à le dire après-coup, comme « un cheveu sur la soupe » !

À défaut de trouver mes réponses auprès des membres de ma famille, je surfais depuis quelques années sur *Tamilculture.com*, un site culturel spécialement alimenté par les Tamouls et pour les Tamouls. J'y trouvais là des questionnements sur ma culture, et l'un des post ne faisait que reprendre mon questionnement, ce qui me réconfortait, je n'étais pas seule à ne pas comprendre ces mariages tamouls :

> « Si vous avez grandi dans une famille tamoule, le chemin que vous êtes censés emprunter pourrait ressembler un peu à ceci :
>
> Avant 20 ans : étudier, exceller à l'école, ne pas avoir trop d'amis. Les amours sont à bannir.
>
> 20-25 ans : étudier, exceller à l'université, ne pas avoir trop d'amis. Les amours sont à bannir.

> Autour de 25 ans : décrocher un bon travail. Commencer à repérer un bon parti.
>
> Avant la trentaine : se marier, avoir des enfants, acheter une maison.

Honnêtement, c'est ainsi que je percevais les personnes tamoules de mon entourage : des personnes dont les vies étaient programmées à l'année près. Malgré la diversité des profils et des personnalités, tous rentraient dans ces modèles préétablis. J'avais l'image de la courbe de croissance du carnet de santé. Là, c'était carrément une courbe de vie orchestrée au millimètre près ! Qui l'avait instaurée ? Devait-on strictement la suivre ? Je n'avais pas les réponses à ces questions, mais en tant que Tamoule née hors du pays d'origine de mes parents, je dois avouer que je retrouvais mon parcours : j'ai l'impression que nous étions conditionnés. Les études, les amis triés sur le volet, les amours inexistants et bien sûr ce mariage qui est primordial, en héritage.

À mes lecteurs, je me permets cette parenthèse contre-transférentielle car mon sujet de recherche est intimement lié à mon itinéraire personnel. Je le disais, j'avais vingt-quatre ans quand ce projet de recherche a émergé. Sur la courbe de vie de la « parfaite Tamoule », j'atteignais le statut « se marier, acheter une maison, avoir des enfants ». Si la maison ne me faisait pas peur, le mariage et les enfants énormément. Je questionnais cette incohérence : comment voulaient-ils nous voir aussi vite mariés alors que les amours ont toujours été bannis ?

Je me sentais comme être sur la liste d'attente de quelque chose que je ne maîtrisais pas, même si aucun membre de ma famille ne parlait (encore) de mariage. Je ne voulais pas que cela arrive « comme un cheveu sur la soupe ». Pas pour moi. Lorsque j'ai rencontré la clinique transculturelle je me suis rendue compte que le mariage et la question des alliances étaient des sujets privilégiés des jeunes et des familles. Une incroyable pulsion d'en savoir plus m'a alors habitée. C'est donc à la fois à partir d'un questionnement personnel mais aussi de ma rencontre avec la clinique transculturelle que j'ai entrepris de faire une thèse en psychologie. Découvrir, déconstruire, ouvrir les murs, faire des passerelles, l'aventure *Un sari rouge en héritage* commença ainsi.

Introduction

Qu'est-ce que le mariage ? Quelles en sont ses théories étiologiques ? Quels sont ses ingrédients ? Pourquoi prendre le parti de l'étudier dans une thèse en psychologie ?

Dans les représentations collectives, le mariage est un événement festif, joyeux, célébré en famille et entre amis. Institution fondatrice de la famille il y a quelques siècles en France, le mariage n'est aujourd'hui plus une étape obligatoire pour vivre ensemble. Beaucoup de sociétés proposent d'autres alternatives : PACS, union libre, concubinage… Les variantes sont nombreuses, à l'image des sociétés qui se transforment et dont les traditions se métissent.

Les études sociologiques et démographiques (Binetou-Dial, 2008; Dollo et al., 2017; Jeuge-Mayrart, 2020) ont même discuté l'hypothèse d'une *fin du mariage* ce qui peut paraître paradoxal lorsque l'on se remémore le débat qui avait bouleversé les esprits en 2013 sur le *mariage pour tous*.

S'il existe déjà des variations intra-pays dans le rapport au mariage, du fait on l'a vu de différences singulières et des repères temporels changeants (on ne se marie plus de la même façon en 2020 qu'au siècle précédent), que se passe-t-il lorsque plusieurs univers culturels cohabitent sachant qu'un univers culturel structure les individus ou au moins leur fournit une trame mais aussi des repères au sujet de leur sexualité, leur imaginaire et leurs rapports aux autres, aux traditions, aux croyances ? (Moro, 2007).

Nous nous retrouvons avec des mariages dont les pratiques, les sens, les places sont multiples et les modèles normatifs de la conjugalité infinis (Moro, 2007) mais dont le terrain reste inexploré (Devereux, 1967 p.11).

Notre étude s'intéresse aux mariages d'un groupe spécifique d'adultes, enfants de migrants en France.

Chez les Tamouls, originaires d'Inde du Sud et du Sri Lanka, le mariage est un événement complexe dont les enjeux sont multiples. Il s'agit d'un rituel de passage. Son apparition dans la vie d'un individu n'est cependant précédée d'aucun événement fort, aucun rituel initiatique, aucun signe physiologique, empêchant ainsi son élaboration psychique, son anticipation comme cela serait le cas de la grossesse ou bien de l'adolescence (Moro et Amblard, 2016). Il est soudain et se réduit souvent à des préparatifs matériels plutôt que psychologiques. Pourtant, le mariage constitue un réel changement de statut, un changement de positionnement dans la famille, l'entrée dans le monde adulte, l'accès à la sexualité et la parentalité. Comment préparer ces changements ? Comment donner sens à ce moment de la

vie tant inscrit dans la mémoire collective, qui revêt d'un aspect social important et qui est pourtant si intime ?

Pour étudier comment les femmes tamoules se marient, nous avons centré notre étude sur un échantillon de femmes tamoules nées en France et concernées par le mariage. Les interviewées héritent d'une culture où le mariage à une place centrale et est pratiqué selon des traditions et des rites anciens et encore respectés en majorité aujourd'hui. Elles vivent pourtant dans un environnement français où le rapport au mariage se transforme. Nous explorons et étudions leurs stratégies d'alliance alors qu'elles sont nées en France et qu'elles vivent en France.

Il s'agit d'une recherche en population générale et notre thèse vise à apporter un éclairage sur les processus « banaux » de la vie psychique des femmes de la seconde génération mais mal connue et très peu étudiée.

Dans quelle mesure le mariage peut-il devenir ou non un espace d'adaptation, d'innovation, voire de contestation des normes familiales, de genre et de la sexualité ? Dans quelle mesure les mariées portent-elles une vulnérabilité ?

Ce travail de doctorat est le fruit d'une recherche exploratoire de type qualitative. Il s'est développé sur l'idée de considérer le mariage en situation transculturelle comme une étape de la vie à part entière. La parole est donnée directement aux principales intéressées afin de comprendre leur inscription dans la société d'aujourd'hui.

Étudier le mariage est une affaire complexe tant il implique un travail transgénérationnel, liant l'intime, le collectif, le temporel, le transnational, le transculturel.

Dans ce contexte, il s'est avéré une nécessité d'adopter une méthode de recherche complémentariste (Devereux, 1970) mettant en relation le mariage, généralement sujet d'études socio-anthropologiques et la psychologie et en particulier la psychologie transculturelle de la seconde génération d'enfants de migrants. Il s'agit là d'une invitation à considérer le mariage comme une période d'entrée dans la vie d'adulte, de métamorphoses, de construction de la vie adulte, de recherche identitaire (Moro et Amblard, 2017).

Le premier chapitre comporte deux parties principales : la première expose le contexte de cette thèse à travers la présentation du mariage, de la communauté tamoule mais également la mise en lien de ces deux points pour une pertinence en psychologie transculturelle. La seconde partie s'intéresse aux enjeux de ce travail, la méthodologie et les objectifs.

Un deuxième chapitre est consacré aux résultats de la thèse à travers la présentation des quatre articles ainsi que leur articulation les uns avec les autres.

Enfin, le troisième chapitre présentera une discussion générale intégrant les résultats.

Dans la conclusion enfin, nous soulignerons en quoi le mariage met en perspective la créativité des femmes tamoules qui se réinventent, sont dynamiques et actives dans leurs choix de vie matrimoniaux. Nous envisagerons également en conclusion les perspectives en clinique et en recherche de tels résultats.

CHAPITRE I –LE MARIAGE DES TAMOULES DE SECONDE GÉNÉRATION

1. Contexte

Visibilité des mariages tamouls

Pour comprendre la place qu'occupe le mariage dans le psychisme des jeunes femmes tamoules nées en France, j'ai commencé par m'intéresser à la visibilité qui leur est donnée dans la société française d'aujourd'hui.

Le mariage tamoul ne manque pas de visibilité. Il se trouve même qu'il soit un sujet de communication privilégié.

En 2016 Émilie Kremer, blog trotteuse, publie dans son blog en ligne un billet consacré à sa participation à un mariage tamoul dans le Tamil Nadu indien dont j'en présente un extrait :

« Très codifiée, cette seconde journée de mariage a débuté dans la nuit noire au son déjà tonitruant des tambours. Vers 4h du matin, le brahmane prépare la cérémonie. Le garçon – le futur époux – est le premier à faire son apparition. Suivi de près par celle qui sera son épouse d'ici à quelques heures seulement, il est aussi entouré de plusieurs femmes des deux familles apportant des offrandes de plateaux.

Les prières se succèdent : Ganesh, Varuna, Shiva, etc., et sont scandées par de nombreux et indispensables actes cérémonieux. Parmi eux, la bénédiction des habits neufs des mariés, la bénédiction du cordon sacré, l'adoration des pieds des parents de chacun des mariés, le don de la main de la fille à son époux, l'attache de bandelettes en or sur le front des époux, l'aspersion des deux mariés de riz béni pour la prospérité de leur foyer avant l'offre de nombreux cadeaux (beaucoup d'objets usuels tels qu'une batterie de cuisine par exemple) afin de les aider à se projeter sereinement dans leur nouvelle vie commune.

La cérémonie achevée à l'intérieur de la salle, elle se poursuit le temps de quelques instants et de quelques libations à l'extérieur de l'édifice où nous retournons une ultime fois pour un délicieux petit déjeuner sur des feuilles de bananier puis encore quelques photos familiales en compagnie des nouveaux mariés.

En fin de matinée, nous quittons la salle et ce village pour celui où s'apprête à vivre le jeune couple : d'abord, nous nous rendons dans un temple pour plusieurs prières, ensuite, nous sommes reçus au domicile des époux qui s'y installent pour la toute première fois avec là aussi un cérémonial où leur future complicité semble poindre. Pendant les trois jours qui suivront, des membres de la famille de la jeune mariée seront très présents dans le foyer afin de s'assurer que cette nouvelle vie à deux s'écoule avec toute la limpidité et l'amour ».

Si je m'attache à présenter ce genre de support, c'est d'une part parce qu'il est en français : il a donc la particularité d'être accessible à la seconde génération. Ensuite, par le sujet qu'il évoque : il faut le dire, le mariage reste tout de même un sujet peu évoqué dans la culture tamoule et sud-asiatique.

D’une certaine manière, ces représentations peuvent participer à l’inscription ou non des jeunes dans leurs affiliations (Moro, 2020, p. 65) tant l’histoire collective peut impacter la construction individuelle (Feldman et al., 2016). Elles peuvent également questionner la filiation : quel regard porter sur le mariage et le couple que forment les parents ?

Pour commencer mon propos, il est nécessaire de présenter la communauté tamoule, les travaux et les points de vue sur le mariage mettre en lien ces deux points pour une pertinence en psychologie transculturelle.

2. La communauté tamoule

Culture et système de parenté

Les Tamouls représentent une communauté qui parle tamoul, la plus ancienne des langues dravidiennes. En Asie du Sud-Est, les Tamouls vivent au Sri Lanka et en Inde, dans l’état du Tamil Nadu. On les retrouve aussi en Malaisie, à Singapour, à la Réunion, à l’île Maurice. La diaspora tamoule s’est installée, quant à elle, aux quatre coins du monde (Madavan, 2015).

Chez les Tamouls, la famille représente une force majeure de l’ordre social (Bourdier, 2001) : elle donne un rôle spécifique ainsi que des valeurs culturelles à l’individu.

La famille tamoule a la particularité d’être organisée selon un système de castes, une hiérarchie sociale interne et indépendante de toute signification religieuse dans laquelle tous les Tamouls chrétiens, musulmans et hindouistes se retrouvent (Dumont, 1975 ; Simon, 2009 ; Clémentin-Ojha, 2014a). Ainsi, tout individu dès sa naissance appartient à une famille inscrite elle-même dans une caste (Simon, 2009).

La caste est un modèle complexe et désigne une structure qui existe depuis plusieurs siècles et qui hiérarchise verticalement les individus en castes supérieures et inférieures leur faisant respecter certaines règles fondées sur le pur et l’impur (Assayag, 2003 ; Tabarly, 2007). Si les castes sont associées au modèle des traditionnels quatre varnas : les *Brahmanes* (prêtres), les *Kshatriyas* (guerriers), les *Vaishyas* (commerçants) et les *Sudras* (travailleurs manuels), cette représentation est en réalité très réductrice car il existerait des milliers de sous-groupes (Pouchepadass, 1982). Pour Dumont (1957), le fait d’évoquer ces grands groupes de castes n’est pas significatif (p.8). La caste est régie par l’endogamie et vouée à la spécialisation professionnelle héréditaire ainsi qu’à des rites spécifiques (Boulier-Fraissinet, 1967). Pour Benbabaali (2014), cette nécessité de l’endogamie réside dans la recherche de perpétuation

d'un héritage : une famille représente un patrimoine et transmet un héritage de génération en génération à travers ses membres et son système de parenté. La caste est un critère identitaire qui se transmet de génération en génération par la lignée paternelle. Elle existe aujourd'hui encore dans les pays d'origine des Tamouls même s'il y a une tendance à rompre avec ces traditions dans les générations d'aujourd'hui. Selon la coutume dravidienne, les familles concluent même des mariages à l'intérieur des micro-castes auxquelles ils appartiennent (Marius, 2016). Les systèmes de parenté forment ainsi des systèmes à part entière où les liens de parenté se tissent constamment en fonction des liens existants (Hamberger et Daillant, 2008). La caste maintient son existence dans la diaspora à travers les aînés mais son lien tend à s'estomper en dehors des frontières dans un contexte d'affiliations multiples. Elle se manifeste toutefois particulièrement lorsqu'il est question de mariage.

Le mariage tamoul traditionnel

Chez les Tamouls, il n'y a pas vraiment d'adolescence (Simon et Moro, 2007). Une fête de puberté célèbre les premières règles de la jeune fille. En lui permettant là de porter son premier sari, elle représente un vrai rite initiatique d'entrée dans le monde adulte, qui sera concrétisé plus tard par le mariage.

Le mariage constitue un moment privilégié de passage d'une classe d'âge à une autre, d'un statut à un autre. Il correspond à tout un tas de confrontation avec le monde des aînés.

Chez les Tamouls, le mariage fait partie d'un des seize *samskaras*, ou rituels incontournables de l'hindouisme (Combe, 2010) et représente ainsi une manière de mettre en scène des comportements rituels qui règlent avec minutie les relations des uns avec les autres. Il est la grande affaire monétaire et psychique de la vie tamoule. De ce fait, il peut être un moment tout aussi important et rempli de défis tant pour l'enfant que pour le parent.

Van Gennep (1909) définit le mariage comme l'un des principaux sacrements dans la vie des Hindous. Si le mariage prend une importance particulière, il est à comprendre à la lumière du célibat qui est considéré comme contraire aux lois naturelles sauf lorsque l'individu en question est un religieux ou un ascète (Van Gennep, 1909). En effet, le célibat est synonyme de répulsion, malheur, anomalie à éviter dans beaucoup de sociétés (Ghasarian, 1996).

Les alliances dans la communauté tamoule sont monogames : elles concernent un homme et une femme. Elles sont par ailleurs endogames c'est-à-dire qu'elles relèvent de stratégies collectives qui placent l'individu à une place secondaire au détriment de l'organisation sociale

(Ghasarian, 1996). Ainsi, l'union socialement reconnue à travers le mariage crée des liens d'alliance réciproque entre chacun des conjoints et les parents de l'autre. Cette recherche de compatibilité correspond au mariage arrangé.

Le mariage traditionnel arrangé correspond à la consécration de l'alliance entre deux familles. C'est la pratique du lien par excellence (Baubet et Moro, 2009). La détermination du conjoint est importante car elle va permettre d'obtenir des alliés (Ghasarian, 1996). En ce sens, le mariage participe à une grande valorisation de la famille et les notions d'honneur et de réputation fondent le cœur de la relation du nouveau couple.

Le mariage traditionnel tamoul ne semble pas entrer dans une dialectique séparation-individuation et ce, à plusieurs niveaux : d'une part, parce que traditionnellement les mariés continuent d'habiter chez leur famille et belle-famille. L'émancipation et la construction indépendante du couple ne sont pas recherchées. Il s'agit d'une pratique qui se poursuit dans la mesure du possible, en Occident : les migrants se retrouvent entre eux, au sein de la famille étendue, afin de faire face à la nouveauté. Ils ne sont ainsi que rarement livrés à eux-mêmes. Ensuite, le jour même de la cérémonie les mariés apparaissent extrêmement dépendants de leurs parents et leurs aînés en termes de traditions : c'est par exemple la mère de la mariée qui drape le sari à sa fille. Autre exemple, les parents participent activement aux rituels du mariage auprès de leurs enfants le jour de la cérémonie. Il y a même une grande proximité physique entre les époux et leurs parents qui sont de véritables guides. Ainsi, l'acte même de se marier ne peut se faire avec les deux protagonistes seuls, car il leur manque beaucoup d'ingrédients culturels qui sont détenus par les figures d'autorité.

La plupart des unions sont organisées de longue date : les parents se soucient de trouver un mari pour leur fille ou une épouse pour leur fils qui réponde aux exigences de caste, de sous-caste, de fortune, d'éducation, de religion, d'origine géographique, de couleur de peau, de milieu familial. Ensuite c'est une date propice au mariage qui est recherchée. Un astrologue est consulté, celui-ci doit « non seulement choisir un jour bénéfique mais aussi éviter la contiguïté avec un jour néfaste » (Sinclair Stevenson, 1982, p.84).

L'union des époux fait l'objet de transactions marquant les relations entre groupes de parenté. Chez les Tamouls, cette transaction prend la forme d'une dot : elle correspond aux biens que la famille de la fille donne à l'époux ou à sa famille. Parfois, des mariages sont annulés parce que les deux familles n'arrivent pas à se mettre d'accord sur le montant de cette dot. En règle générale, plus le statut du garçon est élevé (notamment du fait de son éducation), plus la dot à verser est importante. Inversement, plus le statut de la fille est élevé, moins sa dot sera

importante. Mais la pratique de la dot diffère d'une famille à une autre : parfois elle est directement remise à l'épouse afin qu'elle puisse s'occuper de son ménage (Ghasarian, 1996).

Un autre invariant dans les alliances tamoules concerne la valeur donnée à la virginité : elle est très souvent un élément capital de « la vertu des filles » et une part essentielle de leur « valeur marchande ». Dans la communauté tamoule, le critère de la virginité féminine est crucial quelle que soit la caste, à tel point qu'une femme qui aurait eu des relations sexuelles avant le mariage entache son honneur (lié à la pureté) et celui de sa famille et peut difficilement espérer pouvoir se marier avec un homme de son milieu culturel (Kakar, 2007). On cherche alors chez la jeune femme une exemplarité du comportement (Binetou-Dial, 2008, p. 83).

Pareillement, le critère de la fécondité est un aspect crucial de la parenté. La stérilité est considérée comme un fait grave dont la responsabilité revient aux femmes. Dans de nombreux cas, la femme n'est considérée comme telle que lorsqu'elle a engendré. Ce n'est qu'à la naissance de son premier enfant et notamment si c'est un fils, que l'épouse acquiert son véritable statut au sein de sa belle-famille (Kakar, 2007 ; Jha, 2016, p.162).

Aspects religieux du mariage tamoul

Tous les Tamouls ne sont pas de confession hindouiste. En revanche, le monde indien baigne dans un berceau culturel commun où un humanisme hindou dominant règne. Ainsi, il y a une forte coloration hindouiste dans le quotidien des Tamouls quelle que soit leur religion.

L'échange reste le maître mot du rituel de mariage tamoul : lors de la cérémonie, des biens sont échangés, des statuts sont échangés contre d'autres, des colliers de fleurs sont échangés en guise de reconnaissance du lien, des bénédictions sont échangés. Pourtant, la dynamique de l'échange se situe dans un espace maîtrisé par les arrangements et porté par le sacré.

Le mariage fait l'objet de protections collectives, familiales, individuelles. La mission première du mariage réside dans la protection des deux mariés : le jour du mariage n'est pas anodin, il s'agit d'un jour favorable selon la numérologie et la position des astres. Souvent même, il existe des heures propices au nouement de l'alliance. Les deux mariés quant à eux sont soumis à des rituels de protection qui varient d'une famille à l'autre. Le jour du mariage, ils sont accueillis et protégés telles des divinités.

Dans les ouvrages sacrés écrits en sanskrit, la réglementation du mariage est complexe :

Les Lois de Manu, un traité de lois datant du IIème siècle et édictant les conduits à suivre, indiquent que le père doit marier sa fille le plus tôt possible pour la placer sous l'autorité d'un époux.

Un père qui ne donne pas sa fille en mariage à temps est blâmable (Strehly, 1893, vers 4)

Il est également dit qu'un mariage est unique. Le remariage est par conséquent non autorisé, pour l'épouse.

Une seule fois une jeune fille est donnée en mariage (Strehly, 1893, vers 47).

Concernant l'amour, Manu le relègue au second plan, au détriment du devoir envers les Dieux qui est primordial. La relation qui prime est donc une relation d'amour à Dieu :

L'époux qui prend une femme donnée par les Dieux, sans avoir pour elle d'amour, doit (pourtant) toujours l'entretenir, (si elle est) vertueuse, afin d'être agréable aux Dieux (Strehly, 1893, vers 95).

Dans l'hindouisme, l'acte sexuel se distingue de l'amour. Le premier relève du devoir de l'individu, ou dharma, en vue de perpétuer une lignée. Le second quant à lui, correspond à un support de spiritualité pouvant mener à la Moksha, la libération du cycle sans fin des renaissances. Si aujourd'hui en Occident le *Kama-Sutra* se réduit souvent à un guide de pratiques sexuelles, il s'agit en réalité à l'origine d'un texte sacré louant Kama, le dieu de l'amour et vise à prodiguer des conseils pour une bonne harmonie entre le couple et la spiritualité, une valorisation de la sexualité humaine éthique et religieuse. Pour cela, le *Kama-Sutra* constitue une véritable littérature éducative, pas seulement consacrée à la sexualité mais également à l'art de vivre (Dadoun, 2010 ; André, 2016).

Dans les temples indiens, la représentation d'hommes et de femmes dans une attitude érotique explicite est fréquente. Ces représentations sont un culte à la fécondité et la fertilité.

La relation entre le sexe et l'un des plus grands objectifs religieux est valorisée par le tantrisme, le courant transversal du bouddhisme et de l'hindouisme. Le tantrisme utilise la sexualité pour fusionner le corps et l'âme, le féminin et le masculin et atteindre un processus de méditation dans une visée de maintien de l'énergie sexuelle (Mirzayantz, 2008)

Une étape cruciale avant de pouvoir vivre cette harmonie avec son partenaire, reste le mariage. En effet, au pays il est rare qu'un couple cohabite ensemble avant d'avoir célébré son union matrimoniale. D'ailleurs, traditionnellement la résidence du couple est virilocale après le mariage : c'est la femme qui rejoint le domicile du mari (Binetou-Dial, 2008, p. 97).

Rituels du mariage tamoul

Chaque famille a sa manière de célébrer le mariage. Toutefois il existe des invariants dans la culture tamoule, quelle que soit la religion et les appartenances des individus.

Les rituels du mariage sont largement représentés dans le cinéma Bollywood, l'industrie du cinéma musical hindi basée à Mumbai, Mollywood, dont les films sont en Malayalam, Tollywood, qui produit des films en telugu et Kollywood, l'industrie du cinéma tamoul basée à Chennai.

La prière reste fortement liée aux rituels. Elle trouve son origine dans la nécessité de ne pas compromettre la longévité du mariage. Ainsi, de nombreuses prières sont consacrées aux Dieux et sont réalisées les mains des époux unies. Le feu sacré accompagne la cérémonie de même que les mantras, des chants récités par le prêtre officiant la cérémonie (Renou, 2008).

La religion et la spiritualité trouvent place dans un contexte où les futurs mariés sont eux-mêmes considérés comme des divinités à part entière. En effet, ils sont richement vêtus (un sari rouge ainsi qu'un *vetthi*, une tenue traditionnelle masculine, s'accompagnent de nombreux bijoux, colliers de fleurs et ornements), et s'installent souvent au niveau d'un espace sacré comparable à celui utilisé dans les temples hindous pour la présentation des divinités. Dans cet espace, on y trouve des plateaux de fruits et légumes, des fleurs, des objets nécessaires au rituel, une véritable offrande aux dieux et aux mariés. Dans le film Theri, sorti en 2016 et produit par Atlee Kumar, l'acteur Vijay incarne un homme dont différents rituels de passage sont scénarisés, malgré une vie particulièrement atypique. On y perçoit l'importance accordée à son mariage mais également aux liens de famille.

Le rituel du mariage est un rituel du lien où les deux futurs époux rendent hommage à leurs parents afin d'obtenir leur bénédiction et ensuite celle de l'ensemble des invités. Dans le film Kabhi Khushi Kabhie Gham produit par Karan Johar en 2001, Anjali, interprétée par Kajol, refuse de quitter le domicile de ses beaux-parents sans avoir une bénédiction de leur part, perçue comme primordiale pour le couple.

Dans la religion hindouiste, le *thali* est un collier et un pendentif en or symbolisant l'union des deux familles. La mariée est parée du *thali* à une heure précise.

Les mariages tamouls sont particulièrement codifiés et la religion y prend une place très importante. Dans ce contexte, quelle place accorder aux affects ? À l'amour au sens où nous l'entendons, en Occident ?

La place de l'amour dans le monde indien

L'amour est défini comme un *sentiment très intense, un attachement englobant la tendresse et l'attirance physique entre deux personnes* (Jeuge-Mayrart, 2020, p. 72). Pourtant, la vision de l'amour n'est pas universelle.

En 2014, Moro (2014) a animé un groupe de parole avec des adolescents sur la thématique de l'amour, à l'occasion de la Saint Valentin. Elle dévoile dans son livre *Aimer ses enfants ici et ailleurs,* les réponses d'adolescents français à la question : *Comment parle-t-on d'amour dans différents pays ?* « En France, on s'offre des fleurs ou on s'invite au restaurant, aux USA on préfère s'offrir des bonbons ou faire une *party,* en Espagne les Catalans s'offrent des livres et une rose à la San Jordi, au Japon, il y a un jour blanc et un jour noir, un jour où les filles offrent des cadeaux aux garçons et vice-versa » (p.13).

Comment parle-t-on d'amour dans la culture tamoule ? La question se complexifie car il n'y a pas de manifestations visibles de l'amour au quotidien, dans la vie de tous les jours. Nous le comprenons à la lumière de ce qui a été évoqué précédemment : l'amour en Occident et l'amour dans le monde indien sont différents. L'un s'adresse à un partenaire. L'autre, à un Dieu. L'amour se veut pudique, tabou et se manifeste par des comportements différents de l'Occident.

Dans ce contexte, il n'y a pas de portage de l'amour par les pairs, pas d'accompagnement, encore moins d'étayage familial ou social. Il n'y a pas non plus de rituels initiatiques de l'amour.

Le mariage d'amour d'ailleurs, est perçu d'un œil méfiant par les idéaux familiaux conservateurs (Laroche-Gisserot, 2006). Il s'agit également d'un scénario très médiatisé dans les films Bollywood et Kollywood. Le film Devdas, produit par Sanjay Leela Bhansali en 2002 pour n'en citer qu'un par exemple, est largement connu du public international car largement primé. En France, c'est d'ailleurs le premier film indien présenté hors compétition au Festival de Cannes. Devdas met en scène deux acteurs mondialement connus (Shahrukh Khan et Aishwarya Rai, respectivement Devdas et Parvati) dont l'amour est impossible : tous deux appartiennent à des castes différentes. Le scénario est alors écrit sur cette déchirure entre traditions et modernité, entre le collectif et l'individuel, les arrangements et l'amour.

Les mariages d'amour et les mariages d'arrangés alimentent avec succès les scénarios des blockbusters indiens. Dans ce contexte, ne devient-il pas difficile pour un couple ayant des

affiliations multiples de se positionner quant à ses stratégies d'alliance ? Tradition ou modernité ? Respect de la filiation ou recherche de liberté ?

En 2017, j'ai écrit un premier article préparatoire à ce travail de thèse pour explorer les stratégies matrimoniales des jeunes femmes tamoules de France. Quel sens donnent-elles au mariage ? Quels challenges rencontrent-elles ? *Les noces de Parvati* est une recherche exploratoire publiée dans la revue internationale L'Autre.

Article préparatoire à la thèse : Les noces de Parvati (Vijayaratnam, Simon, Sarot, Moro, 2017)

Ce premier écrit m'a orientée vers la nécessité de comprendre le mariage dans une approche pluridisciplinaire. Certes, une place importante lui est accordée dans la communauté tamoule. Mais au sens large, pourquoi se marie-ton, qu'est-ce qu'un mariage, quel sens les Tamoules nées dans le pays d'accueil de leurs parents donnent-elles au mariage ?

Une exploration sociologique, anthropologique et historique m'est alors apparue nécessaire. Je la présente ci-après.



Retouver l'entreview de Mélanie VIJAYARATNAM sur **revuelautre.com**

Les noces de Parvati
Stratégies d'alliance des jeunes femmes tamoules Sri Lankaises en France

Mélanie VIJAYARATNAM
Université Paris 13
Amalini SIMON
Adeline SAROT
Marie Rose MORO
Université Paris Descartes

Mélanie Vijayaratnam est psychologue clinicienne spécialisée en clinique transculturelle, doctorante en psychologie – Université Paris 13, Hôpital Avicenne - Centre Babel.
Email : melanie.vijayaratnam@gmail.com

Amalini Simon est psychologue clinicienne, Maison de Solenn, Hôpital Cochin – Hôpital Avicenne, Centre Babel, docteure en psychologie clinique.
Email : amalini.simon@gmail.com

Adeline Sarot est psychologue clinicienne - Maison de Solenn - Hôpital Cochin - Docteure en

Champ de l'étude et objectif

En clinique transculturelle, les familles tamoules nous surprennent par le grand intérêt accordé aux affiliations et particulièrement aux futures alliances de leurs enfants nés ici.

L'alliance constitue un rite de passage (Segalen 2003) marquant la fin de l'adolescence et l'entrée dans l'âge adulte (Matlin 2007).

Représentant un quart de la population du pays (Goreau-Ponceaud 2011), les Tamouls qu'ils soient de confession hindouiste, chrétienne ou musulmane, conçoivent le mariage comme une épreuve (Combe 2010) impliquant la famille entière plutôt que deux uniques personnes (Kakar 2007). C'est parce que l'individu tamoul se définit à partir d'une multiplicité de critères identitaires possibles (Meyer 2001) que le choix du conjoint dans cette communauté est partiellement conditionné afin de ne pas perdre les liens qui unissent les individus à la communauté d'appartenance (Madavan 2011). Ainsi, le mariage qui est arrangé, relève de stratégies collectives.

Après l'indépendance de l'île en 1948, une succession de troubles communautaires a accéléré le mouvement d'émigration tamoule (Meyer 2001). En 2009, la diaspora tamoule est estimée à plus de 8.4 millions de personnes dispersées dans le monde, principalement en Amérique du Nord, Europe, Inde et Moyen-Orient (Goreau-Ponceaud 2009 ; 2011).

Ces mouvements sont à l'origine de rencontres, de métissages, de découverte de la nouveauté (Mestre et Moro, 2008). Ainsi, les changements des rapports sociaux ont leur traduction au sein de la famille et du couple (Jeammet 2012) : en effet ailleurs, les Tamouls sont confrontés à une société où les unions matrimoniales sont moins fréquentes (INSEE 2014) et scellés dans un deuxième temps après une relation libre des couples (Decondé

2011). Pourtant malgré ces affiliations nouvelles, la diaspora tamoule met en place dans les pays d'accueil des repères identitaires en se référant constamment à la terre natale et à la culture d'origine (Meyer 2001).

Notre questionnement est le suivant: quelles sont les affiliations et les stratégies d'alliance de la seconde génération dont la spécificité est de circuler entre ces deux mondes d'appartenance?

A ce titre, nous avons rencontré des jeunes femmes tamoules de la seconde génération en vue d'analyser leurs positionnements et leurs choix matrimoniaux dont l'analyse constitue un moyen d'étudier les stratégies de métissage, entre filiations (les transmissions parentales) et affiliations (l'appartenance à un groupe) en situation de migration.

Cadre conceptuel

De Jaffna[1] à La Chapelle: parcours migratoire des Tamouls Sri Lankais

Le holisme et la place prépondérante accordée à la hiérarchie constituent les spécificités du monde indien (Deliège 2004). Là, un individu appartient à une famille étendue, une communauté, un groupe endogame appelé caste, et se définit à partir d'une langue maternelle, une religion ainsi qu'une localité d'origine (Meyer 2001).

Dans cet univers régi par un système patriarcal, la préférence toujours actuelle pour un fils est liée à des raisons rituelles et économiques, le garçon pouvant être en mesure d'effectuer des rituels religieux et n'étant pas concerné par la coûteuse dot matrimoniale (Kakar 2007).

L'existence des filles est quant à elle cantonnée à une figure masculine: Les *Lois de Manu*, un traité de lois datant du IIe siècle et édictant les conduites à suivre, considèrent en effet les femmes comme des êtres inférieures. Elles doivent donc respecter et être au service de leurs pères, puis leurs époux une fois mariées et enfin leurs fils lorsqu'elles sont veuves pour être considérées comme vertueuses. Dès le début de la puberté, la jeune fille est donc éduquée ainsi, c'est son dharma, son devoir pour espérer une bonne réincarnation (Kakar 2007).

Bien qu'ils soient désormais des dizaines de milliers sur le territoire français, les migrants tamouls n'ont au départ aucune familiarité avec la société d'accueil française (Moliner 2009). Les premiers arrivants s'établissent en France par défaut, empêchés de rejoindre une Angleterre idéalisée (Goreau-Ponceaud 2011). Ils s'installent autour du quartier de La Chapelle à Paris, qui devient un espace symbolique de la migration tamoule en France (Gazagne 2011). Là, ils tentent de recréer un repère familier auquel s'accrocher, retrouvent des repères religieux, se côtoient quel que soit leur caste, quel que soit leur prestige. Alors, l'identité collective qui est en mouvement prime sur l'identité individuelle et permet de faire face aux menaces identitaires. Dans ce contexte spécifique, la communauté est vulnérabilisée et peine à être endogame, hiérarchisée ce qui favorise la transgression à travers les relations intercastes (Deliège 2004; Simon & al. 2010). Les migrants sont donc inévitablement confrontés à la métamorphose (Tourn 2003), les places de chacun sont redéployées: la famille étendue pourtant si importante dans le monde indien n'est plus (Kakar 2007) et l'expérience de la parentalité s'avère particulièrement douloureuse sans étayage culturel (Simon et al., 2010). Enfin, ces changements se manifestent aussi à travers la place de la femme qui étant davantage exposée à la culture du pays d'accueil, s'émancipe et apporte une représentation nouvelle dans les ménages tamouls (Meyer 2001; Yahyaoui 2010).

La seconde génération: des enfants qui circulent entre deux mondes

Si l'identification est un processus indispensable à l'enfant pour se développer (Lion-Julin 2008), en situation migratoire les enfants tamouls sont contraints

psychologie - Coordinatrice de l'équipe Métisco du Centre Babel.
Email : adeline.sarot@gmail.com

Marie Rose Moro est professeure de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent, Université Paris Descartes – Sorbonne Paris Cité, chef de service de la Maison de Solenn – Hôpital Cochin, directrice de la revue transculturelle *L'autre*, présidente du centre Babel.
Email : marie-rose.moro@aphp.fr

1 Jaffna est une ville au nord du Sri Lanka où la communauté tamoule du pays est la plus importante

de vivre sur le clivage entre d'un côté une référence interne, et de l'autre les représentants de la société d'accueil (Baubet & Moro 2009). Ceci va les vulnérabiliser au cours de trois périodes clés correspondant aux moments de séparation d'avec le monde familial et d'affiliation au monde extérieur (Moro 1994). Pour parvenir à se construire avec cette multiplicité en eux, ces enfants vont recourir à un processus de métissage influencé par des facteurs de vulnérabilité et de protection tels que la transmission, l'enculturation ou l'acculturation (Moro 2002).

Alors, le processus de séparation-individuation devient une grande source de tensions dans la mesure où ses enjeux en sont exacerbés, mais s'avérera nécessaire pour permettre la structuration de l'individu (Mahler 1977).

L'adolescence quant à elle, constitue une période durant laquelle se pose de manière sensible la question des appartenances, du questionnement identitaire, des remaniements psychiques (Bouche-Florin & al. 2007 ; Skandrani 2011). A cela s'ajoutent une sexualité naissante et le début des relations amoureuses qui vont s'articuler sur un psychisme déjà nourri d'une première relation d'amour avec les figures parentales (Lion-Julin 2008). Le paradoxe est donc de bâtir une relation neuve mais où se réitèrent les besoins fondamentaux d'amour, de protection, d'attachement et de reconnaissance (Jeammet 2012).

Dans l'hindouisme, l'entrée dans une nouvelle phase de la vie est considérée comme étant une période dangereuse. Des rituels de protection et de purification accompagnent donc chaque rite de passage d'une étape de la vie à une autre (Combe 2010). Parmi ces étapes, il y a le mariage qui constitue pour la femme une voie de salut (Astier 2007).

Mille et une formes d'alliance

Si hier tout était codé, institué, aujourd'hui en revanche, une vraie révolution est advenue en termes d'union matrimoniale (Jeammet 2012). Les individus sont « non-liés » (Eliacheff & Jeinich 2002:50). Désormais, l'amour unit essentiellement deux êtres plutôt que deux familles (Neuburger 2014) et se fonde sur le sentiment amoureux plutôt que sur le lien conjugal (Jeammet 2012).

Au XXIe siècle, le nombre total de mariage par an aurait baissé d'un tiers et la demande en mariage succéderait à une vie commune des couples pour 85 % des cas (Mergnac & al. 2010). Par ailleurs, les liens du mariage auraient désormais la propriété de se dénouer sans trop d'efforts (Neuburger 2014). En fait, divers facteurs ont provoqué cette nécessité de changer : la maîtrise de la fécondité, l'apparition des femmes sur le marché du travail, une perte des croyances dans les valeurs traditionnelles, une diminution du pouvoir de la religion ainsi qu'un succès de l'idéologie de l'autonomie (Neuburger 2014).

Pour autant, le mariage n'est pas mort (Abel 2005), il a une place nouvelle, au milieu d'une société libre où le consentement intime et la passion amoureuse priment. Ainsi, Matlin (2007) distingue dans le monde moderne deux types de mariages : le mariage moderne fondé sur un aménagement des rôles traditionnels de l'homme et de la femme et le mariage égalitaire fondé sur une relation partagée et équitable. Girard (1967) note toutefois que malgré cette liberté illusoire, une multitude de critères conscients et inconscients guident le choix du conjoint. L'individu obéirait alors en s'unissant à toutes sortes de normes acquises.

Contrairement à ces métamorphoses constatées dans le monde occidental, chez les Tamouls, le rapport au mariage reste aujourd'hui encore immuable. Le mariage fait d'ailleurs partie des seize samskaras ou rituels de passage incontournables dans l'hindouisme (Combe 2010) et représente l'événement le plus important dans la vie d'un homme, et plus encore dans celle d'une femme car il lui permet une reconnaissance sociale (Bénéï 1996). Marier son enfant constitue un but essentiel de la vie des parents (Jain-Duhaut 2004) c'est

pourquoi en milieu traditionnel, le mariage constitue un moment d'épreuve pour toute la famille (Kakar 2007). Le contraste est net entre le mariage d'amour qui a une mauvaise presse et réputé mal finir et le mariage traditionnel arrangé, idéalisé par les familles (Jain-Duhaut 2004). Le mariage arrangé correspond à une union scellée par les aînés, très ritualisée et se fonde sur les accords passés entre les deux familles (Equer-Hamy 2012). Les pourparlers prennent nécessairement en compte des thématiques essentielles d'endogamie telles qu'une compatibilité entre la caste, la religion, la langue, le pays d'origine. La réputation des familles est aussi discutée et la dot de la mariée négociée (Deliège 2004). Ainsi, il est fréquent que des mariages intrafamiliaux aient lieu, entre oncles et nièces ou entre cousins (Kakar 2007). Si l'alliance est arrangée et tant ritualisée c'est pour permettre de protéger l'union du couple et ainsi la descendance qui en naîtra.

Dans le mariage traditionnel, les deux partenaires maintiennent des rôles de genre : la femme s'occupe de la maison et le mari est le chef de famille et subvient financièrement aux besoins (Matlin 2007). Ce ménage et ce mariage sont rarement perçus par les jeunes concernés comme imposé, il s'agit d'une pratique intériorisée et acceptée (Kakar 2007).

Etude des alliances des jeunes femmes tamoules de la seconde génération : méthode et analyse des données

Dans un contexte si spécifique, la place de l'alliance nous interroge. Entre identité individuelle et identité collective, entre respect de la tradition, loyauté aux générations précédentes et affiliations, quel rapport entretenir vis-à-vis de l'alliance quand on circule entre deux mondes d'appartenance ?

L'étude qualitative des entretiens menés auprès de jeunes femmes tamoules par la méthode complémentariste ayant pour ambition de n'exclure aucune approche mais de les coordonner (Moro & al.2004) et impliquant l'utilisation obligatoire mais non simultanée d'un double regard, psychanalytique et anthropologique, nous permet de penser les systèmes d'alliance en situation transculturelle et de mettre en avant des facteurs communs.

Une vision traditionnelle mais une pratique transnationale de l'amour

Quand nous interrogeons nos participantes sur leurs alliances récentes ou futures, elles cherchent à se positionner et sont traversées par des questionnements identitaires : si elles se racontent françaises, elles entretiennent en effet un rapport singulier à leur culture d'origine transmise par les parents et enrichie par les voyages et ont intégré les valeurs culturelles de leurs parents. Toutes ont grandi dans un environnement familial pratiquant la ségrégation des sexes comme pour neutraliser les relations amoureuses. Dans ces conditions, les jeunes femmes tamoules intègrent qu'être en couple avec un garçon est une pratique non acceptée. Bien que tardivement, toutes ont cependant un copain comme les jeunes filles d'ici et trouvent un compromis en instaurant un cadre dans leur relation amoureuse qui est un défi balisé par des contraintes. Ainsi, les relations amoureuses représentent des expériences nouvelles, marquées par une connaissance très limitée de l'autre genre.

Des liaisons amoureuses secrètes et éprouvantes

Les parents constituent pour ces jeunes femmes un étayage important. Instance surmoïque par excellence, c'est de peur de les décevoir ou d'affirmer des choix auxquels ils n'ont pas pris part que nous apprenons qu'elles cachent pendant longtemps (en moyenne 3 ans) leur relation amoureuse. Quand nous parlons de parents, c'est surtout la figure maternelle qui est prédominante dans le discours des jeunes femmes. La mère est idéalisée, c'est le modèle, l'interlocutrice à laquelle les participantes s'identifient. Pourtant, ces mères donnent l'impression

de vivre difficilement l'autonomie, l'indépendance et la sexualité des jeunes filles. Aucune des participantes n'a été préparée à ce voyage amoureux, à cette rencontre avec l'autre. La parole semble ne pas circuler à ce sujet. Il s'agit d'une expérience que les jeunes femmes découvrent seules et ce depuis la puberté.

Cette expérience de couple s'avère donc éprouvante pour ces jeunes femmes dont le désir est de la partager avec la famille. Par-dessus-tout l'annonce, ce moment où les désirs intimes se confrontent à ceux des parents, est terriblement anxiogène et nécessite la mise en place de stratégies pour faire accepter la relation: les jeunes femmes affirment attendre de finir leurs études ou de trouver un jeune homme qui répondra aux attentes de leurs parents pour ne pas être confrontées à un refus de leur part. Un terrain d'entente avec les parents s'avère alors primordial avant de passer à l'étape suivante.

Des liens du mariage négociés et réinventés

Naturellement dans ces relations amoureuses, le mariage a une place fondamentale. Il est investi comme un rite de passage après lequel les jeunes femmes consommeront leur relation. C'est lui qui manifestement structure la relation.

Ces couples que forment ces jeunes femmes et ces jeunes hommes semblent à première vue ne ressembler en rien à ceux de la génération précédente: le mariage arrangé est vécu comme restrictif « on n'aime pas, on ne choisit pas » et certaines traditions sont mises de côté en faveur d'une plus grande liberté du lien amoureux.

Cependant, les jeunes femmes tamoules nous surprennent par leurs choix: manifestement, il persiste un haut degré d'homogamie sociale et culturelle entre les conjoints tamouls. Nous avons le sentiment que les jeunes femmes arrangent leurs propres mariages, peut-être pour qu'il y en ait une meilleure acceptation. Serait-ce là une nouvelle forme d'alliance? Des mariages d'amour arrangés?

Retrouver un homme de la même caste, de la même religion, de la même communauté et partageant un contexte de vie transculturel (ils sont français), c'est aussi se définir comme appartenant à une caste, une religion, une communauté et se définir par rapport à des affiliations. Alors chercher un conjoint, c'est comme permettre à la jeune femme tamoule une exploration de soi, se poser des questions sur son identité et sa propre valeur.

De ce fait, le choix du partenaire ne semble pas quelconque mais hautement tributaire de l'histoire des jeunes femmes entre ici et ailleurs.

Etude de cas - Parvati, un mariage négocié et inédit

Nous proposons ici une vignette clinique, notre rencontre avec Parvati. Son cas reflète les processus observés chez l'ensemble des participantes.
Afin de respecter la confidentialité des entretiens, les données ont été anonymisées.

Nous rencontrons Parvati à deux reprises, au sein de sa faculté de médecine. C'est une jeune femme d'une trentaine d'années, née en France de parents Sri Lankais tamouls. Si elle se définit de prime abord comme étant Franco-Sri Lankaise, elle oscille entre plusieurs positionnements au point de dire à la fin « je suis ni Sri Lankaise, ni Française en fait » comme pour signifier cette impossibilité à choisir entre ses deux mondes d'appartenance.

Les parents de Parvati ont fait un mariage traditionnel au pays, comme la plupart des gens de sa famille. « Sur dix personnes, huit ont fait un mariage arrangé dans la génération de mes parents ». Les deux personnes ayant fait un mariage d'amour sont les exceptions de la famille, ceux qui n'ont pas respecté

les règles, ceux qui sont vus comme étant différents. Parvati n'est pas « trop pour » le mariage arrangé : elle dit que c'est un mariage où on ne connaît pas la personne, même si actuellement on laisserait selon elle, plus de liberté aux deux jeunes gens avant de sceller l'union. Pour autant, elle n'est pas contre « non plus ». Elle admet que si elle n'avait pas trouvé par elle-même, cela aurait pu être un « plan B ». Mais elle en rit, car maintenant cette question ne la concerne pas.

En effet, Parvati a un « copain » depuis maintenant cinq ans. Elle a rencontré Suthan à l'occasion de fêtes familiales, il est le fils de cousins éloignés de ses parents. Même si elle ne cherchait pas un profil d'homme particulier Suthan était tamoul comme elle, né en France comme elle, Sri Lankais comme elle, hindouiste comme elle, et appartenait en plus à la même caste. Il est aujourd'hui avocat. Les jeunes gens ont eu un « coup de cœur » respectif.

Si Parvati et Suthan ne se voyaient que très peu, ils ont tissé un lien fort à travers les coups de fils et les réseaux sociaux. Ils ne voulaient prendre le risque de se voir souvent.

Parvati n'a jamais eu de copain auparavant. Les garçons n'étaient pas tolérés à la maison. Malgré sa grande complicité avec sa mère, il n'était jamais question de parler d'amour et de sexualité. La jeune femme se souvient de sa surprise et son désarroi lorsqu'elle a eu ses premières règles « ça m'a choquée, elle l'a vécu pourtant ! ».

Ainsi, Parvati a pendant longtemps caché sa relation à ses parents. Elle était persuadée que « ça ne passerait pas » car non seulement, elle était trop jeune, à 20 ans, mais aussi parce qu'elle étudiait la médecine, orientation vers laquelle les parents fondent beaucoup leurs espoirs. Alors, « ils penseraient que j'aurais arrêté mes études pour aller avec Suthan ».

Parvati a attendu un « certain temps » avant d'embrasser son compagnon mais elle s'est toujours dit qu'elle donnerait sa virginité à la personne avec laquelle elle se marierait. Pour elle, il était sûr que Suthan « était le bon » : c'est lui, ce copain unique avec lequel elle se marierait, elle en était certaine.

C'est avec cette conviction que Parvati parla de Suthan à sa mère au bout de quatre ans de relation. L'annonce fut une étape éprouvante et anxiogène. Elle a attendu d'avoir passé ses concours et de trouver un moment favorable afin que tout se passe au mieux. En effet, elle dit que c'était la première fois qu'elle abordait quelque chose d'aussi important avec ses parents. A son grand étonnement, sa mère a assez bien réagi, lui posant beaucoup de questions sur l'identité du jeune homme.

Un an plus tard, Parvati et Suthan se marièrent. Il y eut deux temps dans la cérémonie dont la date fut fixée un jour propice selon les astres et selon les désirs des parents. Le matin, le mariage civil eut lieu à la mairie. Parvati était vêtue d'une robe blanche que sa grand-tante lui avait offerte. L'échange des alliances eut lieu à une heure spécifique. Puis l'après-midi, il y eut le mariage religieux. Parvati et Suthan ne voulaient pas que la cérémonie religieuse soit « ennuyante ». Alors ils l'ont arrangée à leur manière. Certaines pratiques traditionnelles furent mises de côté : ainsi, point de prêtre, aucune dot, et pas de menu végétarien en ce jour sacré. Vêtus d'habits traditionnels, tous deux ont fait leur apparition au sein de la salle de mariage. Ce jour-là, Suthan mit le *thali* autour du cou de son épouse, ce collier en or qui symbolise et scella leur union.

Discussion, limites et perspectives

L'objectif de cette étude exploratoire était de comprendre quelles étaient les stratégies d'alliance des jeunes femmes Tamoules en France. En situation transculturelle, l'alliance est intimement liée à la question identitaire à travers un positionnement entre filiation et affiliations. Les jeunes femmes tamoules que nous avons rencontrées nous font découvrir des stratégies d'alliance à la

croisée entre l'ici et l'ailleurs, entre tradition et modernité, entre loyauté aux générations précédentes et leurs affiliations françaises. Toutefois, ces stratégies d'alliance ne vont pas de soi car elles sont sources d'angoisses, de fragilités, de conflits, de questionnements et nécessitent une grande élaboration pour parvenir à faire ce travail de lien entre ces deux mondes.

Notre recherche princeps s'est volontairement située dans une approche socio-anthropologique. Il nous importait d'explorer dans un premier temps les stratégies d'alliance au niveau social en termes d'adaptation entre ces deux cultures afin d'approfondir par la suite notre réflexion. Ainsi, l'étude de ces stratégies d'alliance nous mènent à croire qu'elles semblent être le reflet de la construction identitaire de ces jeunes femmes : métissées et créatives. Il serait pertinent donc de poursuivre à l'avenir cette étude sous l'angle de l'intrapsychique en explorant les processus psychiques à l'œuvre dans un tel contexte.

Bibliographie

Abel O. *Le mariage a-t-il encore un avenir ?* Paris : Bayard. ; 2005.
Astier A. *Comprendre l'hindouisme*. Paris : Eyrolles ; 2007.
Béneï V. *La dot en Inde, un fléau social ?* Paris : Karthala ; 1996.
Baubet T, Moro MR. *Psychopathologie transculturelle*. Paris : Masson ; 2009.
Bouche-Florin L, Skandrani S, Moro MR. La construction identitaire chez l'adolescent de parents migrants. Analyse croisée du processus identitaire. *Santé mentale au Québec* 2007 ; 32(1) : 213-227.
Combe S. *Un et multiple : Dieux et déesses, mythes, croyances et rites de l'hindouisme*. Paris : Dervy ; 2010.
Decondé C. Mariage, union libre ou Pacs : à chaque âge sa forme de couple. *Insee*, Février 2013 ; 302 : 1-3.
Deliège R. *Les castes en Inde aujourd'hui*. Paris : PUF ; 2004.
Eliacheff C, Heinich N. *Mères-filles, une relation à trois*. Paris : Albin Michel ; 2002.
Gazagne P. Les Tamouls de La Chapelle, entre solidarité et dépendance. *Hommes et migrations* 2011 ; 1291 : 82-93.
Girard A. *Une enquête psycho-sociologique sur le choix du conjoint dans la France contemporaine*. Paris : Brodard et Taupin ; 1964.
Goreau-Ponceaud A. La diaspora tamoule en France : entre visibilité et politisation. *EchoGéo* ; 2009.
Goreau-Ponceaud A. Diasporas Sri Lankaises : entre guerre et paix. *Hommes et Migrations* 2011 ; 1291 : 6-138.
Jeammet P, Jeammet N. *Lettre aux couples d'aujourd'hui*. Montrouge : Bayard ; 2012.
Kakar S. *Les indiens, portrait d'un peuple*. Paris : Seuil ; 2007.
Lion-Julin M. *Mères : libérez vos filles*. Paris : Odile Jacob ; 2008.
Madavan D. Déségrégation socio-religieuse d'une ville dans l'immédiat après-guerre : Jaffna, Sri Lanka. *Carnets de géographie* ; 2011.
Malher M. *Psychose infantile*. Paris : Payot ; 1977.
Matlin MW. *Psychologie des femmes*. Bruxelles : De Boeck ; 2007.
Mergnac MO, Tricaud A, Guibert F. *Le mariage et ses rites d'hier à aujourd'hui*. Paris : Archives et culture ; 2010.
Meyer E. *Sri Lanka, entre particularismes et mondialisation*. Paris : La Documentation Française ; 2001.
Mestre C, Moro MR. *Partir, Migrer : L'éloge du retour*. Fontenay-le-Comte : La Pensée sauvage ; 2008.
Moro MR. *Parents en exil, Psychopathologies et migrations*. Paris : PUF ; 1994.
Moro MR. *Enfants d'ici venus d'ailleurs : naître et grandir en France*. Paris : La Découverte ; 2002.
Moro MR, Neuman D, Réal I. *Maternités en exil*. Grenoble : La Pensée sauvage ; 2004.
Neuburger R. *Le couple, le désirable et le périlleux*. Paris : Payot et Rivages ; 2014.
Segalen M. *Eloge du mariage*. Paris : Gallimard ; 2003.
Simon A et al. On ne salue que les parents, les enfants sont toujours inclus. Parcours des enfants tamouls ayant des troubles du langage. *L'autre, Cliniques, Cultures et Sociétés* 2010 ; 1(11) : 40-48.
Skandrani S. *Les mille et une voix de Shahrazade*. Grenoble : La Pensée sauvage ; 2011.
Tourn L. *Chemin de l'exil*. Paris : Campagne première ; 2003.
Yahyaoui A. *Exil et déracinement, thérapie familiale des migrants*. Paris : Dunod ; 2010.

Webographie

Etude de l'INSEE sur l'évolution du nombre de mariages et de pacs conclus jusqu'en 2014 http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?ref_id=NATTEF02327
Moliner, C. Infos migrations. *Département des statistiques, des études et de la documentation* 2009 ; 12.
Lois de Manu – Texte en vers de la tradition hindoue et du dharma http://www.sadhana.ca/pdf_loimanu.pdf

Filmographie

Equer-Haly, C. Mariages arrangés. Paris : L'harmattan, 2012.
Jain-Duhaut, N. Les mariés de l'Inde. Arte : La vie est belle, 2014.

Résumé

Les noces de Parvati. Stratégies d'alliance des jeunes femmes tamoules Sri Lankaises en France

Portons notre intérêt au mariage, rite instituant l'entrée à l'âge adulte. Les enfants de migrants tamouls circulent entre des représentations multiples. Du mariage d'amour au mariage arrangé, du mariage traditionnel au mariage moderne, du mariage homogame au mariage mixte, du mariage obligatoire au mariage accessoire... Quelles stratégies d'alliance vont-ils mettre en place pour se structurer tout en articulant les différents mondes auxquels ils appartiennent ? L'analyse qualitative par la méthode complémentariste d'entretiens menés auprès de jeunes femmes franco-tamoules montre que les choix matrimoniaux sont respectueux de chacun des mondes d'appartenance en étant créatifs et métissés. Ainsi, les stratégies d'alliance reposent sur un subtil métissage entre filiation et affiliations.

Mots-clés : *mariage, enfant de migrant, tradition, filiation, affiliation, culture d'origine, hindouisme, Tamoul, Sri Lanka, France.*

Abstract

Parvati's wedding. Sri Lankan Tamil Young women's alliance strategies in France

Let's focus on marriage, rite establishing entrance into adulthood. Tamil migrants' children move along multiple representations. From love marriage to arranged one, from traditional marriage to modern one, from homogamous marriage to mixed one, from required marriage to optional one... What alliance strategies will they manifest in order to articulate the different worlds to which they belong? Qualitative analysis by complementarist method of the interviews made with young women shows that Franco-Tamil matrimonial choices are respectful of each world of belonging, by being creative and crossbred. Thus, alliance strategies seem to be based on a subtle blend between filiation and affiliations.

Key-words: *marriage, tradition, filiation, affiliation, Tamil, Sri Lanka, France.*

Resumen

Las nupcias de Parvati. Estrategias de alianza de jóvenes mujeres tamiles de Sri Lanka en Francia

Nuestro interés se enfoca en el matrimonio como ritual que instituye la entrada en la adultez. Los hijos de migrantes tamiles circulan en medio de múltiples representaciones. Desde el matrimonio por amor hasta el matrimonio concertado, desde el matrimonio tradicional al moderno, del homógamo al mixto, del obligatorio al accesorio. Qué estrategias de alianza pondrán estas jóvenes en práctica para estructurarse, articulando, al mismo tiempo, los diferentes mundos a los que pertenecen? El análisis cuantitativo por medio del método complementarista de entrevistas llevadas a cabo con estas jóvenes franco-tamiles muestra que las elecciones de matrimonio son respetuosas de cada mundo, siendo creativas y mestizas. De esta manera, las estrategias de alianza reposan sobre un mestizaje sutil entre filiación y afiliaciones.

Palabras claves: *Matrimonio, hijo de migrante, tradición, filiación, afiliación, cultura de origen, hinduismo, Tamil, Sri Lanka, Francia.*

■ Crédit photographique :
P. 19 © Shiva Parvati Navarathri Golu Doll, Vinayaka Nagar, Chennai, Tamil Nadu, 2014. CC BY

3. Le mariage à l'étude

Définitions

Définir le mariage de manière transversale permet d'en saisir sa complexité.

De manière générale, le mariage est l'officialisation d'une affaire privée qui unit deux individus lesquels forment un couple, vivent ensemble et fondent une famille (Héritier, 2005).

La définition officielle du mariage est :

1- un acte solennel par lequel deux personnes, de sexe différent ou de même sexe, établissent entre elles une union dont les conditions, les effets et la dissolution sont régis par les dispositions juridiques en vigueur dans leur pays (en France, par le code civil), par les lois religieuses ou par la coutume ;
2- une cérémonie organisée à l'occasion de la célébration de cette union ;
3- une situation de deux personnes mariées ;
4- un des sept sacrements de l'église catholique ;
5- une combinaison, réunion de plusieurs choses, organismes (Jeuge-Mayrart, 2020, p. 102).

Le mariage ne représente qu'une forme juridique de l'alliance qui est traditionnellement au centre de l'organisation sociale (Messu, 2015) et qui conditionnait autrefois le principe de filiation (Melchior-Bonnet & Salles, 2009). Par elle, est définie l'inscription d'un individu dans un groupe et la place qu'il va occuper dans la lignée symbolique de son appartenance (Messu, 2015). Ainsi, par l'alliance les individus font circuler des biens entre les membres d'un groupe et entre les générations (Melchior-Bonnet & Salles, 2009). L'alliance permet ainsi la survie d'une lignée, d'un héritage, d'une identité (Clément, Labrusse-Riou et Métral-Stiker, 2017).

Le mariage n'est pas « un phénomène univoque, généralisé à l'ensemble de la planète et pouvant donner lieu à une définition précise » (Rude-Antoine, 2011, p.35). Il existe des mariages en fonction des cultures, des époques, de leurs objectifs et leurs finalités : des mariages dissolubles ou indissolubles, des mariages civils ou religieux, des mariages monogames ou polygames, des mariages arrangés, des mariages forcés, des mariages modernes, des mariages traditionnels (Rude-Antoine, 2011).

Explorons les patterns de mariages que nous rencontrons le plus souvent en France et lorsqu'il s'agit d'étudier la communauté tamoule.

Les types de mariage

La société multiculturelle actuelle regorge de patterns de mariages où les enjeux varient d'une culture à une autre, d'une famille à une autre. Le mariage n'a pas de frontières et il serait faux de dire qu'un type de mariage existe dans une sphère géographique donnée et pas une autre, vice-versa. Les populations migrent et avec eux, les pratiques culturelles également (Moro, 2002).

De prime abord, évoquer des « modèles » de mariage ne m'a pas paru pertinent. Toutefois, il m'est nécessaire au moins d'évoquer la trinité si propre au monde indien et aux représentations qu'on lui donne et qui est évoquée jusqu'à présent, qui repose sur : (1) le mariage arrangé, (2) le mariage d'amour, (3) le mariage forcé.

Le mariage d'amour semble une conception romantique du mariage, un phénomène récent et occidental qui évolue au rythme des devoirs accomplis, des soins apportés et du respect mutuel (Lamboley, 2009). Il correspond à un consentement libre et éclairé des époux et repose sur l'amour, ce « sentiment intense qui englobe la tendresse et l'attirance physique » (Jeuge-Mayrart, 2020, p.72).

Le mariage arrangé correspond à la mise en relation des deux parties par une tierce personne et comprend le consentement libre et éclairé des époux. Arrangé signifie « mettre en ordre, disposer harmonieusement ». Le terme renvoie également à un « accord amiable » ou le fait de « régler de manière satisfaisante » (Jeuge-Mayrart, 2020, p. 102). Généralement, il correspond à une coutume ancrée où l'acte prend sa légitimité pour perpétuer des biens et une identité (Lamboley, 2009). Les mariages arrangés ne sont pas moins *dérangeants* (Taillefer, 2015) car ils interviennent à l'épreuve de l'individualisation et l'indépendance du couple (Collet & Santelli, 2012).

Le mariage forcé est défini comme une union contrainte entre un homme et une femme. Le consentement est forcé et la famille déploie des formes de chantages comme la violence physique ou la violence psychologique pour arriver à ce type d'union. Pour Dequiré et Terfous (2009), les mariages forcés reposent principalement sur les traditions et la reproduction du système de parenté traditionnel dans certains pays.

Il existe encore d'autres appellations multiples du mariage (traditionnel, précoce, de convenance, indésirable, mixte, de raison...). En réalité, celles-ci témoignent de l'absence de consensus et du rapport subjectif que les individus ont vis-à-vis du mariage (Lamboley, 2009).

Comment les études socio-anthropologiques définissent-elles officiellement le mariage ?

Approche socio-anthropologique

Dans l'acte de se marier, une base commune à toutes les sociétés humaines est trouvée par les ethnologues : celle de la prohibition de l'inceste (Levi-Strauss, 1949). Ainsi, les alliances dans toute organisation sociale vont faire l'objet de contraintes et de codes tels que l'obligation d'échanger et l'exogamie (Najoux, 2013 ; Clément et al., 2017). Freud (1913) voit en cela l'origine de la culture, une organisation sociale comportant des règles sacrées qui conditionnent le comportement. Binetou-Dial (2008) remarque quant à elle que l'institution matrimoniale continue de décider fortement des modes du déclassement social (p.97).

Guichard (1977) relève deux structures types de la parenté : l'une typiquement occidentale et l'autre, typiquement orientale. Dans la structure occidentale de la parenté, le système de filiation est bilinéaire et la cellule de base du couple conjugal reste l'organisation sociale. Les groupes de parenté existent par rapport à chaque individu et les alliances matrimoniales tendent à l'exogamie. La conception de l'honneur est liée à la possession d'un titre, d'un rang, de richesses.

Dans la structure orientale, le système de filiation reste patrilinéaire et le couple conjugal n'existe pas sans la famille et les ascendants. Les groupes de parenté sont ainsi hérités du système linéaire et les alliances matrimoniales tendent fortement à l'endogamie. L'honneur repose sur l'être plutôt que sur l'avoir.

Dans les alliances, les femmes prennent une place singulière : en donnant au groupe des enfants, elles le font survivre, elles portent la vie (Clément et al., 2017). La formation d'une famille est ainsi l'objectif majeur du mariage (Héritier, 2005).

Godelier (2014, p.4-9) distingue plusieurs formes d'appartenance de l'enfant aux adultes :

- dans le principe *unilinéaire* : les enfants appartiennent soit au groupe du père (c'est le système patrilinéaire), soit au groupe de la mère (c'est le système matrilinéaire) ;

- dans le principe *ambilinéaire* : les enfants sont reliés à la fois au groupe du père et à celui de la mère, mais par des liens très différents. Par exemple, l'enfant reçoit du père un nom, et de la mère une fonction religieuse ;
- dans le principe *bilinéaire* : les fils appartiennent au clan du père et les filles au clan de la mère ou l'inverse ;
- dans le principe *indifférencié* : les enfants appartiennent au groupe du père et de la mère et peuvent en recevoir les mêmes choses.

Le système occidental correspond, aujourd'hui, à un principe de parenté indifférencié (Godelier, 2010).

Si les stratégies d'alliance sont en lien avec les systèmes de parenté, Bourdieu les met également en lien avec l'héritage : l'alliance a une visée socio-économique car elle tend à transmettre et à maintenir un patrimoine et une position sociale spécifique (Bourdieu, 1979 ; Jourdain & Naulin, 2011).

Attardons-nous un instant sur l'histoire du mariage en France.

Brève histoire du mariage en France

Dans la réalité contemporaine en France, les couples peuvent se séparer, le mariage n'est plus nécessairement à la base de la création d'une famille et l'objectif du mariage s'est déplacé vers la réalisation d'un épanouissement individuel à deux (Héritier, 2005, page 3). Un aperçu historique du mariage en France met en avant ses diverses représentations au fil des années.

Dans l'Antiquité, le mariage occupe une place prépondérante : le destin de chaque homme et de chaque femme est le mariage. Décidé par les parents par des intérêts communs, il est nécessaire à la survie de la société car il entraîne la naissance d'enfants intégrés légalement dans une famille biologique (Melchior-Bonnet & Salles, 2009). Les unions se nouent dans une aire géographique qui ne dépasse pas dix kilomètres carrés. Par ailleurs, l'endogamie est aussi sociale : le mariage est un troc sanctionné par un contrat où les deux parties doivent trouver satisfaction. Les unions doivent ainsi constituer un nouvel ensemble économique (Fine & Adell, 2012).

L'indissolubilité intervient comme une caractéristique principale du mariage au Moyen-âge entre le IXème et le XVIème siècle, lorsque la dimension religieuse prend de plus en plus d'ampleur.

Cependant à partir du XVIème siècle et porté par les humanistes, le principe même du mariage est remis en cause à travers les transformations de la condition féminine et l'émergence de la notion de vie privée (Fine & Adell, 2012).

Le XVIIIème siècle quant à lui revendique le droit au bonheur et à la laïcisation du mariage : la constitution fait du mariage un contrat civil et le mariage religieux devient secondaire (Théry & Leroyer, 2014).

Quand commence la première guerre mondiale, trois millions et demi d'hommes partent au front laissant les femmes dans un monde dépourvus de maris, de pères, de fiancés. Elles prennent leur relève et ce changement de rôle social à long terme va faire exploser le modèle du mariage instauré jusque-là (Melchior-Bonnet & Salles, 2009).

La France connaît ensuite une importante métamorphose des systèmes de parenté : d'institution fondatrice de la paternité et de la famille, le mariage est devenu au XXème siècle l'institution d'un lien de couple (Fine & Adell, 2012). Il existe ainsi de multiples formes de faire mariage aujourd'hui ainsi que de multiples formes de faire famille qui en sont totalement indépendantes (Moro, 2007).

Toutefois, malgré cette diversité les mariages en France d'aujourd'hui bien que considérés comme « libres » et « non arrangés », se font dans un cercle social assez étroit. Les rencontres restent en effet conditionnés par les systèmes d'organisation auxquels appartiennent les individus (Henry, 1968 ; Godelier, 2014 ; Messu, 2015) Pourtant, un imaginaire collectif social tend à rejeter cette idée au profit d'une idéalisation de la liberté. Les mariages d'amour deviennent un modèle de modernité, d'intégration. Mais au fond, les mariages occidentaux français ne resteraient-ils finalement pas endogames et *arrangés* par la société ?

La remise en question du mariage

Le monde bouge et de multiples évolutions ont impacté le mariage et les systèmes de filiation (Moro, 2002 ; Baubet et Moro, 2009). Les enfants nés après un mariage ne sont par exemple plus les seuls légitimes (Héritier, 2005 ; Baubet et Moro, 2009). La procréation est désormais déconnectée de l'acte sexuel fertile notamment avec la procréation médicalement assistée. L'adoption d'un enfant n'est juridiquement pas dépendante du statut matrimonial de l'adoptant. Le divorce supprime l'inaltérabilité du lien entre les époux et la filiation prend ainsi son indépendance du mariage. Résultat : le couple n'est plus la famille. Il n'est plus indispensable ni de se mettre en couple, ni de se marier pour faire famille (Messu, 2015 ;

Théry, 2015). La famille n'est d'ailleurs plus une institution *immuable* (Théry, 2015, p.4) et la multiplication des remariages et la création de familles recomposées transforme la parenté biologique en parenté sociale (Godelier, 2010, page 28).

Pour autant, dire que « les valeurs se perdent » c'est ne pas comprendre le changement du monde dans lequel nous vivons. Pour Théry (2015), il n'y a en effet pas moins de valeurs, mais d'autres valeurs. L'engagement s'est déplacé du mariage vers la filiation et « ne pas se marier, ce n'est pas un refus de s'engager, mais une autre façon d'affronter le défi du temps qui passe, dès lors que l'idéal du couple inclut la possibilité de rompre » (Théry, 2015, p. 97).

Lorsque la loi du 18 mai 2013 fut votée en faveur du mariage des couples de personnes de même sexe, les oppositions furent nombreuses. L'église catholique a également pris part au débat qualifiant ce projet de loi de déraisonnable, contraire aux lois naturelles et ne pouvant garantir a suite des générations (O'Leary, 2010 ; Portier & Théry, 2015).

Il n'y a pas de consensus concernant le mariage, c'est particulièrement vrai lorsque plusieurs cultures cohabitent, comme c'est le cas en France.

4. Les Tamouls en France

Migrations

« Migrants » désigne tous ceux qui quittent leur pays d'origine de manière volontaire ou non et quel que soit leur page au moment de la migration, enfant ou adultes (Moro, 2020, p. 13).

L'immigration sud asiatique en France est majoritairement tamoule. Cette population est diverse et comprend des Indiens ainsi que des Sri Lankais. Leur migration est liée aux passés coloniaux de la France et de la Grande Bretagne mais aussi à la guerre civile Sri Lankaise.

La migration en France ne reflète pas la diversité culturelle et ethnolinguistique des pays d'origine (Goreau-Ponceaud, 2011). Les sources indiquent que les Tamouls du Sri Lanka représentent ainsi moins de 20 % de la population Sri Lankaise actuelle. Ils représentent 90% de la population dans l'état du Tamil Nadu, dans le Sud de l'Inde, état qui comprend 63 millions de personnes (Archives de l'Université de Laval, 2017).

Migrer revient à quitter un pays, une région de naissance (Moro, 2002). C'est un acte qui implique des renoncements et un travail de deuil important. Ces modifications participent à

fragiliser l'individu et ce, d'autant plus lorsqu'il s'agit de migrations extérieures, celles qui concernent le voyage d'un pays à un autre (Baubet et Moro, 2009).

Les Indiens Tamouls ressortissants de Pondichéry ont constitué la première vague migratoire vers la France. Ils y viennent à l'occasion de la première guerre mondiale, où ils apportent leur aide pour assurer la défense des tranchées. Après l'indépendance de l'Inde, la France rétrocède ses territoires : Pondichéry, Chandernagor, Karikal, Mahé et Yanaon. L'ex-puissance coloniale propose également la nationalité française à ses anciens ressortissants (Servan-Schreiber & Vuddamalay, 2007). Souvent catholiques et héritiers de la culture coloniale, les Tamouls de Pondichéry se fondent dans la société française (Guilmoto, Charbit & Palat, 1991).

Les Tamouls du Sri Lanka doivent à l'actualité internationale une renommée médiatique (Guilmoto, Charbit & Palat, 1991). Les deux seuls mots *Tamouls* et *Sri Lanka* font associer les moteurs de recherche en ligne, mais aussi les bases de données universitaires sur des termes comme *guerre, Tigres, tensions, histoire.* Ancienne terre d'immigration, Sri Lanka est devenu une terre d'émigration *massive* de *refuge* (Meyer, 2011, p.13). Entre 1983 et 2009, le Sri Lanka a connu une guerre civile de près de trente ans opposant principalement les Tamouls et les Cinghalais, deux groupes qui ont été amenés progressivement à se penser comme antagonistes, au gré d'évolutions historiques, politiques et sociales complexes (Dequirez, 2011).

Les ravages de cette guerre ont conduit les Tamouls à fuir massivement à l'étranger. Leur arrivée massive en Europe de l'Ouest est facilitée par la porosité de l'ancienne frontière de Berlin-Ouest (Guilmoto, Charbit et Palat, 1991). Les pays voisins à la France avaient des filières d'immigration clandestine et régularisaient ainsi la situation des sans-papiers.

Le nombre de demande d'asile en France passe ainsi de 1169 en 1996 à 2517 en 2009 (Goreau-Ponceaud, 2011). En 2019, le ministre de l'intérieur et France Terre d'Asile indique que le Sri Lanka ne figure plus parmi les dix premiers pays pour les demandeurs d'asile. Depuis la fin de la guerre civile, il est difficile d'obtenir des chiffres exacts d'autant plus que la diaspora tamoule est présente plus au-delà des frontières du Sri Lanka que dans le pays lui-même (Meyer, 2011).

Les premiers arrivés en France obtiennent rarement le statut de réfugiés. Ils bénéficieront des opérations de régularisation par l'OFPRA (Office français de protection des réfugiés et des apatrides) (Dequirez, 2011 ; Etiemble, 2017). Ainsi, la première vague d'immigration des

Tamouls sri lankais vers la France relève d'un exil politique tandis que la deuxième vague, plus récente, relève plutôt d'un exil économique (Govindama, 2007).

En France, la communauté tamoule s'est très vite reconstituée à Paris autour de la Chapelle, surnommé *Little Jaffna* qui constitue l'un des quartiers ethniques les plus visibles de Paris (Jones, 2003, Dequirez, 2010). La Chapelle devient un lieu de socialisation et de partage d'informations pour les migrants en quête d'emploi et de soutien (Gazagne, 2011). Il devient un lieu privilégié à la fois d'entre soi et de ressourcement identitaire (Dequirez, 2010).

En 2017, Lawrence Valin produit *Little Jaffna,* un court-métrage illustrant le quartier tamoul parisien. Le spectateur est immergé dans la communauté tamoule et se rend compte à quel point, bien qu'en étant à des kilomètres de leurs pays d'origine, les Tamouls de France restent fortement imprégnés par leur pays natal. Dans le *Little Jaffna,* ils ont recréé des odeurs, des saveurs, des rues, des traditions qui leur rappellent leur Sri Lanka tamoul natal.

Ainsi, la génération d'ici met tout en œuvre pour respecter les traditions et les comportements adéquats attendus par la société tamoule, d'autant plus que les contacts restent réguliers avec le Sri Lanka et entre les Tamouls du monde et que les traditions se perpétuent.

Cette identité tamoule est contenante et permet non seulement de faire face aux menaces identitaires au-delà des frontières, mais aussi parallèlement de redorer une identité meurtrie par la guerre.

Les Tamouls surinvestissent leur appartenance culturelle. Plus qu'à un Sri Lanka, ils manifestent l'appartenance à un *Eelam,* un pays tamoul. Les manifestations louant ce pays sont multiples et plurielles : associations culturelles, tournois de sports, manifestations, rassemblements. Ils sont initiés par les migrants de la première génération et repris par leurs descendants.

Dans ce contexte, je me questionne sur la construction identitaire des enfants de migrants tamouls. À quel monde appartiennent-ils ? Quelle influence le fait d'être né en France a sur leur développement ?

Les appartenances multiples de la seconde génération

On appelle enfants de migrants ceux qui sont nés en France, de parents venus d'ailleurs (Rezzoug et al., 2009, p.179). Les enfants de migrants sont extra-ordinaires, ils appartiennent à une catégorie spécifique de la société. Multiculturels, plurilingues, ils appartiennent aussi à

un groupe à risque (Moro, 2002). En effet souvent, bien que nés en France, ces enfants portent le trauma de leurs parents (Moro, 2007). Ces enfants sont non seulement des individus singuliers mais aussi attachés à des langues, des idéologies, des lieux, des groupes, des histoires (Nathan, 2007, p.20).

Moro (2002, 2007, 2009) indique que les enfants de migrants appartiennent à un groupe vulnérable. Ils sont ainsi contraints d'élaborer une altérité en eux, car ils ont cette particularité de se construire sans cohérence entre leur monde interne et leur monde externe (Moro, 2009, p. 39).

Cette vulnérabilité apparaît très tôt dans leur développement : le premier, dès la phase postnatale où le bébé et sa mère doivent s'adapter l'un à l'autre. Le second, à l'entrée dans les apprentissages. Le troisième enfin, à l'adolescence qui questionne de manière intense la filiation et les affiliations (Moro, 2009, p.76).

Filiation et affiliations

La filiation, du latin *filius* « enfant » désigne la relation de parent à enfant et renvoie à ce besoin humain d'appartenir et d'être contenu par un contexte intime et familial (Hill, 2013). Le lien de filiation est un axe fort de la structuration psychique. C'est ce par quoi un individu se relie et est relié par le groupe auquel il appartient à ses ascendants et descendants, réels et imaginaires (Guyotat, 2005). Il s'agit d'un lien de continuité qui s'inscrit dans la durée et la notion de groupe (Feldman, 2013) et qui se définit selon trois axes : (1) l'*axe biologique* qui correspond à la transmission du matériel génétique entre géniteurs, (2) l'*axe symbolique* qui est assurée par les inscriptions symboliques officielles (telles que le livret de famille ou l'acte de naissance) et officieuses et (3) l'*axe psychique* qui correspond à la reconnaissance affective et de l'énonciation de la parole qui lie les individus (« ton père », « ta mère », « tes enfants… ») (Golse, 2016, p. 6). Pour Konicheckis (2001), la filiation gît dans le monde interne et l'intimité de la personne. Ainsi, elle permet à chacun la construction de sa propre identité, l'élaboration de sa subjectivité et de son destin (Lévy-Soussan, 2002).

Le mot affiliation se comprend comme le besoin d'une personne de se sentir impliquée et appartenir à un groupe social (Hill, 2013). Les affiliations renvoient à la découverte de nouvelles familiarités, de nouveaux supports identificatoires et des appartenances ouvertes à l'altérité (Von Overbeck Ottino et Baubet, 2013) qui se manifestent au cours du développement de l'enfant lorsque les questions identitaires se déplacent sur les traditions socioculturelles (Hill, 2013). Elles sont présentes notamment à l'adolescence lorsqu'il est

question pour l'individu d'exister en dehors des liens parentaux tout en négociant avec l'idéal du Moi pour trouver ses propres affiliations (Touhami et al., 2018).

La structuration psychique et culturelle se construisent donc chez l'enfant de migrants sur une dynamique de clivage tant leurs mondes d'appartenance sont multiples (Moro, 2009, p. 80). Pour Moro (2002), les nouvelles manières d'être sont possibles si l'enfant de migrants s'inscrit dans un double processus de transmission, celle du dedans et du dehors.

Ainsi, la transmission familiale doit entrer en résonance avec le contexte de vie des jeunes pour pouvoir aboutir à une forme de reprise et de réinterprétation de l'héritage familial (Fibbi et Matthey, 2010, p. 17).

Dans le cadre de cette thèse, en nous intéressant au rituel du mariage, nous portons notre intérêt sur les enfants de migrants, devenus adultes. Quelle est leur spécificité ?

Les enfants de migrants, adultes

Le mot adulte vient du latin *adultus*, participe passé *d'adolescere* « grandir », qui a donné adolescent. Il est d'abord un adjectif : un adulte est un être vivant qui est parvenu au terme de sa croissance (Larmoyer et Arènes, 2009).

Après l'enfance et l'adolescence, l'âge adulte est souvent perçu comme un état « en creux » et rares sont les études qui le prennent pour objet (Bidart, 2006). Pourtant, l'âge adulte comporte également ses rites de passage qui en situation de migration réactivent la question des appartenances. Bien qu'un simple rôle, l'âge adulte mérite aussi tout un intérêt pour ses manifestations psychologiques chez l'individu et ses réaménagements intrapsychiques.

Devenir adulte semble relever plutôt d'un processus qui dépend de dispositions individuelles et culturelles (Moro, 2014). Ainsi, il serait faux de considérer l'âge adulte comme un état intervenant après l'enfance et l'adolescence. Il faudrait plutôt le considérer comme une étape du développement humain qui se chevauche, se recoupe, coexiste avec les étapes précédentes (Marty, 2014, p. 40).

L'adulte a accès à la génitalité. Chez lui, s'opèrent des réaménagements psychiques : le déplacement des idéalisations qu'il portait aux parents, vers des figures substitutives, trouvées dans la société. Cela implique la nécessité de se séparer des objets de dépendance qui l'empêcheraient de s'approprier ce corps génital (Birraux, 2014, p. 29). Cela implique aussi un nouveau sentiment d'identité qui ne soit plus relié aux parents (Tarazi-Sahab, 2014, p.107).

Etre adulte c'est vivre dans des appartenances multiples. Cela demande de faire des choix importants. C'est un âge qui responsabilise. Ainsi, l'individu doit payer un lourd tribut quand il doit renoncer à son plaisir propre au nom de valeurs collectives dont la famille (Moro, 2014).

C'est dans ce contexte que le mariage des enfants de migrants trouve sa pertinence dans cette thèse en psychologie.

5. Le mariage des Tamoules en France ?

Étudier les femmes

J'ai centré mon travail de recherche sur l'étude des femmes tamoules de la seconde génération.

À travers l'expression « féminisation de la migration internationale », la recherche souligne une tendance récente donnée à la visibilité des femmes migrantes, longtemps oubliées de l'histoire (Boukhobza, 2005). Un travail de déconstruction des représentations sociales s'est imposé pour celles qui étaient représentées comme restant au pays ou bien suivant leurs maris migrants et ainsi subissant la migration (Catarino et Morokvasic, 2005). Plus généralement, un travail de déconstruction de la représentativité de la femme sud-asiatique était nécessaire en préparant ce travail. Il a donné lieu à une publication intitulée « Les femmes indiennes, un masala d'identités » (Vijayaratnam et Moro, 2018) publié dans la *Revue de l'enfance et de l'adolescence* et figurant dans les annexes.

Dans cette thèse, la pertinence d'étudier les femmes se trouve dans le fait que l'entrée dans la vie conjugale est un phénomène plus chargé de conséquences pour les femmes que pour les hommes (Boudon et al., 2018).

Migration, double culture et mariage

Le lien entre mariage et migration apparaît comme une évidence ces dernières années. De nombreuses recherches anglophones se sont en effet intéressées à l'articulation entre les dynamiques migratoires et matrimoniales. Ce phénomène, qui existe depuis l'histoire coloniale et qui croît de plus en plus avec la transparence des frontières, est désigné par les termes « mariages transfrontaliers, transnationaux, internationaux » ou « migration matrimoniale » (Le Bail, Lieber, Ricrodeau, 2018).

Les unions transnationales peuvent être une voie de promotion sociale et d'autonomisation pour les femmes migrantes (Catarino et Morokvasic, 2005). Ces unions participent à l'installation durable des couples migrants dans les pays d'accueil (Giabiconi, 2005).

Dans ce contexte, le mariage est intimement lié à la question des frontières et fait l'objet de nombreuses études sociologiques : une bonne partie de l'immigration étrangère passe désormais par la création ou l'activation de liens familiaux (Tribalat, 2009). Ceci est vrai pour la communauté tamoule à tel point que Maunarugu (2014) compare les femmes qui se marient à des ponts (« brides as bridges ») qui lient les mondes les uns aux autres.

Avec la migration, il y a acculturation. Elle renvoie à des phénomènes et processus qui accompagnent la rencontre entre deux cultures différentes (Courbot, 2000, p.1). Pourtant, les migrants tamouls restent attachés à leurs traditions, véritables facteurs de protection. Bien qu'installés à l'étranger, ils cherchent toujours à se marier avec un partenaire qui vient du pays d'origine (Maunarugu, 2009).

Pour autant, je pars du postulat que les mariages des Tamouls se métissent, même s'ils n'en donnent pas cette visibilité (Baubet et Moro, 2000 ; Laroche-Gisserot, 2006). Comment les migrations, le contexte temporel et les affiliations pourraient-ils à ce point figer les pratiques matrimoniales ?

Mariage de la seconde génération ?

La filiation constitue un important lien identitaire (Robineau, 2002). Pourtant, en situation transculturelle, filiation et affiliations peuvent participer à la hiérarchisation des cultures et des appartenances (Moro, 2009).

Reprenons l'exemple de l'article cité au début de ce travail. Ces représentations participent à l'inscription des jeunes dans leurs affiliations (Moro, 2020, p. 65, Feldman et al., 2016) et peuvent participer à leur acculturation : dans une logique de survie, la tentation de s'assimiler aux normes du pays d'accueil, de partager son regard ne peut-elle pas être grande ? (Radjack et al., 2014, p. 123). Lorsque j'ai mené un sondage en ligne pour récolter les représentations du mariage arrangé chez les femmes tamoules de France en préparant cette thèse, toutes avaient une vision partagée du mariage arrangé. L'une des participantes de notre recherche affirmera par ailleurs que ce n'est pas sa « tasse de thé ». Un article à ce propos sera présenté dans les résultats

Les médias n'ont cessé de creuser un fossé entre les mariages d'amour et les mariages arrangés à tel point que cela devient presque masochiste d'avoir envie de faire un mariage arrangé au XXIème siècle, en Occident tant le regard porté par la société sur ces mariages semble négatif. Moro et Amblard (2016, p.51) disent que ces choix sont souvent interprétés par les parents comme des messages affectifs alors qu'il s'agit de choix existentiels. Alors, des réponses inappropriées peuvent apparaître comme la menace d'un parent de se suicider si son enfant fait une alliance non approuvée dans la famille.

Pourtant, comment les couples que forment les parents, figures d'autorité et affectives peuvent-ils être remis en question ? Quel regard un individu de seconde génération porte-t-il sur le couple que forment ses parents ?

Mariage et psychologie

Le mariage est une période de transition, il implique de quitter le monde de l'enfance, réconfortant, pour se diriger vers une terre inconnue, le monde adulte (Moro et Amblard, 2017, p. 13).

Les signes annonciateurs du mariage sont discrets. Il n'y a en effet pas de signes physiques comme la puberté (Moro et Amblard, 2016, p.12), et les signes sociaux varient d'un individu à l'autre : la fin des études pour certains, un âge précis pour d'autres, l'attente du mariage des aînés pour certaines familles.

Chez les Tamouls, il n'existe pas d'adolescence à proprement parler. Le mariage signe donc le passage du monde de l'enfance au monde adulte. C'est cet événement qui va permettre de situer l'individu dans son identité sexuelle et entraîner une réélaboration du conflit œdipien ainsi que des conflits archaïques : l'individu pose la question de son histoire mais aussi celle de son lien de filiation à ceux qui l'ont engendré. Les questionnements concernant la filiation sont fortes (Moro, 2014, p.17).

Le mariage est inscrit dans l'histoire d'une famille. Elle est héritée des générations précédentes et participe à la formation du psychisme de l'individu : en ce sens, la façon dont l'individu accueille cet héritage peut soit le rendre prisonnier de cette transmission soit lui permettre d'en devenir l'héritier (Gross, Mathieu et Nizard, 2011).

Se marier implique de grandir. Investir un individu de sexe différent implique d'entrer dans le monde adulte, de découvrir la sexualité, un engagement nouveau ainsi que la parentalité. Autant de changements qui peuvent apparaître comme une cassure, une rupture avec les

parents et le statut d'enfants. Ce voyage vers le monde adulte peut être entravé par la position des parents qui ne sont pas pressés de voir grandir leurs enfants. En effet, voir son enfant grandir amène le parent à faire un deuil important, celui de sa jeunesse. Si l'accès à la sexualité bouleverse intimement le parent car il lui rappelle que désormais, son tour est passé, il en est de même pour le mariage : « ma fille va se marier, ce n'est plus mon tour ». Plus encore, cela sous-entend la question « Ma fille va avoir un mari, avoir des enfants, ce n'est plus mon tour » (Moro et Amblard, 2016, p.32).

Comment accompagner dans ce contexte son enfant psychiquement dans ses stratégies d'alliance, alors que le parent peut lui aussi se sentir menacé ? Comment en tant qu'enfant se positionner, se laisser grandir, partir et apprendre à se séparer des parents tout en devenant une potentielle rivale et faire naître une rivalité intergénérationnelle ? (Moro et Amblard, 2016, p.33).

La difficulté de se séparer réside dans le fait que le couple constitue un cadre contenant, une enveloppe protectrice socioculturelle, un étayage de même que la famille et les parents constituent également une protection et une sécurité affective, le lieu du ressourcement.

Le jeune adulte est pris entre cette zone de confort parentale et familiale et l'envie de rejoindre son groupe de pairs pour se rassurer avec ceux qui lui ressemblent (Moro et Amblard, 2016, p.13). Les chercheurs parlent de « mariage interne » tant le mariage suppose avant tout l'investissement de soi et une recherche personnelle. Les choix d'objet étant multiples, l'individu peut chercher un objet d'amour qui ressemble à ce qu'il est lui-même, à ce qu'il a été, à ce qu'il voudrait être, ou bien un partenaire qui lui rappelle une image parentale (Joubert, 2003, p.12).

Une fois le partenaire trouvé, le mariage implique la capacité de développer une intimité avec lui. La création d'un lien intime constitue également une voie pour le développement du self (De Souza Campos Paiva et Gomes, 2005).

Le lien de couple ou lien d'alliance implique ainsi une négociation entre la recherche d'une similitude mais aussi d'une différenciation des membres les uns par rapport aux autres (Joubert, 2003, p. 5).

Dans ce contexte, quelle va être la voie choisie par les femmes tamoules ?

6. Problématiques et objectif de la recherche

Ce travail de doctorat s'intéresse au mariage en situation transculturelle et le considère comme un continuum qui fragilise mais qui dans le même temps peut être un support de créativité. L'importance est donnée à l'ensemble des processus psychiques et transculturels impliqués chez les jeunes adultes tamouls lorsque se mettent en place les stratégies d'alliance.

La littérature exposée précédemment nous amène à plusieurs pistes de réflexion :

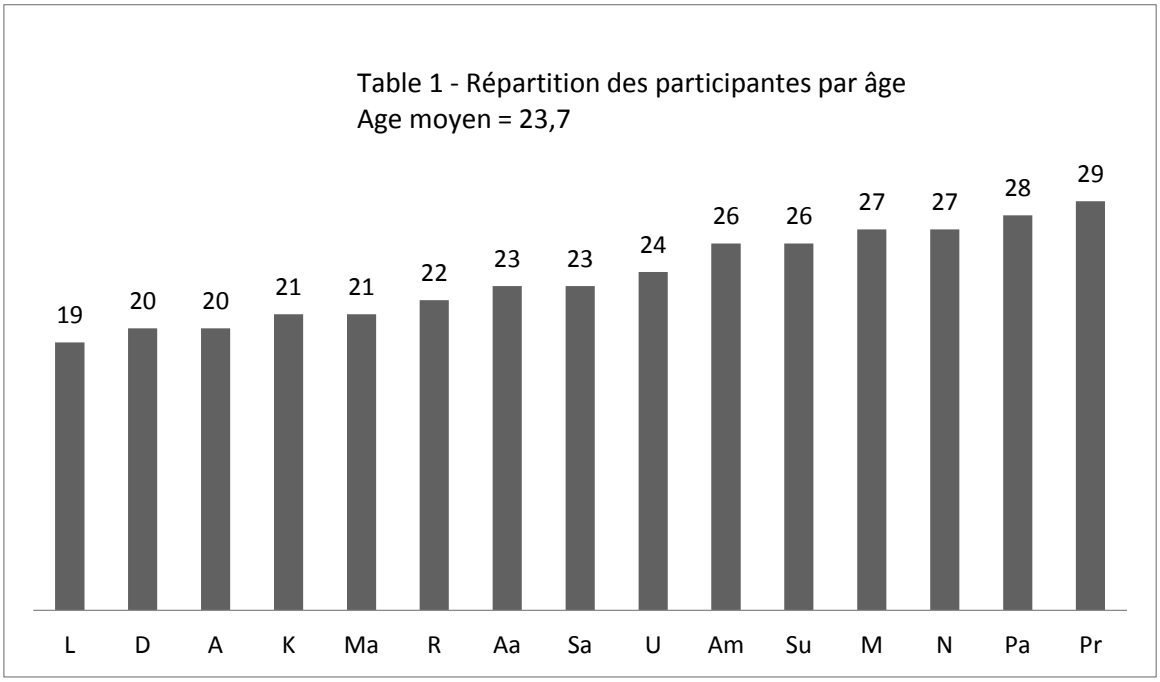
- l'enfant de migrants tamoul hérite de deux visions différentes du mariage. Dans ce contexte, comment se positionne-t-il pour créer ses propres stratégies d'alliance ?
- comment l'enfant de migrant tamoul accède-t-il à l'âge adulte ? Quels challenges rencontre-t-il ? Dans quelle mesure peut-il faire ses propres choix ?
- comment s'opère chez l'enfant de migrants tamoul le passage du collectif au subjectif, le rapport entre intrapsychique et interpsychique ?
- comment concilier héritage culturel et affiliations personnels dans la construction de soi en prenant en compte l'appartenance au groupe famille, la loyauté aux générations précédentes, la sécurité affective parentale et la recherche de nouveauté ?
- les Tamouls de France restent une communauté attachée à ses traditions collectives qui valorisent une grande intimité familiale. Dans ce contexte, le mariage est intimement lié au transgénérationnel : il représente un héritage familial, l'appartenance au groupe famille, une loyauté aux générations précédentes, une transmission psychique et un lien d'appartenance nécessaire pour se construire.
- Se marier pour un adulte tamoul de seconde génération, ne relève-t-il pas d'un processus complexe ? L'affirmation d'une identité adulte à travers des choix matrimoniaux n'est-elle pas dangereuse et menaçante ?

CHAPITRE 2 – METHODES DE LA RECHERCHE

Nous avons rencontré notre population d'étude afin de comprendre les différentes problématiques, les logiques et les stratégies mises en place à l'occasion du mariage, en situation transculturelle. Quel est le sens donné au mariage ? Qu'est-ce qu'une femme tamoule de France qui se marie fait de différent par rapport à une femme tamoule du pays ?

1. Population d'étude

J'ai rencontré quinze jeunes femmes tamoules qui ont l'âge de se marier. Elles ont entre dix-neuf et vingt-neuf ans.



La grande majorité est née en France. Deux d'entre elles sont arrivées en France avant l'âge de trois ans.

Toutes appartiennent à la communauté tamoule (cinq d'Inde et dix du Sri Lanka). L'âge moyen de notre échantillon est de 23,7 ans.

La population d'étude a été approchée entre 2015 et 2017 en population générale dans la région parisienne par le biais de prestataires de mariage tamouls ainsi qu'un réseau plus informel et communautaire pour certaines d'entre elles, lorsqu'elles nous ont été adressées par notre entourage ou par des rencontres dans le cadre professionnel.

Ces quinze jeunes femmes correspondent à notre population étudiée : toutes vivent la biculturalité et sont préoccupées par la question du mariage.

2. Recueil des données

J'ai rencontré chaque participante à trois reprises :

1- Dans le cadre d'un entretien semi-directif : j'ai exploré l'histoire de la participante (âge, profession, environnement socioculturel), la genèse de la famille (histoire migratoire, origine, appartenance culturelle et identitaire : caste, religion, ville d'origine, langue maternelle), les constructions identitaires (sentiment d'appartenance des parents, sentiment d'appartenance de la participante), les forces et les challenges rencontrés du fait de la situation biculturelle, le rapport à la France, le rapport au pays et à la culture d'origine, le sentiment d'appartenance, le rapport à la religion, aux traditions, le sentiment d'être femme, la représentation du mariage, l'histoire du mariage dans la famille, les stratégies d'alliance de la participante (ou si elle n'est pas mariée, les projets matrimoniaux) ;

2- Dans le cadre de la passation d'un test d'identité, le Répertoire des Positions Personnelles (RPP) : le self dialogique d'Hermans constitue mon background théorique pour étudier l'organisation et la réorganisation du répertoire de positions du self d'un individu. Sa pertinence a été démontrée lors de recherches ultérieures en psychologie (Hermans et al. 2001 ; Hermans, 2003) mais également en psychologie transculturelle (Skandrani, 2011). Le RPP est outil qualitatif (il accorde de l'importance aux narrations et aux histoires des individus dans leurs propres mots) et quantitatif (il compare les ressemblances et différences entre les positions identitaires). Je l'ai utilisé en complément de l'entretien pour stimuler la réflexivité des participantes ;

3- Lors d'une tâche de photo-élicitation : je me suis rendue compte après les premiers entretiens exploratoires à quel point des supports imagiers pouvaient être une richesse pour la narrativité. Cette tâche vient s'ajouter aux récoltes précédentes afin que nos analyses ne reposent pas seulement sur des techniques verbales ou écrites mais aussi sur la sémiologie des images choisies. Lors de cette ultime rencontre, j'ai demandé à la participante de venir avec trois photos ou images la représentant (1) avant le mariage, (2) le jour de son mariage, (3) après son mariage.

3. Langue des entretiens

Il me semble important d'évoquer la langue des entretiens. Quand une étudiante m'a un jour demandé en formation doctorale en quelle langue s'étaient déroulés les entretiens, cela m'a

questionné. Pour moi, ils s'étaient déroulés naturellement, dans nos langues partagées. En y réfléchissant de plus près et en répondant à cette doctorante, je me suis rendue compte que cela n'avait rien de commun.

Simon (2011) a adapté le concept de contre-transfert culturel à la langue. Pour elle, la langue est un élément privilégié constitutif de la culture. La langue constitue un point de repère identitaire important, elle renvoie à la généalogie, à la filiation mais aussi aux affiliations. Elle définit un contre-transfert langagier (Simon, Camara et Rizzi 2019). Ainsi, chaque langue a une façon d'interpréter le monde et produit des investissements imaginaires qui lui sont propres (Vierling-Weiss, 2006, p.13). Ces mondes multiples se sont manifestés durant les entretiens : j'ai laissé la liberté aux participantes de s'exprimer dans la langue qu'elles voulaient. Je posais cependant les questions en français pour ma part. Dans l'ensemble de la passation, le va et vient entre le tamoul et le français prime. Quelques-unes s'exprimeront en majorité en tamoul car elles se diront plus à l'aise dans cette langue. Pour celles qui s'exprimeront essentiellement en français, je note tout de même des petits mots ou passage en tamoul, surtout quand les participantes relatent les propos des parents (qui eux-mêmes s'expriment en tamoul). De vrais *poètes éphémères* se manifestaient alors dans ces récits (Moro, 2002, p.56).

4. Analyse

À partir de la retranscription mot à mot des entretiens de recherche, nous avons opéré deux types d'analyse : une analyse longitudinale et une analyse transversale. Pour l'analyse longitudinale, nous avons identifié des items communs à tous ces récits. L'analyse transversale est constituée d'une comparaison de chacune des quinze profils, selon l'approche complémentariste, psychanalytique et anthropologique. L'analyse longitudinale permet d'appréhender au plus près la subjectivité de chaque jeune femme interviewée. L'analyse transversale quant à elle va permettre de dégager les similitudes et les différences entre les profils et de permettre la mise en relation de nos résultats avec d'autres recherches et théorisations. Cette double analyse va aussi nous permettre d'articuler l'intime et le collectif.

5. Démarche qualitative et transculturelle

Notre étude se situe dans une perspective qualitative. Ainsi, notre objectif est de dégager des récits la richesse de la subjectivité des participantes, de cerner leur singularité. Nous nous

situons dans une approche inductive : construire des hypothèses plus générales à partir de notre échantillon d'étude.

L'Analyse phénoménologique interprétative (IPA) que nous avons choisie se focalise sur une exploration détaillée de l'expérience vécue du participant pour comprendre leur réalité subjective (Smith et al., 2009). Ainsi, nous ne visons pas à la généralisation du savoir. Les résultats de notre étude seront à prendre en compte dans leur nature temporaire et dynamique. Nous considérons la subjectivité des participantes comme une part importante de notre travail. Explorer les entretiens à travers l'IPA nous permet d'inventer une nouvelle grille de lecture ainsi que d'explorer des thématiques encore non étudiées en lien avec les stratégies d'alliance. L'IPA nous permet de nous focaliser sur le sens que les participantes donnent au vécu de leur situation et de hiérarchiser de manière thématique les données.

Concrètement, pour analyser les entretiens j'ai procédé ainsi :

a. lecture et relecture des entretiens ;
b. annotations initiales ;
c. développement de thèmes émergents ;
d. recherche de liens entre les thèmes émergents ;
e. passage au suivant et recherche de liens entre les quinze entretiens.

Cette démarche permet de construire un ensemble de codes représentatifs de l'expérience des participantes et de créer des catégories principales et des sous-catégories d'analyse.

À cela, s'ajoute une méthode d'analyse transculturelle. Cela nous permet d'appliquer cette méthode d'analyse à notre population d'étude quelle que soit sa culture et son lieu de vie (Moro et Amblard, 2017). Les postulats de base de cette complémentarité sont l'universalité psychique et le codage culturel. Ainsi, si le fonctionnement psychique définit l'être humain, chacun tend au particulier par sa culture d'appartenance (Hemdane et al., 2014, p.145). Selon la méthode complémentariste, on utilise de manière obligatoire mais non simultanée au moins deux disciplines ici la psychologie et l'anthropologie de sorte à s'inscrire dans l'interdisciplinaire (Devereux, 1970). Le double discours conditionne alors l'obtention des données (Moro, 2009, p.34).

Concrètement, il était question de mettre en lien les thèmes émergents avec des concepts de la psychologie transculturelle et des données socio-anthropologiques sur la communauté tamoule.

Ainsi, la méthode complémentariste nous permet d'aborder les dimensions collectives, subjectives et intrapsychiques des individus et de considérer le lien entre l'individu et sa culture et ainsi mettre en lien le collectif, l'interpersonnel et l'intrapsychique, croiser le privé et le collectif (Moro 2002 ; Baubet et Moro, 2009).

6. Éthique

Pour chaque participante, une lettre d'information a été donnée et un consentement éclairé signé. Les participantes ont toutes donné leur consentement pour l'utilisation des entretiens dans la recherche et la publication scientifique. En fin de recherche, les publications leurs ont été partagées. Les prénoms et données personnelles ont été modifiés de manière à garantir l'anonymat et la confidentialité des propos. Ceci prend toute son importance quand je suis moi-même tamoule, issue d'une famille tamoule et pouvant potentiellement connaître ces participantes de près ou de loin.

7. Contre-transfert culturel : être une chercheuse franco-tamoule

Le chercheur n'est pas neutre et doit être analysé comme faisant partie de la recherche (Madi-Assani, 2018, p.2).

J'énonçais en préambule les motivations personnelles de ma recherche. Il a fallu m'armer de courage je l'avoue, pour écrire mon contre-transfert qui m'a demandé, « une opération (interne) supplémentaire » (Devereux, 1972, p.91). *Un sari rouge en héritage* m'a plus d'une fois déstabilisée tant la proximité de cette recherche avec mon histoire personnelle est forte. Pourtant, quand ma directrice m'a proposé de changer de sujet de thèse, il en était hors de question. Je sentais au fond de moi que ce sujet était le mien. J'étais convaincue qu'il ne m'était pas venu une pareille idée par hasard. Être une enfant de migrants et travailler sur les enfants de migrants de sa propre culture, cela s'est déjà fait. Être une enfant de migrants tamoule et se questionner sur ses stratégies d'alliance (car au fond, cela devenait aussi le cas) et mener une recherche sur ce thème précis, c'était « culotté » oui, mais pourquoi le voir comme un frein quand il pouvait être un levier ? Je ne sais pas si j'aurais pu mener cette recherche à un autre moment de ma vie. Vivre les choses de l'intérieur a été extrêmement enrichissant. Cela m'a permis de créer un lien unique avec les participantes. J'avais des questions personnelles à éclaircir certes, mais aussi tant de stéréotypes à déconstruire et des univers à découvrir. Cette mission, je l'avais presque provoquée.

Ce qui m'a motivée à écrire mon contre-transfert culturel, ce sont plusieurs rencontres mais une en particulier, celle avec Megda Bentout, une bloggeuse et entrepreneuse qui m'a interviewée pour son podcast *Why a PhD* ? Là, aucun filtre. J'ai pu m'exprimer à cœur ouvert sur mes difficultés, mes prises de risque, ma passion pour cette thématique, ce tout que l'on regroupe dans les termes de contre-transfert culturel ou contre-transfert du chercheur.

Le contre-transfert revient à analyser le rapport qu'un chercheur entretient avec son objet d'étude, et en particulier avec la ou les cultures étudiées du fait de la place de l'observateur en dedans du sujet (Devereux, 1972, p.12).Dans la méthode transculturelle, le contre-transfert culturel représente l'ensemble des réactions conscientes et inconscientes suscitées chez le thérapeute par la distance culturelle avec le patient (Hemdane et al., 2014, p. 146).Le contre-transfert du chercheur lui, il s'agit d'analyser les éléments contre-transférentielles qui se joue entre le chercheur et l'objet de sa recherche (Madi-Assani, 2018, p.1).

Quelle distance avais-je avec les participantes ? Dans un premier temps, j'avais tendance à croire que nous étions toutes pareilles. Cette ressemblance était nette. Je n'oublierai jamais les premiers entretiens qui m'ont bouleversée, changée, fait grandir et m'ont orientée vers la femme que je voulais être. Pourquoi ? Parce que d'une certaine façon, j'avais créé un environnement où je rencontrais pour la première fois des femmes tamoules comme moi qui se posaient tout un tas de questions sur leurs amours, leurs mariages. J'avais le sentiment que c'était le cas pour elles aussi. Je n'avais jamais ressenti cela auparavant. C'était comme si tout à coup, toutes les facettes de mon identité pouvaient être déployées sans que je n'aie à faire un effort de filtrage : parler français, parler tamoul (et comprendre et être comprise même s'il n'est pas parfait), parler d'amour, de la vie de jeune femme, du mariage, des projets futurs.

Comme l'indique Minassian (2016), j'étais moi-même très souvent confrontée à cette confusion des identités entre chercheur et interviewée. Cette place d'interviewée me fascinait presque tant j'avais besoin moi aussi l'envie de m'exprimer et de raconter ma propre histoire. Je la ferai par le biais ma plume, qui a toujours été mon moyen d'expression privilégié depuis mon plus jeune âge mais également en m'offrant un espace de parole.

J'ai commencé à vraiment prendre ma casquette de chercheuse quand les données de ma recherche ont saturé ma quête personnelle, quand je me suis moi-même autorisée à me marier en tissant un compromis entre mes appartenances et mon héritage familial par ce que certains propos de participantes résonnaient en moi.

Je présente maintenant les données recueillies sous forme de portraits qui synthétisent ce que les jeunes femmes ont dit dans les entretiens approfondis que j'ai eus avec elles.

CHAPITRE 3 – PRESENTATION DES RÉSULTATS

1. Portraits de femmes tamoules

Je présente ici les portraits des quinze jeunes femmes que j'ai rencontrées. Leurs prénoms ont été modifiés pour garantir leur anonymat.

Aarthi

Aarthi a vingt-trois ans lorsque je la rencontre. Elle a une grande sœur ainsi qu'un petit frère. Ses parents sont d'origine sri lankaise. Ils sont de nationalité française tous les deux. Elle décrit leur arrivée en France comme étant « précoce » et qualifie leur intégration à la société française comme étant « très bonne ». Ses grands-parents ont également la nationalité française. Ils habitent tous en banlieue Parisienne, les grands-parents ont leur appartement tandis qu'Aarthi vit avec ses parents sa sœur et son frère.

Dans la famille, tous les prénoms des enfants commencent par un A. Aarthi, Ashwi, Anandan. Leur nom de famille commence aussi par un A : Aravindan. Il y a eu une recherche de la part des parents d'inscrire les enfants de manière symbolique dans la famille « c'est fait exprès ».

Les parents sont arrivés séparément en France. Ils n'étaient pas mariés, mais « sortaient ensemble ». Ils se connaissaient car ils habitaient dans le même village. Leur mariage n'a pas fait l'unanimité au départ car « les aînés n'étaient pas pour au départ parce que ce n'était pas un mariage arrangé ». Pourtant ils se sont mariés, plus tard, après la migration en France. Aarthi affirme que cela n'a finalement pas posé de problème « ils étaient de la même religion et de la même caste ».

Durant l'entretien, Aarthi se questionne sur l'histoire migratoire de ses parents. Elle confie que ses parents ne lui en ont jamais parlé en détails. Elle-même n'a pas eu l'occasion de leur poser des questions.

Aarthi a déjà voyagé au Sri Lanka ainsi qu'en Inde. Elle trouve son pays magnifique. Elle a envie d'y retourner pour faire de l'humanitaire, elle veut « garder un lien avec les origines ».

En France, elle a des amis d'origine différentes mais « pas de Sri Lankaises ». Elle a pourtant eu des amis Sri Lankais, mais ils ne sont pas restés proches.

Aarthi a eu un « ex » d'origine suédoise. Elle raconte que cette histoire n'a pas duré beaucoup de temps. Elle se rappelle un événement difficile : un jour, le jeune homme a oublié sa veste

dans la voiture d'Aarthi. Ses parents s'en sont rendu compte. Ils ont questionné Aarthi qui n'a pas menti et a avoué avoir un petit ami. Elle avait 21 ans. Elle raconte que ses parents étaient très énervés, « ils disaient que ça ne se faisait pas dans notre culture ». La jeune femme s'est rebellée « je leur ai dit que je ne sortirai peut-être jamais avec un Sri Lankais parce que je n'en côtoyais pas ». Aarthi était contente d'avoir brisé ce tabou. « C'est difficile de faire accepter quelqu'un d'étranger ». Pourtant quand sa sœur est sortie avec un Antillais, ce fut trop pour les parents. « C'est parti beaucoup plus loin. Ma mère a dit que si ça continuait, elle se suiciderait ». Ces propos ont choqué les deux sœurs « quand on entend ça de la bouche de sa maman, on n'a plus envie de continuer quoique ce soit ». Pour l'instant, elles ne parlent plus de relations amoureuses ni de mariage à la maison.

Aarthi confie qu'elle ne souhaite pas se marier selon les traditions tamoules du mariage arrangé. « Quand je vois mes cousines se marier six mois après leur rencontre, je me dis que ce n'est pas pour moi. ». Elle ne critique pas ce type de mariage « Je sais que les personnes sont souples, c'est *meetic* via les parents ». Mais elle est contre ce surplus de critères. Puis, Aarthi a un argument de taille face à ses parents « je leurs fais remarquer que même eux n'ont pas fait de mariage arrangé, alors pourquoi nous l'imposer ? »

Il est important pour Aarthi de se battre pour faire accepter sa relation avant de se marier. Pour son ex suédois, elle ne voyait pas l'intérêt de se battre.

Elle se considère française et bien intégrée. Pourtant, un échange a remis en question ces appartenances : un jour, elle a rencontré un ami qui lui parle du petit salé aux lentilles. On lui a alors reproché de ne pas savoir ce que c'était, de ne pas s'intégrer, de ne pas connaître la gastronomie française. « Ça m'avait énervé, on n'est pas toujours obligés de s'intégrer au pays où on est par rapport à la nourriture ! »

Amaïdhia

Amaïdhia a vingt-sept ans. C'est une jeune femme qui est médecin et qui continue à se former en faisant des stages dans différents lieux. Elle est née au Sri Lanka et est venue en France à l'âge de trois ans « à cause de la guerre ». Elle raconte que la situation à Jaffna, sa ville de naissance, était compliquée au début des années 2000. En fait, cela faisait quelques années que son père était en France. Il a été le premier à migrer et avait laissé au pays sa femme et ses deux enfants, Amaïdhia ayant un jeune frère. Une fois que la situation du père fut quelque

peu stable ici, il a décidé de faire venir la famille au complet en France parce qu'il « avait peur ».

Amaïdhia confie très vite après le début de l'entretien que ses « parents regardent pour un mariage ». C'est l'occasion pour elle de parler du mariage de ses parents « ils ont fait un mariage arrangé » à vingt-quatre ans. Ce type de mariage semble être la norme dans la famille de la jeune fille. Sur la génération des parents, il y a 100% de mariages arrangés. Amaïdhia confie que dans sa génération à elle, « sur quatre enfants, trois ont fait un mariage arrangé ». Une seule personne a fait un mariage d'amour, il s'agit d'une cousine qui s'est mariée avec un homme hindou : eux sont catholiques. Ses parents étaient « déçus ». Elle les entendait dire qu'elle « était partie, enfuie ». Cette cousine semble être le mauvais objet par excellence, celle qui a transgressé et à laquelle Amaïdhia ne veut pas ressembler « moi je n'ai pas envie de ça ». La distance qu'Amaïdhia veut prendre avec cette cousine est d'autant plus importante que dans la famille, elles sont les deux seules filles. L'autre ayant fauté, « toute la famille attend beaucoup de moi ».

Amaïdhia l'affirme à plusieurs reprises « c'est mieux que mes parents décident », « je pense que c'est la meilleure solution », « le fait de laisser ça à mes parents ça me rassure ». Qu'est-ce qui lui fait peur si elle choisissait d'elle-même ? Elle ne saurait l'expliquer mais elle reconnait que « c'est la façon dont ils cherchent que j'aime bien ». Au cours de l'entretien elle évoque ses professeurs qui lui avaient conseillée d'aller vers une filière biologique. Tout comme des figures parentales « ils me connaissaient parce que j'allais dans cette école depuis toute petite » alors, elle a suivi leur conseil, elle a eu des bonnes notes et ça la confortée de continuer dans cette voie parce qu'on lui « faisait confiance ».

L'idée de faire un mariage arrangé, elle l'a en tête depuis quatorze-quinze ans. Il était inconcevable pour elle de ne pas se marier. Elle lit d'ailleurs beaucoup d'ouvrages sur le mariage et sur la place des femmes dans le ménage. Elle reconnait qu'elle a un style « assez conservateur ». Pour autant, la jeune femme n'idéalise pas le mariage arrangé : « Tout n'est pas parfait mais il faut aussi voir le côté pratique ». Pour elle, le mariage arrangé est l'assurance d'un partenaire unique pour la vie « Être avec quelqu'un et divorcer aussitôt, moi je ne veux pas de ça. J'ai le désir que ça dure ».

Cela fait un an que les parents d'Amaïdhia cherchent un mari pour leur fille. « Rien n'est encore fixe, ils continuent de chercher ». Le terme « parents » inclut non seulement le père et la mère de la jeune femme mais aussi ses oncles et ses tantes. Les aînés en fait. Pour trouver

un prétendant, on passe par le bouche-à-oreille. Les aînés ne vont pas se contenter d'aller voir les parents du jeune homme, mais ils vont se renseigner auprès de sa famille élargie, avoir des informations sur la réputation de la famille etc. « c'est comme ça qu'ils font pour les autres, donc je me dis que c'est comme ça qu'ils feront pour moi aussi ».

Amaïdhia insiste au cours de l'entretien sur sa place qui reste fondamentale. Ainsi, quand ses parents auront trouvé quelqu'un, « ils vont en parler à moi et à lui avant de continuer ». En d'autres termes « moi j'ai le choix, c'est mon désir qui compte ».

Pour affirmer cette position active dans son mariage, Amaïdhia me parle longuement de ses préférences. Les parents vont ainsi rechercher un prétendant en fonction des goûts de la jeune femme. Tout d'abord, celle-ci ne veut pas quelqu'un qui habite loin et reste ambivalente quant à la profession de son futur époux « au début je demandais un docteur, mais après comme moi aussi je suis médecin, je me suis dit que c'est mieux qu'on soit mixte de profession ». Par-dessus tout, ce qui importe à Amaïdhia, c'est que le jeune homme vienne « d'une bonne famille ». La jeune femme entend bien que le mariage n'unira pas simplement deux individus « je ne serai pas qu'avec mon mari, il y aura toute la famille ». Puis, elle désire qu'il soit plus âgé comme s'il fallait qu'il la protège, la prenne sous son aile. Dans le même temps, il y a aussi cette préférence pour épouser le fils aîné de la fratrie « comme ça je serai l'aînée des belles-filles, j'aurai plus de pouvoir » (rires).

Amel

Amel a vingt et un ans. Elle est née à paris et a deux grands frères. L'aîné est marié à une Indienne tamoule musulmane, il est sur le point d'accueillir son premier enfant. Il vit dans son appartement mais sa belle-sœur « reste beaucoup eux « car elle est enceinte ». Le second frère est célibataire. Amel et ses frères sont nés en France.

Amel considère qu'habiter seule à son âge serait « inconcevable » car traditionnellement, « les filles quittent la maison qu'après le mariage ». Elle qualifie ses parents de « très traditionnels » voire « conservateurs ». Alors, « la question ne se pose même pas ». Ses sorties sont restreintes et quand elle évoque son envie d'aller à l'étranger dans le cadre d'un cursus universitaire « c'est la troisième guerre mondiale ». Elle confie que les filles ont beaucoup moins de liberté que les garçons dans sa culture « c'est une question d'honneur, de réputation ». En effet, Amel comprend que si elle quitte la maison sans raison valable pour la communauté, « c'est une honte pour mes parents, il faut pas salir leur nom».

Le père d'Amel est arrivé en France en premier. Il a fait venir sa femme ensuite. La séparation du couple a entraîné un mariage inédit « ils ont fait un mariage religieux au téléphone. Normalement c'est en face à face, mais comme mon père était en France et qu'il ne pouvait retourner au pays à cause du travail, ça s'est fait comme ça ». Ensuite, les parents ont fait une réception au pays avant de se marier civilement en France.

Amel qualifie sa relation avec ses parents de « compliquée ». Elle confie que cela « allait mieux quand j'étais ado ». Amel recherche une liberté à son âge qu'elle ne parvient pas à négocier : les sorties sont refusées par sa mère, acceptées par son père si elle rentre avant 22h, mais souvent « ils vont dire non, c'est tout sans m'expliquer pourquoi ». Quand elle se compare aux autres femmes de la seconde génération, elle les trouve « émancipées » tandis qu'elle se décrit quant à elle « bloquée ». Elle ne comprend pas cela d'autant qu'elle estime n'avoir « jamais transgressé l'interdit des parents ». En réalité, elle confie qu'elle n'oserait pas tant ses parents « seraient capables de dire de ne plus revenir à la maison ».

Amel est amoureuse mais ne se considère pas en couple, « c'est assez vague ». Elle ressent des « sentiments » pour un ami Sri Lankais mais elle ne parvient pas à s'engager dans cette relation « pour un milliard de raisons ». Elle regrette de ne pas avoir beaucoup de choix « un Malien, Sénégalais, c'est mort, je peux faire une croix dessus car mes parents me renieront à vie ! ». Pourtant pour elle, il n'y a pas de différence. Dans l'idéal, elle aimerait épouser l'homme qu'elle aime. Pour l'instant elle ne présente pas ce garçon pour qui elle éprouve des sentiments. Elle attend d'être « sûre ». Cela la perturbe d'autant plus qu'elle fait le lien avec la culture du mariage arrangé. Elle reconnaît que les pratiques ont changé aujourd'hui surtout aux États-Unis car les parents sont plus « ouverts ». Mais la concernant, elle pense que ses parents souffrent d'une « perdition de la culture ». Ainsi « ils veulent choisir pour qu'on soit bien et la notion d'amour vient après ».

Amel confie avoir une vision limitée des Indiens tamouls. Ses parents sont « assez connus dans la communauté » mais ce n'est pas pour autant qu'elle fréquente plus de personnes. « La vision que j'ai d'eux ne colle pas avec la mienne ». Elle les estime trop « communautaires ». Elle, n'est pas comme cela « je suis ouverte à tout ». Avec son amoureux, c'est le fait « d'être en conflit avec tout ça» qui les a rapprochés.

Deepika

Deepika a vingt ans, elle est née à Courbevoie. Elle a un frère et une sœur, tous deux plus grands qu'elle. C'est d'ailleurs de son frère qu'elle commence à parler longuement lors de notre entretien. « Il va se marier dans deux mois et c'est un peu compliqué ». Deepika explique que son frère est en couple avec une Algérienne et que « ce n'est pas du tout passé au niveau des parents ». C'est particulièrement la religion qui a « bloqué » car eux sont hindouiste et la copine, musulmane. Le frère a posé un ultimatum lors des fêtes de fin d'année « il a dit, soit je me marie avec elle soit je ne me marie pas ». Ses parents ont finalement accepté la relation à condition d'organiser le mariage religieux assez vite. Ce sera un mariage hindou. « Ma belle-sœur a accepté, elle n'est pas fermée niveau religion ».

Puis, Deepika évoque sa sœur « ça s'est bien passé », même si ses parents ont « chipoté au départ ». Elle, s'est mariée avec un « Indien de Pondichéry ». Il est présenté comme à la fois « pareil » qu'eux, qui sont Tamouls Sri Lankais, mais dans le même temps différents « il a un accent quand il parle ».

Deepika confie être hindouiste mais ne pas pratiquer la religion. Elle ne s'investirait pas dans la religion si ses parents n'étaient pas là. Elle a tendance à s'en éloigner « je me pose des questions, des fois je me dis que c'est bizarre ». Elle se distingue ainsi des parents qui prient « tous les jours ». Dans le même temps, la jeune femme confie « je voudrais avoir un mariage religieux ».

Deepika n'est jamais allée au Sri Lanka, son pays d'origine. « C'est compliqué, il y a beaucoup d'organisations qui luttent contre la guerre là-bas. Nous on est contre le gouvernement là-bas, c'est corrompu ». Elle ne se sent pas rassurée « on a grandi dans cette atmosphère ». Ses parents n'y sont pas retournés depuis leur migration en France. Deepika elle aussi s'est imprégnée de leur vécu « j'ai peur que le pays ne soit pas comme je l'imagine ». Toutefois, elle voudrait y aller au moins une fois « avant de mourir ».

La jeune femme dit ne pas avoir beaucoup d'amis « je me centre sur ma famille ». Elle confie avoir toujours été comme ça. Il s'agit de la famille élargie, les cousins/cousines notamment.

Deepika est en couple « avec un Français ». C'est un jeune homme qu'elle connaît depuis toute petite. Avant lui, elle était en couple avec un Tamoul Sri Lankais « mais pfff, je ne me lançais pas trop, je suis très renfermée. ». Quand elle s'est mise en couple avec son copain actuel, elle s'est demandé si leur relation allait « aller jusqu'au mariage, car il n'est pas Tamoul ». Maintenant, Deepika affirme qu'elle se battra jusqu'au mariage. Si ses parents

connaissent le jeune homme en tant qu'amis, ils ne savent pas qu'il sera leur potentiel gendre. En revanche, les parents du jeune homme connaissent bien Deepika et l'investissent comme la copine de leur fils.

Même si elle estime que ses frères et sœurs ont ouvert la voie du métissage grâce à leurs alliances, Deepika a peur d'assumer cette relation. Elle confie que sa mère lui a dit un jour « j'espère que toi au moins tu vas réaliser mon rêve d'être avec un tamoul sri lankais ». Deepika a essayé de leur dire que comme ils étaient en France, ils seraient davantage amenés à se mélanger mais les parents n'ont pas porté attention à ses propos. « Pour eux, je ne suis encore qu'un bébé ».

Kausalya

Kausalya a vingt et un ans. Elle est née dans le nord du Sri Lanka et est arrivée en France avant ses deux ans. Elle a un grand frère. Ses parents sont arrivés en France « à cause de la guerre ». À l'époque, dans les années 1980, elle raconte qu'il n'y avait pas de temples hindouistes à Paris. Ses parents ont alors recréé un univers tamoul à la maison « on prie à la maison, on cuisine tamoul ». Ainsi Kausalya tient à préciser : « je ne connais pas les pratiques que les gens font au Sri Lanka, je connais juste les pratiques de ma mère ».

Kausalya n'est « jamais allée » au Sri Lanka. Une formulation intéressante quand on sait qu'elle est née là-bas. Elle aimerait y aller mais ses parents ont peur, à cause de la guerre.

Kausalya est mariée. Elle a fait un mariage arrangé. Elle confie qu'elle ne l'a pas choisi au départ, mais des circonstances ont précipité cette alliance « mon père est tombé gravement malade. Mes parents m'ont demandé si je voulais me marier avant qu'il n'arrive quoique ce soit ». Kausalya a accepté. Elle a eu la liberté de connaître la personne qui lui fut proposée pendant six mois. Puis ils se sont mariés, elle avait 20 ans. « Je ne m'imaginais pas me marier si jeune ». Kausalya voulait en effet finir ses études et avait d'autres projets.

Kausalya m'indique que son identité varie en fonction du contexte « je ne dis pas trop aux amis français que j'ai fait un mariage arrangé ». Au début, elle le disait mais on lui reprochait que ce n'était pas « normal ». À l'inverse, elle ne dit pas à ses amis tamouls qu'elle sort le soir « c'est mal vu », ses parents lui ont souvent interdit de sortir le soir quand elle vivait chez eux.

Elle confie cependant être contente de sa situation. « Mon mari n'a pas la mentalité des garçons du Sri Lanka ». Elle explique qu'il s'adapte à la situation française.

Le mari de Kausalya a un parcours migratoire complexe : il est né au Sri Lanka puis est parti en Malaisie. Il est en France depuis quelques années seulement. Il a 34 ans « il y a beaucoup d'âge d'écart entre nous ». Le mari travaille et Kausalya confie qu'il ne connaît pas bien la langue française car il côtoie essentiellement des Tamouls. Kausalya aide à l'intégrer en parlant beaucoup en Français à la maison.

Les parents de Kausalya ont fait un mariage d'amour au pays. Ils se connaissaient, ils étaient amoureux et « la famille a accepté car ils sont de la même caste ». En ce qui la concerne, elle pense qu'ils auraient accepté sa relation si elle était amoureuse de quelqu'un. Elle l'était d'ailleurs auparavant, mais cela n'a pas duré. Elle dit en tamoul « Ils m'ont donné ma chance de pouvoir trouver quelqu'un, cela n'a pas marché ».

Lavy

Le portrait de Lavy a été publié dans l'article *Les femmes indiennes, un masala d'identités, revue de littérature dans le monde indien et la migration* (Vijayaratnam et Moro, 2017).

Lavy, dix-neuf ans, est l'aînée de sa fratrie. Elle est arrivée en France très jeune, avec des parents qui appartiennent à la communauté tamoule et qui sont originaires d'une ville indienne anciennement colonisée par la France. Elle décrit leur migration et leur intégration comme étant « pas difficile ». Lavy est de confession musulmane, elle se présente comme étant très pratiquante. Elle porte le voile et circule entre ses différentes identités : « Les gens ne devinent pas que je suis indienne. » Son prénom signifie « celle qui chante » en arabe, il a été choisi par l'ensemble de la famille avec qui la jeune femme a une relation très proche. Lavy se plaît à aller en Inde tous les ans les retrouver, retrouver des saveurs, des lieux qui ont bercé son enfance à tel point qu'elle est « limite en dépression » à son retour : « Je me sens plus indienne que française. » Lavy confie se sentir comme chez elle en Inde mais ne se voit pas pour autant y vivre totalement. Plus tard, elle aimerait y aller plus souvent d'autant plus que ses parents ont le projet d'y passer leur retraite.

Entre ces deux mondes, Lavy se pose beaucoup de questions sur les différences de traditions : « Pourquoi en France c'est comme ça, pourquoi en Inde c'est comme ça, lequel est le bien, lequel est le mal ?... »La jeune femme se dit très « traditionnelle » à multiples reprises dans son récit, elle confie avoir « développé un côté tamoul pour ne pas le perdre en France ». Elle s'étaye beaucoup sur les films bollywoodiens qui lui apprennent « des choses sur la société, sur la façon de se comporter, etc. », un bon moyen selon elle pour se rapprocher de sa culture

d'origine. Elle vit chez ses parents actuellement mais compte rejoindre son conjoint et sa belle-famille une fois mariée, car c'est la tradition : « Je ne me vois pas avec un homme toute seule, c'est par question de sécurité », mais aussi parce que Lavy aime être entourée des siens, des plus jeunes et des plus âgés.

Elle confie ouvertement faire un mariage arrangé car c'est l'une des caractéristiques de base de la culture indienne : « Ça me plaît » mais n'idéalise pour autant pas cette voie : « Ce n'est pas négatif, mais ça ne veut pas dire que ça finit toujours bien non plus. » La jeune femme admire l'entente qu'il y a entre sa mère et son père qui ont fait un mariage arrangé et constate que « le couple marié a plus de chance d'être heureux s'il y a plus de similitudes que de différences ». Les couples transgressifs, qui ont fait un mariage d'amour, connu des divorces ou qui sont remariés à l'image du grand-père paternel de Lavy sont montrés du doigt et non respectés par la société. Lavy ne veut pas leur ressembler, « être rejetée et reniée ». Avoir sa place propre au sein d'une communauté si chère à son cœur lui est primordial. C'est pourquoi elle accorde une attention particulière à l'origine et à la religion de son futur mari. Une endogamie lui permettra de partager et de transmettre à ses enfants une habitude de vie commune, une religion, une culture, un respect envers les aînés, des valeurs transmises par les parents.

D'ailleurs, si la relation au père est qualifiée de distante : « Il n'essaie pas de mieux nous connaître », la relation qu'entretient Lavy à sa mère est fusionnelle mais empreinte d'ambivalence : cette mère aimante et douce qui ne parle « pas du tout » le français s'avère aussi tyrannique : « Parfois elle va me frapper, quand je lui réponds mal ou quand je suis insolente. » Lavy recourt beaucoup au champ lexical de la violence ou de l'agressivité lorsqu'elle évoque sa mère : « On me frappe », « On me rejette », « On me renie », « Elle m'énerve », « Elle se serait suicidée si je n'avais pas fait un bon mariage ». Mais Lavy accepte cela, elle le voit comme une forme d'éducation culturelle : « C'est pour me perfectionner, ça va m'aider, c'est positif. » Lavy est proche de sa mère ; pour autant, en tant que femme tamoule, elle ne s'identifie pas pleinement aux autres femmes tamoules : « Elles critiquent beaucoup. » Elle note aussi que dans les films, ces femmes sont « vraiment des objets de décoration ». Lavy ne veut pas être assimilée à ce genre de femme. Elle confie être encore plus méfiante des hommes tamouls : « Ils pensent tout de suite que c'est de l'amour, comme si l'amitié fille/garçon ne pouvait pas exister dans notre communauté donc limite je les aime pas. » Elle déplore le fait qu'ils harcèlent les filles jusqu'à les dégoûter. Lavy a déjà été en couple avec un garçon. Les deux jeunes gens étaient même sur le point de se fiancer.

Mais faute de sentiments trop importants et se sentant coupables d'avoir choisi cet amour sans le consentement des parents, Lavy a décidé de mettre un terme à la relation.

À travers le mariage arrangé, Lavy veut choisir d'épouser celui qui mettra d'accord ses parents « Ils nous ont élevés depuis notre naissance, ils nous veulent que du bien, donc nous devons leur faire confiance. » Plus encore, Lavy tient à l'honneur qu'elle peut apporter à sa famille : « Quand la fille fait un mariage arrangé, ça veut dire qu'elle est bien élevée. » Elle confie plus tard dans ce sens avoir choisi de faire un mariage arrangé pour faire plaisir à ses parents, c'est un échange mutuel : « Ils ont fait beaucoup de choses pour moi, je leur dois beaucoup aussi. » Pour elle, « tout dépend de comment tu vois la chose, si ça te plaît à toi ou pas ». D'ailleurs, c'est une pratique pour laquelle elle a pris une part active car son opinion est grandement prise en compte. Lavy se sent « responsable ». L'honneur est un concept auquel elle tient d'autant plus qu'elle est musulmane et tamoule : « Ça sert d'être bien vue dans la société, quand t'es mal vue les informations circulent rapidement surtout chez les Tamouls. » Pour Lavy, la vie est courte et l'appartenance à la communauté si importante qu'il est primordial « que les gens gardent un souvenir positif de toi ». La grand-mère paternelle défunte reste « une idole » car elle a gagné le cœur de tout le monde « par sa générosité ». La confiance accordée aux parents est confortée par le compagnon qu'ils ont trouvé pour la jeune femme : « Le premier homme qu'on me présente, je lui plais, il me plaît, on a même procédé aux fiançailles. » Pourtant, il faut dire que cette proposition de mariage est arrivée assez subitement : « Je ne pensais pas me marier aussi jeune. »

Un jour, Lavy est allée acheter du pain, elle a croisé une famille tamoule-musulmane que ses parents ont côtoyée quand elle était petite. Elle s'est souvenue d'eux, eux également. Ils ont longuement échangé, la famille a contacté les parents de Lavy et lui ont demandé la main de leur fille pour leur fils de vingt-cinq ans : « C'était un signe de Dieu. » Les parents se sont mis d'accord, puis il y eut les fiançailles : « Chez nous, les fiançailles se font uniquement avec les parents. » Cette rencontre a beaucoup déstabilisé la jeune femme qui voulait avoir le même mode de vie que ses amies, célibataires et étudiantes : « Au final je me marie jeune, je vais vivre avec lui quelques années de plus, mais si c'est la bonne personne pourquoi attendre ? »

Madhavi

Madhavi a vingt ans. Elle est née à Paris. Les parents de Madhavi se sont mariés au Sri Lanka. D'emblée, la jeune femme me précise que ses parents ont le même âge. Tous deux se sont mariés « à vingt-sept ans ».Madhavi sait qu'ils habitaient la même rue, d'ailleurs Monsieur et

Madame se connaissaient quand ils étaient plus jeunes. Concernant leur mariage, « je crois que c'est un mariage arrangé » : la famille de Monsieur est venue demander la main de madame qui a accepté. À priori, l'union n'a pas posé de problèmes « la religion ne posait pas problème, on était tous catholiques ». En revanche, Madhavi sait qu'initialement le grand-père maternel ne voulait pas que ses parents se marient : « Mon père n'a pas de ressources financières » alors que la mère était « posée » et faisait sa vie « tranquillement ».

La jeune femme admet qu'elle n'a pas trop été « élevée à la française ». Les parents ont tenu à transmettre leur culture à leurs filles. Madhavi a ainsi eu une éducation très religieuse même si elle a arrêté le catéchisme par la suite « ça m'a soulée ». Cela ne l'empêche pas d'aller à la messe tous les dimanches « si j'y vais pas, je sens qu'il y a un manque ». Par ailleurs, la jeune femme mange des plats traditionnels et a eu droit aux fêtes traditionnelles comme la cérémonie de puberté. Madhavi parle « le français, le tamoul, l'anglais ». Le tamoul, elle le parle car sa mère lui a toujours parlée par le biais de cette langue. « J'ai appris la langue comme ça toute seule » et puis, elle regarde des films en tamoul « toute seule » ce qui lui permet de consolider ces acquis dans sa langue.

Madhavi est allée au Sri Lanka à plusieurs reprises. Le pays est la destination privilégiée des vacances « sinon on bouge pas trop ». S'y rendre est comme devenu une habitude « Bah même l'année dernière je suis partie ». Quand la famille y va, c'est généralement sur une longue période « on reste deux trois mois ». C'est important pour elle d'y aller « franchement oui ».

Pour Madhavi, le mariage arrangé « ça ne marche pas ». Elle pense que « quand on se marie avec quelqu'un qu'on ne connait pas », la relation ne peut pas fonctionner. Elle s'appuie pour ce faire sur des modèles familiaux même si le mariage des parents semble être un cas à part « après mes parents ça marche, ils sont tranquilles, ils ont l'air heureux ».

Pourtant, à travers un autre cas qu'elle m'évoque, Madhavi souligne que les mariages d'amours ne sont pas mieux que les mariages arrangés « dans les deux cas, j'ai vu le côté mal et le côté bien ». La sœur cadette, l'autre tante maternelle « c'est un mariage d'amour » : Madame voulait se marier avec l'homme qu'elle voulait « et en fait c'est pas vraiment ce qui se passe ». Monsieur soupçonne constamment Madame de le tromper. Face à ces tensions, « ils vivent ensemble mais séparément ». Le couple ne s'adresse que très peu la parole « comme s'ils ne se connaissaient pas en fait ». Madhavi dit qu'il y a cette impression « comme quoi les personnes Sri Lankaises qui viennent ici, elles changent de mentalité ».

Dans la famille de Madhavi, il y aussi ce cousin qui ne s'est pas marié, qui a eu deux relations mixtes (avec une antillaise et une française) et qui est père de deux petites filles issues de ces deux relations. La jeune femme n'a rien contre l'union mixte « ça fait du bien d'avoir une nouvelle couleur dans la famille » en revanche, elle a moyennement accepté le fait qu'il puisse avoir un enfant sans être marié « c'est chaud ». En ce qui la concerne, elle dit ne pas « jamais » vouloir se retrouver dans la même situation surtout par peur de sa mère « elle va me gifler ».

Madhavi a jusqu'à maintenant eu trois petits amis « ça n'a pas duré longtemps en fait » parce la jeune femme ne parvenait pas à allier ses histoires amoureuses avec ses études « et moi je compte vraiment à mes études ». Madhavi a eu un parcours scolaire compliqué alors, elle dit ne pas encore vouloir « retomber ». En fait, la « pression » que lui met sa mère joue beaucoup dans cela puisque quand Madhavi n'a pas validé son année l'an passé, elle ne lui a pas parlé « pendant deux mois. Elle a pété un câble ». D'ailleurs, la mère de Madhavi compte énormément sur les études « elle me le dit au moins vingt fois par jour que je dois réussir quoi ». Il n'y a pas de place pour les sentiments amoureux.

Personnellement, Madhavi ne sait pas encore dans quel mariage elle va se « lancer » mais une chose est sûre : la jeune femme se mariera. Pour elle, le mariage représente un moment de passage important, surtout si elle veut fonder une famille « peut-être un petit copain sans avoir des enfants, mais après les enfants c'est vraiment dans le cadre du mariage. »

Marie

Marie a vingt-six ans. Elle est Française, Tamoule mais également Cinghalaise « oui les deux ». Elle rit de cette situation « oui, c'est un peu rare ».

Elle décrit le parcours de ses parents comme étant atypique : son père est tamoul. Il a plusieurs frères et sœurs qui sont mariés à des non-Tamouls « au début je m'en suis pas vraiment rendue compte car depuis que je suis petite, j'ai des cousins métis ». Sa mère est cinghalaise « elle habite à deux heures de route de Colombo, dans un petit village où personne ne s'imagine un jour qu'une fille va aller vers la France ». Dans sa famille, la mère est la seule à avoir fait un mariage mixte et à avoir été en France « ça a surpris tout le monde mais ça a été bien accepté » car le père était une bonne personne. Cette différence culturelle dans un pays qui connaît un conflit ethnique entre les Tamouls et les Cinghalais n'a pourtant pas eu d'impact sur le couple que formaient ses parents « c'était plus pour la personne que pour la

culture qu'ils se sont mariés ». Entre eux, les parents parlent français. Marie parle le Tamoul et le Cinghalais. Les parents sont aujourd'hui divorcés « je ne sais pas si ma mère va refaire sa vie, on n'en parle pas, c'est tabou quand même. Si elle refait sa vie, ça ne me dérangerait pas ».

Le frère de Marie a une copine d'origine française depuis plusieurs années « il a eu une méthode bien particulière : il l'a invitée à la maison petit à petit, il n'a pas dit que c'était sa copine mais on l'a deviné ». Cette copine vit avec son frère, chez sa mère.

Le copain de Marie est français d'origine vietnamienne « la partie vietnamienne elle se voit moins car elle vient de sa mère qui est née en France ». Quelque part, Marie se retrouve dans cette configuration « il n'a pas trop ce côté culturel, il n'a pas trop ce rapport à la langue ». Ils se sont rencontrés sur internet « c'est assez atypique, encore une fois » : ils ont commencé à discuter, à se voir puis se sont plus. Il est le premier copain de Marie « c'est épanouissant d'être amoureuse, c'est un bien-être affectif. Je trouve que je suis bien dans la société, j'ai quelqu'un sur qui compter, avec qui partager des choses ».

Elle est en couple depuis cinq ans avec son compagnon et vit avec lui « depuis pas longtemps ». Elle a arrêté d'aller et venir chez lui. Ils viennent de prendre un appartement ensemble. Les parents ne sont pas totalement au courant « avec mon père c'est compliqué depuis le divorce », avec sa mère elle a masqué le fait qu'ils se sont rencontrés sur internet « pour ne pas qu'elle ait peur ». Sa mère ne lui a pas demandé non plus « si elle le fait, je mettrai les formes ». Elle a choisi un non-Tamoul expressément « avec mes frères on s'est toujours dit, jamais un tamoul » : pour elle, le côté familial et la belle-famille sont trop pesants « et puis pourquoi tamoul et pas cinghalais ? ».Elle ne voulait pas choisir entre ses deux identités sri lankaises « quand j'étais jeune, je me disais que je me marierai avec une personne catho, qui ne fume pas, qui était tamoule. Il a tous les critères sauf un, donc ce n'est pas gênant ». Ils préparent leur futur mariage. Pour elle, ce qui importe c'est de perpétuer les traditions religieuses, à travers notamment le mariage religieux à l'église « le mariage, ce n'est pas juste des photos ».

Nishaa

Nishaa a vingt-sept ans. Elle est née au Sri Lanka et est arrivée en France à l'âge d'un an. Elle a acquis la nationalité française lorsque son père l'a eue. Son prénom est écrit selon la numérologie hindoue « quand on naît, on a une date et chaque date correspond à une

syllabe ». Cette tradition, elle souhaite la perpétuer plus tard pour ses propres enfants, « je demanderai à mon père de trouver un nom ».

Nishaa est hindouiste mais elle confie croire particulièrement à un seul dieu, celui dont elle s'est fait tatouer la représentation : Ganesh « il représente la protection familiale, les études, le fait d'être ensemble ».

Nishaa se présente « amoureuse, en couple et bientôt mariée ». Elle connaît son futur-mari depuis trois ans, « c'est une relation virtuelle » : il habite au Sri Lanka. La jeune femme confie qu'elle a plusieurs amis d'origine étrangère. En revanche, « mon mari doit à tout prix être Sri Lankais parce que je veux que mes enfants gardent ce côté Sri Lankais ». Elle accepterait une personne d'une confession religieuse autre « hindouiste ou chrétien, cela ne me poserait pas problème ». Elle explique cette préférence en miroir à sa propre identité « je serai plus épanouie, on aura les mêmes délires, on va comprendre les mêmes choses, c'est un tout en fait ».

Nishaa a déjà eu un premier petit ami « ça ne marchait pas côté caste ». Elle l'avait rencontré par le biais d'un ami et ils sont restés cinq ans ensemble. Le père n'a pas accepté cette relation car « il a dû avoir peur qu'il m'arrive quelque chose et que je me retrouve seule. C'est vrai que je m'attache vite aux gens ». Pourtant, la manière dont tout cela s'est enchaîné a presque traumatisé la jeune femme : « ils m'ont demandé si j'avais un copain, je leur ai dit oui. Cela a été pire qu'un film, ils ont fait venir mon oncle du Canada pour une investigation. Ils voulaient en savoir plus sur mon ex. Puis ils l'ont rencontré, sans moi, c'était du grand n'importe quoi ». Ce jour-là, les proches de Nishaa n'ont pas cru que le jeune homme avait ses papiers (il n'a pas pu les montrer). Ils ont redouté la recherche d'un bénéfice secondaire avec l'union. Nishaa est déçue que ses parents ne soient pas intervenus en sa faveur « je me suis dit que je n'avais pas de parents ». Le couple a connu plusieurs tensions par la suite pour finalement se séparer.

Avec son compagnon, ils se sont mis « ensemble » il y a moins d'un an « ça veut dire que je suis sa copine, et lui mon copain ». Leur « rencontre » est inédite : « ses cousines sont mes copines, il a vu ma photo sur Facebook ». En réalité, Nishaa ne l'a vu que « dix minutes lors du mariage de ma cousine, au Sri Lanka ». Puis, elle a pris le pari osé d'aller le voir toute seule dix jours, l'automne dernier « j'ai menti, j'ai dit que j'allais à New-York pour un séminaire. » Au Sri Lanka, elle a « passé les étapes ».

Aujourd'hui, les parents de Nishaa ne sont pas au courant pour sa relation actuelle. Ils savent qu'elle est en couple, mais pas qui est l'homme en question précisément « je leur ai dit que ce n'était pas la peine de me chercher quelqu'un car j'avais trouvé ». Elle a posé les point sur les i : « c'est moi qui gère ma relation et si j'ai un problème, je viens les voir et pas question d'appeler mes oncles du Canada ». Elle compte se marier avec cet homme bientôt mais ne compte pas dévoiler son identité tout de suite à sa famille.

Parvati

Parvati a vingt-huit ans, elle est née en France et insiste doublement sur cette appartenance à ce pays « née en France, vécu en France ». Elle a deux grands-frères qui ont la trentaine et qui ne sont pas mariés. Elle vit actuellement avec son mari dans un appartement en banlieue parisienne « c'est temporaire ».

Le prénom donné à la jeune femme n'a pas une signification particulière. Toutefois, il inscrit Parvati dans sa famille : ses frères et elles ont tous un prénom commençant par « PA ». Dans la famille paternelle, tous les frères du père avaient un prénom commençant par « PU ». Coïncidence, le mari de Parvati s'appelle Papayishan « on s'est dit tiens c'est marrant ! ».

La jeune femme ne s'est jusqu'à maintenant jamais rendue au Sri Lanka. Depuis leur arrivée en France, les parents n'y sont pas non plus retournés pour des raisons financières et sûrement relationnelles. Au fur et à mesure des années, Parvati aurait pu y aller mais elle n'en « ressentait pas le besoin ». « Après moi, c'est comme un pays étranger à moi-même ». Si elle y va, elle reconnait qu'elle serait comme « touriste ».Aujourd'hui, Parvati se définit comme étant Franco-Sri Lankaise mais elle est assez ambivalente : elle en veut à la France où on « regarde trop » les origines en voulant catégoriser les gens autre que Français et dans le même temps admet être « je suis française parce que dans ma carte d'identité voilà et que j'ai vécu là toute ma vie ». Puis, elle affirme « Je suis ni sri Lankaise, ni française en fait… ». Elle oscille entre plusieurs positionnements.

Ses parents sont originaires de Jaffna. Ils sont venus en France quand ils avaient 25 ans à cause de la guerre et parce que « c'était mieux de venir ici ». Les parents de Parvati ont migré ensemble vers la France. Ils ont officialisé leur union en se mariant ici par la suite « il y a des photos qui le montrent ». Autour de cette alliance, « il y avait les histoires de castes » du fait que les parents n'appartiennent pas à la même caste : « c'est plutôt ma mère qui est la caste d'en dessous et mon père la caste d'au-dessus ». Ils ont fait un mariage d'amour. Au début de

notre rencontre, Parvati relativise la situation « il y avait pleins de petites histoires » mais « c'est quand même passé ». En fait, la famille paternelle a eu beaucoup de mal à accepter ce mariage. Si les parents n'étaient pas de la même caste, ils n'étaient pas non plus de la même religion : madame était hindoue, et monsieur catholique. Le mariage eut lieu à l'église avec une cérémonie religieuse dans une salle. La mère n'est pas convertie, « elle est toujours hindoue ».

Les parents de Parvati ont eu une éducation plutôt stricte à l'égard de leurs enfants et particulièrement de leur fille. En fait, c'est plutôt la mère qui exerçait une certaine autorité. Il arrivait qu'elle frappe Parvati avec un bâton quand elle était petite « il fallait rentrer à l'heure, l'heure c'était l'heure ». Aussi, sa mère ne voulait pas que Parvati sorte avec les garçons, comme « l'éducation des filles sri lankaises ». Le père en revanche est dépeint comme quelqu'un de plutôt cool par rapport à la mère : « il faisait sa vie tranquillement ». Ses parents la protégeaient « un peu beaucoup » à tel point que le père ne voulait pas que Parvati prenne des cours de Tamoul pour ne pas qu'elle fréquente des garçons. En ce qui concerne la religion, là encore Parvati dit que c'est « particulier ». Comme ses parents étaient de deux confessions différentes, les enfants se sont soumis à la religion du père, catholique, et ont donc été baptisés. Dès le début, la jeune femme reconnait que le côté hindou, ils ne l'avaient « pas du tout ». D'une manière générale, Parvati ne s'y retrouve pas dans une religion. Elle estime que ce n'est pas « utile en soi ». Par ailleurs, la caste de Parvati est aussi une question « très compliquée ». Entre celle de son père et de sa mère, la jeune femme ne sait pas où se situer. Elle est « les deux » parce non seulement elle ne peut pas choisir comme elle en a envie, et puis parce qu'elle ne va pas prendre la caste de son père parce qu'elle est plus élevée.

Le mariage des parents est un cas à part dans la famille « c'est vrai que la plupart des gens que je connais c'est des mariages arrangés. » Parvati investit sa situation à son profit « je me suis dit c'est une chance […] ils ne pourront pas contester si je trouve quelqu'un pour moi ». D'ailleurs ce mariage d'amour des parents, elle l'utilise souvent comme prétexte pour se défendre en cas de conflits avec sa mère « tu as fait un mariage d'amour alors pourquoi tu vas m'imposer ça !». En effet « ça aurait bizarre qu'ils fassent un mariage d'amour et moi arrangé ».

Parvati n'est pas d'accord avec ce concept de mariage arrangé. Quand elle voit des jeunes pour lesquels les parents « trouvent pour eux », elle n'apprécie pas. Toutefois, en ce qui la

concerne elle reconnait que si au bout d'un moment elle n'avait pas trouvé toute seule, elle aurait peut-être accepté. Le mariage arrangé est ainsi « une roue de secours ».

Parvati n'a pas connu de vraies relations amoureuses avant de se marier. Certes, il y avait un garçon dont elle était amoureuse en sixième mais sinon elle dit ne pas avoir été attirée par les garçons en général « j'avais pas envie de perdre mon temps avec les garçons ».

Puis, un jour « je me suis dit mais pourquoi je me ferme alors que ça se trouve, ça me correspondrait ». Elle se rendait compte qu'elle « pouvait rater quelqu'un comme ça ».

Parvati s'est marié l'an dernier par amour : « J'ai choisi ». Son mari s'appelle Papayishan, il est ingénieur en informatique et « c'est un tamoul mais c'est un Indien ». Il est originaire de Pondichéry. Comme elle, il est né en France. Il a voyagé deux fois en Inde. Il s'agit de son premier amour, son premier copain, son premier mari. Elle admet de cette façon avoir trouvé « un compromis » d'autant plus que cela la réinscrit dans sa filiation « je me retrouve à parler le tamoul moyennement ».

Les deux jeunes gens se sont rencontrés à l'âge de 22 ans par internet « on était sur Facebook, c'est lui qui a commencé à me draguer ». Papayishan a envoyé un message à Parvati qui a touché la jeune femme « il était poli, touchant, ça faisait quelqu'un de confiant et pas seulement un dragueur de tous les jours ». Ils se sont envoyés des messages tour à tour pendant des jours, sont même revenus sur MSN car les modalités de conversation sur Facebook étaient limitées.

C'est en évoquant sa fête de puberté que Parvati me confie son désir de respecter la prescription de virginité jusqu'au mariage. C'est un an après leur rencontre que Parvati a annoncé sa relation avec son copain. Elle voulait de cette manière s'assurer qu'il s'agisse bien du bon conjoint. Papayishan l'a annoncé « à peu près en même temps de son côté ». Parvati admet que lui aussi avait un peu peur. En effet, même s'ils sont tous deux tamouls, « c'est pas tout à fait identique ». Du coup, ils avaient peur que ne « passe » pas. Quand la mère de la jeune femme sut que Papayishan était indien, elle a fait la remarque à sa fille que généralement, « les Indiens vont garder la fille auprès d'eux quelque chose comme ça».

Si Parvati a rencontré son conjoint sur internet, c'est une autre version plus « sérieuse » qui a été donnée à sa mère. « Je me suis dit que si je l'avais dit, ça ne va rien apporter de bon » d'autant plus qu'elle avait peur que sa mère n'accepte pas. Il n'y avait pas un jour particulier pour l'annonce « je suis allée la voir dans le salon et je commençais à tâter le terrain un petit

peu. » Parvati commençait à questionner sa mère sur le fait qu'elle pouvait trouver son conjoint par elle-même. « J'avais pas peur, c'est ça qui était bizarre ». Et puis, est venu ce moment où « j'ai dit j'ai trouvé ». La mère a souri, elle ne croyait pas tout à fait sa fille. Elle lui a demandé des informations sur le garçon pour être sûre que Parvati ne mentait pas. « Je ne m'attendais pas à cette réaction ». Parvati s'attendait à ce « qu'elle n'accepte pas ». Mais finalement, « c'est passé crème ».

Initialement, le mariage aurait dû avoir lieu en 2013. Mais, il a été repoussé car Parvati n'avait pas encore fini ses études. Parvati a décidé de faire le mariage civil et le mariage religieux en même temps. « J'ai fait par rapport à ce qui me correspondait le plus ».Le mariage religieux en même temps. « J'ai fait par rapport à ce qui me correspondait le plus ». Les deux jeunes gens se sont d'abord unis à la mairie. À l'occasion, Parvati portait une robe blanche. Par la suite, ils ont fait le mariage religieux dans l'après-midi. « C'était inédit dans le sens où j'ai jamais vu ça. C'est un mariage religieux sans prêtre ».La dot « on l'a pas fait, on est partis du principe que c'est un mariage d'amour ». Par ailleurs, ils n'ont pas non plus regardé les castes. Il s'agit d'un mariage à la carte.

Praveena

Praveena a vingt-neuf ans. Lorsque je la rencontre chez moi, elle refuse de manger ou de boire. Elle m'indique faire un *viradam* (jeûne en tamoul) pour attirer le bien sur elle et trouver un conjoint.

Elle a une grande sœur qui est mariée et a deux enfants. Elle s'est mariée avec un cousin éloigné de la famille qui est né au Sri Lanka. Ils sont tombés amoureux à seize ans, les parents étaient contre cette relation au départ « car il était né là-bas ». Praveena et sa sœur sont nées en France « ils ne voulaient pas d'un bledard ». Le mariage civil s'est fait civilement à 20 ans, le religieux cinq ans plus tard, le temps que la sœur finisse ses études.

Praveena est religieuse mais à sa manière « je ne suis pas toutes les fêtes, je ne mange pas végétarien partout, je le fais quand je peux ». Le *viradam*, c'est un prêtre qui lui a dit de le faire « je suis partie voir un prêtre car à vingt-neuf ans je ne suis pas mariée, ce n'est pas normal quoi ! ». Ainsi, elle souhaite attirer les bons astres sur elle « en tout cas les remettre dans le bon ordre et attirer le positif ». Dans cette orientation, elle n'est pas non plus figée mais « si ça peut m'apporter quelque chose, pourquoi ne pas essayer ? ».

Les parents sont arrivés en France en 1983 « je crois », à une époque où la guerre n'avait pas commencé au Sri Lanka. Ils sont venus par des passeurs, d'abord le père puis la mère et se sont mariés en France. C'est le père qui a fait venir la mère « ils se sont juste vus en photo, je ne sais même pas s'ils se sont parlés. La première fois qu'ils se sont vus, c'était à l'aéroport ». Les parents n'ont pas transmis leur histoire migratoire à leurs enfants. Aujourd'hui, les parents restent beaucoup dans la communauté tamoule « ils se reposent beaucoup sur moi et ma sœur ». Si Praveena emménage ailleurs, elle compte s'installer près de chez ses parents, comme l'a fait sa sœur « elle habite deux rues plus loin ».

Praveena n'est pas encore allée dans le pays d'origine de ses parents « mes parents ne veulent pas trop ». Puis, elle ne veut pas y aller « en mode touriste », elle veut connaître le pays. Elle compte y aller avec son mari.

Praveena est donc célibataire à la recherche d'un prétendant. Elle a connu deux précédentes relations. La première a commencé lorsqu'elle avait dix-neuf ans mais le jeune homme voulait s'établir à l'étranger, un projet qui ne correspondait pas à celui de la jeune femme. Elle a connu une seconde histoire d'amour pendant trois ans, mais elle s'en est séparée « pour tromperie ». Ensuite, il y a eu une période pendant laquelle Praveena n'a plus voulu se marier. Seule la mère était au courant de la seconde relation « ça m'avait soulagée de lui dire que c'était fini ». Sa mère a gardé le secret tout en lui prodiguant des conseils. « Mon père est plus traditionnel, plus strict ».

Elle a décidé d'aller voir un voyant car elle « avance en âge ». Elle a plusieurs critères « quelqu'un qui est né aussi, au pire qui est venu de là-bas jeune car il sera comme moi, pas trop tradi ». Elle a donné deux photos d'elle, une en tenue traditionnelle et une normale au voyant pour qu'il trouve des compatibilités. Elle reçoit des propositions dans sa boîte mail « si ça me plaît pas, je zappe ». Elle a rencontré un prétendant pour le moment, « les astres collaient » en revanche le rendez-vous au temple en compagnie des parents l'a beaucoup « stressée ». S'ils ont échangé leurs numéros par la suite, « ça n'a pas collé » : aux yeux de Praveena, le jeune homme était trop traditionnel.

Praveena distingue le mariage arrangé et le mariage forcé « mes parents ne m'ont pas dit que j'allais me marier au bout d'une semaine. Ce n'est pas forcé et c'est pour cela que je vis bien. Avec la maturité, tu sais que tu n'as pas besoin de 5 ans pour connaître la personne ». Ses parents la laissent gérer.

Renuka

Le portrait de Renuka a été publié dans l'article *Effets sociaux, culturels et psychologiques du mariage chez les adultes tamouls de seconde génération – Etude de cas de Renuka, un mariage arrangé à l'occidentale* (Vijayaratnam, Simon, Zerbe, Radjack, Moro, 2020 In Press).

Renuka a vingt-deux ans. Elle est née en France de parents Sri Lankais tamouls. Elle fait un Master en commerce international malgré le désir de ses parents de la voir faire médecine. Elle est en couple depuis huit ans avec un garçon dont elle ne prononcera jamais le nom durant l'entretien.

La jeune femme vit encore chez ses parents soulignant ne pas être dans la nécessité d'habiter seule ou avec son « copain ». Elle évoque une situation amoureuse « compliquée » car non acceptée par ses parents et plus généralement la communauté. Renuka entretient avec ce jeune homme, considéré par les parents comme un « virus », une relation amoureuse cachée et éprouvante. Malgré ses sentiments et la certitude qu'il lui correspond, la projection concernant un mariage reste compliquée.

Le père de Renuka est arrivé à l'âge de vingt et un ans après avoir fui la guerre civile. Sa mère l'a rejoint en France après leur mariage. La migration a été à l'origine d'un important déclassement social. Renuka se souvient que ses parents partageaient parfois « un sandwich à deux » à leur arrivée en France. Ceci tranche avec leur situation au Sri Lanka car ils appartiennent à un groupe socialement reconnu : « une famille assez riche » d'une caste « supérieure ». Renuka est bilingue français/tamoul et indique qu'elle parle plutôt sa langue maternelle « avec les grandes personnes », c'est-à-dire ses parents et les aînés de la famille, une compétence qu'elle juge importante. Elle déplore de voir ses cousins ne pas parler la langue : « ça se perd ».

Renuka accorde une grande importance à ses parents. Elle confie les respecter ainsi que leurs valeurs. Ils représentent des transmetteurs culturels. La mère est presque absente de son récit. Renuka n'y réfère que quand elle évoque son arrivée en France - « elle a suivi mon père » - ou quand elle évoque son métier là-bas : elle était professeur de tamoul. Renuka et sa mère étaient unies par un lien fort : « avant de rencontrer mon copain, c'était ma confidente. Je lui disais tout ».

Une grande place dans son récit est en revanche accordée à son père. Renuka entretient en effet un lien très fort avec lui : « je veux qu'il soit fier de moi », « il voit tout de suite quand je

vais mal », « il a besoin que je sois là ». Renuka a une grande estime pour son père qui aide les membres de la communauté tamoule à s'intégrer en France. Il a notamment aidé la famille du copain de Renuka par le passé. Elle en a déduit qu'il n'était pas de la même caste qu'elle car son père est principalement venu en aide aux personnes de caste "inférieure". Ce père a donné envie à Renuka à son tour de créer une association qui aide les tamouls au Sri Lanka.

Les parents de Renuka se sont mariés dans un contexte particulier. Le père est venu en France en période de guerre civile au Sri Lanka. Renuka raconte qu'il est ensuite retourné au pays « en cachette » pour se marier et faire ainsi venir son épouse en France.

La famille de Renuka est catholique et la religion occupe une place très importante dans leur vie. Le mariage représente une cérémonie religieuse où le sacrement compte plus que l'acte civil. Les parents de Renuka ont fait un mariage traditionnel qui a fait l'objet d'arrangements et qui a permis de maintenir une endogamie : le père et la mère appartiennent tous deux au même groupe social ou caste.

Le mariage arrangé prend une place importante dans la famille de Renuka. Toutefois, pour la jeune femme cette pratique renvoie à une vision « ancestrale » des liens matrimoniaux. Elle émet une vision critique de ces alliances car il y a « trop de règles et de contraintes ». Pour elle, les Sri Lankais « ne sont pas ouverts au monde actuel ». Elle insiste sur le fait d'être née en France ce qui lui donne une certaine liberté « on a le droit de se marier avec celui qu'on aime, un noir, un blanc ». Pense-t-elle que ces valeurs n'ont plus lieu d'être en migration? Cette transmission verticale est-elle désuète pour les jeunes de la deuxième génération? Dans le même temps, Renuka confie que le mariage fait partie de ces traditions et valeurs culturelles transmises par les parents qu'il lui importe de respecter « Je suis Française mais je reste Tamoule » alors, elle ne serait pas « contre » cette pratique non plus.

Renuka se présente « fiancée » car elle est en couple avec son copain depuis 8 ans. Pour elle, une chose est sûre : c'est ce copain qui deviendra son mari. Ils se sont rencontrés pendant l'adolescence. Un laps de temps qui lui suffit pour qualifier sa relation amoureuse de sérieuse. Ce copain est un ami de la famille, et est tamoul sri lankais comme elle. Renuka insiste sur cette préférence « la culture prime, j'ai besoin de quelqu'un avec qui la partager ». Pourtant, elle vit cette relation « en cachette » car elle a « peur » de « se faire prendre » et ce, autant par les aînés que par les pairs « je n'ai pas dit à mes cousins que j'étais en couple, j'ai peur qu'ils le répètent ». Elle fait donc « attention » même si elle admet qu'ils sont parfois « pas du tout discrets ». Le copain est considéré par les parents comme « un virus ». Renuka explique le fait qu'il ne soit pas de la même caste comme étant la source de ce problème. Pourtant, elle savait

d' « emblée » qu'il n'était pas du même groupe d'appartenance. Elle revendique une certaine liberté et indépendance « si j'étais au Sri Lanka ça n'aurait pas été pareil ». Elle se raconte « moins traditionnelle ».

Renuka remarque que les femmes tamoules font l'objet d'une attention particulière. En effet, ses parents ne sont pas aussi stricts à l'égard du petit frère qui a connu quelques amourettes. En revanche en ce qui la concerne, elle raconte qu'il y a quelques années, ses parents ont tout fait pour les séparer « par du chantage affectif » car ils ne voulaient admettre qu'elle et son copain sont ensemble, son père tout particulièrement. Renuka et son copain se sont effectivement séparés mais pour être à nouveau ensemble « dans la discrétion ». Aujourd'hui, ce secret travaille de plus en plus Renuka qui confie avoir besoin de l'accord de ses parents pour poursuivre et officialiser sa relation.

Sayami

Sayami a vingt-trois ans, elle est d'origine indienne tamoule. Elle est la troisième d'une fratrie de quatre enfants, toutes des filles. Elle estime que sa relation avec ses sœurs est « très proches » : depuis petites, elles ont été élevées de façon à s'entraider. Elles vivent toutes chez ses parents, sauf l'aînée qui est mariée.

Ses parents ont fait un mariage d'amour « c'est mal vu car les parents de ma mère n'étaient pas d'accord ». Les familles respectives ne s'entendent pas bien « c'est en lien avec ce mariage non accepté ». Sayami n'est pas très proche des membres de sa famille ici ou au pays. Elle n'a jamais eu d'amis indiens tamouls « c'est juste le hasard ».

Elle est hindouiste mais va peu au temple, « une à deux fois par an, je trouve que c'est peu ». La famille prie plutôt à la maison et Sayami est de plus en plus attachée à la religion « au début je ne l'étais pas, mais c'est la rencontre avec mon copain qui est croyant qui fait que j'ai plus la foi ».

Elle est amoureuse d'un homme qui a 24 ans, qui est Sri Lankais et qu'elle a rencontré sur une page Facebook consacrée à la communauté tamoule. Ils se côtoient depuis 2011 « personne n'est au courant sauf mes amis ». Ses sœurs ne le savent pas. Ils se voient une à deux fois par semaine. Sayami se voit vivre avec cet homme plus tard, elle se dit prête à se marier avec lui, à avoir des enfants. C'est ce qui lui fait se rendre compte qu'elle est « amoureuse ». Toutefois, il y a plusieurs « soucis » dans leur relation : ils ne sont pas de la même caste. Sayami le sait depuis le départ, elle l'a deviné « il est végétarien », il est brahmane.

Bien qu'amoureuse, Sayami est perdue dans sa relation « des fois je me dis que cela ne sert à rien que l'on continue, je perds espoir. D'autres fois j'ai envie de me battre ».

La grande sœur de Sayami s'est mariée à un Indien, chrétien « ma mère a dit qu'il était d'une caste inférieure ». Plus que la différence des castes, c'est la différence de religion qui a posé souci lors du mariage, des traditions n'ont pu être respectées comme le passage à l'église ou l'achat du *thali* par la mère du mari. Sayami confie « l'année du mariage a été la pire année de notre vie ». Les belles-mères ne s'entendent pas et il y a eu déjà plusieurs conflits entre les mariés et leurs parents. Paradoxalement cela rassure Sayami « le fait que ma sœur fasse un mariage qui ne plaise pas à mes parents, ça me rassure car je me dis que c'est faisable ».

Suveetha

Suveetha a vingt-six ans et est née près de Paris. Elle est fille unique et mariée depuis moins d'un an. Elle habite avec son mari dans leur appartement « pour ne pas faire de jaloux ». Il était en effet important pour eux d'habiter seuls.

Le père de Suveetha n'a pas supporté cette séparation et encore moins ce mariage. Il n'a pas accepté que sa fille grandisse « il ne participait pas au mariage, il voulait me garder ». Suveetha et son mari ont trouvé un compromis en achetant leur appartement entre les parents et les beaux-parents. Il était hors de question pour Suveetha de s'installer chez sa belle-famille comme le veut la tradition « je connais mon mari mais pas forcément ma belle-famille ». Suveetha a alors pris les initiatives.

La jeune femme a été nommée selon la numérologie, cela lui est censé lui porter bonheur « le cumul des lettres de mon prénom fait le cumul de ma date de naissance ». C'est aussi le nom d'une déesse, celle de la destruction du mal. Pour elle, ce sont des superstitions mais qu'elle aime bien. Elle a été élevée comme cela, « c'est difficile de s'en détacher » même si elle n'y porte pas d'attention au quotidien. Son mariage d'ailleurs, ne s'est pas fait un jour anodin.

Suveetha est hindouiste mais va aussi à l'église catholique « à l'époque où mes parents sont arrivés ici, il n'y avait pas de temple ». Les parents ont eu des difficultés à concevoir un enfant « quelqu'un leur a dit que s'ils vont neuf mardis de suite à l'église, le dernier mardi va exaucer leur souhait ». Depuis qu'elle est petite, chaque anniversaire de la jeune femme est fêté par un passage à l'église.

Les parents de Suveetha étaient au pays dessinateur pour le père et infirmière pour la mère. Ils voulaient initialement migrer vers un pays anglophone, au Canada « malheureusement en

passant par la France, ma mère a eu la carte de séjour ici donc ils sont restés ». La langue était une barrière et s'intégrer fut difficile dans ce contexte de fuite de la guerre « ils n'ont pas fui leurs traditions, donc ils y sont toujours attachés ».

Suveetha a été élevée de manière traditionnelle « je suis partie dans une école où on apprend le chant et la danse traditionnelle ». Elle peut désormais enseigner la danse et aimerait en faire autant pour le chant. Elle a beaucoup d'amies Sri Lankaises tamoules.

Suveetha est mariée « et amoureuse bien sûr ». C'est important pour elle de le préciser car « les mariages arrangés existent encore, et ce n'est pas ma tasse de thé ». Elle connait celui qui est devenu son mari depuis qu'elle a 20 ans. Un jour, ses parents ont commencé à lui parler de mariage « un jour, je rentre et mes parents me disent ça y est, il est temps de te marier ». Les parents lui avaient trouvé quelqu'un, sans lui en avoir parlé. La jeune femme aimait déjà quelqu'un, son futur-mari « mais j'avais un échec en médecine juste avant, donc il fallait rassurer les parents ». Elle a accepté de parler à cette personne qu'il lui fut proposé, cela n'a pas accroché, « je lui ai dit que j'avais quelqu'un ». Le prétendant l'a répété à tout le monde et les parents de Suveetha l'ont très mal pris « je voulais leur prouver qu'on pouvait étudier et être amoureuse en même temps ». Elle a alors caché sa relation pendant quatre ans « on se voyait en cachette ».

Un jour, vint le moment de l'annonce « franchement, heureusement que ce n'est qu'une fois dans sa vie ». Suveetha s'est entraînée face à sa mère à qui elle l'a annoncé dès le début « je ne lui cache pas grand-chose ». Elle a écrit sur une feuille ce qu'elle avait à dire et l'a lue à son père. À sa surprise, son père a bien réagi. Il a demandé des informations sur la famille du compagnon et la durée de leur relation. Suveetha a dû mentir « dire que cela faisait quatre ans ça aurait été trop et ils auraient fait le lien avec l'alliance que je n'avais pas voulu ». Son mari n'avait à l'époque pas ses papiers, il était d'une caste plus élevée que la famille de Suveetha, autant de critères qui inquiétaient le père. Le jour de la rencontre des deux familles, le père de Suveetha a explicitement demandé s'ils acceptaient cette différence de caste. « Mes beaux-parents ont fait un mariage d'amour, ma belle-sœur va se marier avec un Chinois, j'ai été bien acceptée ». L'annonce s'est faite fin 2013, en 2014 les préparatifs du mariage ont commencé. Suveetha et son mari se sont mariés en 2015 civilement, après la cérémonie du diplôme de la jeune femme, et en 2016 religieusement.

Uma

Uma a vingt-quatre ans, elle a un grand frère et une petite sœur. Son grand frère est papa d'une petite fille de quatre ans. Uma précise qu'il est tout juste séparé de sa compagne.

Uma confie qu'elle habite avec ses parents « j'ai une relation fusionnelle avec eux ». Elle a été nommée ainsi car son prénom est très populaire en Inde du Nord. Elle trouve cela étrange, car elle est originaire de l'Inde du Sud. Elle explique « mes parents voulaient une sonorité indienne tout en étant pas trop compliqué pour les Occidentaux ». Elle et sa sœur ont « un prénom indien qui passe en France ». Son frère a un prénom typiquement français « si j'ai bien compris, mes parents se sont laissés influencés par l'équipe médicale en France ».

Uma est catholique et se positionne d'emblée en opposition à son frère qui est athée « mes parents étaient déçus ». Elle a fait sa scolarité dans des écoles privés catholiques et la religion prend une place importante dans sa vie : la famille vie près d'une église ancestrale et la cloche de celle-ci rythme leurs journées.

Bien que catholique, Uma célèbre les fêtes hindouistes « le catholicisme, c'est à l'indienne ». Elle explique que ses grands-parents étaient hindous. Cela l'influence dans sa spiritualité « j'applique ce que mes parents appliquent ».

Qui est-elle ? « C'est une question que j'ai beaucoup creusée ». Uma a eu un déclic lors de l'obtention de son diplôme. Déclic ou plutôt une grande période de vulnérabilité qui l'a poussée à partir. Elle a voyagé pour la première fois seule, en Chine, pour se retrouver. Pour s'offrir ce voyage à la rencontre d'elle-même, elle a dû « briser les règles ». Là, elle s'est rendue compte de qui elle était, qui sont ses amis, comment elle a grandi. Ce voyage initiatique a été « super important » dans sa quête identitaire « c'était comme si j'avais trouvé la pièce du puzzle toute seule ».

Uma ne voulait pas appliquer ce qui lui avait été transmis « bêtement ». Elle confie qu'elle n'est pas juste « Uma, française, comme sur ma carte d'identité ». Elle a un passé, une histoire.

Des trois enfants, c'est elle qui semble le plus attachée à ses racines. « J'ai jamais été rebelle, je me suis juste battue le soir pour pouvoir sortir. Mais je suis dans la négociation, pas dans le conflit ». Concernant ses positionnements identitaires, elle cherche aussi la négociation « je me fonds dans la masse ». Plus que Française ou Tamoule, il y a aussi d'autres identités chez elle : elle travaille dans un milieu « franco-français, bobo-chic » alors qu'elle se définit

« banlieusarde » mais ayant eu une scolarité avec des élèves « intelligents élitistes ». Comme un caméléon son intégration dans tous ces mondes d'appartenances est « parfaite ». Son identité indienne, elle ne la partage que si elle se sent à l'aise « c'est mon bijou, ma plus-value j'en prends soin ».

Elle est en couple avec un « Blanc », un collègue qu'elle a rencontré lors d'un petit-boulot étudiant qu'elle a fait. Il a vingt-neuf ans, « franco-français, une bonne éducation, catholique ». Quand ils ont commencé leur relation, Uma lui a précisé qu'elle était indienne et que selon les traditions il ne rencontrera pas sa famille sauf s'ils sont amenés à se marier « parce que ça ne se fait pas chez nous ». À part sa sœur, personne n'est au courant de sa relation. Uma veut faire « les choses dans l'ordre », contrairement à son frère « sa copine était Caucasienne, ils ont eu un enfant sans mariage, avant le PACS. J'étais même choquée que mes parents acceptent aussi facilement car ils nous ont éduqués totalement autrement. ». Uma veut elle, faire les choses dans l'ordre. Son petit-ami rencontrera ses parents quand un projet de mariage sera certain. En attendant, Uma veut d'abord finir ses études. Cela ne l'empêche pas de passer des weekends avec son copain, de dormir avec lui ou de partir en voyage. Mais les parents ne le savent pas, ils pensent qu'elle est avec ses copines.

Ces quinze portraits soulignent la richesse de la subjectivité et permettent de rendre compte de la singularité des participantes.

Analysés longitudinalement puis de manière transversale, ces données d'entretiens nous permettent de développer des thèmes émergents que nous avons développé dans les articles que nous présentons maintenant ;

2. Présentation des articles

Article 1 – Etude de cas – Renuka : un mariage arrangé à l'occidentale (Vijayaratnam, M., Simon, A., Zerbe, S., Radjack, R., Moro, MR., 2020, in press).

Pour une première publication, j'ai souhaité présenter une étude concrète à travers le parcours matrimonial de jeunes femmes nées en France de parents tamouls dont les stratégies d'alliance sont distinctes. Cet écrit pose la problématique de notre recherche et permet ainsi de comprendre les tensions entre verticalité culturelle et métissage ainsi que les conséquences

sur les adultes de seconde génération. Il révèle par ailleurs les enjeux, difficultés et possibilités qui s'offrent à une jeune franco-tamoule dans ce contexte transculturel.

Dans cet article, nous explorons les ressources psychiques mobilisées par les jeunes Tamoules de France en situation transculturelle pour dépasser les conflits intrapsychiques et interpersonnelles auxquelles elles sont confrontées. Ainsi, face aux questions de loyauté envers la filiation (dans quelle mesure respecter les traditions familiales et les attentes de la communauté quand on est enfant de migrants ?), il révèle aussi le métissage créatif qui s'opère chez les jeunes femmes lorsqu'il est question de négocier les deux mondes d'appartenances, mais à leur manière à travers une transgression.

Ainsi, les Tamoules de France ne prendraient-elles pas toutes les clés des différentes périodes de vulnérabilité pour trouver la voie qui leur correspond, passer d'un monde à l'autre, négocier leurs identités et gérer leurs conflits internes ? En articulant leurs deux modèles identificatoires de référence, les Tamoules de France tentent ainsi de maintenir l'unité de leur Moi et de repérer des métabolisations créatrices qui leur permettent de s'affilier à leurs deux cultures de manière originale et singulière.

Effets sociaux, culturels et psychologiques du mariage chez les adultes tamouls de seconde génération en France - Partie 2 – Etude de cas

Renuka: Un mariage arrangé à l'occidentale

Résumé

Objectif : Cette étude se veut une approche compréhensive des conflits psychiques que rencontrent les jeunes femmes confrontées à des modèles culturels divergents. Elle relate des tensions traversées par Renuka, Tamoule née en France, dans ses choix matrimoniaux entre verticalité culturelle et métissage.

Méthode : Le parcours matrimonial de Renuka est exploré à travers des entretiens semi-directifs approfondis analysés selon la méthode complémentariste de Devereux.

Résultats : Dans un espace pluriculturel, il y a une souffrance résultant de la difficulté de positionnement. Les choix maritaux révèlent des tensions intrapsychiques qui peuvent être dépassées en mobilisant des stratégies, des processus et des mécanismes articulant les modèles identificatoires.

Conclusion : Cette étude explore les enjeux du mariage en contexte migratoire et ses effets sur la vie psychique des individus et relate des enjeux majeurs de nos sociétés métissées.

Mots clés : mariage interculturel, immigrants de deuxième génération, pratiques culturelles, processus psychiques, créativité.

Social cultural and psychological effects of marriage among second generation Tamil adults in France.

Part 2 - Case study - Renuka: A Western-style arranged marriage

Abstract

Objective: This study is a comprehensive approach to psychic conflicts encountered by young women confronted with divergent cultural models. It relates the tensions experienced by Renuka, Tamil born in France, in her marital choices between cultural verticality and interbreeding.

Method: Renuka's matrimonial journey is explored through in-depth semi-structured interviews analyzed using Devereux's complementarist method.

Results: In a multicultural space, there is a difficulty of positioning. Marital choices reveal intrapsychic tensions that can be overcome by mobilizing strategies, processes and mechanisms articulating identificatory models.

Conclusion: This study explores the issues of marriage in a migratory context and its effects on the psychic life of individuals and relates the major issues of our mixed societies.

Keywords: intercultural marriage, second generation immigrants, cultural practices, psychic processes, creativity.

Introduction

La génération post-migratoire vit sur des références filiatives et affiliatives, des mouvements d'allers et retour, réels et imaginaires, entre générations, cultures et langues (Baubet et Moro,

2009 ; Reveyrand, Coulon, 2011). Dans ce contexte multiculturel, la transmission devient un vecteur de lien important (Daure et Reveyrand-Coulon, 2012). De manière majoritaire, les jeunes nés dans les pays d'accueil de leurs parents souhaitent rester fidèles à la transmission parentale (Skandrani, Mansouri et Moro, 2008). Cela les conduit à se structurer sur différents modèles identificatoires (Camilleri, 1998) où leur vécu devient un support à la créativité et à une identité métissée (Moro, 2004) : les redéfinitions de soi opèrent des aménagements psychiques dans l'idée d'assurer un compromis culturel entre leur filiation et les autres groupes affiliatifs tant sur le plan culturel qu'identitaire (Guerraoui et Mousset, 2012).

Très peu d'études explorent les processus psychiques mobilisés par les adultes de seconde génération en situation d'interculturalité lors de leurs choix maritaux. Pourtant, le mariage apparaît comme une préoccupation majeure chez les femmes tamoules de France qui oscillent entre des représentations multiples (auteurs).

Cet écrit apporte un éclairage clinique sur le positionnement des adultes de migrants tamouls. Il interroge l'articulation entre la continuité et le changement, la transmission parentale et les affiliations chez Renuka, née en France et d'origine tamoule Sri Lankaise.

Méthode de recherche, participant et analyse des données

L'étude originale est basée sur un échantillon de quinze femmes tamoules nées en France dont les résultats transversaux ont été publiés dans un article précédent (auteurs, 2020). Le profil de Renuka est ici isolé et les explorations s'étayent sur les entretiens semi-structurés approfondis, un questionnaire d'identité (selon la théorie d'Hermans, 2003) et une tâche de photo-élicitation qui ont permis la récolte des données.

Le matériel est analysé par la méthode d'analyse phénoménologique interprétative (Smith et al., 2011), une méthode qui permet à travers une grille de lecture et une hiérarchisation

thématique des données, l'exploration détaillée de l'expérience vécue par la jeune femme pour comprendre sa réalité subjective. Une méthode d'analyse complémentariste (Devereux, 1972), articulant l'approche anthropologique et l'approche psychanalytique vient compléter cette exploration. Elle permet d'aborder les dimensions collectives, subjectives et intrapsychiques de Renuka et de considérer le lien entre la jeune femme et sa culture.

Étude de cas

Renuka a 22 ans et est née en France de parents Sri Lankais tamouls. Elle est bilingue français/tamoul et indique qu'elle parle plutôt sa langue maternelle avec ses parents et les aînés de la famille, une compétence qu'elle juge importante. Elle déplore de voir ses cousins ne pas parler la langue : "ça se perd". Elle s'est engagée dans un Master en commerce international malgré le désir de ses parents de la voir faire médecine. Elle est en couple depuis huit ans avec un garçon dont elle ne prononcera jamais le nom durant les entretiens. La jeune femme vit encore chez ses parents soulignant ne pas être dans la nécessité d'habiter seule ou avec son "copain". Elle évoque une situation amoureuse "compliquée" car non acceptée par ses parents et plus généralement la communauté. La relation amoureuse est cachée, éprouvante et malgré les sentiments, la projection concernant un mariage reste compliquée.

Le père de Renuka appartient à la première vague de migration vers la France (1983). Il est originaire du nord du Sri Lanka et est arrivé à l'âge de 21 ans à Paris après avoir fui la guerre civile. Les parents se sont mariés dans un contexte particulier : le père est retourné au pays "en cachette" pour la cérémonie matrimoniale et faire ainsi venir son épouse en France.

La migration a été à l'origine d'un important déclassement social. Renuka se souvient que ses parents partageaient parfois "un sandwich à deux" à leur arrivée en France. Ceci tranche avec leur situation au Sri Lanka car les parents de Renuka appartiennent à la haute caste des

Vellalar. La famille de Renuka est catholique et la religion occupe une place très importante dans leurs vies. Le mariage représente une cérémonie religieuse où le sacrement compte plus que l'acte civil. Les parents de Renuka ont fait un mariage traditionnel qui a fait l'objet d'arrangements et qui a permis de maintenir une endogamie: le père et la mère appartiennent tous deux à la même caste.

Renuka accorde une grande importance à ses parents, véritables transmetteurs culturels. Elle respecte leurs valeurs. La mère apparaît peu dans le récit de Renuka. On sait d'elle qu'elle était professeur de tamoul au Sri Lanka. Sa condition en France se résume à "elle a suivi mon père". Avant de rencontrer son copain, Renuka et sa mère avaient un lien fort: "c'était ma confidente. Je lui disais tout". Maintenant, Renuka a un lien très fort avec son père : "je veux qu'il soit fier de moi". Il a donné envie à Renuka de créer une association qui aide depuis la France, les tamouls au Sri Lanka. Lui-même aide les membres de la communauté tamoule à s'intégrer en France, notamment ceux qui appartiennent à des castes défavorisées comme les Nalavar, les Pallar, les Ampattar. Le père de Renuka a aidé la famille du copain par le passé. Elle en a déduit qu'il n'était pas de la même caste qu'elle.

Renuka se présente comme "fiancée" car elle est amoureuse depuis 8 ans, un laps de temps qui lui suffit pour qualifier sa relation de sérieuse. Pour elle, une chose est sûre: c'est ce copain qui deviendra son mari. Ils se sont rencontrés pendant l'adolescence. Il est tamoul sri lankais comme elle. Renuka insiste sur cette préférence "la culture prime, j'ai besoin de quelqu'un avec qui la partager". Pourtant, elle vit cette relation "en cachette" car elle a "peur" de "se faire prendre" et ce, autant par les aînés que par les pairs "je n'ai pas dit à mes cousins que j'étais en couple, j'ai peur qu'ils le répètent". Elle fait donc "attention" même si elle admet qu'ils sont parfois "pas du tout discrets". Le copain est considéré par les parents comme "un virus". Renuka explique le fait qu'il ne soit pas de la même caste comme étant la source de ce problème. Pourtant, elle savait d' "emblée" qu'il n'était pas du même groupe

d'appartenance. Elle revendique une certaine liberté et indépendance "si j'étais au Sri Lanka ça n'aurait pas été pareil". Le fait d'être dans un autre territoire que celui premier de ses parents l'autorise à se dire "moins traditionnelle".

Le mariage arrangé prend une place importante dans la famille de Renuka. Toutefois, pour la jeune femme cette pratique renvoie à une vision "ancestrale" des liens matrimoniaux. Elle émet une vision critique de ces alliances car il y a "trop de règles et de contraintes". Pour elle, les Sri Lankais "ne sont pas ouverts au monde actuel". Elle insiste sur le fait d'être née en France ce qui lui donne une certaine liberté "on a le droit de se marier avec celui qu'on aime, un Noir, un Blanc". Pense-t-elle que ces valeurs n'ont plus lieu d'être en migration? Cette transmission verticale est-elle désuète? Dans le même temps, Renuka confie que le mariage fait partie de ces traditions et valeurs culturelles transmises par les parents qu'il lui importe de respecter "Je suis Française mais je reste Tamoule" alors, elle ne serait pas "contre" cette pratique non plus.

Renuka remarque que les femmes tamoules font l'objet d'une attention particulière. En effet, ses parents ne sont pas aussi stricts à l'égard du petit frère qui a connu quelques amourettes. En revanche en ce qui la concerne, elle raconte qu'il y a quelques années, ses parents ont tout fait pour les séparer "par du chantage affectif" car ils ne voulaient admettre qu'elle et son copain soient ensemble, son père tout particulièrement. Renuka et son copain se sont effectivement séparés mais pour être à nouveau ensemble "dans la discrétion". Aujourd'hui, ce secret travaille de plus en plus Renuka qui confie avoir besoin de l'accord de ses parents pour poursuivre et officialiser sa relation. En attendant, elle ne se prive pas pour autant de vivre son amour pleinement avec ce copain.

Discussion

Au cours du processus d'analyse, les témoignages de Renuka ont permis de construire un ensemble de codes représentatifs de son expérience. Trois catégories principales se distinguent :

Contexte familial	Désir des parents	Fonctionnement psychique de Renuka
- Migration des parents - Traumatisme de la guerre - Déclassement social	- Lutter contre une mort culturelle, sociale, psychologique - Faire face à un effondrement psychique - Maintenir les traditions	- Oscillation entre deux pôles - Inconfort psychologique, conflit intrapsychique - Désir d'individuation - Distanciation des projections parentales

Les entretiens sont analysés selon trois axes : l'intime, le collectif et l'articulation entre les deux. Cela a permis d'articuler l'approche thématique et complémentariste.

Si les Tamouls représentent la première communauté sud-asiatique présente à Paris et en France, les migrants Tamouls sont surtout des réfugiés, comme le père de Renuka, qui ont dû faire face à de nombreux traumatismes à cause de leur ethnicité (Goreau-Ponceaud, 2012 ; Madavan, 2015). Ce contexte particulier a un impact sur leurs enfants nés en France car le traumatisme des parents se transmet et façonne leurs représentations (Dozio, Feldman, Moro, 2016).

Renuka met en place plusieurs mécanismes de défense pour défendre la voie métisse qu'elle s'est destinée. Ce métissage psychologique renvoie à un métissage culturel et identitaire. Elle utilise l'affirmation de soi dans son choix de partenaire même si celui-ci est dénigré en tant que « virus ». En effet, ses parents identifient en ce jeune homme un danger de mort sociale,

culturelle et psychologique pour leur fille et pour eux-mêmes. Le microbe honni par les parents peut apporter la maladie sous forme de déshonneur sur la famille associé à de nombreux dysfonctionnements à la fois sociétaux et psychologiques. C'est l'ordre culturel établi qui sécurise à la fois la communauté et les parents qui est menacé par l'intrusion de ce corps étranger. Cette éventualité, même si elle est hautement. improbable pour les parents, risque de provoquer chez eux un effondrement psychique. Le déclassement social que pourrait entraîner une telle relation inter-caste ne pourrait que s'accompagner d'une honte profonde pour les parents de Renuka qui le vivrait comme une disqualification culturelle et la mort de leurs idéaux pour leur fille. Cette situation n'est pas sans perturber Renuka. La terminologie employée par la jeune femme pour désigner celui qu'elle aime traduit cet inconfort. Elle le nomme tantôt "copain" et tantôt "fiancé". Or, copain peut faire référence à une relation passagère voire une amourette. Tandis que "fiancé" indique une relation solide, et a été avalisée par le groupe familial. Les fiançailles relèvent d'un rituel avec échange d'objet symbolique tel un bijou : la bague de fiançailles. De même Renuka se dit vivre "en couple" : que signifie ce mot dans ce contexte où la relation est cachée ? Dans le mouvement d'affirmation de soi, Renuka s'oppose au rêve de ses parents de la voir devenir médecin et poursuit une relation sérieuse avec un jeune homme qu'ils n'apprécient pas et qu'ils ont banni symboliquement. La jeune femme va ériger des frontières entre ce que les autres souhaitent pour elle et ce qu'elle-même veut instaurer dans sa vie. Elle effectue ainsi un mouvement d'individuation au sens jungien du terme, c'est-à-dire qu'elle cherche à se différencier des projections parentales et de leur univers culturel en posant par des actes concrets son originalité, son métissage et sa vision transculturelle. Elle essaie d'avoir une maîtrise sur la situation qu'elle a créée en mettant en place des stratégies de contournement de sa vie amoureuse et en dissimulant sa relation. Mais les contours de l'édifice s'avèrent poreux puisque des proches, par leurs questions indiscrètes ou leurs soupçons, obligent aussi quelque

8

part la jeune femme à clarifier sa situation, même si elle émet des résistances à leur répondre frontalement. En acceptant de transgresser les lois parentales, Renuka devient une héroïne en même temps que s'incarne en elle la traîtresse qui a osé défier les interdits symboliques de la famille.

Par sa détermination, Renuka apporte de bons soins au « virus » et le reconnaît dans son humanité c'est-à-dire comme une personne digne de faire partie de sa vie. Dans ce conflit intrapsychique, on peut se demander aussi ce qu'elle soigne tant dans son histoire individuelle que dans celle de ses parents. A -t- elle été discriminée ou a-t-elle entendu parler des blessures narcissiques de ses parents dans leur société d'accueil ? A -t-elle à un moment de son histoire vécu des sentiments d'étrangeté dans la société française en raison de ses origines ? Souhaiterait-elle réparer une injustice sociale ? Telles sont les autres questions que soulèvent cette étude de cas.

Parfois, ce n'est pas l'émigration en tant que telle qui peut constituer un trauma mais bien son intégration dans un projet familial (Denoux, 2007). Quel est l'effet réellement désiré par Renuka à travers ce choix marital ? Cette décision peut lui permettre de montrer son allégeance à la culture parentale afin d'obtenir l'aval pour son mariage, il représente aussi un terrain de souffrance dans la communauté tamoule qui reste trop peu exploré. Parce qu'elle est confrontée à des modèles culturels divergents, Renuka rencontre des conflits psychiques lors de ses choix maritaux. Ces derniers sont pris dans des conflits identificatoires et des problématiques de transmission, de filiation qui répondent à des questions d'appartenance (à quel monde appartient-elle ?), des choix identitaires (va t-elle se situer dans la continuité de sa famille ?) et vont correspondre à la manière dont elle va se situer dans le monde (Moro & Amblard, 2016). S'il peut être un instrument d'unification, le mariage peut aussi devenir un facteur de séparation. Cependant, nous pouvons déceler un élément de similitude entre Renuka, son père et sa mère puisque la jeune femme entretient une relation « en cachette »,

9

comme ses parents à l'époque. Si ces derniers y ont été contraints par la situation politique sri lankaise, c'est la situation interculturelle qui contraint la jeune femme a aussi dissimuler une relation sérieuse de peur de contrarier les attentes parentales.

Se marier dans un tel contexte mobilise des processus psychiques singuliers et de nécessaires passerelles qui reposent sur des compromis. Pour s'autoriser cette relation, Renuka puise dans ce cocon familial et culturel structurants et protecteurs. L'identité des enfants de migrants est à comprendre à travers l'articulation entre la culture d'origine et la culture d'accueil : les enfants de migrants s'étayent sur le système culturel pour développer une variante personnelle, se construire sur le plan personnologique et devenir adulte (Bouche-Florin, Skandrani, Moro, 2007). Le mariage n'est plus gardien de la caste chez Renuka. Il sert d'instrument pour se différencier des codes parentaux et avoir une nouvelle lecture du mariage. Il y a une redéfinition du modèle traditionnel matrimonial.

Conclusion

Ce sujet traite des choix matrimoniaux chez les descendants de migrants. Il y a une absence de données sur le mariage en contexte transculturel et son articulation avec la psychologie. Pourtant, le multiculturalisme qui fait désormais partie de notre paysage français, est une invitation à mieux connaître la diversité. Les tamouls constituent une part importante de la population de seconde génération en France. La recherche d'un conjoint, si elle s'effectue dans une exogamie familiale, reste souvent dans un espace restreint et une endogamie de groupe. L'étude de cas de Renuka précise les enjeux qui sous tendent cette étape de la vie : chez les Tamouls du Sri Lanka, il semble y avoir une politisation de l'alliance et de l'intimité qui inscrit inévitablement les choix maritaux dans l'histoire de la seconde génération. Ce contexte est propice à des tensions intrapsychiques. Cet écrit a ainsi pour ambition de

considérer en santé mentale un sujet qui reste encore peu exploré et permettre des comparaisons avec d'autres groupes d'immigrés par la suite.

Bibliographie

Baubet, T. et Moro, M.-R. (2009). *Psychopathologie transculturelle.* Paris, France : Masson.

Bouche-Florin, L., Skandrani, S., Moro, M-R. (2007). La construction identitaire chez l'adolescent de parents migrants. Analyse croisée du processus identitaire. *Santé Mentale Québec*, 32(1), 213-227.

Camilleri, C., Kastersztein, J., Lipiansky, E., Malewska-Peyre, H., Taboada-Leonetti, I. & Vasquez-Bronfman, A. (1998). *Stratégies identitaires.* Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

Daure, I. Et Reveyrand-Coulon, O. (2012). Fratrie et exil : plasticité relationnelle et perspectives de soin. *Dialogue*, 196(2), 25-35.

Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste.* Paris : Flammarion.

Denoux, P. (2007). La trajectoire comme facteur associé à l'étiopathogénie des troubles mentaux dans la migration. *Annales Médico-psychologiques*, 165 (7), 492-502.

Dozio, E. ; Feldman, M. et Moro, M-R. (2016). Transmission du traumatisme mère-bébé dans les interactions précoces. *Pratiques psychologiques,* 22, 87-103.

Guerraoui, Z., et Mousset, S. (2012). Fratrie et adolescence en situation d'interculturalité. *Dialogue,* 196(2), 37-47.

Goreau-Ponceaud, A. (2012). Expériences de racinements au sein de la migration tamoule sri-lankaise, *Hommes & migrations*, 1297, 56-66.

Hermans, H. (2003). The construction and reconstruction of a dialogical self, *Journal of constructivist psychology,* 16, 89-130.

Madavan, D. (2015). Réfugiés tamouls sri lankais : Guerre, migration et intégration. *Migrations, sociétés,* 27 (161), 105-119.

Moro, MR. & Amblard, O. (2016). *Avec nos ados, osons être parents !* Montrouge : Bayard.

Reveyrand-Coulon, O. (2011). Retour en langue et filiation. *Le Journal des psychologues*, 290(7), 28-31.

Skandrani, S., Mansouri, M. et Moro, M.-R. (2008). La virginité, un alibi post-colonial ? *L'Autre,* 9, 325-331.

Smith J. A., Flowers P. et Larkin M. (2009). *Interpretative Phenomenological Analysis, Theory, Method and Research.* Londres: SAGE.

Vijayaratnam, M., Simon, A., Zerbe, S., Radjack, R., Moro, M-R (2020). Effets sociaux, culturels et psychologiques du mariage chez les adultes tamouls de seconde génération en France - Partie 1 – Recherche. In press

Article 2 - Née en France, j'ai l'impression que je suis tamoule avant tout. Qui suis-je ? Santé Mentale Québec, 154 (1), p.67-81. (Vijayaratnam, M., Skandrani, S., Moro, MR., 2019).

Le deuxième article est publié dans la revue Santé Mentale Québec en 2019. Il est une analyse sur la construction identitaire des femmes tamoules de France. Dans quelle mesure le collectif importe-t-il ? En quoi appartenir à un groupe culture, famille, amis, religieux ou professionnel peut-il impacter les stratégies d'alliance ?

La France est un pays multiculturel dans lequel on fait l'éloge du métissage des enfants de migrants et leur capacité à être métis car ils sont nés de rencontres au gré des migrations, des échanges et des nécessités du monde moderne (Moro, 2002).

Nathan (2007) avait questionné la place de l'identité, impossible celui lui à cerner tant elle s'inscrit dans un lacis idéologique indémêlable : l'identité nationale, ethnique, biologique, familiale, psychologique. Il préfère le concept d'appartenance. Skandrani (2009, 2011) a souligné quant à elle les contradictions, les conflits et les dialogues par lesquels étaient mus les jeunes femmes adultes d'origine maghrébine en France.

Dans ce contexte pour l'écriture de ce premier article je me suis demandé :

- au niveau ontologique : qui sont les jeunes femmes tamoules de France ? Quelle représentation ont-elles de leur identité, de leurs origines ?
- au niveau étiologique : quel sens donnent-elles à leur biculturalité, leur expérience transculturelle, transnationale et aux défis que cela implique ? Comment ce contexte spécifique impacte-t-il leur intimité, leur sexualité, leurs amours et leurs projets matrimoniaux?

Nous avons choisi le titre un brin provocant « Née en France, j'ai l'impression que je suis Tamoule avant tout » pour ce premier article scientifique. Il renvoie aux propos énoncés par Lavy, dix-neuf ans, lors de notre entretien.

Cet article présente en effet l'attachement et les liens forts que les jeunes adultes de seconde génération manifestent à l'égard de leurs origines et du pays de leurs parents. Dans le même temps, les récits sont remplis de contradictions, de paradoxes, de ces voix identitaires qui voyagent d'un monde à l'autre et qui tantôt se complètent mais aussi se contredisent (Hermans, 2001 ; Skandrani, 2011) témoignant ainsi de leurs identités dynamiques et la

multiplicité de leur construction identitaire. Ces va-et-vient entre différentes voix culturelles et personnelles vont largement impacter leurs stratégies d'alliance.

« Née en France, j'ai l'impression que je suis tamoule avant tout. Qui suis-je ? »

Identités hybrides et positionnements dynamiques des adultes de parents migrants tamouls en France

Mélanie Vijayaratnam[a]

Sara Skandrani[b]

Marie-Rose Moro[c]

RÉSUMÉ Pour se construire, les adultes enfants de migrants doivent concilier les référents culturels de leurs parents ainsi que leur culture d'appartenance française.

En nous appuyant sur des entretiens menés auprès de quinze jeunes femmes issues de la seconde génération de Tamouls indiens et sri lankais de France, nous nous intéressons à leur positionnement et leurs stratégies identitaires.

Les analyses qualitatives révèlent que les jeunes femmes tamoules nées en France possèdent un répertoire d'identités qui change constamment selon les situations. Ceci leur permet d'explorer différents positionnements identitaires afin de s'engager et d'adhérer à ceux qui leur correspondent.

MOTS CLÉS enfants de migrants, filiation, groupe d'appartenance, positionnements identitaires, réaménagements identitaires

---

a. Psychologue clinicienne et formatrice spécialisée en clinique transculturelle. Doctorante à l'Université Paris Descartes – Laboratoire de psychologie clinique, psychopathologie, psychanalyse (EA 4056).

b. MCF en psychopathologie à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, EA 4430. Psychologue clinicienne et thérapeute familiale à la MDA – Hôpital Cochin.

c. Professeure de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent – Université Paris Descartes. Chef de service de la Maison des Adolescents – Hôpital Cochin ; Directrice de la revue transculturelle *L'autre.*

Santé mentale au Québec, 2019, XLIV, n° 1, 67-81

"Born in France, I feel like I'm Tamil first and foremost. Who am I?" Hybrid identities and dynamic positioning of adults of Tamil migrant parents in France.

ABSTRACT To grow up, adult migrant children have to link the cultural references of their parents as well as their culture of French belonging.

Based on interviews with fifteen young women from the second generation of Tamils Indians and Sri Lankans of France, we question their positioning and identity strategies.

Qualitative analyzes reveal that young Tamil women born in France have a repertoire of identities that changes constantly depending on the situation. This allows them to explore different identity positions in order to engage and adhere to those who correspond to them.

KEYWORDS children of migrants, filiation, group of belonging, identity voices, identity rearrangements

INTRODUCTION

L'Inde et le Sri Lanka sont deux pays appartenant au sous-continent indien. Nous nous intéressons à la communauté tamoule indienne et sri lankaise, représentant majoritairement l'immigration du monde indien dans le monde (Goreau-Ponceaud, 2008).

La migration fait référence au déplacement du lieu de vie d'individus. Celle des Tamouls indiens est ancienne ; les premières vagues de migrants remontent à 1956 et s'intensifient à partir de 1962. Lakshmi (2007) décrit ainsi que les Tamouls d'origine indienne, et venant pour la plupart des deux ex-comptoirs français de l'État du Tamil Nadu (Karikal et Pondichéry), ont majoritairement choisi de quitter leur pays pour la France en vue de poursuivre leurs études, de réaliser un regroupement familial ou un projet de mariage. Leur intégration en France, de par la colonisation, a ainsi été facilitée : en plus de retrouver en métropole une culture et une langue qui leur étaient déjà familières, des milliers d'Indiens arrivent en France en ayant déjà la nationalité française.

L'immigration tamoule sri lankaise, marquée en revanche par deux grandes vagues de migration (1970-1980, puis 1990-2000), est principalement en lien avec la guerre civile (1983-2009) qui a opposé de manière sanglante le gouvernement cinghalais aux Tigres tamouls (Guilmoto, 1991 ; Goreau-Ponceaud, 2011a), et qui est à l'origine de

nombreuses séquelles psychologiques sous fond de tortures, de viols, de traumatismes, de perte subite et brutale à la fois de proches et d'une terre natale. Les Tamouls sri lankais sont contraints de fuir, de délaisser parfois leur identité : « le problème c'est tout simplement d'être tamoul » (Madavan, 2015) et de se construire avec ces pertes, ces séparations (Goreau-Ponceaud et Veyret, 2016) ou avec une identité paradoxale, « les femmes (tamoules) essayent de passer pour des Cinghalaises » (Madavan, 2015) pour survivre. Quand les Tamouls sri lankais parviennent à atteindre la France où ils s'y retrouvent (Goreau-Ponceaud, 2011a; 2011b), ils n'ont aucune familiarité avec cette société d'accueil, ils ne parlent pas la langue française (Moliner 2009, Madavan, 2015).

Si elle est hétérogène (Madavan, 2013), la communauté tamoule est mue par le même destin et les mêmes dynamiques en situation migratoire et transculturelle en termes d'altérité et de métissage. La provenance en masse des Tamouls sri lankais en France réactive en effet des phénomènes identitaires au sein de la diaspora indienne (Goreau-Ponceaud, 2011c). En milieu traditionnel, l'individu tamoul appartient à une société hiérarchisée : là, il fait partie d'une famille étendue, une communauté, un groupe endogame appelé caste, et se définit à partir d'une langue maternelle, une religion ainsi qu'une localité d'origine (Meyer 2001). La migration choisie ou subie entraîne de manière indéniable le changement et la métamorphose et peut déterminer l'identité culturelle : dans leur société d'accueil française, ces Tamouls, qui tentent de recréer un repère familier auquel s'accrocher (bijouteries, épiceries, salons de coiffure et d'esthétique, habillements traditionnels, écoles tamoules, etc.), retrouvent des repères religieux et se côtoient, quelle que soit leur caste, quel que soit leur prestige, quelle que soit leur communauté d'appartenance. L'identité collective qui est en mouvement prime alors sur l'identité individuelle et des logiques identitaires se créent pour étayer l'expérience migratoire séparatrice qui s'avère ainsi moins traumatique, car elles permettent de faire face aux menaces identitaires (Goreau-Ponceaud, 2011b; 2011c).

Moro (1994) a proposé le concept d'enfants exposés au risque transculturel : ses travaux ont mis en évidence une vulnérabilité psychologique spécifique des enfants de migrants à trois âges de la vie : les interactions précoces mère-enfant, le début des grands apprentissages scolaires entre six et huit ans ainsi que l'adolescence (Moro et coll., 2004). Notre étude propose de considérer l'âge adulte et les rituels de passage qui lui sont propres comme une période durant laquelle perdure cette vulnérabilité, car l'adulte enfant de migrants vit entre

d'un côté une référence interne et de l'autre une référence externe (Baubet et Moro, 2009).

Nous explorons le sentiment d'appartenance de ces adultes au groupe culturel de leurs parents en situation transculturelle. Cela nous paraît pertinent d'autant plus que les codes véhiculés par le monde indien et la France sont différents et parfois opposés (Vijayaratnam et Moro, 2018). Dans ce contexte, nous interrogeons le positionnement identitaire des jeunes femmes tamoules nées en France entre leur filiation (la culture véhiculée par leurs origines et leurs parents) et leurs affiliations (la culture d'accueil de leurs parents et leur pays de naissance).

Quelles vont être les conséquences de cette transculturalité sur le positionnement identitaire des adultes enfants de migrants et leurs stratégies de négociations entre les deux mondes d'appartenance ? Ainsi, comment ces adultes enfants de migrants peuvent-ils se représenter non pas comme l'un ou l'autre, mais comme l'un et l'autre (Baubet et Moro, 2000) ?

MÉTHODOLOGIE

Quinze jeunes femmes tamoules (cinq Indiennes et dix Sri Lankaises) ont été recrutées entre 2015 et 2017 dans un environnement écologique, c'est-à-dire dans leur milieu de vie, en Île-de-France. Nous partons du postulat que les comportements observés au cours de l'étude sont le reflet des comportements qui se produisent dans la réalité, ce qui peut nous permettre de généraliser ces résultats. Les jeunes femmes ont en moyenne 23,6 ans (tranche d'âge entre 19 et 29 ans).

Des entrevues semi-structurées ont été conduites en prenant en considération la théorie d'Hermans (1992, 2001a, 2001b) qui développe le concept de *self* « dialogique ». Hermans se situe dans la continuité de James (1892) et de Mead (1934) et croit en la pluralité du Soi.

Les travaux de Lafromboise et coll. (1993) ou encore Mezzich et coll. (2009) sont beaucoup utilisés dans les études sur la biculturalité du fait de l'importance donnée à son impact sur l'identité, le comportement ou encore les croyances et les attitudes. La théorie d'Hermans permet, quant à elle, d'explorer, d'avoir une lecture intrapsychique en étudiant les différentes positions identitaires par lesquelles sont traversées les jeunes femmes pour se situer dans cette biculturalité. Pour ce faire, la méthode du Répertoire des Positions Personnelles (RPP), développé par Hermans et Hermans-Jansen, nous a permis de recueillir

des informations sur l'organisation et la réorganisation identitaire des jeunes femmes tamoules en vue d'une meilleure prise en compte de la complexité et des contradictions dans l'organisation de l'identité. Cet outil, adapté par nos soins, se compose de 50 items « positions internes » (qui concernent les caractéristiques propres du sujet : p. ex. « je suis une femme », « une fille de migrants ») ainsi que 43 « positions externes » (personnes ou choses qui se situent dans l'environnement : p. ex. « ma mère », « ma culture »). Les participantes avaient la liberté de choisir autant de positions qu'elles souhaitaient pour se définir (positions internes) et pour indiquer quelles sont les entités qui jouent un rôle important dans leur vie (positions externes). Cet outil constituait ainsi un étayage important pour nous permettre d'explorer la façon dont ces jeunes femmes tamoules se racontaient.

Pour analyser nos résultats, nous nous appuyons sur la méthode de l'ethnopsychiatrie dont l'originalité réside dans le complémentarisme entre la psychanalyse et l'anthropologie (Devereux, 1972). Les rencontres ont d'abord été analysées de manière longitudinale (chaque entretien de manière particulière), puis de manière transversale (pour relever les différences et les nuances dans le vécu de chacune). Nous avons utilisé la méthode de *l'Interpretative phenomenological analysis* (IPA) dont l'objectif est la focalisation sur l'expérience du participant ainsi que sa compréhension, sa perception et son vécu du phénomène (Smith, Flowers et Larkin, 2009). Nous avons ainsi déterminé des thèmes et des métathèmes en fonction de leur pertinence et apparition dans les entretiens, et retenu ceux qui nous permettent de répondre à nos questionnements. Les résultats de ces entrevues montrent que les jeunes femmes tamoules nées en France possèdent un répertoire d'identités qui change constamment selon les situations. Ces identités sont en mouvement et résultent de l'interaction entre le moi du sujet et son environnement à la fois culturel, filial et social (Erikson, 1950). En contexte transculturel alors, les jeunes femmes tamoules explorent différents positionnements identitaires afin de s'engager et d'adhérer à ceux qui leur correspondent (Marcia, 1993, Cohen-Scali et Guichard, 2008).

RÉSULTATS

Les rencontres avec les jeunes femmes de notre échantillon, étayées de la passation du RPP, montrent à quel point leur identité est complexe et se nourrit constamment de leur filiation et leurs affiliations tout en

étant ponctuée d'éléments plus hybrides. La rencontre avec ces jeunes femmes témoigne qu'en situation transculturelle, « Qui suis-je ? » est une question parfois difficile.

1. Une identité dynamique et évolutive

Si l'identité est principalement la grande affaire de l'adolescence, car elle se forme à partir du moment où cesse l'utilité de l'identification, Erikson (1978) considère que c'est un développement de toute une vie. Ainsi, à l'âge adulte, se définir a beaucoup questionné nos jeunes femmes tamoules. En moyenne, elles ont choisi 15,4 items sur 50 (entre 8 et 31 propositions) pour répondre à la question : « Quelles sont les propositions qui pourraient vous définir ? » (Positions internes.) Elles ont également choisi en moyenne 11,2 items (entre 6 et 23 items) pour répondre à la question : « Quelles personnes ou items jouent un rôle dans la construction de votre identité ? » (Positions externes.)

« Me définir c'est un peu compliqué en fait… j'ai du mal. Je me pose beaucoup de questions, je suis un peu perdue » (Deepika, 20 ans). « Qui je suis moi ? C'est une question que j'ai beaucoup creusée. J'ai un passé, une histoire, une culture » (Uma, 24 ans). « J'ai l'impression que je suis tout ! » (Deepika qui a choisi 31 items) « Il y a vraiment trop de choses qui comptent, c'est difficile de choisir » (Lavy qui a choisi 11 items).

Se questionner sur son identité renvoie au fait de se questionner sur son être en tant que jeune femme née en France, mais de parents venus d'ailleurs. Tout au long de leurs récits, les jeunes femmes se racontent sur deux registres différents. À l'image de ce contexte de vie singulier, elles oscillent entre des postures traditionnelles et d'autres, plus modernes.

Ainsi, l'identité doit être comprise dans une dynamique évolutive : c'est par l'individuel, le collectif, le social, le culturel que ces jeunes femmes tamoules nées en France donnent sens à leur être (Vinsonneau, 2002). Ceci rejoint l'idée d'Hermans (2001a, 2001b) qui considère l'identité comme « multivoisée », car différentes positions identitaires interagissent et dialoguent entre elles en fonction d'un contexte spécifique. Il y a ainsi sans cesse une organisation et une réorganisation du répertoire identitaire d'une personne (Hermans, 2003).

2. L'importance de l'« enveloppe culturelle » (Nathan, 1987)

Les enfants grandissent dans un berceau culturel fait de l'interaction avec leurs parents, leurs cultures, leurs pratiques et rituels, et il est indéniable que la migration implique un bouleversement du modèle

familial. Nathan (1987) considère la culture comme une enveloppe indispensable à la construction et à l'équilibre psychique des individus, et permettant de protéger les humains contre la peur de la nouveauté. Quand nous les interrogeons au sujet de leur histoire familiale, presque toutes les jeunes femmes confient qu'elles connaissent les parcours migratoires de leurs parents. La plupart du temps, ceux-ci leur ont été transmis par les parents eux-mêmes qui utilisent cette expérience pour se valoriser aux yeux de leurs enfants face à une image parentale parfois bouleversée par de nouvelles affiliations et le déclassement social. Les jeunes femmes reconnaissent que faire grandir des enfants loin des repères familiaux et culturels ajoute aux difficultés pour leurs parents migrants, un contexte qui contribue à leur vulnérabilité.

La filiation a un rôle premier et se veut être infiniment structurante dans leur construction identitaire. Ce lien apparaît à travers un attachement aux parents et à leur histoire migratoire, mais aussi au décours de la manière complexe d'appartenir à un monde tamoul et à une identité collective. Dans les positions externes, la mère est choisie par l'ensemble des participantes comme marque de la filiation et de modèle identificatoire :

« C'est simple, ma mère je ne pourrais pas me passer d'elle » (Madhavi, 20 ans), « C'est ma mère, elle m'a tout apporté quoi » (Praveena, 29 ans).

Les participantes décrivent aussi les membres de leur famille comme étant leurs modèles, ceux qui vont les guider, les soutenir et renforcer leurs activités grâce à leur expertise et leurs outils culturels. Ainsi, cette figure maternelle est suivie de près par d'autres membres de la famille : le père (choisi 12 fois/15), les frères et sœurs (8/15), les grands-parents (4/15) : « ma grand-mère paternelle elle sert limite d'idole » (Lavy, 19 ans).

L'identité va se jouer dans l'écart et la différence du vécu vis-à-vis d'un modèle. La transmission de la filiation n'est pour autant pas tenue pour acquise. Elle participe à la définition d'une identité complexe et constitue une entité que les participantes s'approprient.

3. Un sentiment de « tamoulité » (Madavan, 2015)

La filiation ne renvoie pas seulement aux aînés, mais aussi plus généralement à la culture d'origine. Les récits montrent que les jeunes femmes tamoules surinvestissent leur culture d'origine et déplacent sur la culture d'accueil de leurs parents des projections négatives, hostiles, critiques héritées de l'amertume de l'expérience des parents. Il y a une forclusion identitaire (Marcia, 1993) qui se crée du fait de

cette dette transgénérationnelle : l'identification aux modèles parentaux est fort exacerbée et constitue ainsi une manière de lutter contre l'étrangeté et le monde extérieur menaçants (Cohen-Scali et Guichard, 2008).

« Je suis née en France, mais j'ai l'impression que je suis tamoule avant tout. Pour moi, la France ce n'est qu'un pays d'accueil. Quand je pars en vacances en Inde, je suis super heureuse. *À* mon retour à Paris, je suis presque en dépression » (Lavy, 19 ans).

Ces jeunes femmes entretiennent des liens forts avec leur pays d'origine ; elles parlent et comprennent le tamoul ; elles sont soucieuses de respecter les traditions ; elles se plaisent à revêtir des habits traditionnels ; elles ont un cercle d'amis tamouls. Elles se racontent ainsi « tamoules », « femmes tamoules », « femmes sri lankaises/indiennes », « membres de la communauté tamoule », « membres de la communauté tamoule sri lankaise/indienne », des nuances qui témoignent d'un processus de polyphonie entre des voix identitaires qui alternent et se répondent.

Être une femme tamoule, appartenir à la communauté tamoule, être une femme indienne ou une femme sri lankaise, le choix est en effet ardu du fait de l'histoire politique de certains pays, du rapport aux traditions qu'entretiennent certaines femmes nées dans le pays d'accueil de leurs parents, et de l'importance du groupe culturel.

Pour Aarthi (23 ans), il n'y a pas de confusion à avoir : la proposition « je suis tamoule » qu'elle choisit renvoie à son statut filial, à son appartenance à cette communauté par ses parents et sa famille, mais aussi à la transmission de sa langue maternelle. Renuka (22 ans) choisit quant à elle « je suis tamoule » plutôt que « femme tamoule », car elle ne se dit pas traditionnelle. Très engagée dans la défense des Tamouls sri lankais persécutés par la guerre à la faveur desquels elle a créé une association, il lui est difficile de se définir comme simplement « Sri Lankaise ». Ainsi, nous remarquons que le contexte migratoire des parents a manifestement un impact sur le sentiment d'appartenance à une culture tamoule : les jeunes femmes nées en France manifestent un respect des traditions et valeurs culturelles et témoignent d'une volonté de s'affilier à une identité collective qui rassemble les Tamouls de tous horizons, et ce, d'autant plus qu'elles sont en situation transculturelle.

4. Des « enfants d'ici venus d'ailleurs » (Moro, 2002)

Les jeunes femmes se racontent tamoules. Pourtant, elles s'inscrivent aussi dans la diversité et se révèlent singulières, prises dans une réalité à la fois sociale et culturelle : difficile de ne pas prendre en compte l'importance de leurs affiliations françaises. Le contexte transculturel entraîne un fort attachement à une culture française qui fait partie de leur identité complexe, et qui constitue une autre partie d'elles :

« La France c'est le pays que je considère comme le mien, j'y suis née, j'y ai grandi » (Marie, 27 ans), « La langue française : c'est la première langue que je parle ; j'aurai deux langues maternelles en soi, le français et le tamoul » (Amel, 21 ans).

Plusieurs d'entre elles distinguent séparément les propositions qui renvoient à leur identité culturelle, à leurs affiliations françaises, à leur identité individuelle.

« J'ai fait trois groupes : le côté culturel sri lankais, le côté culturel français qui est totalement opposé, et puis enfin ma personnalité » (Praveena, 29 ans), « Si on dissocie, je mettrais la France et l'Inde de chaque côté » (Uma, 24 ans).

Cet extrait est significatif de la posture « être prise entre deux cultures ». Ces conflictualités et instabilités sont également constitutives de la multiplicité de l'identité de ces jeunes femmes tamoules qui négocient sans cesse leur positionnement identitaire. Celles-ci imposent la mise en place de stratégies pour s'accommoder et sortir de cette situation.

À l'âge adulte, plusieurs rituels de passage confrontent les adultes enfants de migrants à ce positionnement identitaire.

5. « Les noces de Parvati » (Vijayaratnam et coll., 2017) : stratégies identitaires ?

L'alliance constitue un bon moyen d'étudier le processus de métissage en situation transculturelle. Elle fait référence à un rituel de passage singulier à l'âge adulte, moment où se construisent des relations d'intimité et d'affiliations avec autrui fondées sur la sexualité. L'alliance est aussi un système de parenté créant une union entre les membres du couple et leurs familles respectives ; elle trouve sa justification dans leur descendance et a ainsi une ambition fondamentale : celle de structurer la lignée de l'individu en l'inscrivant dans sa filiation (Dollo et coll., 2017).

Les jeunes femmes tamoules héritent d'une tradition matrimoniale très ritualisée fondant le lien entre l'homme et la femme à travers les

accords passés entre deux familles plutôt que deux individus. Cette pratique est plus connue sous le terme « mariage arrangé » (Vijayaratnam et coll., 2017). Dans les sociétés indiennes et sri lankaises, les alliances relèvent ainsi de stratégies endogames collectives où l'amour ne doit intervenir qu'après le mariage (Kakar, 2007). En France, cette norme et ces pressions (réelles ou fantasmées) déstabilisent les jeunes femmes rencontrées.

Se questionner sur le choix de son compagnon, c'est se questionner sur sa propre identité et son rapport aux autres : « Qui suis-je ? Comment faire lorsque je ne partage pas les mêmes référentiels que mes parents ? À qui est-ce que je corresponds ? »

« Je me définis amoureuse (rires) parce que voilà (rires) si j'en suis là, deux ans avec lui, je pense que c'est parce que je suis amoureuse (rires), j'aimerais pouvoir me marier avec lui après » (Marie, 27 ans). « Quand je me suis mise avec Léo, comme c'est un Français je me suis demandé si ça allait aller jusqu'au mariage. » (Deepika, 20 ans).

Il y a une manière particulière d'entrer en relation qui semble reposer sur une inhibition, une contrainte qui freine l'engagement sexuel ou amoureux. Parfois, ces réponses oscillent entre sentiments amoureux et contraintes culturelles, ce qui permet aux jeunes femmes tamoules de maintenir un lien avec la culture parentale ainsi que de fournir une réponse aux attentes des parents et aux pressions culturelles.

« Chez nous les filles quittent la maison qu'après le mariage » (Amel, 21 ans). « Je suis partie voir un voyant, car à 29 ans je suis pas mariée, c'est pas normal quoi » (Praveena, 29 ans).

Les voix identitaires s'alternent et se répondent, entraînant des va-et-vient entre différentes voix culturelles et personnelles et engendrant des repositionnements et réorganisations avec des voix dominantes et d'autres en perte de pouvoir en fonction des circonstances.

« Par moments, je me dis que je finirai seule, d'autre fois que je trouverai l'amour de la vie. Ce n'est pas évident » (Uma, 24 ans), « Mon copain, je sais qu'on n'est pas de la même caste. On vit notre relation dans la peur » (Renuka, 22 ans).

Il semble ainsi important pour ces jeunes femmes de maintenir cette identité culturelle tout en étant intégrée à la société d'accueil. Pour Madavan (2013), ce qui favorise le maintien de l'héritage culturel c'est la conscience d'appartenir à une communauté transnationale et d'entretenir le sentiment d'appartenir à un même ensemble. Ainsi, les jeunes femmes tamoules de la seconde génération usent de stratégies efficaces pour maintenir des liens sociaux, politiques, culturels, voire

imaginaires, tout en ne vivant plus dans leur pays d'origine. C'est une manière pour elles de maintenir une conscience identitaire qui, si l'on se réfère à Madavan, les inscrit effectivement dans une communauté transnationale.

DISCUSSION

La rencontre avec les jeunes femmes tamoules de la seconde génération pose de manière claire la question de la filiation et des appartenances (Moro, 2002; Moro et coll., 2004). Un questionnement qui ressurgit à l'âge adulte et qui répond aux enjeux posés durant la période précédente, l'adolescence, lors de laquelle des études montrent que l'enfant de migrants est particulièrement vulnérable (Moro, 1994). Les jeunes femmes tamoules que nous avons rencontrées font fréquemment l'éloge des référents parentaux qui leur servent d'assises narcissiques sécurisantes dans la définition d'une identité adulte. Paradoxalement, elles remettent en question ces mêmes assises pour trouver leur propre place. Il s'agit d'une situation antinomique dans laquelle s'élaborent des stratégies et des positionnements entre le legs de l'histoire familiale et les différentes appartenances du milieu de vie.

La référence obligée à une communauté d'appartenance familiale, ethnique et traditionnelle prend une place centrale dans leurs confidences et leur recherche de positionnement. Le processus d'autonomisation qui permettrait de se représenter seules, distinctes des parents et de la culture d'origine est freiné par le référent obligé à l'identité collective du passé parental. Par l'importance qui est accordée à cette référence culturelle, il est possible d'entrevoir une recherche de contenance, de « pare-excitation » dont la fonction est de protéger le Moi (Freud, 1920). Ainsi tout comme le Moi-peau (Anzieu, 1985), l'identité culturelle vise à envelopper l'appareil psychique de ces jeunes femmes en situation transculturelle. Elle les protège des stimulations extérieures jusqu'à ce que leur Moi trouve un étayage suffisant pour s'individualiser dans un contexte où l'identité est dynamique et en constante définition (Goffman, 1973; Hermans, 2001a). Si elle pose question et déstabilise, cette recherche de surprotection filiale fait émerger un enjeu identitaire important: se reconnaître dans le groupe de pairs permet de sélectionner les expériences susceptibles d'accordage affectif (Stern, 1989) et de se voir transmettre des normes collectives, des manières d'être et de bénéficier d'une enveloppe psychique qui permet à l'enfant d'être en contact avec l'environnement externe.

Le dialogue entre les différentes voix identitaires montre que, pour autant, les jeunes femmes tamoules nées en France parviennent à constituer une enveloppe psychique séparée qui nécessite des remaniements avec la mise en place de nouveaux processus d'identification pour s'étayer certes sur le passé, mais aussi pour s'orienter vers le futur et s'ancrer dans ses appartenances. En effet, si les femmes rencontrées clament haut et fort appartenir à la communauté tamoule, elles se racontent aussi libres, ancrées dans leurs affiliations françaises qu'elles réaménagent du fait de leur singularité.

CONCLUSION

L'étude des affiliations des jeunes femmes tamoules rend compte de la multiplicité de leur construction identitaire. En effet, celles-ci mettent en place des repères identitaires en se référant à leur culture d'origine (Meyer, 2001) afin de ne pas perdre les liens qui les unissent à leur communauté parentèle surtout et plus largement à des degrés divers à la communauté tamoule et migrante (Madavan, 2011), une pratique en miroir à celle des migrants qui ont un lien plus fort aux coutumes et aux traditions sur leur terre d'accueil que lorsqu'ils habitaient leurs propres pays (Mehta, 1991).

Les jeunes femmes tamoules de la seconde génération cultivent leur tamoulité (Madavan, 2013) qui parfois apparaît comme une entité exotique attractive, parfois comme un obstacle à leur liberté, mais qui les inscrit invariablement dans un espace transnational. Il faut toutefois faire remarquer que pour la seconde génération, les traditions et coutumes ne se maintiennent que s'il y a réaménagement, négociation et transformation (Skandrani, 2011 ; Vijayaratnam et coll., 2017). Les jeunes femmes tamoules que nous avons rencontrées évoluent ainsi entre plusieurs référentiels et sont mues par des voix identitaires démultipliées et d'autant plus en mouvement du fait des nombreux mondes d'appartenance (Batory, 2010). Celles-ci dialoguent entre elles, s'alternent et se répondent, entraînant des va-et-vient entre différentes

voix culturelles et personnelles et engendrant des repositionnements et réorganisations identitaires (Goreau-Ponceaud, 2011a).

RÉFÉRENCES

Anzieu, D. (1995). *Le Moi-Peau* (2e éd.). Paris, France: Dunod.

Batory, A. (2010). Dialogicality and the construction of identity. *International Journal for Dialogical Science, 3*(1), 45-66. Récupéré de: http://ijds.lemoyne.edu/journal/4_1/pdf/IJDS.4.1.04.Batory.pdf

Baubet, T. et Moro, M.-R. (2000). L'approche ethnopsychiatrique. *Enfances & Psy, 12*(4), 111-117. doi:10.3917/ep.012.0111

Baubet, T. et Moro, M.-R. (2009). *Psychopathologie transculturelle.* Paris, France: Masson.

Cohen-Scali, V. et Guichard, J. (2008). L'identité: perspectives développementales. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 37 (3), 321-345. Récupéré de: http://oppio.cnam.fr/medias/fichier/guichard-37-3_1339075658802.pdf

Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste.* Paris, France: Flammarion.

Dollot, C., Lambert, JR. et Parayre, S. (2017). *Lexique de sociologie.* Paris, France: Dalloz.

Erikson, E. (1950). *Childhood and society.* New York, NY: Norton.

Erikson, E. (1978). *Adolescence et crise. La quête de l'identité.* Paris, France: Flammarion.

Freud S. (1996). *Au-delà du principe de plaisir* (J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, trad.). Paris: Presses universitaires de France (ouvrage original publié en 1920 sous le titre *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Vienne-Zurich, Autriche: Internat. Psychoanal. Verlag).

Goreau-Ponceaud, A. (2008). La diaspora tamoule: lieux et territoires en Île-de-France. *L'Espace Politique, 4.* doi:10.4000/espacepolitique.495. https://journals.openedition.org/espacepolitique/495#quotation.

Goreau-Ponceaud, A. (2011a). L'immigration sri lankaise en France. *Hommes et migrations, 1291.* https://docplayer.fr/52075105-L-immigration-sri-lankaise-en-france.html

Goreau-Ponceaud, A. (2011b). Diasporas sri lankaises: entre guerre et paix. *Hommes et Migrations, 1291,* 6-138.

Goreau-Ponceaud, A. (2011c). Entre filiation et affiliation: peut-on parler d'identité diasporique? Réflexion à partir de la diaspora tamoule. Dans O. Lazzarotti (dir.), *L'identité entre ineffable et effroyable* (98-112). Paris, France: Armand Colin. doi:10.3917/arco.lazza.2011.01.0098

Goreau-Ponceaud, A. et Veyret, P. (2016). Dheepan, un film postcolonial. *EchoGéo*, 1-16. doi: 10.4000/echogeo.14456

https://journals.openedition.org/echogeo/14456#quotation.

Guilmoto, C. (1991). Le cycle migratoire tamoul, 1830-1950. *Revue européenne des migrations internationales 7(1),* 123-150. https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1991_num_7_1_1280

Hermans, H. (1992). The dialogical self, beyond individualism and rationalism. *American psychologist, 47* (1), 23-33. doi:10.1037/0003-066X.47.1.23

Hermans, H. J. M., (2001a). Mixing and moving cultures require a dialogical self, *Human Development, 44* (1), 24-28. doi:10.1159/000057038

Hermans, H. J. M., (2001b). The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning, *Culture and Psychology*, 7, 243-281. https://doi.org/10.1177/1354067X0173001

Hermans, H. J. M., (2003). The construction and reconstruction of a dialogical self, *Journal of Constructivist Psychology*, 16, 89-130. doi:10.1080/10720530390117902

James, W. (2003). *Précis de Psychologie* (N. Ferron, trad.). Paris, France: Le Seuil (ouvrage original publié en 1892 sous le titre *Psychology, The briefer course,* New York, NY: Henry Holt & Compagny).

Kakar, S. (2007). *Les Indiens, portrait d'un peuple.* Paris, France: Seuil.

LaFromboise T., Coleman H. L. et Gerton J. (1993). Psychological impact of biculturalism: Evidence and theory. *Psychological Bulletin*, *114*(3):395-412. doi:10.1037/0033-2909.114.3.395

Lakshmi S. (2007). Tamouls indiens: de Pondichéry à la France. *Hommes et Migrations*, *1268-1269*, 68-81. https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2007_num_1268_1_4630

Madavan, D. (2011). Déségrégation socioreligieuse d'une ville dans l'immédiat après-guerre: Jaffna, Sri Lanka. *Carnets de géographes 2*, 1-24. Récupéré de: http://www.carnetsdegeographes.org/PDF/Rech_02_04_Madavan.pdf

Madavan, D. (2013). *Les minorités tamoules à Colombo, Kuala Lumpur et Singapour: minorités, intégrations sociospatiales et citadinités* (thèse de doctorat en géographie non publiée). Université Paris IV-Sorbonne, France.

Madavan, D. (2015). Réfugiés tamouls sri lankais: Guerre, migration et intégration. *Migrations, sociétés, 27* (161), 105-119. doi: 10.3917/migra.161.0105

Marcia, J. E. (1993). The ego identity status approach to ego identity. Dans J. Marcia, A.S. Waterman, D. R. Matteson, S. L. Archer et J. L. Orlofsky (dir.), *Ego identity: A handbook for psychosocial research* (1-21). New York, NY: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4613-8330-7_1

Mead, G. H. (2006). *L'esprit, le soi et la société* (D. Cefaï et L. Quéré, trad.). Paris: Presses universitaires de France (ouvrage original publié en 1934 sous le titre *Mind, Self and Society,* Chicago, IL: University of Chicago Press).

Mehta, R. et Belk, R. (1991). Artifacts, identity and transition: favorite possessions of Indians and Indian immigrants to the United States. *Journal of consumer research, 17,* 398-411. doi:10.1086/208566

Meyer, E. (2001). *Sri Lanka, entre particularismes et mondialisation.* Paris: La documentation Française.

Mezzich, J. E, Ruiperez, M. A, Yoon, G., Liu, J. et Zapata-Vega, M. (2009). Measuring cultural identity: validation of a modified Cortez, Rogler, and Malgady bicultural scale in three ethnic groups in New York. *Culture, Medicine and Psychiatry, 33,* 451-472. doi:http://dx.doi.org/10.1007/s11013-009-9142-6

Moliner, C. (2009). Infos migrations. *Département des statistiques, des études et de la documentation, 12.*

Moro, M.-R. (1994). *Parents en exil. Psychopathologie et migration.* Paris: Presses universitaires de France.

Moro, M.-R. (2002). *Enfants d'ici venus d'ailleurs. Naître et grandir en France.* Paris, France: La Découverte.

Moro, M.-R., De La Noé, Q. et Mouchenik, Y. (2004). *Manuel de psychiatrie transculturelle.* Grenoble, France: La pensée sauvage.

Nathan T. (1987). Deux représentations oniriques du Moi-Peau. Dans D. Anzieu (dir.), *Les enveloppes psychiques*, Paris, France: Dunod.

Skandrani, S. (2011). *Les mille et une voix de Shahrazade.* Grenoble, France: La pensée sauvage.

Smith J. A., Flowers P. et Larkin M. (2009). *Interpretative Phenomenological Analysis, Theory, Method and Research.* Londres, Royaume-Uni: SAGE.

Stern, D. (1989). *Le monde interpersonnel du nourrisson.* Paris: Presses universitaires de France.

Vijayaratnam, M., Simon, A., Sarot, A. et Moro, M.-R. (2017). Les noces de Parvati: Stratégies d'alliances des jeunes femmes tamoules en France. *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés, 18* (1), 19-26. doi:10.3917/lautr.052.0019

Vijayaratnam, M. et Moro, M.-R. (2018). Les femmes indiennes – Un masala d'identités. Revue de littérature dans le monde indien et en migration. *Revue de l'enfance et de l'adolescence 97,* 243-256. doi:10.3917/read.097.0243

Vinsonneau, G. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité: un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'éducation, 14* (2). doi:10.3917/cdle.014.0002

Article 3 – Effets sociaux, culturels et psychologiques du mariage chez les adultes tamouls de seconde génération en France (Vijayaratnam, M., Simon, A., Zerbe, S., Radjack, R., Moro, MR. 2020, in press).

Le troisième article que je présente dans le cadre de cette thèse a été soumis et accepté par la revue Santé Mentale Québec en vue d'une publication fin 2020. Il retrace l'analyse transculturelle des résultats globaux de notre recherche.

Cet écrit aborde le mariage des femmes tamoules en France au travers d'une recherche sur la signification actuelle tant sociale que psychologique de ces mariages en contexte migratoire. L'écrit fait des liens entre éléments culturels et santé mentale à travers les influences possiblement positives et négatives de cette institution matrimoniale sur la vie psychique, l'identité, la personnalité et les relations familiales. Il aborde la place de l'amour dans l'union traditionnelle, l'acte courageux de celles qui osent défier les normes, les enjeux du mariage en situation transculturelle avec l'idée de faire des liens entre observations anthropologiques et enjeux psychologiques.

Effets sociaux, culturels et psychologiques du mariage chez les adultes tamouls de seconde génération en France : Partie 1 – Recherche

Résumé

Objectifs : Cette étude investigue le mariage chez les jeunes femmes de la seconde génération. Elle aborde la question des mariages traditionnels tamouls en France et sa signification actuelle tant sociale que psychologiques en contexte migratoire.

Le mariage fait souvent l'objet d'études sociologiques et anthropologiques. En situation transculturelle avec la coexistence de plusieurs cultures et des repères temporels changeants, les pratiques, les sens et les places des modèles de conjugalité deviennent multiples. Les Tamouls de seconde génération grandissent en France entre deux modèles matrimoniaux opposés. Dans ce contexte, cet article explore les conditions dans lesquels le mariage peut devenir ou non un temps d'adaptation, d'innovation voire de contestation des normes familiales, de sexualité et de genre.

Méthode : Nous avons recours à une méthode qualitative à travers des entretiens semi-structurés, un questionnaire d'identité et une tâche de photo-élicitation pour explorer les trajectoires matrimoniales de quinze femmes tamoules nées en France. L'analyse des résultats a reposé sur une méthode complémentariste.

Résultats : Le mariage représente un moment charnière dans l'accès à la vie adulte. Il représente un possible moment de vulnérabilité chez la population d'enfants de migrants. Il met en perspective la créativité des femmes tamoules et aborde des enjeux majeurs de nos sociétés métissées.

Conclusion : Il existe des influences possiblement positives et négatives de cette institution sur la vie psychique de la seconde génération. Cette recherche propose ainsi de mettre en lien mariage et santé mentale.

Mots clés : Mariage, immigration, famille, psychologie

The evolution of traditional Tamil marriage models in France: Part 1 – Research

Social, Cultural and Psychological Effects of Marriage in Second Generation Tamil Adults in France: Part 1 - Research

Abstract:

Objectives: This study investigates marriage among second generation young women. It focuses on the issue of traditional Tamil marriages in France and its current meaning, both social and psychological, in the context of migration.

Marriage is often the subject of sociological and anthropological studies. In a transcultural situation with the coexistence of several cultures and changing temporal benchmarks, the practices, meanings and places of conjugality models become multiple. Second generation Tamils grow up in France between two opposing marriage models. In this context, this article explores the conditions under which marriage may or may not become a time of adaptation, innovation or even challenge to family, sexual and gender norms.

Method: We use a qualitative method through semi-structured interviews, an identity questionnaire and a photo-elicitation task to explore the marital trajectories of fifteen Tamil women born in France. The analysis of the results was based on a complementarist method.

Results: Marriage represents a pivotal moment in entering adulthood. It represents a possible moment of vulnerability for the population of migrant children. It puts the creativity of Tamil women into perspective and addresses major issues of our mixed societies.

Conclusion: There are possibly positive and negative influences of this institution on the psychic life of the second generation. This research thus proposes to link marriage and mental health.

Abstract

Keywords : marriage, immigration, family relations, psychology

Introduction

La société multiculturelle actuelle regorge de modèles de mariages où les enjeux varient d'une culture à une autre, d'une famille à une autre en fonction des croyances, des milieux économiques, des idéologies, des pratiques culturelles. Ce melting-pot crée des situations inédites où les pratiques traditionnelles du mariage se voient parfois bouleversées : le statut religieux ou symbolique de certaines unions peut par exemple ne pas correspondre aux statuts légaux de certains pays, comme c'est le cas de la polygamie en France.

Cet article s'intéresse à la communauté Tamoule de France, particulièrement aux femmes de la seconde génération, celles qui sont nées dans le pays d'accueil de leurs parents. Le terme communauté est complexe et diversifié. Il est important de souligner qu'il s'agit ici d'une généralisation ainsi que d'une description de certaines normes dominantes.

Chez les Tamouls, il n'y a pas vraiment d'adolescence (Simon et Moro, 2007). C'est le mariage qui va constituer ce moment privilégié de passage du monde de l'enfance au monde adulte, cette « majorité sociale » (Binetou-Dial, 2008, p.69). Le mariage fait traditionnellement l'objet d'arrangements. Le mariage arrangé correspond à la mise en relation des deux parties par une tierce personne et comprend le consentement libre et éclairé des époux. Il se rapporte à une coutume ancrée où l'acte prend sa légitimité pour perpétuer des biens et une identité (Bourdon et al., 2018). Il s'oppose au mariage forcé défini comme une union contrainte entre un homme et une femme où le consentement est forcé et la famille déploie des formes de chantages comme la violence physique ou la violence psychologique pour arriver à ce type d'union. Pour Dequiré et Terfous (2009), les mariages forcés reposent principalement sur les traditions et la reproduction du système de parenté traditionnel. En effet quelles qu'en soient les formes, les études sociales définissent le mariage comme la voie royale pour faire famille (Bourdon et al., 2018), néanmoins elle n'en est pas l'unique : dans la réalité contemporaine en France, les couples peuvent se séparer, le mariage n'est plus

nécessairement à la base de la création d'une famille et l'objectif du mariage s'est déplacé vers la réalisation d'un épanouissement individuel à deux (Héritier, 2005).

Dans cet écrit, nous présentons les particularités des mariages des femmes tamoules en France

Méthode

Population d'étude

Les études sociales ont montré que l'entrée dans la vie conjugale est un phénomène plus chargé de conséquences pour les femmes que pour les hommes (Bourdon et al., 2018). C'est pourquoi l'intérêt de cette étude est porté aux femmes. L'étude est basée sur un échantillon de quinze femmes tamoules. Les participantes ont été recrutées de 2015 à 2017 à Paris et en banlieue parisienne, dans un environnement écologique par le biais d'associations culturelles franco-tamoules. Les participantes, d'origine tamoule, sont nées en France et âgées de plus de 18 ans. Les entretiens ont eu lieu au domicile de l'intervieweur ou celui des interviewées et parfois dans un bureau. Chaque rencontre a été enregistrée avec l'accord des participantes et retranscrite mot à mot.

Pour collecter nos données, nous avons rencontré chaque femme trois fois: un entretien semi-directif (1) a permis à chacune de relater les événements qui ont traversé sa vie. La passation du Répertoire des Positions Personnelles (RPP), un questionnaire d'identité construit selon la théorie d'Hermans (2001b) (2) a permis d'explorer leur construction identitaire. Une tâche de photo-élicitation (3) a permis de recourir à la photographie comme support d'entretien.

Une méthode d'analyse thématique IPA a été utilisée, avec l'objectif de se concentrer sur l'expérience, la perception et la compréhension du phénomène par le participant (Smith, Flowers et Larkin, 2009). Nous avons identifié des thèmes et méta-thèmes en fonction de leur pertinence et de leur apparition. Nous nous étayons sur l'ethnopsychanalyse de Devereux (1972) en utilisant deux disciplines complémentaires : l'anthropologie et la psychanalyse pour

décoder le sens du collectif, comprendre les mouvements intrapsychiques et le contenu du discours.

Résultats

Informations sociodémographiques des participants

La répartition par âge des participantes est récapitulée dans le tableau 1. L'échantillon est constitué de 15 femmes tamoules, 10 sont originaires du Sri Lanka et 5 d'Inde. Les participantes sont issues de divers milieux socio-économiques. Leur âge varie de 19 à 29 ans (âge moyen: 23,6 ans). La plupart des personnes interrogées (N = 8) sont de confession hindoue. Le catholicisme (N = 5) et l'islam (N = 2) sont également représentés, reflétant ainsi la diversité des religions dans la communauté tamoule.

Tableau 1 (en annexes)

La répartition des interviewées selon leur situation matrimoniale est présentée dans le tableau 2. Quatre situations matrimoniales sont répertoriées : « mariée » (N = 4) fait référence aux femmes mariées civilement et religieusement. « En couple » (N = 7) renvoie aux femmes dont la relation avec le conjoint n'est pas officielle. « Fiancée » (N = 2) représente celles qui ont célébré leur mariage civil mais pas encore leur mariage religieux, selon la coutume tamoule. « Pourparlers de mariage » (N = 1) réfère aux personnes qui consultent un brahmane et prennent en compte les discussions familiales d'endogamie pour trouver un partenaire tandis que « célibataire » (N=1) renvoie aux personnes qui ne sont pas engagés dans une relation.

Tableau 2 (en annexes)

Stratégies d'alliance des femmes Tamoules de France

Chez les femmes tamoules, le mot mariage, omniprésent dans les entretiens, apparait lié au mariage arrangé, au mariage amoureux, au mariage religieux, au mariage civil, au mariage de

leurs parents. Le mariage représente un sujet sensible ainsi qu'une étape inévitable dans leurs vies pour 14 d'entre elles.

Les femmes nées en France connaissent les pratiques culturelles du mariage dans le pays de leurs parents. Certaines femmes partagent le point de vue de leurs parents sur certaines valeurs: une position relativement conservatrice et traditionnelle du mariage avec des critères endogames. «J'ai fait confiance à mes parents. Je suis très religieuse, alors je me suis dit que je vais vers la bonne voie » (Kausalya, 21 ans). Nés en France, elles se sentent tamouls avant tout et se décrivent parfois comme plus impliquées dans la préservation de la culture que leurs parents. Cette connexion à la culture se manifeste à travers un attachement aux parents et à leur histoire migratoire, mais aussi à la manière complexe d'appartenir à un monde tamoul : les participantes ont des liens fort avec certains aspects de leur culture : elles parlent et comprennent le tamoul, elles respectent les traditions, elles portent des vêtements traditionnels, elles ont un cercle d'amis tamouls. Si le traditionalisme apparaît comme une stratégie d'alliance chez certaines d'entre elles, d'autres profils viennent la compléter.

Pour une grande partie d'entre elles, les stratégies d'alliance reflètent l'intégration des deux cultures, avec des compromis, des passerelles. Il devient alors possible pour ces jeunes femmes de circuler entre plusieurs logiques culturelles sans avoir à renoncer à aucune d'elles. En effet, si les jeunes femmes tamoules font le choix d'un mariage comme elles le nomment « arrangés » ou encore « traditionnels », ou encore des mariages « d'amour », ces appellations ne correspondent pas vraiment aux références initiales dans la communauté tamoule c'est-à-dire à la manière de faire mariage dans les pays d'origine de leurs parents, ni à la conception du mariage d'amour, tel qu'il est pensé et pratiqué dans la société française. Dans le questionnaire d'identité, des réponses comme « je suis différente de mes parents » ou « je suis prise entre deux cultures » se manifestent. Persiste en effet une vision traditionnelle de l'amour, malgré une pratique transnationale. Des jeunes femmes construisent ce compromis

7

en choisissant elles-mêmes leurs petits amis mais en attendant longtemps avant l'annonce à leurs parents. Pour treize d'entre elles (86% des personnes interrogées) les stratégies d'alliance consistent à choisir un partenaire au sein du même groupe (caste, religion, communauté) mais aussi quelqu'un qui partage leur expérience transculturelle. Ainsi, cela correspond non seulement à la filiation des interviewées mais aussi à leurs affiliations.

La transgression constitue un autre profil de stratégie d'alliance. Il faut comprendre la transgression au sens d' « enfreindre, ne pas obéir » (Jeuge-Mayrart, 2020). Ces jeunes femmes se montrent actrices de leur monde affectif et matrimonial et si elles respectent beaucoup de règles qui régissent le couple dans la communauté tamoule (en choisissant un partenaire tamoul originaire du même pays qu'elles), elles se détachent des idéaux parentaux pour trouver hors de leurs familles et de leurs valeurs des objets d'attachement : l'une va trouver l'homme de sa vie dans le pays d'origine de ses parents, l'autre, côtoyer un homme clairement non-accepté par ses parents tandis que la dernière va se marier avec un homme de caste supérieure, un problème de prime-abord qui se résout rapidement. Ainsi, le sens que chacune fait de son mariage s'individualise et les vécus personnels viennent remplacer certaines formes de transmission.

Enfin, certaines femmes se mettent en situation de repli et de retrait de tout engagement matrimonial pour le moment. C'est leur protection, comme pour éviter une double rupture : la perte de leur culture d'origine mais aussi la perte d'elles-mêmes et de leurs propres valeurs. Ne pouvant concilier ces mondes, ne pouvant choisir l'un des deux, elles décident de ne choisir aucun des deux pour le moment.

Discussion

L'étude du mariage révèle les liens entre les dimensions sociales, culturelles et la psychologie chez les adultes migrants de deuxième génération en France.

Le mariage apparaît comme une préoccupation sociale dans l'échantillon de femmes tamoules étudié. La raison première de cette vigilance est liée à la tradition du mariage dans leur pays d'origine, des mariages qui sont arrangés et qui prennent en compte une endogamie à plusieurs niveaux. En ce sens, chez les Tamoules de France, il n'y a pas de cohabitation prénuptiale, des fiançailles nécessaires avant l'union, des rites importants, la nécessité de célébrer un mariage religieux selon certaines règles (Messu, 2015).

Le mariage présente également des enjeux culturels. Il invite à l'introspection et à la question identitaire. Il reflète ainsi une identité dynamique et évolutive qui prend en compte l'individuel et le collectif, le passé, le présent et l'avenir tout en mêlant les prescriptions sociales et les projets personnels (Vinsonneau G., 2002). En effet, si le mariage est inscrit dans l'histoire d'une famille et qu'il est hérité des générations précédentes, il participe à la formation du psychisme de l'individu. En ce sens, la façon dont l'individu accueille cet héritage peut soit le rendre prisonnier de cette transmission soit lui permettre d'en devenir l'héritier (Gross, Mathieu et Nizard, 2011).

Inévitablement, le mariage révèle des enjeux psychologiques. La famille correspond à un groupe où des liens s'établissent sur des alliances inconscientes. Dans ce contexte, la place du sujet est à concevoir dans son espace intrapsychique, intersubjectif et dans l'espace du lien (la famille, le groupe, la communauté) (Kaës, 2010). Se marier dans un contexte transculturel et choisir un partenaire constitue un dilemme et amène à se positionner entre ce qui est autorisé et ce qui est interdit. C'est pourquoi les modèles parentaux et culturels restent un repère important chez les femmes rencontrées. Toutefois, le mariage questionne la dialectique séparation/individuation. Se marier implique de grandir, d'autant plus dans la communauté tamoule où investir un individu de sexe différent implique d'entrer dans le monde adulte, de

découvrir la sexualité, un engagement nouveau ainsi que la parentalité. Autant de changements qui peuvent apparaître comme une cassure, une rupture avec les parents et le statut d'enfants.

Ainsi, le contexte transculturel semble créer de nouvelles perspectives de mariage traditionnel qui sont adaptées à la construction identitaire des femmes franco-tamoules. Dans cette situation, les réinterprétations du mariage traditionnel participent à maintenir une cohérence non seulement culturelle mais aussi psychique. Il assure le bien-être subjectif de tout un chacun et renforce la communauté. Il apparaît comme un élément qui maintient l'homéostasie et fait partie de la carte cognitive et affective des Tamouls qui l'érigent comme valeur fondamentale et mécanisme de défense collectif.

Conclusion

Toute la cohérence que l'étude du mariage chez une population d'adultes de parents migrants apporte participe à la santé mentale des individus. Se marier implique des enjeux à plusieurs niveaux : individuel, par la construction de son identité, familial par l'hostilité de la part des parents, sociétal par les dysfonctionnements dans la société. Ces émotions négatives, par les souffrances qu'elles génèrent, peuvent provoquer dysfonctionnements au niveau psychique. C'est pour cette raison que des jeunes qui ont une certaine distance critique par rapport au mariage arrangé, le considérant comme rétrograde et non adapté à la société française, opèrent tout de même une validation subjective de cette pratique. Ils évitent ainsi de créer sciemment des inconforts psychologiques chez leurs parents. Toutes nos analyses portent sur la deuxième génération. Gageons que pour les générations suivantes, le métissage naturel entre populations rendra peut-être obsolète le mariage arrangé.

Références

Binetou-Dial, F. (2008). Mariage et divorce à Dakar. Paris : Karthala.

Bourdon, R. ; Besnard, P., Lécuyer, B-P., Cherkaoui, M. (2018). Dictionnaire de la sociologie. Paris : Larousse

Dequiré, A. & Terfous, Z. (2009). Le mariage forcé chez les jeunes filles d'origine maghrébine. Entre résistance et soumission. *Pensée plurielle*, 21(2), 97-112.

Devereux G., 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste,* Paris : Flammarion.

Héritier, F. (2005). Quel sens donner aux notions de couple et de mariage : à la lumière de l'anthropologie. *Informations sociales*, 122(2), 6-15. doi:10.3917/inso.122.0006.

Hermans, H. J. M., (2001b). The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning, *Culture and Psychology*, 7; 243-281.

Gross, M., Mathieu, S. & Nizard, S. (2011). *Sacrées familles: Changements familiaux, changements religieux*. Toulouse, France: ERES.

Jeuge-Mayrat, I. (2020). Le grand Larousse illustré. Paris : Larousse.

Kaës, R. (2010). Le sujet, le lien et le groupe. Groupalité psychique et alliances inconscientes. *Cahiers de psychologie clinique*, 34(1), 13-40.

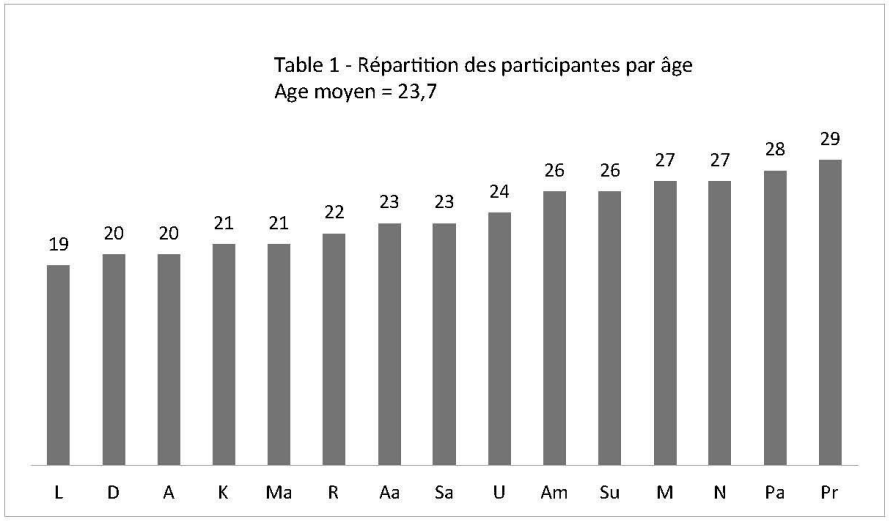
Messu, M. (2015). Mariage et société des individus : le mariage pour personne. *Recherches familiales*, 12(1), 289-306.

Simon, A. & Moro, M. (2007). La tête serrée. Représentations de l'autisme chez les enfants tamouls et leurs parents. *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 70(4), 51-56. doi:10.3917/lett.070.0051.

Smith J. A., Flowers P. et Larkin M. (2009). *Interpretative Phenomenological Analysis, Theory, Method and Research.* Londres: SAGE.

Vinsonneau, G. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'éducation*, 14(2), 2-20. https://doi.org/10.3917/cdle.014.0002

Annexes



12

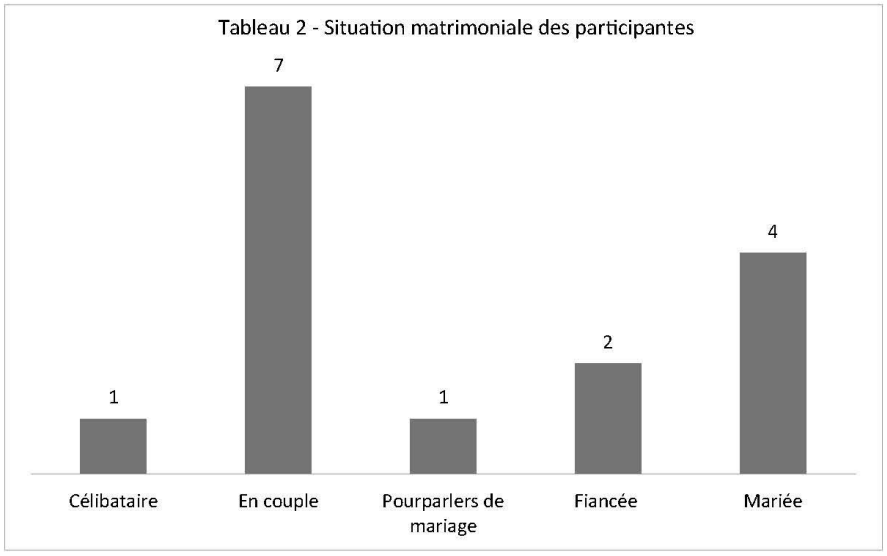


Tableau 2 - Situation matrimoniale des participantes
7
4
2
1
1
Célibataire
En couple
Pourparlers de mariage
Fiancée
Mariée

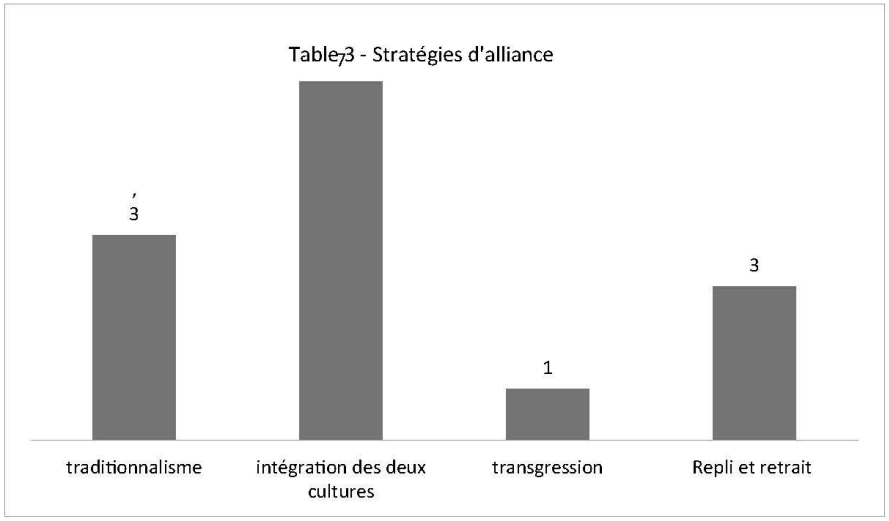


Table 3 - Stratégies d'alliance
3
3
1
traditionnalisme
intégration des deux cultures
transgression
Repli et retrait

13

Article 4 – Are arranged marriage our cup of tea? (Vijayaratnam, Simon, Zerbe, Moro, 2020 in press)

Les précédents résultats que nous avons trouvés m'ont confortée dans l'idée qu'en situation transculturelle, ce n'est pas tant un positionnement entre mariage arrangé et mariage d'amour qui prévaut et qui faisait la richesse de ma thèse. Le monde pluriculturel où nous vivons fait qu'il existe désormais de multiples formes de mariages au travers des cultures. Le mariage peut alors avoir un sens symbolique, religieux, légal et en situation transculturel, un mariage culturellement accepté peut ne pas être légal dans un autre pays (c'est le cas des familles polygames par exemple). Au cours de l'avancée de ma réflexion, je me suis donc détachée de ces aspects sociologiques pour mieux me centrer sur des considérations psychologiques.

Néanmoins, on ne peut passer à côté de cette dialectique « mariage d'amour/mariage arrangé » quand on évoque le mariage des Tamoules de France mais plus généralement, des mariages du monde indien. Cette distinction apparaît aussi clairement dans les récits des participantes à cette recherche. Dans un dernier article que je présente dans le cadre de cette thèse, j'ai voulu explorer les étiologies de cette idéologie du mariage d'amour et du mariage arrangé. Pourquoi ces deux mariages ont-ils des représentations très arrêtées chez les Tamoules et de manière générale dans la culture sud-asiatique ? *« Are arranged marriages our cup of tea ? »,* soumis à la revue *Sri Lankan journal of social sciences* expose ainsi les manifestations du mariage dans le cinéma, la littérature ou encore la religion et permet de mieux comprendre les liens entre ces représentations et celles des jeunes femmes tamoules nées en France de notre échantillon.

Are arranged marriages our cup of tea?

A study on representations of marriage among second generation Tamil women in France

Abstract

This study is part of a thesis in psychology. Marriage is a transition to adulthood. It can become a sensitive moment of identity building for the migrant children. To grow up and find a chance to develop in their parents' host country, cross-cultural young adults can rely on media that can promote bridges between their world of origin and their affiliations or even split them. This study analyses how media can shape migrants children's multiple ways of belonging and their experience of love and arranged marriage.

Keywords

Tamil, cross-cultural marriage, second-generation immigrants, cultural practices, representations

"There is no subject on which more dangerous nonsense is talked and thought than marriage."

— George Bernard Shaw, Getting Married, 1908

Introduction

Researchers in cross-cultural psychology have shown that children of migrant parents are particularly vulnerable at three periods of their lives: early interactions, entry into learning and adolescence (Moro, 1994; 1998). This vulnerability appears during moments of separation from family and culture and condemns them to daily experiences of otherness when these children of migrant have also to experience the tensions between different codes, sometimes in contradiction (Idris, 2009).

Although it is often the subject of sociological and anthropological studies (Goody, 1983; Leach, 1955), it seems to us that marriage finds its relevance in psychology when it comes to studying children of migrant parents.

Marriage is "a union between a man and a woman such that the children born to the woman are recognized as legitimate offspring of both partners" (Royal Anthropological Institute, 151; 111). This way, marriage has the power to create a strong bond between not only two individuals but also two families, ascendants and descendants (Hendry, 1999).

In this context, we argue that marriage can constitute a critical period when children of migrant parents belong to two different enriching and yet opposing groups but also two different patterns of marriages.

Between 2015 and 2017, we met 15 young Tamil women born in France. We asked them about the nature of their matrimony: how do they see themselves in the light of their marriage? Our researches (Vijayaratnam et al., 2019; Vijayaratnam et al., 2020) show that there is an impact of the transcultural context on marriage patterns. Tamil women born in France cannot exactly reproduce their parent's marriages. On the same time, they cannot reproduce their friends, neighbors, or more generally the French way of marrying. They are stuck in two different representations that sometimes lost them, question them but force them to make alliance strategies to link their two worlds of belongings. If this represents a great way of crossbreeding, it also brings a lot of readjustments.

Indeed, the consequences of migration consist in either the maintenance of traditions or a transgression or a negotiation.

The present article analyzes Tamil women's positions regarding marriage through representation of south Asian marriage in media. In other words, how can media shape migrants children's multiple ways of belonging and their experience of love and arranged marriage?

Representations of marriage in a sample of Tamil women born in France

This study is part of a thesis in psychology.

Marriage and family are key structures in most societies (Hendry, 1999). While the two institutions have historically been closely linked in Western societies, their connection is becoming more and more complex unlike in South Asia where it is still ritualized and considered as a pillar of one's life (Pandya, 2019).

Tamils represent a South Asian community that has its own identity, language and beliefs. By having preferential marriage practices, the community maintains continuity between their culture and ancestors (Kakar, 2007). If the family of origin may push migrants' children in a more conservative direction, aspects of individual achievement in social, cultural and socioeconomic domains may pull them in more liberal directions (Kalmijn and Kraaykampb, 2018). Second generation Tamil immigrants experience therefore tensions between acquired family values and those conveyed by the French social environment (Vijayaratnam et al., 2017).

We met fifteen Tamil women in France between 2015 and 2017. The semi-structured interview grid we built led them to confess about their matrimonial family history, their preferences and choices.

- "When my parents realized that I dated a Scottish man, they were very angry. I didn't lie; I told them that I loved him. They just told me they didn't agree because it is inappropriate in our culture"

- "Arranged marriage is not for me. I'm not going through that. When I see my cousins getting married 6 months after they met, I tell myself it's not for me. After now, I know people are more flexible, it's meetic via parents but even that I think it's too classified. There are too many criteria"

- "My mum was very upset when she found out that my sister was dating an south American. But it went a lot further, my mom said if this continues she will kill herself and everything. Just hearing that word from your mother's mouth, you think there's no point in continuing. Mixed unions are very rare in my family"

- "Sometimes I tell myself that I will stay alone so as not to submit to this system. I can't choose by criteria. It's not like that"

- "Ideal for me is to marry someone I love. But i feel like i don't have a lot of options. I can put a cross on Senegalian, Brazilian, American, Chinese… My parents will deny me for life"

- "When I dated Mike, since he's a French guy, I wondered if it was going until marriage"

- "Today, I am in a relationship and in love. My parents don't know about it "

- "When they started looking for a man for my cousin, it shocked me! She was 17 years old, with ambition and everything. I didn't agree with my aunt, I told her we were not of her generation! "

- "In my house, we're not the type to bring ten boyfriends at home."

- "My mom was 32 when she got married; it was late for the era: my grandmother was very selective."

- "I don't want to marry someone other than Tamil. We have unique traditions, I think" (Sayami).

- "I am married and in love of course, it is important to clarify this because I know that arranged marriages still exist. Arranged marriages are not my cup of tea" (Suveetha).

On reading these statements, we note how the Tamil women's alliance strategies are complex and reactivate migrants' children vulnerability. If cultural codes are internalized, new ways of getting married appears to them as a transgression. These young Tamil women replay the adolescent problem of loving their parents but at the same time rejecting them, rebelling and finding a path that suits them while preserving family traditions, make marriage choices by listening to their own feelings or think about the family as a whole.

The cleavage is still present and the separation between two representations is clear: arranged marriage on the one hand, love marriage other part. It illustrates the exposure to cross-cultural risk (Moro, 1989): transition from one representation to another cannot be experienced without separation, loss, adaptation, confusion and even significant personal changes (Elias, 2013).

Representations are important in a cross-cultural context. Growing up not seeing one's culture, complexion and parts of one's identity reflected in mainstream media can enable for an identity crisis.

The roles of media among families have received very much limited attention. However, the roles and effects of media may be situated along two axes: cultural integration versus preservation of the original language and culture, and family integration versus the escalation of parent–child tensions and the widening of intergenerational gaps (Elias, 2013).

There are little representations of South Asian marriages in mainstream media, except in South Asian media. Some of them depict arranged marriage and love marriage as a lifelong commitment and two different routes to getting married while some others consider both as complementary and sides of the same coin.

Typical South Asian marriages in media

- Literature

The topic of south Asian marriage is easily found in literature. Kavita Daswani's novel "For matrimonial purposes" published in 2003 is an example which illustrates current marriage practices.

The story traces the journey of Anju, a 32-year-old woman of Indian origin living in the United States.

Her grandmother was already married two days before her tenth birthday. Her mother had found a husband when she was twenty. She ironically concluded that if ten years were gained in each generation to reach the ideal age for marriage, by thirty at the latest she should have found a mate. But at thirty-two, she was a thousand miles from getting married, hence everyone's dismay at the wedding of her cousin Nina.

Reading this novel illustrates the common representations of traditional marriage. Thus, we learn that marriage is an important stage in the life of a young woman. It can contribute to happiness and personal development. There is also a preferential age of marriage where skin colour plays a considerable role in order to find a good match for the young woman. The novel also provides information on the central role parents and elders play in connecting the two future spouses. Their role is substantial: parents who fail to marry their daughters are to blame; reputation and honor are at stake. Indeed, taking the initiative for one's own marriage may be considered improper for a young woman. Finally, Indian marriage seems deeply endogamous to such an extent that marrying outside the community is inconceivable. There is mistrust of the western world and, more generally, of the exogamous world. Not finding a partner in the world you belong to is compromising them and risks to be banned by the community. An interesting point to note is the internalization of parental norms once Anju finds herself outside her country of origin. Collective standard takes precedence over personal desires. Finally, Anju unconsciously seeks endogamy in the choice of her mate. At the end of the story, Anju finds the perfect mate who looks like her.

- Cinema

Indian cinema through its songs, dances, world-famous actors and industries (Bollywood, Kollywood and Tollywood) is immensely popular throughout the world. In the well-known productions, marriages often represent a key subject. It attracts all the more when it is transgressive.

Most of the time, these films contrast love marriage with arranged marriage and let viewers around the world know the behind the scenes of traditional Indian marriage, often experienced as archaic, atrocious and harsh. A typical example: in Devdas, who won an award in 2002, the main character Devdas (Shahrukh Khan) cannot marry his childhood love, Parvati (Aishwarya Rai), because she does not belong to the same social group (cast). They are facing a mountain of challenges and must stand up to parents and traditions but in vain. Devdas will die at the end of the film under the weight of traditions.

“Traditions my child, traditions”: It’s precisely how Amitabh Bachchan will defend himself when his sons ask him some awkward questions in Khabi Khushi Kabhie Gham (2001). There, Rahul (Shahrukh Khan) the main character is banished from the family for marrying a lower cast girl. This couldn’t be acceptable by Mister Richmond, his father. After multiple challenges, however, and years of not

seeing each others he manages to get along with his father who finally opens his heart and admits he acted wrong.

- Religion

Representations of marriage and feminity are expressed through very popular religious texts. In *Mahâbhârata* (Peterfalvi, 1993) a sanskrit poem, Princess Ghandari does the wish to have a hundred sons like her husband, meaning he represents an ideal. In Ramayana (Demetrian, 2006) legend of Hinduism, Princess Sîta represents a true model of virtue for Indian women: she respects traditions, is helpful, faithful and above all devoted to her husband. Goddess Parvati is also an example of motherhood and feminity. She is often pictured with her husband Shiva and her two sons, Ganesh and Murugan.

The quick review of literature, cinema and religion led us to argue that we are used to hear the same conversation about traditional South Asian marriage. Our exploration of religious texts has opened our eyes to unusual stories.

Non so typical south asian stories

There are multiple representations of south asian marriages that should be highlighted.

- Religion

Let's first explore the same *Mahâbhârata* we talked before. It is written in verse between the 5th century BC and the 3rd century AD. It traces the fratricidal struggles of two clans within the same family of deities. Its eighteen songs are at the origin of the founding myths of Indian culture and civilization.

Among the multitude of stories concealed in the *Mahâbhârata*, one of the most original is that of Draupadî's marriage. It is a very rare case of polyandry in mythology. During one of his expeditions, Arjuna, one of the five Pândava, conquered Draupadî, the most beautiful woman in the world. She is the embodiment of Shrî, goddess of prosperity and the splendor of the kingdom. When Arjuna returns, Kuntî, his mother, is convinced that he is bringing food and invites him to share his loot with his brothers. She declares: "Enjoy it all together." Now, a mother's word is an irrevocable order. Draupadî must thus become the common wife of the five Pândava brothers who "enjoy her cyclically, one after the other, at agreed intervals": a very scandalous matrimonial regime for the morals of South Asians.

In Hinduism, there is also Radha and Krishna's love story which is hailed as one of the greatest of all times. Radha and Krishna's names are uttered in one breath, as if they are not different but one entity. Krishna is the eighth incarnation of Vishnu and is the supreme power behind all the gods. He had thousands of wives, but his heart belongs to Radha. The problem was that Radha was married. The worst barrier that could have risen! She tried to submerge any feelings for Krishna and love her

husband, but it was no use. Eventually, she accepted her devotion to Krishna. She thought about Krishna in every second of her life. However, Krishna was a King and had duties to fulfill. He never married Radha and was not able to meet her after he became King. Love isn't about being married or being with someone. Love is being connected from the soul. That's exactly what Radha and Krishna had. They thought about each other in every moment of their lives so that they became one being in two bodies. Because Radha's love was so pure, she achieved then God Status.

Finally, we will evoke the Laws of Manu, a treaty of laws dating from the 2nd century that enacted the procedures of marriage to be followed and contains a complex set of regulations. First, Manu states that there are two marriage groups: the first virtuous are acompanied by a free gift from the bride. The second, is improper and requires dowry. Traditionally, dowry is therefore not concerning everybody in south asian marriages.

Since the duties given forward from the father to the husband are considerable (the father has to protect her daughter), Manu's laws specify that marrying daughters into a higher group has been possible: in exchange for a valued caste, the daughter's family gives the husband's family a dowry as well as jewelry and various goods. However, this led to a shortage of husbands in certain upper social classes. The dowry was thus reinstated and corresponds to the inheritance which is given to the girl when she marries.

Today, however, the practice of dowry in traditional societies has changed.

In the sacred texts of Hinduism, other forms of union appear: polyandry, a love without marriage but with the idea of the connection of spirits and traditional practices which get another definition.

- Cinema

Recently, more and more cinematographic productions stand out from this cleavage between love and arrangements by linking traditional and modern patterns.

In 2013, Kalyana Samayal Saadham traces the journey of Laghu (Prasanna) and Meera (Lekha Washington) two young people who embark on the path of arranged marriage. From negotiations to the wedding day, the movie depicts arranged marriage as a common way of marrying.

Bajirao Mastani (2015) shows how both interethnic marriages and polygamy can find their place in South Asian culture, how transgressive they are. Bajirao (Ranveer Singh) although married to Kashi (Priyanka Chopra), fell in love with Mastani (Deepika Padukone) both Rajput and Muslim.

Kalank (2019) doubly deconstructs the representation of traditional South Asian marriage when Satya (Sonakshi Sinha) comes to Roop's (Alia Bhatt) house. First, marriage is not only arranged by elders as seen commonly: Satya tries to convince Roop to marry her husband as she is ill and condemned.

Second, marriage can be disconnected from kinship. In Kalank indeed, Roop and Dev see their bond not as a marriage but as "a compromise" : they live together in order to take care from each other.

There are lots of other movies that illustrates south Asian points of views. However, the ones cited previously are very popular, with world famous actors and often translated in English and even French. Thus, these movies are very popular and publicized in the Western world. The young people of the second generation have access to it and can discover or rediscover traditional practices.

Discussion

In this article, we ask how representations of South Asian marriages on media can

shape the second generation multiple ways of belongings.

Media has the power to link different worlds. In a transcultural context particularly, media can be a bond between the parents who migrated, and the children born in their host country. These networks link migrants and non-migrants in a complex web of interpersonal relationships producing a significant information exchange, and sustained social, financial and moral support. These family networks would be especially crucial to pass on reliable information about migration opportunities as obligations between members of the same family.

If these media can be helpful, they have their dark side too when they transmit stereotypes or bad information. This one comes true regarding marriage.

South Asian marriages often face stereotypes. Arranged marriage and love marriage have always been presented as opposites as if they were just only these two patterns of marriage in South Asia which are completely different.

Most of the time, media underlines this opposition. Arranged marriage are often depicted as negative and unfortunate whereas love marriage, even if unconventional, are connected to individual achievements.

By analyzing different media in deep, we realized that such representations are not always true. In literature, religion and cinema indeed, ways of marrying are multiple. They are a range of ways to have an arranged marriage as well as a love marriage. Each character, god/godddess, actor/actress try to make his/her alliance strategy regarding his/her experience, story, scenario and wish.

The women born in France from Tamil parents confirm these representations. Following the cultural norms even in a multicultural context seems to be a protecting factor against acculturation. But, arranged marriages are often not their "cup of tea" as well as love marriages are not their parents cup of tea too. Even if most of the women have a traditional view on their marriages, there is a

transnational practive of love that corresponds to their particular identity construction. This way, marriage establishes an identity mark.

This study led us to understand that there is no consensus in the perception of marriage. How a marriage can be traditionnal ? How can it be arranged ? How can it be transgressive ? Traditionnal/ arranged/transgressive for who ? From what ?

Forms of marriage became plural and it is not an unambiguous phenomenon, generalized to the whole planet and which can give rise to a precise definition.

In migratory and transcultural situations, in addition to these plural representations

the experience of hybrid identity comes in line with multiple affiliations. Taking into account these various representations, Tamil marriages represent a set of variant creations all oriented by the concerned own cultural experience.

Conclusion

Even today, there is no consensus regarding marriage

Everyone has their own definition according to their family history, their experience, their belief, their culture and their personal choices.

While marriage is often portrayed as a festive and joyful stage in life, behind the scenes South Asian marriage can be a source of vulnerabilities. In order to build themselves up, immigrants' children feed on learning and exchanges. The media are a bridge to the parents' home world. While they tend to divide certain representations, they also constitute a transitional and shared place from which creativity is possible.

References

Daswani, K. (2003). *For matrimonial purposes.* California: G.P.Putnam's Sons.

Demetrian, S. (2006). *Le Ramayana.* Paris : Albin Michel.

Elias, N. (2013). "Immigrant Children and Media." The Routledge International Handbook of Children, Adolescents and Media, edited by D. Lemish, 336–343, London: Routledge.

Goody, J. (1983). *The development of the family and marriage in Europe.* Cambridge: Cambridge University Press

Hendry J. (1999) Family, Kinship and Marriage. In: *An Introduction to Social Anthropology*. Palgrave, London. https://doi.org/10.1007/978-1-349-27281-5_12;

Idris, I. (2009). Cultures, migration et sociétés : destin des loyautés familiales et culturelles chez les enfants de migrants. *Dialogue*, 184(2), 131-140. doi:10.3917/dia.184.0131.

Kakar, S. & Kakar. K. (2007). *The Indians : portrait of a people.* UK : Penguin Books.

Kalmijn, M. & Kraaykamp, G. (2018). Determinants of cultural assimilation in the second generation. A longitudinal analysis of values about marriage and sexuality among Moroccan and Turkish migrants. *Journal of ethnic and migration studies, 44 (5),* 697-717.

Leach, E. (1955). Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage. *Man* 55:182-186.

Moro MR. (1989). L'enfant exposé, Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, 12, 69-84.

Moro M.R. (1994). Parents en exil: psychopathologie et migrations, Paris, PUF.

Moro M.R., (1998). Psychothérapie transculturelle des enfants de migrants, Paris, Dunod.

Pandya, S. (2019). *Subverting patriarchy through celibacy, renunciation and ritual performance: the Kanyas of Sakori Ashram in India.* Journal of Feminist studies in religion, 35 (1), p. 21-34. DOI: 10.2979/jfemistudreli.35.1.03

Peterfalvi, J.-M. (1993). *Le Mahabharata.* Paris : Flammarion

Royal Anthropological Institute (1951). Notes and Queries on Anthropology. 6th edition. London: Routledge and Kegan Paul.

Shaw, G.B. (1908). Getting Married.

Vijayaratnam, M., Simon, A., Sarot, A. et Moro, M.-R. (2017). *Les noces de Parvati : Stratégies d alliances des jeunes femmes tamoules en France*. L'Autre, Cliniques, Cultures et sociétés, 18 (1), 19-26. DOI :10.3917/lautr.052.0019

Cinematography

Devdas (2003) – A Sanjay Leela Bhansali production

Khabi Khushi Kabhie Gham (2001) – A Karan Johar production

Kalank (2019) – A Abhishek Varman production

CHAPITRE 4 – DISCUSSION GÉNÉRALE

« L'anthropologue cherchera à déceler les règles présidant aux alliances. Le sociologue s'attachera à comprendre les déterminants sociaux de l'âge au mariage. Le démographe cherchera à mesurer les évolutions en cours et à adapter ses instruments d'observation » disaient Akoun et Asort (1999, p. 322) dans leur dictionnaire de sociologie. Quel va être le rôle du psychologue qui prend pour objet d'étude le mariage ? Lui, va chercher à étudier les mécanismes psychiques relatifs à ce moment de passage.

Le recueil des données et les analyses qui en découlent me permet de considérer l'alliance et le mariage comme des sujets importants chez les jeunes adultes tamouls de seconde génération. En effet, se marier en France avec des parents Tamouls implique un travail psychique important qui repose sur des facteurs internes spécifiques.

Les enfants de migrants tamouls héritent de deux visions différentes du mariage. Pour créer leurs stratégies d'alliance, ils vont incarner un renouveau à travers un changement du système de valeurs. Leurs choix ne sont pas toujours ceux attendus par la société d'accueil. Pour autant, ils ne sont pas non plus ceux attendus par la culture d'origine. Pour les faire accepter, ils vont tantôt utiliser le mariage comme un instrument d'unification, tantôt comme un prétexte de séparation. De cette manière, les femmes tamoules manifestent des stratégies d'adaptation, de résilience qui vont parfois les vulnérabiliser dans leur accès à l'âge adulte. Les challenges rencontrés vont être nombreux et le principal défi réside dans ce subtil équilibre entre attachement et détachement des mondes d'appartenance (Moro, 2007).

Dans cette discussion, j'aborde différents points soulignant que les alliances des femmes Tamoules d'aujourd'hui en France ne ressemblent pas à celles de leurs parents ni même à ceux de leur génération, restée en pays. Elles sont créatives et métissées. En effet, chez beaucoup d'entre elles, et cela constitue un résultat important de notre thèse, celles-ci reposent sur un arrangement novateur de leur mariage. Pour d'autres, cela se résume à retrouver une figure parentale protectrice dans le choix du conjoint. Pour autant, pour beaucoup la transgression s'impose comme la voie royale pour métisser les différentes appartenances, les pratiques, les rites et les modalités d'alliance. Les jeunes Tamoules de France sont authentiques et cohérentes. Ces stratégies d'alliance, loin d'être parfaites, restent suffisamment bonnes et correspondent à la manière qu'elles ont de voir le monde (Moro et Amblard, 2016, p77).

Dans cette discussion, je propose de resituer notre recherche et ses résultats dans le contexte actuel de système d'alliance français. Je démontre l'importance de prendre en compte cette étape de la vie pour accompagner les jeunes de la seconde génération et les soutenir durant une possible période de vulnérabilité mais aussi source d'une grande innovation et créativité comme tout le long du développement des enfants de migrants (Moro, 2007 ; 2020).

1. Les types de stratégies d'alliance des jeunes femmes tamoules de France

Chaque jeune femme tamoule envisage des choix d'alliance qui relèvent de la filiation et des affiliations. Ces choix répondent à des questions d'appartenance (à quel monde vais-je appartenir ?), des choix identitaires (vais-je être dans la continuité de ma famille ?) et vont correspondre à la manière dont chacune se situe dans le monde (Moro et Amblard, 2016, p.51).

La question du lien est centrale dans les stratégies d'alliance. Les Tamoules de France établissent des ponts entre leurs mondes, véritables piliers identitaires. Le challenge de se marier en situation biculturelle franco-tamoul réside dans le fait que les modèles matrimoniaux sont multiples. Cela invite les jeunes femmes tamoules de France à être créatives.

Je relève plusieurs déclinaisons des stratégies d'alliance dans l'échantillon étudié :

Le modèle parental comme repère

Certaines femmes tamoules de notre échantillon manifestent une stratégie plutôt traditionnaliste : elles reprennent ainsi le même modèle matrimonial que leurs parents. C'est le cas par exemple d'Amaïdhia qui a une bonne perception du mariage traditionnel arrangé de ses parents et qui souhaite elle aussi s'inscrire dans sa famille en choisissant ce type de mariage. La culture, ses rites et ses traditions servent alors d'enveloppe protectrice, un Moi-peau rassurant (Anzieu, 1985 ; Moro, 2009) et permettent d'appréhender ce passage à l'âge adulte, cette rencontre avec un monde nouveau, accompagnée par la collectivité et protégée par les rituels. Le lien de filiation et la culture, deviennent des protections contre l'angoisse existentielle et permettent de contrer la montée du sentiment d'insécurité (Le Breton, 2008, p. 21).

Situation de repli et de retrait

D'autres femmes tamoules se mettent en situation de repli et de retrait de tout engagement matrimonial pour le moment. C'est leur protection, comme pour éviter une double rupture : la perte de leur culture d'origine mais aussi la perte d'elles-mêmes et de leurs propres valeurs. Ne pouvant concilier ces mondes, ne pouvant choisir l'un des deux, elles décident de ne choisir aucun des deux pour le moment. C'est le cas par exemple d'Aarthi qui a confronté le point de vue de ses parents au sujet des amours et des petits-copains non-tamouls à l'occasion d'une précédente relation. Ces jeunes femmes ne parviennent pas à affirmer leurs positionnements et rejettent aussi les attentes de leurs parents. Elles s'inscrivent dans ce qui correspondrait à une forme de marginalisation (Baubet et Moro, 2009, p. 53), surtout dans une culture où le célibat est vécu comme un véritable fléau. Elles se sentent obligées de choisir et donc de trahir et se retrouvent au milieu, en marge de leurs mondes d'appartenance.

Transgression

Une transgression renvoie à l'action de transgresser, d'enfreindre, de ne pas obéir à quelque chose (Jeuge-Mayrart, 2020, p.1165).

Même s'il n'y a pas d'interdits explicites mais plutôt des injonctions orales, certains profils comme ceux de Nishaa, Renuka ou Suveetha s'inscrivent dans une forme de transgression des coutumes familiales. Ces jeunes femmes se montrent actrices de leur monde affectif et matrimonial et si elles respectent beaucoup de règles qui régissent le couple dans la communauté tamoule (en choisissant un partenaire tamoul originaire du même pays qu'elles), elles se détachent des idéaux parentaux pour trouver hors de leurs familles et de leurs valeurs des objets d'attachement. Les conflits concernant le choix du conjoint existent entre la génération des parents et celles des enfants (Hidiroglou, 2003, p.390). Les femmes tamoules transgressent tout en maintenant leur origine tamoule : l'une va trouver l'homme de sa vie dans le pays d'origine de ses parents, l'autre, côtoyer un homme clairement non-accepté par ses parents tandis que la dernière va se marier avec un homme de caste supérieure, un problème de prime-abord qui se résout rapidement.

Ainsi, le sens que chacune fait de son mariage s'individualise et les vécus personnels viennent remplacer certaines formes de transmission (Le Breton, 2008, p.9).

L'intégration des deux cultures

Pour une grande partie d'entre elles, les stratégies d'alliance reflètent l'intégration des deux cultures, tamoule et française, avec des compromis, des passerelles. La dispersion géographique et le contexte transculturel oblige à conclure des alliances inédite (Pache-Huber, 2002, p.469).

Il devient alors possible pour ces jeunes femmes de circuler entre plusieurs logiques culturelles sans avoir à renoncer à aucune d'elles (Baubet et Moro, 2009, p. 54). En effet, si les jeunes femmes tamoules font le choix d'un mariage comme elles le nomment « arrangés » ou encore « traditionnels », ou encore des mariages « d'amour », ces appellations ne correspondent pas vraiment aux références initiales dans la communauté tamoule c'est-à-dire à la manière de faire mariage dans les pays d'origine de leurs parents, ni à la conception du mariage d'amour, tel qu'il est pensé et pratiqué dans la société française. Persiste en effet une vision traditionnelle de l'amour, malgré une pratique transnationale : la recherche d'une relation est fondée sur une compréhension mutuelle et le passage à l'acte (l'annonce aux parents de la relation ou le mariage) constitue un moment imprégné de significations. Il y a une répression de la libido et du désir tant que les jeunes femmes ne sont pas « sûres ». Les démarches amoureuses se déploient donc dans un espace maîtrisé par les jeunes femmes : un endroit suffisamment sécurisant, loin de la communauté, loin des parents. Ces *datings* ou ces moments qu'elles s'autorisent pour échanger avec leurs *copains* constituent des moments idéaux et participent à les inscrire dans une société horizontale, où les interactions avec les générations (et les parents en particulier) se réduisent, au profit d'un temps partagé qui s'inscrit dans le présent (Lagrange, 1999, p. 29).

2. Le mariage : un temps social qui induit un état psychologique à part entière

Penser le mariage des Tamoules comme un simple temps social conduit à réduire l'impact psychologique que cette étape de la vie peut avoir sur les principales intéressées. Nos résultats montrent qu'il est un support à une vie nouvelle, un redéploiement d'une figuration sociale mais aussi une révolution intime où la volonté d'autonomie, la liberté d'être et la multiplicité des facettes forgent le sentiment d'identité.

Un changement du système de valeurs ?

En 2012, Galland et Roudet ont constaté que les Français se divisaient selon qu'ils adhèrent ou non à un système de valeurs traditionnel (organisé autour de la stabilité des cadres sociaux et de la valorisation du passé), à des valeurs d'autonomie et d'individualisation (librement choisies en dehors de toute prescription morale ou religieuse, de toute imposition par la société ou les institutions) (Galland et Roudet, 2012, p.10). Dans cette idée, les femmes tamoules qui se métissent et se modernisent, se distinguent de leurs parents à travers des stratégies d'alliance qui ne relèvent pas du passé mais qui sont davantage tournées vers le futur, la transmission. Elles ont tendance à se détacher des formes traditionnelles de la famille ainsi que du système patriarcal en faveur de la bilatéralité du couple. Toutes en effet étudient ou travaillent et restent très attachées à leur identité professionnelle. Souvent même, c'est la validation d'un titre universitaire ou le fait d'avoir trouvé un travail qui marque le début d'un lien *sérieux* avec un conjoint.

Dans les sociétés industrielles développées telles que la France, le choix du conjoint et la formation du couple sont devenus une affaire d'ordre privé, tout en restant un chaînon majeur de la reproduction de la société (Boudon et al., 2018, p.253). C'est bien dans cette lignée que s'inscrivent la plupart des jeunes femmes tamoules de France : beaucoup de stratégies d'alliance s'inscrivent ainsi dans l'intime et trouvent leurs racines dans un engagement solitaire des femmes Tamoules. Elles expérimentent seules la rencontre avec une personne de sexe opposé, elles se laissent du temps avant de juger s'il sera le partenaire de vie idéal. Ce n'est qu'ensuite que cette relation intime s'articule au collectif, avec l'annonce aux parents et l'officialisation de la relation. Se laisser du temps reste le maître-mot de ces relations, qu'elles qu'en soient les stratégies. Ainsi par exemple, les jeunes femmes qui ont un *copain* ou un *petit-ami* trouvent nécessaire de *cacher* leur relation pendant un certain temps, afin d'avoir le temps d'investir leur partenaire. Chez d'autres, ce temps s'est avéré nécessaire pour ne pas se laisser biaiser par les remarques des parents ou de la communauté. Celles qui font le choix de passer par des stratégies d'alliance collectives, notamment un *mariage arrangé* bénéficient aussi de ce temps de prise de décision : elles ne se marient qu'après un certain laps de temps accordé par elles-mêmes et par leurs parents. Un laps de temps *important*, qui *rassure* et qui a d'autant plus son importance qu'il est unique : *un mariage c'est une fois dans sa vie.* Alors, l'entrée dans la vie conjugale reste un phénomène chargé de conséquences (Boudon et al., 2018, p. 254).

Chez toutes, le mariage reste néanmoins une institution structurante et importante, comme pour rester articulé aux valeurs collectives. Ce sont néanmoins les formes que prennent ces alliances qui sont nouvelles et particulièrement marqués par une nécessité d'inventer les croyances, les ritualités, les lignes d'orientation (Le Breton, 2008, p.62). Pour les femmes tamoules, le passage dans le monde adulte reste valorisé. Pour y parvenir, elles sont livrées à leur initiative propres, elles cherchent en elles-mêmes leurs propres orientations d'autant plus qu'elles ne sont pas étayées ni par l'entourage familial (hormis par le biais d'interdits), ni par les pairs (la plupart des jeunes femmes tamoules interviewées confient ne pas avoir d'amis tamouls ou du monde indien). Leurs stratégies d'alliance prennent l'allure d'un voyage initiatique : elles les amènent à se questionner sur qui elles sont, à trouver par elles-mêmes à travers des expériences éprouvantes parfois, leurs limites et leurs valeurs. Uma raconte par exemple sa nécessité de cacher sa relation à ses parents pour pouvoir trouver sa propre trajectoire. Il en est de même pour Parvati ou Amel.

Un instrument d'unification

Travailler sur les mariages des Tamoules permet de mesurer le degré de spécificité que ces jeunes femmes entretiennent à leur culture et leur filiation. S'il y a tendance à amplifier le mouvement vers une position plus libérale et moderne du mariage traditionnel, en situation transculturelle, il y a aussi ce risque de sentir un manque de ses racines, de se sentir coupé de ses sources. Comme le dit Sinclair-Stevenson (1982) « les eaux du présent arrosent encore les racines profondes du passé » (p.13). Les stratégies d'alliance dans ce contexte prennent une tournure particulière et s'articulent sur un double-ancrage : le soi et la collectivité.

À travers la recherche d'un conjoint, les femmes tamoules cherchent toujours des alliés, des hommes qui comme elles, partagent des valeurs. Un certain conservatisme peut être noté. Si dans la communauté tamoule traditionnelle, le mariage représente un moment clé dans la vie d'un individu, aucune jeune femme de notre échantillon ne déroge à cette règle : toutes se voient mariées quelle que soit la forme que prend leur mariage. Ce détail n'en est qu'un parmi les nombreux autres que nous relevons et qui témoignent de la volonté de la seconde génération à maintenir et perdurer des valeurs culturelles : la remise du *thali*, la bénédiction des parents à travers leur approbation, le port du sari… Ces actes symboliques représentent ainsi autant d'outils de communication entre les générations ainsi que le maintien d'un patrimoine et d'une position sociale spécifique. Par cet acte, les jeunes tamoules valident la mission que la situation transculturelle leur a confiée : celle d'honorer les parents et de rétablir

leur honneur dans un contexte où ils l'ont perdu avec les blessures de l'exil. Ainsi, le rôle de la transmission des valeurs culturelles apparaît clairement dans les choix matrimoniaux. Par l'acceptation d'un mariage conforme aux attentes de la communauté, elles signent en effet une adhésion à un entre-soi culturel. Pour autant, il n'est pas question de faire du communautarisme et de s'enfermer dans la culture tamoule. Dans le récit des participantes, se manifeste aussi une forte appartenance à la culture française, leur « pays de naissance » comme le rappellent certaines.

Il y a une redéfinition des modèles traditionnels : ces choix matrimoniaux n'empêchent pas de tisser des liens interpersonnels avec d'autres membres de la communauté et de vivre pleinement l'expérience transculturelle.

Un temps de transition vers l'âge adulte

Les transitions vers la vie adulte sont diverses selon les contextes historiques et sociétaux mais les sociologues trois grands types de transitions qui composent l'accès à l'âge adulte : l'école à travers la construction des itinéraires d'éducation, le travail à travers l'insertion professionnelle, et la *transition familiale* qui implique l'émancipation familiale sous plusieurs modalités (Bidart, 2006, p.127).

Dans la communauté tamoule, se marier implique d'accéder au monde adulte. Pour y parvenir, il est nécessaire de se séparer, de faire le deuil d'être un enfant idéal pour ses parents et pour la société. L'autonomisation implique des renégociations identitaires. Sur un plan intrapsychique, devenir adulte demande de désinvestir, désidéaliser et désexualiser les objets parentaux au profit de nouveaux investissements libidinaux (Marty, 2014, p. 55). Il s'agit de passer d'un lien filial à un lien conjugal. Devenir femme, est aussi intimement lié à la notion de procréation, de maternité (Colin et Terzian, 2016, p.178). Dans ce contexte, les stratégies d'alliance sont d'abord des stratégies de séparation (Moro, 2016, p.95). Il s'agit du premier challenge rencontré par les adultes tamoules : se séparer des parents migrants dans un contexte où la migration les a particulièrement fragilisés et vulnérabilisé, comment se le permettre ?

Plusieurs femmes négocient cette séparation. Parvati est allée vivre chez son mari et rend régulièrement visite à sa mère. Praveena envisage de s'installer près de chez ses parents quand elle aura trouvé un partenaire, comme sa sœur qui habite *à deux rues* de chez eux. Suveetha

elle, habite à distance égale entre le domicile de ses parents et celui de sa belle-famille. Renuka elle, a négocié cette séparation autrement : son *copain* est *comme [son] père.*

Ces femmes n'évoqueront que très peu leur intimité et le lien physique qu'elles ont avec leur *copain* ou mari. Elles restent encore très marquées par leur investissement affectif parental.

Un temps de vulnérabilité

Confronter les itinéraires sociaux et familiaux des jeunes tamoules nées en France au moment du mariage permet de réaliser qu'à cette étape de la vie peut être associée un moment de vulnérabilité. C'est en effet le mariage qui signe l'accès à l'autonomie et trace le processus de différenciation des parents.

Tout enfant est à sa naissance situé dans une position déterminée en appartenant à une famille, à une fratrie, à un lignage et de ce fait, un certain nombre d'attitudes et de comportements seront attendus de lui : des savoirs, des croyances, des arts, des coutumes, des langues. Cela renvoie à l'ensemble des apprentissages qui signent l'appartenance à son groupe d'origine (Tylor, 1878 ; Belgacem, 2012). Chez l'enfant de migrants, vient interférer dans ce développement un deuxième mode de pensée, de faire, de croire, de parler, de se comporter, il s'agit de son deuxième monde d'appartenance. Filiation et affiliations tentent alors de s'articuler l'une à l'autre dans la construction identitaire mais le challenge est difficile tant la diversité entre ces deux références sont grandes et semblent parfois opposées ou au moins conflictuelles. Nous avons cité en première partie de travail les périodes de vulnérabilité étudiés par les chercheurs en psychologie transculturelle ces dernières années. Nous proposons de considérer le mariage comme un possible moment de vulnérabilité à l'âge adulte, chez la seconde génération.

Le mariage est un monde que les femmes tamoules découvrent seules, sans étayage. Comment les accompagner dans cet accès à un monde structurant, ce monde de la sexualité, la maturité, la recherche d'identité sexuelle ?

Un support de métissage et de créativité

« On peut innover tout en conservant » affirmait Dumont (1975, p.5). Les formes d'engagement des Tamoules de France sont singulières et les transformations induites par le contexte transculturel ont modifié la nature des mariages.

Les alliances reposent sur des stratégies pour à la fois respecter les traditions familiales tout en s'émancipant sans complètement transgresser. Il s'agit pour les jeunes femmes tamoules de trouver un juste milieu qui soit acceptable pour la famille et pour elles-mêmes dans la société française. Ainsi, elles créent une identité matrimoniale sur mesure.

3. Politisation des alliances

On note chez certaines femmes de notre échantillon une forme de politisation de l'alliance et à travers elle, une politisation de l'intimité (Descoutures et al., 2008, p. 144). En effet, les femmes indiennes et sri lankaises de France manifestent un fort attachement à leur culture tamoule plutôt qu'à leur pays d'origine. Pour les premières, c'est la diversité de l'Inde qui les mène à s'inscrire comme des femmes *du sud* ou des femmes *dravidiennes* en opposition aux femmes du nord, aryennes. Pour les secondes, c'est la situation politique du Sri Lanka qui les amène à s'inscrire dans une communauté tamoule plutôt que Sri Lankaise. Ces femmes tamoules, qu'elles soient indiennes ou sri lankaises, sont des générations façonnées par des époques tourmentées : elles héritent de l'après-guerre ou sont issues de la génération post-décolonisation. Les célèbres slogans que l'on trouve sur les réseaux sociaux en 2020 « décolonisons nous » ou « I am Tamil and genocid is part of my identity » n'en sont que des illustrations. Les stratégies d'alliance reflètent des femmes engagées et met en lumière leur rapport au passé, à leur héritage (Mansouri, 2013).

Honneur et réputation

Le mariage chez les Tamoules reste une étape de la vie chargée de sens. S'il a tendance à devenir une affaire d'ordre plutôt privée, il se présente également comme un acte politique et économique, un mariage typiquement traditionnel (Boudon, 2018, p.254).

En miroir au système des castes dont la hiérarchie est centrée sur une idéologie du pur et de l'impur (Tardan-Masquelier, 2007, p. 162), il semble persister dans les représentations des jeunes femmes tamoules de France une hiérarchie des alliances : des mariages *de convenance* même s'ils ne sont pas totalement arrangés se distinguent alors des mariages *inconvenants*. Ainsi, si les mariages ne sont plus les « gardiens de la caste » (Pache-Huber, 2002, p.81), ils semblent rester les gardiens de l'honneur et de la réputation de la famille.

Vers une ethnicité plutôt qu'une nationalisation des stratégies d'alliance

La jeunesse est un moment intense de négociation et de mise à l'épreuve des héritages et des apprentissages acquis au cours de l'enfance (Cavalli et al., p. 133). C'est dans ce contexte que s'est développée une identité tamoule chez les femmes rencontrées, pour palier à la menace de perte identitaire.

Autrefois, on se mariait pour créer des alliés, pour perpétuer un héritage culturel, un patrimoine, une identité. Au fond, est-ce que cela a changé en contexte transculturel ? Les modalités de faire mariage ont changé. Néanmoins, le mariage reste la voie royale pour les Tamoules de France de faire du lien, de perpétuer une identité, des valeurs, et de connecter chacune à leur manière ascendants et descendants. On note en effet chez les femmes tamoules de France une tendance à l' « associationnisme », s'organiser pour se retrouver ensemble et se protéger (Pache-Huber, 2002, p.111).

Le mariage : un lieu de socialisation

On dit d'un lieu de socialisation, un espace qui a un rôle majeur dans la fabrication des individus (Cavalli et al., 2008, p.109). Le mariage des Tamoules de France reste codé, empreint de rituels, même s'ils sont bricolés du fait de la situation transculturelle. Ainsi, il représente un système à part entière où les Tamouls se retrouvent. Cette socialisation du mariage, impliquant de ce fait le collectif, est surplombée par une forte exigence de réussite. Pour cela, la nécessité de trouver le bon partenaire, de faire un beau mariage semble important tant l'impact social de cet acte est grand et inscrit les jeunes femmes de leur société.

Conclusion : quand le mariage ouvre un champ dans la prise en charge

Les femmes tamoules constituent une part importante de la population de seconde génération en France. Cette recherche présente la manière dont leurs pratiques matrimoniales sont influencées par leurs appartenances multiples.

Ce thème du mariage est encore peu défriché en psychologie pourtant, il offre un champ fécond à explorer :

Le mariage intervient dans tous les âges de la vie dans la plupart des entretiens dans la prise en charge psychiatrique et psychologique des familles tamoules.

Dans le cadre de suivis individuels, cette recherche montre l'importance de la prise en compte des mouvements de métissages qu'il y a pour les jeunes femmes et ce, dès l'adolescence à travers l'intérêt qui peut être porté aux stratégies d'alliances. Ce travail pourrait être complexifié par l'intérêt qui peut être accordé aux mariages des parents et de la communauté tamoule de manière générale.

Dans le cadre d'un travail familial comme dans les consultations transculturelles, notre étude souligne l'importance de prendre en compte l'alliance qui va en dire long sur la construction de la famille tout autant que le récit migratoire.

Dans le suivi des enfants, cette thèse permet de porter un intérêt sur l'alliance des parents afin de mieux comprendre les difficultés des enfants qui ont parfois du mal à passer d'un monde à l'autre ou à se métisser (comme dans le cadre de la recherche ELAL autour du parcours langagier des enfants tamouls notamment, qui ont des difficultés de passer d'une langue à l'autre).

Notre recherche s'inscrit ainsi dans la continuité des travaux transculturels qui interrogent à la fois le métissage culturel et les liens entre tradition et modernité.

Bibliographie

Akoun, A. et Asort, P. (1999). *Dictionnaire de sociologie*. Tours : Le Robert.

André, J. (2016). Naissances de la sexualité. *Psychologie clinique et projective*, 22(1), 11-22. doi:10.3917/pcp.022.0011.

Anzieu, D. (1985).*Le Moi-Peau.* Paris : Dunod.

Assayag, J. (2003). La caste entre histoire et anthropologie : Le « grand jeu » interprétatif. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58e année(4), 815-830. doi:10.3917/anna.584.0815.

Baubet, T. et Moro, MR. (2009). *Psychopathologie transculturelle*. Issy-Les-Moulineaux : Elsevier Masson.

Belgacem, D. (2012). Identité et culture : Quelle construction identitaire pour l'enfant de migrant. *Les Cahiers Dynamiques*, 57(4), 51-56. doi:10.3917/lcd.057.0051.

Benbabaali, D. (2014). Caste dominante et territoire en Andhra Pradesh : trajectoires socio-spatiales des Kamma, *Les Cahiers d'Outre-Mer*, *267*, 241-260.

Bidart, C. (2006). *Devenir adulte aujourd'hui : perspectives internationales.* Paris : L'harmattan.

Binetou-Dial, F. (2008). Mariage et divorce à Dakar. Paris : Karthala.

Birraux, A. (2014). Les adieux à l'enfance. Dans MR Moro (Dir), *Devenir adulte, chances et difficultés (pp.25-« (pp.25-35).* Paris : Armand Colin.

Boudon, R. ; Besnard, P. ; Lécuyer, B-P. ; Cherkaoui, M. (2018). Dictionnaire de la sociologie. Paris : Larousse.

Boulier-Fraissinet J. (1967). Le système des castes. *Raison présente*, n°5, pp. 79-91.doi : https://doi.org/10.3406/raipr.1967.1221

Boukhobza, N. (2005). Les filles naissent après les garçons. *Revue européenne des migrations internationales, 21 (1),* 227-242.

Bourdier, F. (2001).*Sexualité et sociabilité en Inde du Sud. Familles en péril au temps du Sida.* Paris : Karthala.

Bourdieu, P. (1979). Les trois états du capital culturel. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 30,* pp. 3-6.

Catarino, C. et Morokvasic, M. (2005). Femmes, genre, migration et mobilités, *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21 (1), 7-27.

Cavalli, A., Cicchelli, V., Galland, O. (2008). *Deux pays, deux jeunesses ? La condition juvénile en France et en Italie.* Rennes : PUR.

Clément, C. ; Labrusse-Riou, C. et Métral-Stiker, M.O (2017). *Mariage*. Encyclopædia Universalis. En ligne: http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/mariage/

Clémentin-Ojha, C. (2014a). « David Mosse, The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India », *Archives de sciences sociales des religions*, 168, 254.

Colin, L. et Terzian, A. (2018). *Chercher sa voie. Récits de jeunes issus des migrations en France et en Allemagne.* Paris : Téraèdre.

Collet, B., Santelli, E. (2012). *Couples d'ici, parents d'ailleurs*. Paris cedex 14, France : Presses Universitaires de France. doi:10.3917/puf.sante.2012.01.

Combe, S. (2010). *Un et multiple : Dieux et déesses, mythes, croyances et rites de l'hindouisme*. Paris : Dervy.

Courbot, C. (2000). De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire : Petite histoire d'un terme connoté. *Hypothèses*, 3(1), 121-129. doi:10.3917/hyp.991.0121.

Dadoun, R. (2010). *L'érotisme : De l'obscène au sublime*. Paris cedex 14, France : Presses Universitaires de France. doi:10.3917/puf.dadou.2010.01.

Dequiré, A. & Terfous, Z. (2009). Le mariage forcé chez les jeunes filles d'origine maghrébine. Entre résistance et soumission. *Pensée plurielle*, 21(2), 97-112. doi:10.3917/pp.021.0097.

Dequirez, G. (2010) Processus d'appropriation et luttes de représentation dans le « Little Jaffna » parisien, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 26, n° 2, pp. 95-116.

Dequirez, G. (2011). L'histoire de Sri Lanka vue par les associations nationalistes tamoules en France. *Hommes & migrations*, 1291, 72-81.

De Souza Campos Paiva, M. & Gomes, I. (2005). Une analyse psychanalytique de la conjugalité dans les mariages durant depuis 20 et 30 ans : Entretiens et TAT. *Le Divan familial*, 15(2), 219-234. doi:10.3917/difa.015.0219.

Devereux, G. (1967). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.* Malesherbes : Flammarion.

Devereux, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale.* Paris : Gallimard, 3ème édition

Devereux, G. (1972). *Ethnopsychiatrie complémentariste*. Paris : Flammarion.

Descoutures, V., Digoix, M., Fassin, Z., Rault, W. (2008). *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales.* Paris : Autrement.

Dollo, C.; Lambert, J-R. ; Parayre, S. (2017). *Lexique de sociologie.* Paris : Dalloz, 5ème édition.

Dumont, L. (1957) *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des PramalaiKallar*. Paris : La Haye,

Dumont, L. (1975). *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie.* Paris : La Haye.

Étiemble, A. (2017). Tamouls du Sri Lanka en France : politisation de l'exil dans l'ombre des Tigres. *Revue européenne des migrations internationales*, *Vol. 33(4)*, 65-86.

Feldman, M. (2013). Attaques cumulées des liens de filiation et d'affiliation : quel devenir pour l'enfant ? *Cliniques méditerranéennes*, 88(2), 251-266. doi:10.3917/cm.088.0251.

Feldman, M., Mansouri, M., Revue, P., Moro, M-R. et al. (2016). Une clinique des affiliations pour une psychopathologie contemporaine. *La psychiatrie de l'enfant, 59*, 291-307.

Fibbi, F. **et** Matthey, M. (2010). « Petits-enfants de migrants italiens et espagnols en Suisse », *Hommes & migrations*, *1288*, 58-69.

Fine, A. et Adell, N. (2012). *Histoire et anthropologie de la parenté.* Paris : CTHS.

Freud (1913), Totem et Tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs. Paris : PUF.

Galland, O. et Roudet, B. (2012). *Une jeunesse différente ? Les valeurs des jeunes Français depuis 30 ans.* Paris : La documentation française.

Gazagne, P. (2011). « Les Tamouls de La Chapelle », *Hommes & migrations*, 1291, 82-93.

Ghasarian, C. (1996). *Introduction à l'étude de la parenté.* Paris : Le Seuil.

Giabiconi, D. (2005). Les mariages mixtes franco-polonais. *Revue européenne des migrations internationales, 21 (1),* 259-273.

Godelier, M. (2010). Systèmes de parenté, formes de famille Quelques problèmes contemporains qui se posent en Europe occidentale et en Euro-Amérique. *La revue lacanienne,* 8(3), 37-48. doi:10.3917/lrl.103.0037.

Godelier, M. (2014). Systèmes de parenté et formes de famille. *Recherches de Science Religieuse*, tome 102(3), 357-372. doi:10.3917/rsr.143.0357.

Golse, B. (2016). Parentalité adoptive : filiation narrative et bisexualité psychique. *Adolescence*, t. 34 4(4), 705-716. doi:10.3917/ado.098.0705.

Goreau-Ponceaud, A. (2011). « L'immigration sri lankaise en France », *Hommes & migrations*, 1291, 26-39.

Govindama Y. (2007). Religion et souffrance psychique chez les tamouls sri lankais. *Hommes et Migrations*, n°1268-1269. p. 188-194.DOI : https://doi.org/10.3406/homig.2007.4645

Gross, M., Mathieu, S. & Nizard, S. (2011). Introduction. Dans : Martine Gross éd., *Sacrées familles : Changements familiaux, changements religieux* (pp. 13-21). Toulouse, France : ERES. doi:10.3917/eres.gross.2011.01.0013.

Guichard, P. (1977). *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane. Cahiers de civilisation et sociétés, 60,* 391-393.

Guilmoto C., Charbit Y., Palat M. (1991). Le cycle migratoire tamoul, 1830-1950. *Revue européenne des migrations internationales, vol. 7, n°1*, pp. 123-150.

Guyotat, J. (2005). Transmission. Filiation. *Recherches en psychanalyse*, n° 3(1), 115-119. doi:10.3917/rep.003.0115.

Hamberger, K. & Daillant, I. (2008). L'analyse de réseaux de parenté : concepts et outils. *Annales de démographie historique*, 116(2), 13-52. https://doi.org/10.3917/adh.116.0013

Hemdane, A., Goudet-Lafont, B., Benoit de Coignac, A., Baubet, T. (2014). Spasmophilie et possession : le symptôme de l'adolescent à l'épreuve de la culture. Dans MR Moro (Dir), *Devenir adulte, chances et difficultés (pp.143-157).* Paris : Armand Colin.

Henry, L. (1968). *Problèmes de la nuptialité*. Considérations de méthode. Paris : PUF.

Héritier, F. (2005). Quel sens donner aux notions de couple et de mariage : à la lumière de l'anthropologie. *Informations sociales*, 122(2), 6-15. doi:10.3917/inso.122.0006.

Hermans, H. J. M., (2001). The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning, *Culture and Psychology*, 7; 243-281.

Hermans, H. (2003). The construction and reconstruction of a dialogical self, *Journal of constructivist psychology*, 16, 89-130.

Hidiroglou, P. (2003). *Entre héritage et devenir. La construction de la famille juive*. Paris : La Sorbonne.

Hill, J. (2013). Filiation et Affiliation : exploration des dynamiques de dépendance et d'autonomie. *Revue de Psychologie Analytique*, 1(1), 11-32. doi:10.3917/rpa.001.0011.

Jha, R., Jha, K. et Le Coz, M. (2016). Les filles de Khrishna prennent la parole. Paris : Fauves.

Jeuge-Mayrart, I. (2020). *Le grand Larousse illustré.* Paris : Larousse.

Jones, G. (2003). « Le trésor caché du *Quartier indien* : esquisse ethnographique d'une *centralité minoritaire* parisienne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19 - n°1, 233-243.

Joubert, C. (2003). Les fonctionnements régressifs du lien de couple, ou du collage à la rupture. *Dialogue*, n° 161(3), 105-117. doi:10.3917/dia.161.0105.

Jourdain, A. & Naulin, S. (2011). Héritage et transmission dans la sociologie de Pierre Bourdieu. *Idées économiques et sociales*, 166(4), 6-14. doi:10.3917/idee.166.0006.

Kakar S. (2007). *Les indiens, portrait d'un peuple.* Paris : Seuil.

Konicheckis, A. (2001). Paradoxes et fonctions narcissiques de la filiation. *Cliniques méditerranéennes*, n° 63(1), 143-156. doi:10.3917/cm.063.0143.

Lagrange, H. (1999). *Les adolescents, le sexe, l'amour.* Paris : Syros.

Lamboley, M. (2009). Le mariage arrangé ou forcé, un exposé général en vue de mettre en lumière un phénomène présent dans nos sociétés occidentales. Présentation de l'Université de Montréal en ligne : https://www.yumpu.com/fr/document/read/17372165/madeline-lamboley-universite-laval

Larmoyer, P. et Arènes, J. (2009). Devenir adulte pour être (enfin !) libre. Paris : Hachette.

Laroche-Gisserot, F. (2006). Le mariage indien moderne : De la compensation matrimoniale à la dot. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 61e année(3), 675-693. doi:10.3917/anna.613.0675.

Le Bail, H., Lieber, M. & Ricordeau, G. (2018). Migrations par le mariage et intimités transnationales : Introduction. *Cahiers du Genre*, 64(1), 5-18. doi:10.3917/cdge.064.0005.

Le Breton, D. (2008). *Cultures adolescentes : Entre turbulence et construction de soi.* Paris : Autrement.

Lévy-Soussan, P. (2002). Travail de filiation et adoption. *Revue française de psychanalyse*, vol. 66(1), 41-69. doi:10.3917/rfp.661.0041.

Lévi-Strauss, C. (1949). *Structures élémentaires de la parenté*. Paris : PUF

Madavan, D. (2015). Les diasporas d'origine sud-asiatique. *Population & Avenir*, 724(4), 14-16. doi:10.3917/popav.724.0014.

Madi-Assani, B. (2018). Contre-transfert du chercheur : Le poids du contexte dans la clinique des Mineurs isolés étrangers à Mayotte. *L'Autre*, volume 19(1), 112-114. doi:10.3917/lautr.055.0112.

Mansouri, M. (2013). Révoltes postcoloniales au cœur de l'Hexagone. Voix d'adolescents. Paris : PUF.

Marius, K. (2016). Les inégalités de genre en Inde. Paris : Karthala.

Marty, F. (2014). Peut-on en finir avec l'adolescence ? Dans MR Moro (Dir), *Devenir adulte, chances et difficultés (pp.37-58).* Paris : Armand Colin.

Maunarugu, S. (2009). Brides as bridges? Movements, actors, documents and anticipation in constructing Tamilness. In: R. Cheran (dir), *Pathways of Dissent.* New York: Sage.

Melchior-Bonnet, S. et Salles, C. (2009). *Histoire du mariage*. Paris : Robert Laffont.

Messu, M. (2015). Mariage et société des individus : le mariage pour personne. *Recherches familiales*, 12(1), 289-306. doi:10.3917/rf.012.0289.

Meyer, E. (2001). Sri Lanka, entre particularismes et mondialisation. Paris : La documentation Française.

Minassian, S. (2016). Une cartographie intime du lointain : feuille de route d'un chercheur en situation transculturelle. *L'Autre*, volume 17(1), 106-109. doi:10.3917/lautr.049.0106.

Mirzayantz, E. (2008). Fabrice Midal, Introduction au tantra bouddhique : Paris, Librairie Arthème Fayard. coll. « L'espace intérieur », 2008, 255 p. *Archives de sciences sociales des religions*, 144(4), 210-274. https://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2008-4-page-210.htm

Moro, MR. (2002). Enfants d'ici venus d'ailleurs : Naître et grandir en situation migratoire. Paris : La découverte.

Moro, MR. (2007). *Aimer ses enfants ici et ailleurs*. Paris : Odile Jacob.

Moro, MR. (2009). Les débats autour de la question culturelle en clinique. Dans T. Baubet et MR. Moro (Dirs), *psychopathologie transculturelle* (pp. 31-48).

Moro, MR. (2014). *Devenir adulte, chances et difficultés.* Paris : Armand Colin.

Moro, MR. & Amblard, O. (2016). *Avec nos ados, osons être parents !* Montrouge : Bayard.

Moro, MR. & Amblard, O. (2017). *Et si nous aimions nos ados ?* Montrouge : Bayard.

Moro, MR. (2020). *Guide de psychothérapie transculturelle*. Paris : In Press.

Najoux, J. (2013). *Les Structures élémentaires de la parenté*, de Claude Lévi-Strauss (1949). Dans : Véronique Bedin éd., *La parenté en question(s)* (pp. 11-15). Auxerre, France : Editions Sciences Humaines. doi:10.3917/sh.bedin.2013.02.0011.

Nathan, T. (2007). À qui j'appartiens ? Ecrits sur la psychothérapie, sur la guerre et sur la paix. Paris : Les empêcheurs de penser en rond.

O'Leary, J. (2010). La théologie catholique face au mariage homosexuel. *Cités*, 44(4), 27-43. doi:10.3917/cite.044.0027.

Pache-Huber, V. (2002). *Noces et négoce.* Paris : Université de Neuchâtel.

Portier, P. et Théry, I. (2015). « Du mariage civil au « mariage pour tous ». Sécularisation du droit et mobilisations catholiques », *Sociologie* 1, (6).

Pouchepadass, J. (1982). Caste et classe en Asie du Sud. Paris : EHESS.

Radjack, R., Lebrun, C., Touhami, F., Moro, MR. (2014). Quelle adolescence pour les mineurs isolés étrangers ? Dans MR Moro (Dir), *Devenir adulte, chances et difficultés (pp.119-142).* Paris : Armand Colin.

Renou, L. (2008). Rites et pratiques diverses. Dans : Louis Renou éd., *L'hindouisme* (pp. 66-90). Paris cedex 14, France : Presses Universitaires de France.

Rezzoug, D., Baubet, T., Moro, MR. (2009). Enfance : entre vulnérabilité et créativité. Dans T. Baubet et MR. Moro (Dirs), *psychopathologie transculturelle* (pp. 179-202).

Robineau, C. (2002). *Filiations à l'épreuve*. Toulouse, France : ERES. https://doi.org/10.3917/eres.robin.2002.01

Rude-Antoine, E. (2011). Le mariage, une union de l'esprit. Dans : E. Rude-Antoine, *Mariage libre, mariage forcé* (pp. 35-52). Paris : Presses Universitaires de France.

Servan-Schreiber C., Vuddamalay V. (2007).Les étapes de la présence indienne en France. In : *Hommes et Migrations*, n°1268-126, pp. 8-23.

Simon, A. & Moro, M. (2007). La tête serrée. Représentations de l'autisme chez les enfants tamouls et leurs parents. *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 70(4), 51-56. doi:10.3917/lett.070.0051.

Simon, A. (2009). De l'image à la clinique : Le cinéma comme mise en scène thérapeutique de la culture tamoule. *Le Journal des psychologues*, 272(9), 64-67. doi:10.3917/jdp.272.0064.

Simon, A. (2011). *De la langue de ma mère à celle de l'école : Parcours langagier des enfants tamouls du Sri Lanka.* Thèse de doctorat en psychologie. Université Paris 13.

Simon, A. ; Camara, H. ; Rizzi, A. (2019). Le contre-transfert langagier. *Soins 64*, 29-32.

Sinclair-Stevenson, M. (1982). *Les rites des deux-fois-nés.* Paris : Le Soleil Noir.

Skandrani, S. et Bouche-Florin, L., (2009). Adolescence : la construction identitaire et ses aléas. Dans T. Baubet et MR. Moro (Dirs), *psychopathologie transculturelle* (pp. 203-220).

Skandrani, S. (2011). *Les mille et une voix de Shahrazade.* Grenoble : La pensée sauvage.

Smith J. A., Flowers P. et Larkin M. (2009). *Interpretative Phenomenological Analysis, Theory, Method and Research*. London: SAGE.

Strehly, G. (1893). Les lois de Manu. Paris : Ernest Leroux.

Tabarly, S. (2007). Les castes en Inde, un millefeuille social entre mythes et réalités. *Géoconfluences*. En ligne : http://geoconfluences.ens-lyon.fr/doc/breves/2007/popup/IndeCastes.htm

Taillefer, G. (2015). *L'inde dans tous ses états.* Montréal : PUM.

Tarazi-Sahab, L. (2014). Harmonisation et liaison dans la synthèse identificatoire à l'adolescence. Dans MR Moro (Dir), *Devenir adulte, chances et difficultés (pp.101-116).* Paris : Armand Colin.

Tardan-Masquelier, Y. (2007). *Un milliard d'hindous. Histoire, croyances, mutation.* Paris : Albin Michel.

Théry, I. et Leroyer, A-M. (2014). Filiation, origines, parentalité. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle. Rapport du groupe de travail « Filiation, origines, parentalité ». En ligne : https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/144000203.pdf

Théry, I. (2015). « L'engagement s'est déplacé du mariage vers la filiation » Parentalité, parenté et droit de l'enfant à savoir son origine. *Dialogue*, 207(1), 97-102. doi:10.3917/dia.207.0097.

Touhami, F., Minassian, S., Radjack, R., Lenjalley, A., Lachal, J., El Husseini, M. & Moro, M. (2018). Les voies de Khalthoum. *Adolescence*, 36 2(2), 275-290. doi:10.3917/ado.102.0275.

Tribalat, M. (2009).Mariages « mixtes » et immigration en France, *Espace populations sociétés*, 2, 203-214. URL : http://journals.openedition.org/eps/3657

Tylor, E.B. (1878). *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. Boston: Estes & Lauriat.

Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Paris : Picard.

Vierling-Weiss, M. (2006). Que reste-t-il ? La langue maternelle. *Che vuoi*, 26(2), 11-21. doi:10.3917/chev.026.0011.

Vijayaratnam, M., Simon, A., Sarot, A. et Moro, M.-R. (2017). Les noces de Parvati : Stratégies d'alliances des jeunes femmes tamoules en France. *L'autre, cliniques, cultures et sociétés*, *18* (1), 19-26.

Vijayaratnam, M. et Moro, M-R. (2018). Les femmes indiennes – Un masala d'identités. Revue de littérature dans le monde indien et en migration. *Revue de l'enfance et de l'adolescence, 97,* 243-256.

Vijayaratnam, M., Skandrani, S., Moro, MR. (2019). Née en France, j'ai l'impression que je suis tamoule avant tout. Qui suis-je ? Santé Mentale Québec, 154 (1), p.67-81.

Vijayaratnam, M., Simon, A., Zerbe, S., Radjack, R., Moro, MR. (2020). Effets sociaux, culturels et psychologiques du mariage chez les adultes tamouls de seconde génération en France. Partie 1 – Recherche. *Santé Mentale Québec*, in press

Vijayaratnam, M., Simon, A., Zerbe, S., Radjack, R., Moro, MR. (2020). Effets sociaux, culturels et psychologiques du mariage chez les adultes tamouls de seconde génération en France. Partie 2 – Etude de cas. *Santé Mentale Québec*, in press

Vijayaratnam, M., Simon, A., Zerbe, S., Radjack, R., Moro, MR. (2020). Are arranged marriages our cup of tea? Sri Lankan Journal of social sciences. In press.

Von Overbeck Ottino, S. & Baubet, T. (2013).Filiations, affiliations. *L'Autre*, volume 14(1), 14-14. doi:10.3917/lautr.040.0014.

Webographie

Kremer, E. (2016). 1 instant – Un mariage tamoul. https://www.100escales.com/blogs/journal-de-bord/1-instant-un-mariage-tamoul-jour-1

Archives université Laval, 2017 : http://www.axl.cefan.ulaval.ca/asie/srila.htm

Filmographie

Theri, produit par Atlee Kumar (2016)

Kabhi Kushi Kabhie Gham produit par Karan Johar (2001)

Little Jaffna produit par Lawrence Valin (2017)