UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation

Renversement des alliances et effacement de la personne

Recherche clinique et anthropologique sur les migrations matrimoniales des hommes en milieu turc immigré en Belgique et leurs effets psychosociaux désorganisateurs

Promoteurs : Prof. Jean-Luc BRACKELAIRE

Dr. Altay MANÇO

Thèse présentée en vue de l'obtention
du grade de Docteur en sciences psychologiques
et de l'éducation par

Ertugrul TAS

Louvain-la-Neuve, Belgique
Juin 2013

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation

Renversement des alliances et effacement de la personne

Recherche clinique et anthropologique sur les migrations matrimoniales des hommes en milieu turc immigré en Belgique et leurs effets psychosociaux désorganisateurs

Promoteur : Prof. Jean-Luc BRACKELAIRE

Dr. Altay MANÇO

Membre de jury de thèse : Prof. Anne-Marie VUILLEMENOT (UCL)
Prof. Jean KINABLE (UCL-PSP)
Prof. Pascale JAMOULLE (UCL)
Prof. James DAY (UCL-PSP)

Thèse présentée en vue de l'obtention
du grade de Docteur en sciences psychologiques
et de l'éducation par

Ertugrul TAS

Louvain-la-Neuve, Belgique
Juin 2013

REMERCIEMENT

Je tiens à remercier ici les différentes personnes qui m'ont soutenu pendant la durée de réalisation de cette thèse.

Je remercie mon promoteur Jean-Luc Brackelaire, mon co-promoteur Altay Manço ainsi que les deux membres de mon comité d'accompagnement Jean Kinable et Anne-Marie Vuillemenot, de m'avoir accompagné pendant la réalisation de cette recherche doctorale. Je remercie également Pascale Jamoulle, James DAY d'avoir accepté de faire partie du jury.

Je remercie particulièrement Françoise Rondeau, Directrice du Ce.R.A.I.C., pour son soutien précieux durant cette période de travail.

Je remercie également mon épouse Ayse et mes filles Firuzan et Aybuke pour leur patience.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 1

CHAPITRE 1 : CONTEXTE DES PREMIERS TRAVAUX ET LA CONSTRUCTION D'UN PROJET DE RECHERCHE DOCTORALE 7

1.1. Contexte historique et mes premières réflexions 7

1.2. Etude sur l'immigration matrimoniale des époux et épouse en Belgique 13

1.2.1. Profil et origine des nouveaux arrivants 14

1.2.2. Mariage et émigration 14

1.2.3. Situation socioprofessionnelle des nouveaux arrivants 15

1.2.4. Immigrations, représentations, illusions, désillusions 16

1.2.5. Soutiens reçus et sources des aides 19

1.2.6. Bilan et perspectives 20

1.2.7. Discussion et ouvertures vers d'autres recherches 21

1.3. Projet de recherche doctorale 23

1.4. Le cadre théorique et le choix des auteurs 27

CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE 31

2.1. Introduction 31

2.2. Cadre général de mon travail clinique 32

2.3. Choix des cas pour cette recherche doctorale 33

2.4. Construction des récits cliniques 35

2.5. Analyse des récits cliniques 37

CHAPITRE 3 : CAS ETUDIES DANS CETTE RECHERCHE.....41
3.1. Introduction.....41
3.2. Présentation des statuts des cas étudiés.....41
3.3. Cas de Mehmet.....45
3.4. Cas de Veli.....71
3.5. Cas de Murat.....81
3.6. Cas de Duran.....87
3.7. Cas de Sami..... 93
3.8. Cas de Taha..... 100
3.9. Cas d'Isa..... 104
3.10. Cas de Ferit..... 108
CHAPITRE 4 : MARIAGE DANS LA SOCIÉTÉ TURQUE ET RENVERSEMENT DE LA RÈGLES DE MARIAGE ET DE RÉSIDENCE..... 113
4.1. Introduction..... 113
4.2. Le cadre juridique du mariage..... 114
4.2.1. Les fiançailles..... 115
4.3.2. Le mariage..... 117
4.3.2.1. Les conditions de mariage 117
4.3.2.1.1. Les conditions matérielles..... 117
4.2.2.1.2. Les conditions formelles du mariage 120
4.3. Le mariage religieux..... 123
4.4. Le mariage traditionnel (cadre culturel)..... 124
4.4.1. Demande en mariage 124

4.4.2. Promesse 126

4.4.3. Fiançailles 127

4.4..4. Cérémonial du mariage 127

4.4.5. Résidence du couple 130

4.6. Structure de mariage : règle de mariage et de résidence 130

4.7. Mariages des gendres étudiés : le renversement de la règle de mariage et de résidence 133

4.8. Discussion 135

CHAPITRE 5 : EMERGENCE A LA PERSONNE ET LE RÉCIT DE MEHMET 137

5.1. Introduction 137

5.2. La théorie de la personne 138

5.2.1. Individu 139

5.2.2. Emergence au sujet 140

5.2.3. Emergence à la personne 142

5.3. Construction de la personne dans le monde Turcophone et le récit de Mehmet 144

5.3.1. Individu dans la culture turque et le récit de Mehmet 144

5.3.2. Emergence au sujet dans la culture turque et le récit de Mehmet 146

5.3.3. Emergence à la personne dans la culture turque et le récit de Mehmet 149

5.4. Discussion 151

CHAPITRE 6 : RENVERSEMENT DE LA RÈGLE DE RÉSIDENCE : DE LA RÉSIDENCE PATRILOCALE À LA RÉSIDENCE MATRILOCALE 155

« EFFACEMENT DE LA PERSONNE »

6.1. Introduction 155

6.2. Le devenir de gendre dans son nouveau contexte matrilocal 156

6.2.1. C'est l'homme qui se déplace dans le cadre de son mariage 156

6.2.2. Choix de résidence appartient à la femme 157

6.2.3. Règle d'univers : « c'est comme ça en Belgique ». 160

6.2.4. Exister en Belgique grâce à sa femme 161

6.2.5. Devenir un homme grâce à sa femme 163

6.2.6. Renversement des rôles de l'épouse et de l'époux au sein du couple 165

6.2.7. Gendre devient « le mineur social » 169

6.2.8. Homme s'insère dans sa belle-famille 171

6.2.9. Mise à l'écart de la famille d'origine en Turquie..... 173

6.2.10. Gendre : père de ses enfants 176

6.2.11. Gendre dans le groupe social de sa femme (communauté turque)..... 177

6.2.12. Travail : effacement de l'identité professionnelle..... 181

6.2.13. Rapport à la société d'accueil (contexte migratoire)..... 183

6.3. Discussion 186

CHAPITRE 7 : DÉRIVE DANS LE COUPLE : LE CAS DE VIOLENCE, LA DECOMPENSATION ET LA SOUFRANCE 195

7.1. Introduction 195

7.2. La violence perverse 196

7.2.1. Séduction perverse 197

7.2.2. Passage à la violence ouverte : violence perverse 202

7.2.3. Les conséquences sur la victime 203

7.2.4. Décompensation 205

7.2.5. Evolution de l'état de victime 206

7.3. Mehmet n'était-il pas masochiste ? 207

7.4. Discussion 211

CHAPITRE 8 : INVERSION DE LA REGLE DE MARIAGE ET DE RESIDENCE ET PERTURBATION DE L'IDENTITÉ DE GENRE : « JE SUIS UNE FEMME » 215

8.1. Introduction 215

8.2. Approche psychanalytique de genre et le récit de Mehmet 216

8.3. Discussion 220

CHAPITRE 9 : ELEMENTS DE DISCUSSION…….. 223

10. CONCLUSIONS GENERALES..... .245

BIBLIOGRAPHIE 259

ANNEXES : 265

Annexe 1 : 267

Théorie de la personne : pose des frontières de la vie sociale et récit de Mehmet

Annexe 2 : 281

Etudes sur les mariages et migrations auprès des : parents en Turquie, parents en Belgique, jeunes issus de l'immigration turque en Belgique, méthodologie de l'étude.

Annexe 3 :

Etude sur le renversement des alliances à Sakarya 311

Annexe 4 :

Deux situations cliniques des femmes 329

Annexe 5 :

Carte de la Turquie..... 331

INTRODUCTION

Cette thèse est le fruit des observations cliniques et des travaux réalisés sur les pratiques matrimoniales depuis quelques années auprès de la population turque installée en Belgique. Je me suis questionné la première fois en 2003 sur la souffrance des hommes et des femmes, en provenance de la Turquie, installés par le biais de mariage en Belgique. Ce questionnement m'a amené à réaliser une étude qualitative auprès de ce public dont je transmettrai les résultats dans le premier chapitre. Ensuite, j'ai analysé le point de vue des parents en Turquie, des parents et des jeunes en Belgique dans trois autres études qualitatives dont j'ai inséré mes conclusions en annexe 2. La clinique et ces études montrent que les hommes et les femmes *immigrent* en Belgique *par* leur *mariage*. Autrement dit, le mariage se trouve à l'origine de leur installation en Belgique. Si l'installation en Belgique suite au mariage parait anodine pour la femme, ce n'est pas sans conflit psychique et conjugal pour l'homme. Pourquoi ? Cette thèse cherche une réponse à ce questionnement.

Le travail clinique et l'étude montrent que ces hommes en provenance de Turquie sont appelés « gendres » dans la communauté turque, en l'occurrence, ils constituent la classe des gendres « importés ». Cette appellation signifie plutôt qu'ils sont « emportés » en Belgique par leur épouse et par leur belle-famille par le biais du mariage. C'est pour cette raison que j'utilise le mot de « gendre » pour parler de ces hommes dans les différentes parties de cette thèse. Par contre, nous verrons dans le chapitre 4 que le mariage ne déplace pas l'homme chez sa femme dans la société turque. Donc, l'importation de l'homme originaire de Turquie en Belgique dans le cadre du mariage est à l'inverse de la règle de mariage et de résidence dans la société turque. Pour aborder ce fonctionnement à l'envers dans le cas de ces hommes, j'ai défini le concept de « renversement des alliances ». Ce concept a été élaboré au courant de cette recherche à l'aide de la compréhension de la dynamique matrimoniale dans la société turque et de la découverte des pratiques matrimoniales dans lesquelles la règle de mariage et de résidence se renversent complétement dans la région de Sakarya en Turquie (annexe 3).

Finalement, j'ai intégré le concept de « renversement des alliances » dans le titre de cette thèse. Ce concept renvoie au déplacement de l'homme chez sa femme dans le cadre du mariage. Le renversement de la règle de résidence dans la société turque provoque inévitablement la matrilocalisation de la résidence. Cette matrilocalisation a été occultée depuis longtemps par les effets de l'immigration. L'originalité de cette thèse est de mettre en

évidence spécifiquement cet aspect du mariage resté dans l'ombre de l'immigration jusque maintenant. Dans cette recherche, j'aborde l'immigration matrimoniale de l'homme selon le point de vue de la matrilocalisation de résidence et de ses conséquences comme par exemple, l'effacement de la personne.

J'ai également inséré « l'effacement de la personne » dans le titre. Il convient d'expliciter ce concept. Il a été utilisé métaphoriquement *au chaud* au début de la thèse pour aborder le devenir de l'acteur social dans le contexte de matrilocalisation et d'immigration. L'homme en tant qu'acteur social, théoriquement autonome, dans son contexte d'origine perd son autonomie au moment de son installation en Belgique et subit toute une série de transformations sous l'effet de la matrilocalisation de la résidence et de l'immigration. Ce remaniement psychologique et social ne se passe pas sans souffrance.

Le sous-titre parle de la recherche clinique et anthropologique sur les migrations matrimoniales des hommes. Ces deux domaines clinique et anthropologique permettent d'analyser la souffrance en lien avec le mariage.

Le lecteur constatera tout au long de la thèse que mon but principal vise la compréhension de cette souffrance singulière de chaque gendre rencontré dans mon travail clinique. C'est cette tentative de compréhension qui m'a permis de construire le parcours et le contenu de cette thèse.

Je rencontre ce public tout d'abord en tant que psychologue clinicien. L'objet de cette rencontre est avant tout psychothérapeutique. Je me positionne en deuxième temps en tant que chercheur. Donc, j'ai recueilli les données cliniques relatives à ce public sous forme de récit clinique et je les ai traitées dans un deuxième temps dans le cadre de cette recherche à l'aide des différents auteurs, plus exactement, selon l'éclairage apporté par l'un ou l'autre auteur. Dans cette thèse, je n'ai pas visé la comparaison ou le dialogue des différents auteurs selon leurs approches.

Le lecteur peut se demander si cette méthode est pertinente. Je vais expliquer la méthodologie de cette recherche dans le deuxième chapitre. Pour l'instant, il suffit de dire simplement la raison et la pertinence de mon choix de traiter des données recueillies en clinique dans cette recherche. J'ai observé d'abord dans mon travail clinique le lien fait par les hommes et les femmes en provenance de Turquie entre leur souffrance et leur mariage. Ensuite, j'ai étudié la problématique du mariage dans la communauté turque en Belgique en dehors de la clinique.

J'ai comparé les données recueillies par les entretiens de recherche dans la communauté turque et par les entretiens thérapeutiques dans le travail clinique. Les interviews avec ces personnes dans leur vie privée fournissent des données peu détaillées voir superficielles. Par contre, le travail psychothérapeutique apporte des données détaillées, riches, touchant la profondeur de l'intimité de la vie des gens. Par exemple, aucun gendre ne m'a parlé de sa vie sexuelle dans son couple ou de la perturbation de son identité de genre dans le cadre de l'étude. Je les ai rencontrés plutôt dans le cadre clinique.

Cette thèse parle des hommes en provenance de Turquie dans la communauté turque installée en Belgique. Le lecteur pourrait avoir besoin de connaître davantage cette communauté. Dans cette recherche, mon objectif n'est pas d'aborder l'immigration turque en Belgique[1]. Par contre, il serait utile de transmettre quelques informations historiques et sociales sur les Turcs en Belgique. Le gouvernement belge signe un accord avec la Turquie en 1964 pour l'importation de main d'œuvre turque en Belgique. Si les hommes adultes arrivent en premier lieu en Belgique, les femmes et les enfants viennent s'installer par après dans le cadre du regroupement familial. Depuis, cette immigration est alimentée par différentes voies comme les demandeurs d'asiles et les époux/épouses importés. Kaya A. et Kentel F. (2007) estiment à 200.000 le nombre total des Turcs en Belgique. Selon Gelekci C. et Kose A. (2009) et les sources du Consulat turc, 187.700 turcophones vivent en Belgique. Ces chiffrent prennent en compte les nationaux turcs et les Turcs naturalisés Belges. Le nombre des Turcs non naturalisé s'élève au 39.828 en 2011 selon les sources du Centre pour l'Egalité des Chances et la Lutte contre le Racisme[2]. Selon Manço A. (2000), cette communauté est culturellement marginalisée. La persistance des traditions éthnico-familiales comme par exemple, le code d'honneur, le mariage des jeunes avec un conjoint du village d'origine des parents, la faiblesse au niveau de la connaissance de la langue du pays d'accueil, la concentration dans des quartiers défavorisés à forte structuration ethnique (commerce, café, association, mosquée), des difficultés d'insertion sociale et économique, le taux élevé d'échec scolaire affirment la marginalité culturelle des Turcs.

[1] Pour une lecture détaillée voir Manço A. (1992, 1998, 2000, 2004, 2006), Tapia S. (2000, 2004), Kaya A et Kentel F. (2007), Gelekçi C. et Kose A. (2009), Schoonvaere Q. (2013).

[2] http://www.diversite.be/?action=publicatie_detail&id=157&thema=4, Consulté le 02/04/2012.

Dans l'étude de Kaya A. et Kentel F. (2007), 75 % des sujets interviewés se déclarent favorables au mariage avec quelqu'un de Turquie. Le choix d'un conjoint de Turquie reste majoritaire. Le mariage avec les ressortissants du pays d'origine permet à de nombreux jeunes mariés de venir s'installer en Belgique. Ces jeunes époux et épouses sont censés apporter une certaine « pureté turque » dans la communauté turque en Belgique pour transmettre aux jeunes générations issues de l'immigration (Jamoulle P., 2010). Selon une étude récente réalisée par Teule J. et all., (2012), le nombre total des conjoints arrivés par le biais du mariage entre 2008 et la première moitié de 2011 en Flandre et à Bruxelles-Capitale est de 30.048 dont 3246 sont originaires de Turquie. Cette étude met en évidence la parité entre les hommes et les femmes de Turquie qui immigrent pour des raisons matrimoniales (p.24). Ces chiffres augmenteront considérablement si on tient compte de l'arrivée des conjoints dans la partie wallonne de pays. Une autre étude réalisée en 2013 fait l'état de 5142 conjoints turcophones arrivés par le mariage entre 2008 et 2010 sur le territoire du Royaume de Belgique (Schoonvaere Q, 2013). Actuellement, quelques dizaines de milliers de « gendres » originaires de Turquie vivent en Belgique. L'éclairage apporté sur le vécu de ce public masculin par cette recherche clinique est une autre originalité de cette thèse.

En résumé, cette recherche tente de comprendre et d'argumenter la souffrance des gendres en lien avec l'effacement de la personne provoqué par le renversement des alliances. Ce schéma se traduit en hypothèse de recherche sur le renversement des alliances, l'effacement de la personne et de la souffrance. L'étude de cas constitue son argumentaire principal.

Plan de la présentation de la recherche :

Je vais décrire le schéma qui me permettra de transmettre les résultats de cette recherche. Je diviserai cette thèse globalement en deux parties.

La première partie concerne les chapitres de 1 à 6. Ils transmettent des constats généraux recueillis à partir des cas des gendres étudiés dans cette recherche et de la lecture théorique.

La deuxième partie concerne les deux derniers chapitres 7 et 8. Ils concernent plutôt le vécu personnel et spécifique de Mehmet. J'ai spécifiquement étudié son cas pour illustrer le processus causant la souffrance psychologique. Dans ce cas, la manipulation (violence perverse), la décompensation et son trouble de genre ont été mis en évidence.

Le chapitre 1 me permettra de poser le contexte général de mes travaux en lien avec la thématique matrimoniale, l'élaboration de mon projet de recherche et de l'évolution de ce projet en termes de délimitation de son objet et de son public. Je présenterai mes questions principales et mes hypothèses en termes de réponses à ces questions. Je décrirai la composition du cadre théorique et le choix des auteurs principaux selon la thématique analysée.

Le chapitre 2 présente la méthodologie de cette recherche. D'abord, je décrirai le cadre clinique de mes travaux, la façon dont je travaille et je construis mes récits cliniques à partir de mon travail clinique. J'expliquerai la méthode de l'élaboration et de l'analyse du récit clinique à partir du cas de Mehmet et d'autres cas.

Le chapitre 3 transmet des cas cliniques étudiés dans cette recherche. Il illustre la construction de ces cas cliniques. Il présente l'ensemble des cas étudiés selon le cadre chronologique et thématique ainsi que le statut de chacun dans cette étude.

Dans le chapitre 4, j'aborde la règle de mariage et de résidence dans la société turque et le renversement de cette règle dans le cadre des mariages des gendres étudiés. J'analyse le mariage selon l'approche juridique, religieuse et anthropologique à l'aide des différents auteurs. Cette analyse permet de conceptualiser la règle de mariage et de résidence en termes de structure du mariage dans la société turque. Celle-ci permettra de constater le renversement de la règle de mariage et de résidence dans le cadre des gendres importés en Belgique.

Dans le chapitre 5, la théorie de la personne de Gagnepain, présentée par Jean-Marie Le Bot (2002, 2010) permet d'aborder la construction de la personne et son devenir dans le contexte matrilocal et migratoire. J'y insérerai en deuxième temps les informations anthropologiques de la construction de l'acteur social dans le monde turcophone. Parallèlement à la synthèse de la théorie de la personne, j'analyserai le récit de Mehmet en ce qui concerne sa vie en Turquie comme illustratif des autres cas pour aborder son émergence à la personne. L'exposé de la construction de la personne permettra de passer au chapitre suivant pour aborder l'effacement ou plutôt le devenir de la personne dans son contexte matrilocal et migratoire.

Le chapitre 6 concerne plutôt le devenir de l'homme suite au renversement de la règle de mariage et de résidence, en l'occurrence, suite à la matrilocalisation de la résidence. Le gendre devenu l'acteur social dans son contexte d'origine se trouve assujetti à son épouse et à sa belle-famille en Belgique. En plus, l'homme vit toute une série de changement de postures

sexuées dans lesquelles il ne se reconnaît pas. Le cas de Mehmet et les autres cas de gendres illustrent leur perte d'autonomie et de changement de postures.

Dans le chapitre 7, j'analyse le cas de Mehmet séparément selon la problématique de la violence dans le couple. Cette démarche permet de voir chez Mehmet une phase de décompensation qui provoque des troubles psychopathologiques dont la perturbation de son identité. Dans ce chapitre, je me suis interrogé également sur le masochisme de Mehmet. Ce questionnement m'a permis de découvrir que le masochisme de la victime ou sa position masochiste risquent de déclencher le sadisme de l'autre. Sa dynamique de couple illustre aussi la possibilité des dérives dans ce type de couple.

Un avertissement du lecteur est utile au sujet de la violence subie par Mehmet. Cette violence est constatée à partir des propos de Mehmet et reste spécifique à son couple.

Le chapitre 8 sera le plus court chapitre de cette thèse. Il abordera la perturbation de l'identité de genre en lien avec le renversement de la règle de mariage et de résidence ainsi qu'avec la violence subie. J'analyserai la perturbation de l'identité masculine de Mehmet selon l'approche de Stoller (1968, 1985) et de Freud (1920, 1923). Je terminerai par articuler la dimension psychique et sociale de l'identité de genre.

La conclusion de cette thèse fera la synthèse des travaux réalisés et débouchera sur les résultats obtenus dans le cadre de cette recherche.

Je vais annexer aussi des différents documents à la fin de la thèse :

- Un texte relatif à la théorie de la personne sur la pose des frontières de l'identité et de la responsabilité sur les deux faces de la personne en lien avec le récit de Mehmet.
- Le compte rendu de l'étude sur les pratiques matrimoniales auprès des parents en Turquie, des parents et des jeunes en Belgique et la méthodologie de cette étude.
- Une synthèse de l'étude sur le renversement des alliances à Sakarya en Turquie.
- Deux situations cliniques des femmes issues de l'immigration.
- Une carte de Turquie pour voir les différentes localités présenté dans le texte.

CHAPITRE 1 : CONTEXTE DES PREMIERS TRAVAUX ET CONSTRUCTION D'UN PROJET DE RECHERCHE DOCTORALE

1.1. Contexte historique et premières réflexions

Je travaille dans deux domaines social et psychologique depuis les années 90. Je suis coordinateur de projets au Ce.R.A.I.C. (Centre Régional d'Intégration à La Louvière) où je gère les projets en lien avec l'intégration des migrants. Parallèlement, je suis psychologue clinicien et je reçois principalement un public immigré en privé (y compris mes collaborations conventionnées). Dans ces deux domaines, le public que je rencontre est composé principalement de personnes étrangères ou d'origine étrangère, toutes nationalités confondues.

Mon travail au sein de ce Centre d'Intégration me permet de constater généralement la problématique sociale et juridique des immigrés. En même temps, le centre est régulièrement sollicité pour la problématique médicale et psychologique. C'est dans ce cadre-là que j'ai initié un projet de prise en charge de la problématique psychologique des immigrés et des demandeurs d'asile en 2002. Ce projet a été reconnu en 2004 comme service spécifique par le Gouvernement Wallon. Il continue à recevoir en charge la souffrance psychologique des immigrés à Charleroi. J'ai eu le plaisir de collaborer en 2010 à la mise en place d'un autre nouveau service de prise en charge psychologique des immigrés à Mons. J'y ai travaillé comme psychologue pendant un an pour démarrer les consultations et pour constituer l'équipe spécifique.

Mon travail dans ces deux domaines social et psychologique m'a permis d'observer systématiquement les dimensions sociale (y compris juridique) et psychologique de l'immigration ainsi que le lien entre ces deux dimensions. L'immigration dans un autre pays provoque l'effacement de la « forme sociale » de la personne construite dans son contexte culturel d'origine. La personne doit souvent reconstruire « une nouvelle forme sociale » différente de celle qu'elle avait dans son pays d'origine et subir des *aménagements* importants dans son identité. Ce n'est pas une tâche facile pour la plupart des immigrés. La perturbation psychologique voire psychopathologique de la personne est un risque courant. L'existence légale dans le pays d'accueil est la condition sine qua non pour *reconstruire* sa forme sociale et pour s'épanouir psychologiquement.

Dans ce contexte de travail, « l'immigré » ne représente pas un seul type d'homme. Je rencontre des anciens immigrés, des nouveaux, des demandeurs d'asile, des personnes issues de l'immigration, des femmes et des hommes, des mineurs non accompagnés, etc. Ils viennent souvent de pays où existent des conflits politiques, des guerres ou des conditions de vie socio-économiquement difficiles.

Parmi les problèmes relatés par les immigrés, le regroupement matrimonial[3] a retenu mon attention aussi bien dans le cadre de mon travail au Ce.R.A.I.C. que dans mon travail de psychologue.

Les immigrés (primo-arrivants, les jeunes issus de l'immigration, etc) ou les Belges demandent des aides au service social du Ce.R.A.I.C. pour se conformer aux formalités exigées par les autorités belges en ce qui concernent le mariage avec une personne dans un autre pays ou une personne sans séjour légal en Belgique, l'enregistrement du mariage, le visa, le permis de séjour, le permis de travail, etc. Certains essuient encore le refus de la demande de regroupement familial ou matrimonial par les autorités belges pour différents motifs.

Les autorités belges confirment l'instrumentalisation du mariage par de nombreuses personnes dans des pays différents (y compris des personnes de même nationalité) comme une *stratégie* pour s'installer légalement en Belgique.

Aborder la problématique du regroupement matrimonial montre l'existence des enjeux et des stratégies liés au mariage dans le contexte migratoire.

Dans le cadre de mon travail de psychologue clinicien, comme je suis d'origine turque et que je parle le turc, je suis fortement sollicité par les personnes turques récemment arrivées mais aussi par les anciens et par les jeunes issus de l'immigration turque. Leur demande varie fortement selon leur profil.

Au début des années 2000, certains de mes patients d'origine turque ont commencé à aborder la question du mariage, que ce soit leur propre mariage ou le mariage de leurs fils et filles, de manière problématique. L'instrumentalisation du mariage par l'un ou l'autre conjoint, les

[3] J'utilise « le regroupement matrimonial » pour préciser que le regroupement se passe entre deux conjoints dans le cadre d'un mariage. Le regroupement familial reste un concept vaste qui concerne aussi bien les enfants que les ascendants.

difficultés d'adaptation à la vie en Belgique, le conflit conjugal, la maltraitance des conjoints en provenance de la Turquie, etc. sont souvent signalés, aussi bien dans la formulation de leurs demandes que pendant le travail psychothérapeutique. J'ai constaté souvent un lien direct ou indirect entre la souffrance et le mariage d'une personne elle-même ou d'un de ses parents. Le mariage devient parfois pour le patient une source de tension avec lui-même et/ou avec son entourage. Dans plusieurs cas, il est le point de départ de la problématique et de la souffrance relatée en clinique psychologique. J'ai entendu, par exemple, le regret de la personne de s'être mariée avec telle ou telle personne et/ou d'être venue en Belgique, et en conséquence, d'en souffrir. J'observe aussi l'impact de la problématique du mariage des parents sur leurs enfants.

Cette description brève du cadre de mon travail permet de situer mon intérêt particulier pour la problématique matrimoniale des immigrés d'origine turque et mon intérêt général pour la problématique sociale et psychologique des immigrés.

Typologie des personnes rencontrées en clinique :

A la lumière des rencontres cliniques, ma première tentative était de catégoriser des personnes turcophones concernées directement par la problématique du mariage et de décrire leurs plaintes :

- (1) *les époux et épouses en provenance de Turquie :* ils se plaignent de leur conjoint, de leur mariage, parfois de leur mariage forcé, de leurs relations avec leurs belles-familles, de l'exil, de la rupture avec la famille et le pays d'origine, de leurs sentiments d'objectivation, des attitudes de mépris dans la communauté turque, etc.

- (2) *leurs parents en Turquie :* les époux et épouses en provenance de Turquie parlaient également de la souffrance de leurs parents en lien avec leur migration matrimoniale ou leurs problèmes de couple. Il m'est arrivé de recevoir des parents en souffrance qui étaient venus en Belgique pour soutenir leurs fils et filles migrants matrimoniaux en difficulté.

- (3) *les jeunes issus de l'immigration turque en Belgique :* ils se plaignent de la pression de leurs parents pour le mariage, parfois de mariage forcé, de la différence de mentalité par rapport aux conjoints qui viennent de Turquie, de leur sentiment d'objectivation par le conjoint en provenance de Turquie et de leur tristesse liée à la

souffrance de ces mêmes conjoints en provenance de Turquie ; de leurs belles-familles en Belgique dans le cadre de leur mariage avec un(e) jeune issu(e) de l'immigration, du refus de leur mariage mixte par leurs parents, des difficultés dans leur mariage mixte, etc.

- (4) *les parents en Belgique :* certains parents relatent leurs souffrances en lien avec le mariage et/ou l'absence de projet de mariage ou encore avec le divorce de leurs enfants. Les parents soulignent parfois l'incompatibilité du mariage mixte avec leurs pratiques matrimoniales et la menace d'assimilation que le mariage mixte provoque pour leurs descendances.

Typologie des mariages dans la communauté turque :

L'analyse des cas cliniques m'a permis de faire également une *typologie des mariages*. J'ai formulé trois types de mariage[4] en partant du choix d'un conjoint par/pour une personne issue de l'immigration turque en Belgique. Soulignons que l'étude auprès de la communauté turque a confirmé aussi cette typologie de mariage.

A savoir :

- (1) mariage avec une personne en provenance de la Turquie,
- (2) mariage avec une personne issu de l'immigration turque en Belgique (ou en Europe),
- (3) mariage avec une personne d'une autre nationalité (mariage mixte).

Exemples cliniques :

La citation des situations cliniques illustrent concrètement la souffrance causée par la problématique du mariage relatée par les patients dans mon travail clinique. Ces exemples cliniques couvrent la typologie des personnes et des mariages.

[4] J'assimile les unions en concubinage au mariage. Je ne prends pas en considération l'union homosexuelle qui reste marginale.

- *Le cas d'Orçun :*

Orçun, âgé de 33 ans, est venu en Belgique suite à son mariage avec une jeune fille issue de l'immigration turque. Il relate qu'il travaillait en Turquie, il était socialement bien inséré et il avait confiance en lui. Depuis qu'il est arrivé en Belgique, il a perdu sa confiance en lui. Il ne supporte pas d'être accompagné par sa femme dans ses affaires à lui… Il a l'impression de ne pas être un homme. Les autres Turcs le méprisent ou ne le considèrent pas comme un homme. Il se sent effacé. Il ne maîtrise pas sa vie comme avant. Il se demande pourquoi il s'est marié avec quelqu'un de Belgique ? Pourquoi il est venu en Belgique ? Il en souffre beaucoup.

- *Le cas de Mesut :*

Mesut, âgé de 50 ans, était venu en Belgique pour « sauver » sa fille et pour se venger de son beau-fils. Ce dernier était son cousin parallèle patrilatéral. Il y a 4 ans, il avait donné la main de sa fille à son cousin. Depuis que sa fille était partie en Belgique, il n'avait pas de nouvelles d'elle. Il a appris par d'autres personnes que sa fille était maltraitée et isolée dans un appartement. Il a appris aussi que son beau-fils était un criminel toxicomane. Il a voulu venir en Belgique mais il n'a pas pu obtenir le visa. Il a payé la mafia et il est venu par la voie illégale en Belgique. Il était dans un état de détresse. Il est venu me voir sur conseil de sa fille. Il m'a raconté que sa femme était dépressive et qu'elle était sous traitement psychiatrique en Turquie en lien avec la souffrance de leur fille. Je l'ai convaincu de ne pas tuer son beau-fils. Il a pris sa fille et est reparti en Turquie.

- *Le cas d'Ayla :*

Ayla, âgée de 24 ans, vient me voir dans un état perturbé, elle venait de quitter sa maison conjugale. Elle a été violentée pendant trois semaines par son mari. Les deux conjoints, issus de l'immigration turque en Belgique, venaient de se marier trois semaines auparavant. Lors du cérémonial de leur mariage, le papa de la fille lui avait dit qu'il était là pour toujours si elle rencontrait des problèmes dans son couple. Il a demandé à son beau-fils de l'entendre et de respecter sa fille. Vexé par ce propos de beau-père, le jeune époux accuse celui-ci de ne pas pouvoir lui faire confiance et commence à frapper sa femme lors de la nuit de noce, dans une logique de rapport de force, demandant à sa femme si son père est capable de la sauver. Ayla, choquée par les comportements de son mari, le quitte après trois semaines… Elle me dit qu'elle l'aimait et elle espérait une meilleure entente car tous les deux étant issus de l'immigration partageaient la même histoire. Les deux familles s'affrontent violemment plusieurs fois et les menaces s'en suivent….

- *Le cas de Necla :*

Necla, âgée de 50 ans, issue de l'immigration turque en Belgique, mère de 4 enfants, relate qu'elle est mariée depuis 30 ans. Elle vit avec un doute sur la sincérité de son mari depuis la demande en mariage par la famille de celui-ci. Ce dernier n'avait pas de séjour légal à l'époque en Belgique. Elle se demande si son mari l'a choisie pour elle-même ou pour la Belgique… Lors d'une séance, elle demande à son mari de lui prouver son amour et le but de son choix après 30 ans.

- *Le cas de Kevser :*

Kevser, une maman de 60 ans, était dans un état dépressif assez sévère, passivement suicidaire car elle ne mangeait pas depuis 6 mois, Elle me disait « mon cœur brûle comme un brasier car mon fils unique est parti avec une étrangère (Belge). Ma descendance s'est arrêtée. Il n'y a plus de raison de vivre ».

Il est possible de multiplier ces exemples cliniques que j'ai rencontrés et que je rencontre toujours. Lors de l'analyse de la situation des hommes, je citerai d'autres cas cliniques avec plus de détails sous format de récit clinique.

Premières questions et études qualitatives:

A partir de mes rencontres cliniques, du constat de l'existence d'un lien entre la souffrance transmise en clinique et le mariage de la personne concernée, je me suis questionné légitiment sur ce lien entre le mariage et la souffrance.

Voilà mes questions :

- Pourquoi le mariage était-il à l'origine de la souffrance de ces patients ?
- Pourquoi le mariage devenait-il une source de tension psychique et interpersonnelle ?
- Est-ce que j'étais face à un phénomène isolé relaté dans le travail clinique par ces personnes concernées ou étais-je face à un problème de la société (communauté turque) par rapport aux pratiques matrimoniales de ces personnes ?
- Que pensaient les personnes (époux, épouse, parents, jeunes issus de l'immigration) originaires de Turquie en Belgique en dehors de la clinique ?

- Comment les parents en Turquie vivaient-ils l'immigration matrimoniale de leurs enfants en Belgique ?

Pour trouver des réponses à mes questions, j'ai élaboré un projet d'étude qualitative ciblant les acteurs de quatre catégories que j'ai identifiés plus haut. Je les ai rencontrés entre 2002 et 2007 afin de recueillir des nouvelles informations et d'analyser la problématique du mariage.

Cette première étape exploratoire des pratiques matrimoniales m'a permis d'observer les raisons, les motivations et le regard de chaque individu mais aussi de chaque groupe sur la thématique du mariage[5].

Dans cette partie, je transmettrai seulement des conclusions de l'étude auprès des époux et épouses immigrés via le lien de mariage pour renforcer la compréhension du cadre de ma recherche et pour éclairer également le cheminement dans mon projet de recherche[6].

1.2. Etude sur l'immigration matrimoniale des époux et épouses turcs en Belgique

Cette étude *empirique* expose le vécu et le point de vue des époux et épouses en lien avec leur immigration matrimoniale.

Cette enquête porte sur un échantillon comprenant des personnes venues par le regroupement matrimonial et installées en Belgique depuis 10 ou 15 ans au moment de l'étude. Les personnes rencontrées vivent dans diverses villes de la partie francophone du pays : Charleroi, La Louvière, Mons, Liège et Verviers.

[5] J'ai publié ces conclusions dans un livre en 2008 : Kismet !, Belgique/Turquie : regards croisés sur les mariages et migrations, L'Harmattan, Paris. Mes travaux sur les pratiques matrimoniales des immigrés turcophones en Belgique ont suscité beaucoup d'intérêt aussi bien en Belgique qu'en Turquie. Je suis régulièrement sollicité par les différents services et les médias pour la problématique du mariage des Turcs. J'ai participé à huit programmes télévisés sur des chaines nationales et internationales en Turquie, à de nombreux colloques, conférences, journées d'études, à des projets de films documentaires (Aller-retour, Chemin de bonheur). J'ai publié aussi de nombreux articles courts ou des reportages dans des journaux et des revues en Belgique et en Turquie.

[6] Les conclusions des études auprès des parents en Turquie, des parents en Belgique et des jeunes issus de l'immigration turque en Belgique sont transmises en annexe 2.

Elles ont été sondées au moyen d'un guide d'entretien semi-ouvert en langue turque. Le questionnaire permet d'éclairer la question de l'origine, de l'itinéraire, des perspectives, etc. des époux et épouses immigrés.

Au total, 39 personnes, dont 18 hommes et 21 femmes, ont été interviewées.

1.2.1. Profil et origine des nouveaux arrivants

La majorité (26/39) des personnes interrogées proviennent de régions rurales. Parmi ces immigrants, quatorze détiennent un diplôme d'école primaire, huit un diplôme de l'enseignement secondaire inférieur, quatorze un diplôme de l'enseignement secondaire supérieur et, enfin, trois seulement un diplôme universitaire. Les femmes sont moins diplômées que les hommes : les deux-tiers détiennent uniquement un diplôme de l'enseignement primaire.

Tous les hommes rencontrés déclarent avoir travaillé en Turquie avant de rejoindre leur épouse en Belgique. Les femmes ne sont que six à être dans ce cas. Notons également que pratiquement la totalité des hommes déclarent avoir obtenu un permis de conduire en Turquie contre seulement 5 femmes.

Les milieux socioculturels dont sont issus les époux et épouses sont d'ordinaire modestes : dans 28 cas sur 39, le père de l'interviewé a à peine un diplôme d'études primaires. Un tiers sont agriculteurs et un autre tiers ouvriers. Dans pratiquement la totalité des cas, la mère des sujets rencontrés n'a jamais travaillé à l'extérieur du ménage. La composition des familles dont sont issus nos témoins est majoritairement nombreuse. Les familles sont composées de trois enfants et plus.

1.2.2. Mariage et émigration

Au total, 38 sujets ont officialisé leur mariage en Turquie contre un seul qui s'est officiellement marié en Belgique ; 27 personnes ont fait leur cérémonie matrimoniale en Turquie contre 12 en Belgique.

Sept personnes sur dix déclarent ne pas avoir de liens de parenté avec leur époux ou épouse ; en revanche, 11 personnes rencontrées sur 39 disent être le (la) cousin(e) de leur époux ou

épouse. Ce lien est rencontré plus fréquemment parmi les femmes venues de Turquie : 8 femmes sur 21 sont cousines de leur mari.

1.2.3. Situation socioprofessionnelle des nouveaux arrivants

Les femmes venant de Turquie par la voie du mariage sont majoritairement sans qualification. Ce sont des épouses au foyer. Elles n'ont pas de revenu ni le droit à l'allocation de chômage. Elles sont dépendantes de leur mari pour leur subsistance.

En ce qui concerne les hommes venus par mariage, dix sur 18 déclarent travailler et deux ont acquis le droit de bénéficier d'allocations sociales. 6 autres sont donc dépendants de leur épouse pour leur subsistance. Néanmoins, les secteurs principaux dans lesquels est employée cette main-d'œuvre parfois qualifiée sont la cueillette des fruits, les transports, la métallurgie, l'industrie lourde, l'imprimerie, la restauration, la boulangerie, la scierie, la vente en grande surface, etc. Il s'agit d'emplois saisonniers, parfois sans couverture légale. Pour trouver du travail, ces jeunes travailleurs restent tributaires de proches et de la belle-famille.

La méconnaissance de la langue française, l'absence du droit aux allocations de chômage qui limite l'éligibilité de ces personnes pour des emplois subventionnés, la non-reconnaissance des diplômes et expériences acquises à l'étranger, etc. sont les causes principales du chômage rencontré dans ce groupe.

A peine trois sujets sur 39 déclarent « bien connaître » le français. Les obstacles avancés par les hommes à l'apprentissage et à la pratique du français sont le manque de temps, les difficultés financières, l'obligation de travailler, l'irrégularité du travail, l'organisation de la vie intracommunautaire, la « complexité de la langue française». Seulement quatre hommes sur 18 suivaient, lors de l'enquête, un cours de français.

Pour les femmes, les obstacles sont l'accessibilité géographique des cours de français, les exigences de la vie familiale et une certaine difficulté à s'exprimer et à s'ouvrir durant ces cours qui rendent difficile l'apprentissage et la pratique de la langue. Pourtant, les femmes sont légèrement plus intéressées que les hommes par l'apprentissage de cette langue, puisque sept femmes sur 21 suivaient un cours de langue au moment de l'enquête. Elles semblent également être plus régulières au cours.

1.2.4. Immigrations, représentations, illusions, désillusions

Si d'autres facteurs (économiques, sociaux, culturels, religieux, etc.) ont influencé leur choix, tous les sujets rencontrés mentionnent le mariage comme la raison principale de leur émigration. Ainsi, l'orientation vers la Belgique et, *a fortiori,* vers la destination précise n'est simplement que la conséquence de l'union avec une personne née et éduquée dans ce pays.

Chez les femmes rencontrées, le mariage, l'émigration et donc la séparation avec la famille d'origine semblent avoir suscité une certaine angoisse (« *aller vers l'inconnu* »), concurrençant la joie de fonder sa propre famille.

Chez les hommes, en revanche, les sentiments avancés principalement relèvent davantage de la curiosité, de l'envie de voir un autre pays, du rêve d'accéder à une vie meilleure et de la joie de rejoindre une épouse. Ces personnes évoquent également un sentiment d'angoisse dû au fait de partir et de quitter leur famille. Ils vivent une forme de culpabilité et un sentiment d'abandon des leurs : ce n'est pas sans regret que l'on se souvient de la Turquie. En effet, il est inhabituel que le mariage impose l'immigration aux hommes, à l'inverse des femmes qui rejoignent plus couramment la famille de leur époux (Akhan O., 1992). Aussi, il est important de souligner que, dans le cadre matrimonial traditionnel, c'est le garçon qui accueille. C'est lui qui rassure sa future épouse. L'angoisse de rupture est donc atypique en pareille situation.

La représentation que se faisaient nos témoins de la Belgique et, plus largement, de l'Europe avant leur départ peuvent se traduire à travers la déclinaison de quelques thèmes principaux, à savoir : l'environnement « moderne », la sécurité sociale, les moyens économiques, la « culture de la liberté »,

Les témoins candidats à un mariage avec une personne établie en Europe s'attendent à découvrir avant tout un contexte occidental moderne et développé, des villes peuplées, propres, des bâtiments contemporains participant à une idéalisation de la Belgique et, plus généralement, de l'Occident. L'attente principale est d'abord économique et sociale.

La Belgique est imaginée comme un pays prospère où les richesses sont équitablement distribuées et où la consommation est rendue possible pour toutes les couches de la population. Ainsi, le système de sécurité sociale développé en Belgique est souvent évoqué par nos sujets. Il en va de même pour d'autres attentes comme la liberté d'expression, l'égalité sociale, le respect des femmes, les relations sociales chaleureuses, une vie culturelle intense et

la qualité de la scolarité pour les enfants à naître qui alimentent favorablement l'image de la Belgique aux yeux des candidats à l'immigration.

Toutefois, la majorité des témoins interrogés prétendent ne pas avoir trouvé en Belgique ce qu'ils attendaient. Nous pouvons constater que beaucoup sont déçus, surtout de leur insertion économique et sociale : leur « idéal » de la Belgique se trouve ainsi démenti. Beaucoup de sujets déclarent souffrir de problèmes financiers. Les difficultés d'insertion socioprofessionnelle limitent leur accès à la consommation. Les difficultés d'ordre linguistique limitent leur accès à la vie culturelle et sociale locale. Des éléments non prévus perturbent leurs plans d'établissement en Belgique. Ce sentiment d'insatisfaction générale est plus souvent ressenti chez les hommes que chez les femmes de l'échantillon.

L'environnement urbain belge suscite des commentaires. Les villes étendues au gré des sites industriels, les maisons ouvrières modestes et sombres, dispersées dans l'espace, sont les premières images constatées. Quelques sujets parlent d'un pays « peu soigné », voire « sale ». Le climat vient compléter ces propos pessimistes : il y fait mauvais, il pleut fréquemment et les maladies pulmonaires sont légions.

Une autre déception s'observe au niveau des relations humaines. Certaines personnes rencontrées évoquent qu'elles souffrent de la mentalité « individualiste » et « matérialiste », voire d'indifférence à leur égard de la plupart des gens qu'elles côtoient, tant dans la communauté turque qu'à l'extérieur de ce groupe. Les Turcs immigrés seraient, selon les témoins, différents dans leur agir en Belgique (pendant l'année) et en Turquie (notamment pendant les vacances d'été).

D'après les époux et épouses récemment immigrés, les Turcs de Belgique, lorsqu'ils sont en vacances dans leur pays d'origine, font preuve d'un consumérisme exagéré, volontiers ostentatoire. Ils se montrent condescendants par rapport à leurs proches restés au pays. Cette façon de faire favoriserait, selon les membres de l'échantillon, l'idéalisation par les proches non immigrés de la vie en Belgique ou en Europe. Or, la réalité est bien différente pour nombre de témoins qui disent l'avoir découverte à leur dépend, une fois installés en Belgique.

Les conditions de vie et de travail sont plus difficiles qu'attendu. Les moyens économiques des familles immigrées sont limités. On consomme en réalité moins frénétiquement en Belgique qu'en vacances en Turquie. Selon eux, la plupart des familles immigrées sont obligées d'emprunter pour pouvoir partir en vacances.

Les jeunes femmes arrivées en Belgique par les liens du mariage sont conscientes que leur belle-famille attend d'elles « pureté, respect et loyauté » qualités qu'elle pense ne pas pouvoir trouver parmi les jeunes femmes éduquées en Europe. Si certaines jeunes brus s'identifient à cette image en se l'appropriant de manière positive, d'autres sont conscientes qu'elles ne peuvent que décevoir cette attente peu évidente à assumer. Certaines femmes témoins prétendent ne pas être acceptées par les jeunes filles élevées en Belgique : elles pensent être « snobées » par leurs belles-sœurs, cousines et voisines nées et éduquées en Belgique parce que ne connaissant pas la langue et les coutumes du pays d'accueil. Or, remarquent ces femmes, les épouses venant de Turquie sont parfois mieux scolarisées que les filles turques de Belgique.

Quant aux hommes venus de Turquie par le mariage, ils estiment dans leur grande majorité que leurs compatriotes de Belgique les sous-estiment et les considèrent irrémédiablement comme des « petits frères » : ils se sentent infériorisés parce que l'on pense qu'ils sont et seront toujours des « assistés », des « pauvres », des gens « mariés pour de l'argent et pour profiter de la Belgique et de leur belle-famille ». Il arrive que l'on ne leur adresse pas la parole dans les lieux publics.

Ces témoignages cinglants montrent l'importance des humiliations que ces hommes subissent régulièrement. Bien que certains soient diplômés d'études supérieures dans leur pays d'origine, leur rôle et prestige dans la communauté sont réduits à une fonction minimale. Quel que soit le degré réel du rejet que subissent ces personnes, la dévalorisation de leur auto-perception est patente. Leur dépendance vis-à-vis de leur épouse et de sa famille (questions de la langue, des revenus, de la gestion courante des tâches familiales, etc.) vient sceller leur position d'infériorité en les rendant fragiles sur les plans psychologique, social et relationnel.

La famille qui d'ordinaire « envoie » ses filles en devient une qui « reçoit » ses gendres. Or, ce type de mariages est rare dans le contexte culturel et historique de la Turquie. Il s'agit plus exactement d'une nouvelle pratique sociale suscitée par le contexte historique et socioéconomique des communautés immigrées et les limitations imposées par l'ensemble des pays de l'Union européenne aux nouveaux flux d'immigrants.

Notons une différence de sensibilité entre les hommes et les femmes par rapport à cet aspect. Les femmes interrogées semblent rencontrer moins de difficultés dans la communauté turque que leurs homologues masculins, à l'inverse de l'opinion répandue au sein des services

sociaux du pays d'accueil sur la situation d'asservissement de ces jeunes brus. L'approche générale des institutions de la société d'accueil ignore en effet les difficultés spécifiques des hommes arrivés récemment du pays d'origine, concentrant l'essentiel de ses actions et discours sur le cas des femmes immigrées (cours d'alphabétisation, expositions éducatives et publications destinées aux professionnels du socio-éducatif, etc.). La presse relaie volontiers un certain discours misérabiliste sur les femmes immigrées au sein des groupes originaires de pays musulmans.

Toutefois, quelques femmes de l'échantillon mettent bien en avant des difficultés relationnelles avec leur belle-famille : elles se sentent considérées comme des servantes de la famille sans égard pour leurs aspirations personnelles ou leurs compétences.

1.2.5. Soutiens reçus et sources des aides

Malgré les difficultés signalées, les nouveaux immigrants sont, bien entendu, encadrés et soutenus par divers membres de leur communauté, notamment par des liens d'amitié qui se tissent entre « anciens » et « nouveaux » migrants, ainsi que par certains services socio-éducatifs du pays d'accueil. Les aides apportées par les Turcs de Belgique concernent principalement la recherche d'emploi et l'enseignement du français. Les services d'aide à l'emploi et d'orientation, ainsi que les écoles de français sont parmi les institutions les plus fréquemment consultées par les personnes de l'échantillon.

La proportion des femmes rencontrées qui disent avoir reçu une aide est supérieure à celle des hommes. Elles évoquent plus souvent que les hommes les marques de solidarité, de complicité et d'amitié qu'elles reçoivent de leur entourage (surtout féminin). Les membres de la communauté turque établie en Belgique apportent une aide surtout sensible dans les domaines de l'accompagnement et de la traduction, notamment, en ce qui concerne le suivi des affaires administratives ou les consultations médicales. L'écoute et l'encadrement de ces femmes par leurs homologues plus expérimentées sont un atout important pour leur future insertion sociale.

La majorité des hommes interviewés déclarent ne pas recevoir d'aides conséquentes de la part de leur entourage immédiat. Les principaux soutiens concernent cependant l'accompagnement dans la recherche d'un emploi, l'interprétariat dans les affaires administratives, etc. En ce qui

concerne l'emploi, il est apparent que la main-d'œuvre captive (de par sa situation administrative et ses difficultés linguistiques) que constitue la classe des « maris importés » attise l'intérêt des petits investisseurs immigrés turcs, notamment dans le domaine de l'alimentation générale ou des *night shops* et celui des snacks-cafés.

Il reste que l'existence d'une « communauté turque » joue un rôle important d'accueil et d'adaptation pour les nouveaux arrivants. Elle amortit le choc culturel vécu par ces derniers. Elle les encadre et les oriente.

Pour ce qui est de l'extérieur de la communauté turque, l'analyse des résultats de l'enquête met en évidence divers types de relations avec la société d'accueil, allant de relations satisfaisantes à l'ignorance mutuelle. Toutefois, on constate que ces relations restent limitées, notamment à cause des difficultés linguistiques du groupe immigré. Certains sujets font état de relations conflictuelles avec des Belges, entre autres, à cause des préjugés contre les étrangers ou de sentiments d'hostilité dont les immigrants se disent être les victimes. Ainsi, on développe des cas concrets touchant, notamment, la discrimination au niveau du logement, des services publics ou de l'accès à l'emploi.

Toutefois la moitié des personnes ayant participé à l'étude ont des relations satisfaisantes avec leur voisinage. Leur entourage autochtone les aide dans l'accès à l'information et à propos de l'apprentissage du français.

La vie culturelle est essentiellement nourrie par les médias du pays d'origine ; les fréquentations sont aussi principalement d'origine turque.

1.2.6. Bilan et perspectives

La majorité des femmes rencontrées (18/21) sont globalement satisfaites de leur situation en Belgique. Certaines n'hésitent pas à dire qu'elles ont réussi leur immigration : une vie plus aisée qu'en Turquie, la possibilité d'accès à une éducation de qualité pour les enfants sont des critères de satisfaction avancés par ces sujets. Aussi, le groupe est globalement optimiste pour son avenir en Belgique : ces femmes font confiance à l'Etat belge qui garantit les droits élémentaires de tous les citoyens. Elles se projettent volontiers dans le futur à travers les projets d'éducation de leurs enfants.

14 hommes sur les 18 se déclarent aussi satisfaits de leur situation en Belgique, même s'ils n'oublient pas leurs difficultés au moment de leur arrivée dans le pays. Les satisfactions se mélangent à l'expression de regrets par rapport aux personnes et situations laissées en Turquie.

Les insatisfactions exprimées sont dues à l'absence d'une occupation professionnelle valable et à la difficulté d'éduquer des enfants en immigration. Cependant, près de la moitié des participants à l'étude souhaitent rester définitivement en Belgique, plusieurs sont naturalisés. Nous constatons que les femmes sont légèrement plus favorables que les hommes à un établissement définitif en Belgique.

1.2.7. Discussion et ouvertures vers d'autres recherches

Cette étude apporte un éclairage sur le vécu des époux et épouse installés en Belgique. Elle déchiffre en quelque sorte le monde peu connu de cette population dans leur contexte de mariage et de migration. Parce que le problème de communication fait de cette population un groupe difficile à aborder par les institutions du pays.

Nous constatons à travers cette étude que l'immigration matrimoniale est plus difficile pour les hommes que pour les femmes. Le mariage et l'immigration ne sont pas vécus de la même manière entre l'époux et l'épouse en provenance de la Turquie. Cette constatation est importante pour la suite dans le cadre de la recherche doctorale.

La rupture avec le milieu d'origine ne se réalise pas facilement. Cette rupture est une étape organisée pour la femme dans le cadre matrimonial. Elle quitte sa famille pour rejoindre son mari. Par contre, le discours de rupture chez les hommes est atypique. Cette observation est un point important qui mérite d'être approfondi par la suite.

L'étude montre la difficile adaptation socioprofessionnelle des personnes arrivées par les liens du mariage. L'observation vaut surtout pour les hommes. Les femmes sont peu présentes sur le marché de l'emploi.

La non-maîtrise de la langue du pays d'accueil est l'obstacle principal à l'insertion de ces personnes. Nous constatons, à ce niveau, l'absence généralisée d'un accompagnement social

adéquat et volontariste qui pourrait être orchestré par les institutions du pays d'accueil ou encore par les membres de la communauté immigrée elle-même.

On observe également des relations conflictuelles au sein de la communauté immigrée entre les nouveaux migrants et les personnes établies de longue date. Là encore, les hommes semblent souffrir davantage de contrariétés.

L'étude permet encore de subodorer des difficultés sur le plan psychologique. L'observation est valable aussi bien pour les femmes que les hommes. L'insatisfaction, la déception, l'humiliation, le mépris, le rejet sont observés surtout dans le discours des hommes.

Si des regrets sont parfois évoqués, la majorité des individus rencontrés sont tout de même venus s'installer définitivement en Belgique.

Pour décrire le contexte dans lequel notre recherche s'inscrit, nous prendrons quelques observations dans les propos des jeunes issus de l'immigration tuque et des parents en Belgique en lien avec les époux et épouses en provenance de la Turquie dans le cadre de l'étude réalisée auprès d'eux. Ce détour permettra de mieux situer la problématique de mariage avant de passer au projet de recherche doctorale sur l'immigration matrimoniale des hommes[7].

Le mariage avec quelqu'un de Turquie pose immanquablement la question de la sincérité des époux. La sincérité des gendres et des brus est mise en doute. La différence de mentalité et l'incompréhension mutuelle entre les époux renforcent le doute et l'échec. La déception et le mépris pour l'autre sont les résultats de ces échecs. Les difficultés liées à l'insertion psychosociale, professionnelle des conjoints venus s'installer en Belgique fragilisent ce type d'union. L'augmentation des cas de crise et de divorce dans ce type de mariage inquiète d'ailleurs fortement les familles tant en Europe qu'en Turquie.

Les parents immigrés en Belgique ne font, en revanche, pas confiance aux jeunes issus de l'immigration. Leur préférence est le mariage avec les personnes de Turquie. Ils espèrent offrir ainsi aux jeunes générations un encadrement culturel et linguistique, et un « retour aux sources » censés empêcher l'assimilation culturelle aux sociétés européennes. Cette pression est aussi une des raisons du rejet de ce type de mariage parmi les jeunes de Belgique.

[7] Voir les conclusions en annexe 2 pour le point de vue des autres acteurs.

Les jeunes issus de l'immigration se sentent néanmoins proches les uns des autres. Ils parviennent à construire des couples plus équilibrés. Aussi, les plus jeunes, parmi les célibataires, s'orientent volontiers vers ce type d'union, bien que les parents y soient rétifs à cause de ce qu'ils identifient comme étant des « risques d'assimilation » culturelle et linguistique. La majorité finit par se marier avec une personne de Turquie.

De nombreuses difficultés psychologiques émaillent le chemin des époux de l'immigration. Ainsi, les conjoints importés vivent difficilement les commentaires à leur égard. Ils sont entre le marteau et l'enclume. Ils doivent répondre à l'attente de loyauté, faire preuve de sincérité, s'adapter rapidement à leur nouvel environnement, être persévérants. Ils ne peuvent faire part de leur chagrin à leurs familles restées en Turquie par peur de les décevoir. Ils craignent de rater leur projet matrimonial et migratoire.

Le décalage entre les rêves et les réalités est, chez les uns et chez les autres, une source inépuisable de conflits psychiques qui finissent par rejaillir sur l'ensemble du système familial.

Un approfondissement de l'étude est ainsi indiqué. Il s'agit encore de définir la souffrance liée au mariage et à la migration matrimoniale de façon à développer et valider des outils d'accompagnement et de prise en charge des personnes concernées.

1.3. Projet de recherche doctorale

L'exploration de la problématique de mariage auprès des époux et épouses importés par le mariage dans la communauté turque en Belgique a démontré la sensibilité du mariage pour l'ensemble de ce groupe ainsi que son impact sur la souffrance des cas observés dans mon travail clinique.

Par contre, ce constat ne me permettait pas de voir de quelle manière le mariage cause la souffrance des personnes rencontrées en cliniques. Pour *comprendre* ce processus en cause, je me suis questionné une deuxième fois :

> Comment le mariage devient une source, voire le processus de souffrance pour certains des époux et épouses en provenance de Turquie?

Pour répondre à cette question, j'ai élaboré un projet de recherche doctorale en 2007. J'ai commencé par poser une première hypothèse pour aborder la souffrance des époux/épouses en provenance de la Turquie[8] :

> « *La façon (les stratégies liées au mariage) dont le mariage a été construit par la famille et/ou par la personne pourrait produire l'effacement de la personne venue de Turquie par le bais de mariage en Belgique et pourrait produire une souffrance psychopathologique* ».

Si j'utilise la notion de « stratégie », c'est pour placer le jeune issu de l'immigration et sa famille à l'origine du choix d'un type de conjoint selon la typologie du mariage. A partir de cette hypothèse générale, j'ai entamé l'étude des situations cliniques auprès des hommes (gendres) et des femmes (brus). La première investigation sur ce sujet m'a montré très vite encore une fois la limite et la complexité de ma démarche auprès des hommes et des femmes. L'analyse des vécus de ce public mixte nécessitait une très vaste investigation en lien avec leur propre statut d'homme et de femme, autrement dit le statut de « gendre » et de « bru »[9].

J'ai été amené encore à délimiter le public de ma recherche afin d'avoir une investigation plus performante et ciblée.

J'ai choisi d'étudier la situation *de l'homme,* appelé « *gendre* » (*damat* en turc), en provenance de la Turquie, marié à une femme issue de l'immigration turque en Belgique.

[8] Dans un premier temps, j'ai voulu analyser le processus en cause dans la souffrance liée au mariage pour l'ensemble du groupe rencontré en clinique et dans le cadre de l'étude qualitative. J'ai repris l'analyse du profil des patients rencontrés en clinique en prenant en compte le critère du sexe et le lien de mariage. J'ai constaté que le nombre de profils des patients a doublé. J'ai identifié 8 personnes différentes, à savoir : homme en provenance de Turquie, père en Turquie, père en Belgique, homme issu de l'immigration, femme en provenance de la Turquie, mère en Turquie, mère en Belgique, femme issue de l'immigration turque en Belgique. J'ai vite constaté que cette exploration de la problématique du mariage selon chaque profil homme/femme était très compliquée. Chaque profil homme/femme soulevait des questions fort différentes. Finalement, pour aller plus loin, il m'a fallu délimiter le public de la recherche. Dans le premier temps, j'ai décidé d'approfondir le processus en cause dans la souffrance des époux et épouses en provenance de la Turquie. Cela en prenant en compte à la fois mes observations cliniques et les résultats de mon étude de terrain.

[9] Les époux et épouses importés sont appelés respectivement « gendre » (*damat* en turc) et « bru » (*gelin* en turc) dans la communauté turque en Belgique. Même si cette appellation relève de la terminologie de la parenté, elle renvoie au statut social et à la classe des gendres et des brus.

Pourquoi ai-je choisi d'étudier la situation des hommes ?

La quasi-absence de recherche sur la situation des hommes est ma première motivation. J'ai relaté, lors des conclusions de l'étude auprès des époux et épouses en provenance de la Turquie, que les professionnels mettent l'accent souvent sur les conditions de vie des femmes. Le monde des hommes installés en Belgique suite à leur immigration matrimoniale est très peu connu. Les recherches concernent souvent leur insertion socioprofessionnelle. L'investigation psychologique de leur souffrance est quasi-absente. La méconnaissance de la langue de leur région d'installation en Belgique fait qu'ils restent quasi muets dans le pays d'accueil et en l'occurrence, leur monde reste presque inaccessible aux professionnels. Mon observation dans le travail clinique et mon étude sur le terrain auprès de ces hommes montrent qu'ils vivent très difficilement leur immigration matrimoniale dans le pays de leur femme.

L'étude m'a permis de constater aussi une différence entre le vécu des hommes et des femmes. Les brus disent gérer mieux leur immigration matrimoniale. Par contre, cette étude montre, sur le plan social et en partie sur le plan psychologique, les difficultés et la fragilité des gendres. Mon travail clinique le confirme également. Ils vivent plus difficilement que les femmes leur immigration matrimoniale en Belgique. Pourquoi ?

Les quatre recherches confirment que les gendres sont méprisés, humiliés dans leur contexte familial et social. On a presque pitié d'eux. Certains d'entre eux se voient réduire au rôle de « reproducteur mâle ». Leurs identités sociale et psychologique ne sont pas prises en compte. Leurs propos montrent plutôt un rejet, une exclusion de la part des autres membres de la communauté turque. Pourquoi ?

La quatrième partie de l'étude auprès des jeunes issus de l'immigration met en évidence également le mépris et le refus des époux installés en Belgique par le biais de mariage par ces jeunes. Ce mariage est rejeté principalement par les femmes. Le paradoxe est que ces mêmes femmes se trouvent dans ce mariage au sein duquel le mari vient de Turquie. En conséquence, elles éprouvent des difficultés dans leur mariage : le renversement et la confusion des rôles, la prise en charge des affaires de la famille, le maternage du mari, etc sont des exemples. Un doute sur la sincérité du conjoint, partagé aussi par les hommes issus de l'immigration, est observé souvent chez elles. Ce doute provoque un sentiment d'objectivation de la femme. Finalement, la venue de l'époux n'est pas vécue positivement par l'épouse issue de

l'immigration. Cette union reste difficile pour l'époux en provenance de la Turquie et son épouse en Belgique. Je me pose la même question de pourquoi.

Suite à mes réflexions successives (cliniques et études) par rapport aux souffrances des diverses personnes en lien avec le mariage, je suis arrivé à poser le cadre de ma recherche.

Mon objectif est de comprendre la *souffrance* des hommes en lien avec leur *immigration matrimoniale*.

Voilà ma question principale :

Leurs souffrances ne sont-t-elles pas liées au renversement de la règle de mariage et de résidence ainsi qu'à l'effacement (la transformation) de leur personne ?

Cette question m'a permis d'envisager des réponses possibles sous forme d'hypothèses :

(1) En premier, l'immigration matrimoniale de l'homme en Belgique renverserait la règle de mariage et de résidence,

(2) Dans un deuxième temps, ce renversement demanderait un aménagement (effacement-transformation) important de la personne construite dans son pays d'origine dans son nouveau milieu de vie (couple, belle-famille, groupe d'origine, société d'accueil).

(3) En conséquence, l'effacement (la transformation) de la personne pourrait provoquer la souffrance chez l'époux concerné.

Je constate dès la première hypothèse que le déplacement ou la venue de l'homme chez sa femme ou chez ses beaux-parents en contexte migratoire implique deux pistes de réflexions : la venue de l'homme chez sa femme (matrilocalisation de la résidence) et l'immigration dans un autre pays. La nécessité de la distinction soulève des questions fondamentales pour cette recherche. Comment puis-je traiter la matrilocalisation et l'immigration ainsi que leurs effets ? Comment puis-je les distinguer et les impliquer dans l'analyse du vécu des hommes ?

Je me suis posé ces questions dès le départ. Ce questionnement m'a permis de m'interroger sur le renversement de la règle de mariage et de résidence qui n'implique pas de contexte migratoire. J'ai identifié des pratiques matrimoniales qui permettent le renversement des alliances à Sakarya en Turquie. La famille de la femme introduit le gendre en son sein. Les rôles de la famille, de la fille et du garçon dans les rituels de mariages se renversent. C'est la

famille de la fille qui assume le rôle de la famille du garçon. J'ai étudié ce mariage à la fois pour constater le vécu des gendres engagés dans ce renversement et pour comparer leurs vécus avec ceux des gendres déplacés en Belgique. Cette étude m'a permis de définir le concept du *renversement des alliances* et de l'intégrer dans le titre de cette thèse également. Je vais mettre une synthèse de cette étude en annexe 3 parce que je me référerai à cette étude dans différents chapitres de cette thèse.

Comment construire l'argumentation de ces hypothèses ?

Deux démarches, l'une empirique (recueille des données cliniques et leur analyse) et l'autre théorique (l'anthropologie, la théorie de la personne, la psychanalyse, la victimologie) permettront d'argumenter les hypothèses. Je décrirai en détail la méthodologie de cette recherche dans le chapitre suivant.

1.4. Le cadre théorique et le choix des auteurs

Une des difficultés fondamentales que j'ai rencontrées dans ma recherche a été le choix de l'approche théorique ainsi que la construction du cadre théorique. La thématique du mariage traverse plusieurs disciplines scientifiques. Devais-je prendre en considération la forme et l'organisation des pratiques matrimoniales et de la famille en lien avec une approche sociologique ou le fonctionnement du système de parenté et des alliances dans un cadre anthropologique ? Comment devais-je aborder la dimension psycho-affective et psychopathologique dans mon travail sur le mariage et la famille ? Comment articuler ces différents domaines dans une cohérence scientifique ?

J'ai eu recours à quatre étapes de lecture qui m'ont permis de sélectionner des auteurs pour analyser des récits cliniques et pour comprendre la souffrance des gendres.

D'abord, la lecture anthropologique de Lévi-Strauss (1967), de Héritier (1996), de Désveaux (2001) et de Godelier (2009), m'a permis de me familiariser avec la terminologie de mariage et de la parenté. Le livre de Anne-Marie Vuillemenot (2009) « *La Yourte et la mesure du monde* » m'a permis d'entrer dans la logique matrimoniale dans le monde turcophone.

J'ai complété mes connaissances avec les données recueillies dans les domaines du droit, du folklore et de l'anthropologie turcs. Je me suis référé aux auteurs comme :

- Akipek G., Akinturk T., et Ates Karaman D. (2011, 2012) pour le cadre juridique du mariage,
- Aydin A. (2005), Gazel M. (2005), Aydin A. (2012) pour le mariage religieux,
- Bulbul D (2006), Artun E. (1998), Basçetinçelik A. (2001), Sisman B. (2001) pour le cadre ethnologique du mariage.

Finalement, j'ai formulé la structure juridique, religieuse et culturelle du mariage dans le monde turcophone. Cette structure permet d'analyser le mariage des hommes dans le cadre de l'immigration matrimoniale et de constater le renversement de la règle de mariage et de résidence.

Ensuite, la discussion lors d'une rencontre avec Monsieur Jean-Luc Brackelaire m'a permis de découvrir Jean-Claude Quentel (2007). Dans son ouvrage intitulé « *Les fondements des sciences humaines* », il place les sciences humaines entre les sciences de la nature et la tendance théologique, et définit celles-ci comme une démarche *explicative* de l'homme à partir de la psychopathologie qu'il nomme « anthropologie clinique ». Il démontre également l'articulation possible des domaines scientifiques au sein des sciences humaines. Il explique succinctement la possibilité d'articuler la sociologie, l'anthropologie et la psychanalyse. Il cite Jean Gagnepain et sa théorie de la médiation comme une nouvelle approche permettant d'expliquer le fonctionnement de l'homme. Selon l'auteur, cette théorie de la médiation diffracte la raison humaine en quatre domaines et explique le fonctionnement de l'homme selon ce découpage, à savoir : *Signe, Outil, Personne, Norme*.

La lecture avancée de cette approche de Gagnepain J. (1994), Brackelaire J.L. (1995), Le Bot J.M. (2002, 2010), Quentel J.C. (2007, 2008, 2011) m'a permis de découvrir la théorie de la personne et de comprendre le principe de pose des frontières sur la face de l'identité et de responsabilité pour vivre en société. La théorie de la personne permet de comprendre la construction de l'acteur social et l'émergence à la personne (l'historicité, l'autonomie) à partir de l'adolescence et de ses différentes psychopathologies possibles. J'ai découvert un procédé similaire dans le monde turcophone où les travaux ethnologiques illustrent la construction de la personne comme acteur social[10]. La théorie de la personne permet d'analyser non

[10] Je vais analyser le récit clinique de Mehmet selon la théorie de la personne et les travaux ethnologiques dans le monde turcophone dans le quatrième chapitre.

seulement la construction de l'acteur social mais aussi d'étudier le devenir de cet acteur social en contexte matrilocal et migratoire.

Je souligne *deux aspects spécifiques* relevés par le cas de Mehmet que j'ai approfondi dans les chapitres 7 et 8 :

- *violence dans le couple* : j'ai analysé son récit relatif à son couple selon la théorie de la victimologie de Marie-France Hirigoyen (1998, 2005). J'ai questionné aussi le masochisme de Mehmet selon l'approche du masochisme de Gabriel Rubin (1999).

- *la perturbation de l'identité de genre* : la question du genre a demandé de visiter l'approche psychanalytique de Stoller R. (1968, 1985) et de Freud (1920, 1923) pour comprendre le concept de genre et ses éventuels troubles. J'ai cité d'autres auteurs psychanalystes comme Assoun P.L. (2007) et Le Guen C. (1992) pour aborder la bisexualité psychique et la question du refoulement dans la pensée psychanalytique. Ces investigations théoriques m'ont permis de formuler des hypothèses pour expliquer la perturbation de l'identité masculine chez Mehmet suite à son immigration matrimoniale en Belgique.

Je voudrais introduire aussi le cadre méthodologique dans ce chapitre. J'ai construit le cadre méthodologique des entretiens cliniques à l'aide des auteurs comme Catherine Chabert et Benoit Verdon (2008), Hervé Bénony et Khadija Charraoui (1999), Colette Chiland (1983), Nathalie Dumet et Jean Ménéchal (2012). J'ai ordonnancé les données recueillies selon la méthode chronologique et thématique de Michel Legrand (1993).

J'ai lu d'autres auteurs pendant la réalisation de cette thèse. Je ne les cite pas directement dans le texte. Je les insérerai dans la bibliographie.

CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

2.1. Introduction

Dans le chapitre précédent, j'ai expliqué le cheminement de ce projet de recherche doctoral en précisant que mon but est de comprendre la souffrance des gendres installés chez leur épouse en Belgique. J'ai formulé aussi mes trois hypothèses consécutives pour expliquer cette souffrance : renversement des alliances, l'effacement de la personne et la souffrance.

Il m'a fallu construire une méthodologie permettant d'investiguer la souffrance des gendres et d'argumenter les hypothèses formulées. J'ai étalé cette méthodologie sur trois plans :

- analyse systématique des cas cliniques des gendres demandeurs d'aide psychothérapeutique comme il s'agit d'analyser la souffrance de ces hommes.
- lecture des différentes approches afin de comprendre les différentes situations évoquées par les gendres (anthropologie des pratiques matrimoniales, théorie de la personne, la victimologie, le genre, etc.).
- étude sur le *renversement des alliances* en Turquie afin de comparer le vécu des gendres installés dans la maison familiale de sa leur femme dans leur contexte social d'origine et celui des gendres en contexte migratoire en Belgique.

L'analyse des cas cliniques, l'étude sur le renversement des alliances, la lecture des différentes approches théoriques m'ont permis au fur à mesure de conceptualiser mes idées par rapport à la structure et au contenu de cette thèse.

Je présenterai dans les pages suivantes le procédé méthodologique utilisé dans ma recherche. Je décrirai le cadre général de mon travail clinique, la manière dont les données sont recueillies et traitées, je présenterai une grille d'ordonnancement et de lecture des récits cliniques qui permet de mettre en ordre le contenu de ces récits. Dans le chapitre suivant, je démontrerai la mise en pratique de cette grille dans la construction des cas cliniques.

2.2. Cadre général de mon travail clinique

Mon travail clinique s'effectue majoritairement en privé depuis 1997. Actuellement, mes consultations cliniques se tiennent principalement à Charleroi. J'ai également collaboré avec différents services ayant un public étranger à Mons et à Liège.

Je rencontre principalement un public migrant adulte composé en grande partie de personnes d'origine turque. J'ai intégré la langue turque et les informations sociales, culturelles, religieuses relatives à la population turcophone dans mon travail clinique. La possibilité de la communication en turc suscite une demande importante de la part des Turcs. Leurs demandes et leurs psychopathologies sont diversifiées en fonction de leurs profils hétérogènes.

L'analyse typologique de mes patients me permet d'identifier 4 catégories de personnes : (I) les conjoints en provenance de Turquie via le regroupement familial, (II) les personnes issues de l'immigration turque, (III) celles de première génération de l'immigration et (IV) les demandeurs d'asile. Les femmes sont majoritaires parmi mon public : 6 à 7 sur 10 sont des femmes.

Mon cabinet se trouve à Gosselies. Il est composé de deux espaces. L'un sert de salle d'attente avec une pièce sanitaire et l'autre est le lieu de consultation. Les consultations se font sur rendez-vous. Je gère moi-même les demandes et les rendez-vous.

Le cadre théorique se base sur l'approche dynamique. J'utilise les concepts de la psychanalyse et de la psychologie transculturelle (la prise en compte des spécificités socio-culturelles de la personne).

L'entretien se fait face à face. J'utilise souvent les techniques non directives permettant une expression libre. Je qualifie le premier entretien de type d'évaluation (Bénny H. et Khadija C., 1999) ou de diagnostic (Chiland C., 1983). Cet entretien permet d'écouter la plainte (la demande) et de formuler des hypothèses de travail psychothérapeutique. En même temps, j'explique les règles de conduite dans le cadre thérapeutique et je rassure le patient surtout quant à l'anonymat de sa démarche chez moi. Beaucoup de patients ont peur que ce qu'ils me relatent soit entendu par d'autres personnes dans la communauté turque. Ensuite, je fixe avec le patient le cadre thérapeutique et je passe à l'entretien de type thérapeutique. La durée de la démarche psychothérapeutique de la part des patients reste souvent courte et nous presse à

définir un cadre de travail basé sur la compréhension et l'identification de la souffrance dans une terminologie clinique et des pistes d'orientation éventuelles dans la vie du patient.

Je laisse le choix de la langue de la consultation au patient. Il peut parler en turc ou en français. Il parle souvent en alternant les deux langues suivant le contexte de son récit. Je suis attentif aux communications non verbales comme la façon de s'asseoir et de se tenir, l'expression des émotions sur le visage, la respiration, les gestes, la tenue vestimentaire, la salutation, etc.

Je reste souvent un interlocuteur-intermédiaire entre le patient et d'autres professionnels médicaux quand le patient ne maitrise pas le français. Cette tâche exige souvent la prise de notes et la traduction du contenu de l'entretien afin de les transmettre à d'autres professionnels à la demande des patients.

De toute façon, je demande aux patients si je peux prendre des notes pour constituer un dossier à leur nom. Avec l'accord du patient, je prends des notes et je constitue un dossier individuel. Je note également les données relatives au patient : le nom, le prénom, l'adresse, le numéro de téléphone, l'état civil, etc. Je classe ce dossier dans mes archives des patients. Ainsi depuis 15 ans, j'ai conservé les données relatives à mes patients.

2.3. Choix des cas pour cette recherche doctorale

Si mon travail clinique vise d'abord le diagnostic et la psychothérapie, il devient un outil de recherche dans un deuxième temps. J'analyse *après-coup* les données recueillies pendant les consultations pour construire mes hypothèses et pour les confirmer ou les infirmer dans le cadre de ma recherche. Autrement dit, la recherche et l'entretien clinique s'inscrivent dans ma pratique de psychologue clinicien. Bénny H. et Khadija C. (1999) confirment cette méthode. Le patient se trouve à l'origine de la demande et de la thématique abordée pendant le travail psychothérapeutique. Cette méthode est différente de l'entretien clinique à visée de recherche dans laquelle la demande vient du chercheur afin d'analyser une thématique clinique. Le sujet de recherche, les questions (ouvertes, semi-ouvertes, fermées), le cadre de rencontre et les techniques d'entretien sont préalablement définis (p. 62).

J'ai toujours sélectionné mes cas cliniques après avoir terminé le travail psychothérapeutique. L'immigration matrimoniale et le sexe ont été deux critères principaux.

Ce choix procure quelques avantages :

- Cette méthode neutralise le risque de prendre le patient pour le sujet de recherche avant ou pendant le travail thérapeutique et d'orienter le contenu de l'entretien thérapeutique selon la thématique de la recherche.

- Elle procure un récit clinique détaillé et spontané, autrement dit, le patient est à l'origine de son récit[11].

Cette méthode a sa limite également :

- Elle ne permet pas de revenir ou d'insister sur certains aspects importants pour la recherche.

- La demande, la forme, la longueur du récit, le rythme et la durée du travail psychothérapeutique et le contenu (thématiques relatées) varient d'un patient à l'autre.

- Il n'est pas possible d'avoir des récits cliniques uniformes et de même rigueur comme c'est le cas dans le cadre de l'entretien à visée de recherche.

- Il est difficile d'analyser plusieurs cas cliniques selon la même grille d'analyse ou selon la même structure.

Cette méthode demande de ne pas confondre le rôle de thérapeute et de chercheur. Le thérapeute assume son rôle de thérapeute pendant la durée de la thérapie. Il devient le chercheur dans un deuxième temps et analyse les données recueillies pendant les entretiens.

Je transforme chaque cas sélectionné en *récit clinique* en respectant les paroles des patients. Cette reformulation des données en récit clinique et leur utilisation dans le cadre de la recherche exige le respect des règles éthiques au niveau de leurs paroles, de la transmission des informations privées et de leurs accords sur l'utilisation de leurs données personnelles.

[11] Le chercheur ne provoque pas le contenu de l'entretien en posant des questions pour avoir des informations sur son sujet de recherche.

2.4. Construction des récits cliniques

La première tâche est la *prise de notes* thématiques situant le cadre thématique de chaque entretien. A la fin de l'entretien, je transcris son contenu à partir de mes esquisses thématiques notées pendant l'entretien. Ce travail demande une vigilance quant à la neutralité de la transcription du contenu dans le respect de ce que le patient raconte. Dans ce souci, j'ai transcrit chaque récit sans faire de commentaires même si c'est moi qui parle dans le récit et le patient devient la troisième personne. Si j'ai eu une attention flottante pendant l'entretien, il est possible que je n'aie pas retenu certains aspects du discours des patients. Ce risque de perte d'information est une autre limite dans ce type de méthode. Dans ce cadre, le discours subjectif du patient risque d'être *re*-subjectivé par moi-même même si j'ai essayé d'être toujours dans une position neutre par rapport à son discours.

Un autre aspect est la langue d'entretien. Les patients ne parlent pas le français. Tous les entretiens se tiennent en turc. Cela demande un travail de traduction important. La traduction du contenu de l'entretien exige encore une autre forme de vigilance pour une traduction exacte et neutre de ce que patient relate. Cette tâche est difficile mais elle a sa valeur afin de donner la parole à ce type de personne en contexte migratoire.

Une fois que cette tâche de transcription est terminée et traduite en français, il reste la transformation de cette matière brute en récit clinique. Je construis moi-même la méthode de cette transformation. Quelle est cette méthode ?

J'ai suivi une formation théorique sur le récit de vie en 2008-2009[12]. J'ai appris à utiliser cette méthode dans le travail clinique et dans le travail de recherche. Je n'ai pas eu recours à cette méthode pour recueillir des récits de vie pour cette recherche[13]. Elle m'a permis d'ordonner mes données brutes transcrites après les entretiens cliniques. Un texte de Michel Legrand (1993) est éclairant à ce sujet. Il explique la technique pour mettre en ordre la matière recueillie dans le cadre du récit de vie. Il identifie deux ordres : chronologique et thématique. « Soit le récit est reconstruit comme un enchainement temporel de périodes et de moments datés. Soit il est organisé d'après une succession ou un agencement de thèmes » (p. 205).

[12] Cette formation a été donnée par Marichela Vargas-Thils, CPS en Histoire de Vie, UCL.

[13] Sauf dans le cadre de la recherche sur l'inversion des alliances à Sakarya. J'ai travaillé avec cette méthode de l'histoire de vie.

L'auteur privilégie l'ordre chronologique pour ordonnancer le récit. « Pourquoi ? Parce que le principe diachronique nous parait le seul apte à restituer le mouvement dramatique d'une vie » (p. 205). Selon le même auteur (1993), l'analyse thématique viendrait compléter le récit. Il propose de réinjecter les résultats d'analyse thématique dans le mouvement diachronique de la vie.

C'est donc ce que j'ai fait pour transformer les données brutes des entretiens cliniques en récit clinique pour chaque cas cité. J'ai pris en compte ces deux ordres : chronologique et thématique. J'ai divisé l'ordre chronologique en deux étapes : vie en Turquie et vie en Belgique.

L'analyse systématique des récits cliniques recueillis dans le cadre de cette recherche m'a permis de construire une grille d'ordonnancement chronologique et thématique ainsi que de lecture de ces récits selon :

La vie en Turquie

- Contexte d'origine
- Famille d'origine
- Naissance (avec les rituels)
- Enfance (avec les rituels)
- Scolarisation
- Education religieuse
- Service militaire
- Travail
- Mariage

Immigration en Belgique :

- Arrivée en Belgique
- Vie conjugale

- Travail
- Rapport à sa belle-famille
- Rapport à sa famille d'origine
- Rapport aux Turcs
- Rapport à la société d'accueil
- Divorce (pour les patients divorcés) et après

    La vie de l'homme et son rapport à son entourage (ex-femme, ex-belle-famille, les Turcs, les Belges, son contexte d'origine dans le pays d'origine)

- Deuxième mariage (je ne l'aborde pas dans cette recherche) et après.

Il n'est pas possible d'avoir chaque fois le même type de récit suivant cette grille. La longueur de chaque cas varie selon la durée du travail thérapeutique mais aussi selon la thématique traitée. Chaque cas ne reflète pas nécessairement l'ensemble des thématiques de la grille. Par exemple, un patient parlera davantage d'une partie de sa vie et des thèmes spécifiques à son récit. L'autre détaillera sans trop de résistance son histoire de vie aussi bien au niveau chronologique qu'au niveau thématique. La durée du travail psychothérapeutique influence considérablement la forme et le contenu du récit. Je n'ai pas transmis par exemple la vie en Turquie avant l'immigration en détail pour tous les cas. Cela diminue la longueur du récit pour ces cas-là. Par contre, le cas de Mehmet fournit un récit détaillé. Son récit clinique m'a permis d'appliquer cette grille à son cas dès le départ. Cette démarche m'a permis d'affiner cette grille également.

2.5. Analyse des récits cliniques

J'ai construit une grille de lecture et d'analyse des récits cliniques à partir des cas étudiés. Cette grille permet d'analyser le renversement des alliances et ses conséquences auprès des gendres étudiés.

- *Renversement de la règle de mariage et de résidence :*

Dans le chapitre 4, j'ai questionné la règle de mariage et de résidence à partir du mariage de Mehmet et des autres cas. Cette démarche m'a permis de conceptualiser la structure du mariage, autrement dit, la règle de mariage et de résidence ainsi que le renversement de cette structure. Celle-ci permet d'analyser le mariage des gendres et de constater le renversement des alliances dans le cas de l'immigration matrimoniale des gendres.

- *Effacement-transformation de la personne :*

L'effacement de la personne renvoie au devenir de l'acteur social dans son contexte de vie matrimonial. J'ai étudié le devenir de l'acteur social selon la théorie de la personne élaborée par Le Bot J.M. (2002, 2010) en référence à la théorie de Gagnepain (1994). Cette approche permet de comprendre la constitution de la personne et son effacement ou voir sa transformation en contexte matrilocal et migratoire.

Pour aborder le devenir de cet acteur social, j'ai élaboré une grille qui permet de lire le récit des gendres en ce qui concerne leur vie en Belgique.

Les rubriques ci-dessous permettent de situer le vécu des gendres dans le cadre de leur immigration matrimoniale.

- Le déplacement de l'homme
- Lieu de résidence
- La règle de la vie
- Deux formes d'existence en Belgique
- Devenir un homme grâce à sa femme
- Inversion des rôles de la femme et de l'homme au sein du couple
- Devenir le mineur social
- Sa famille en Turquie
- La situation des enfants
- Rapport au groupe social (communauté turque)

- Travail
- Rapport à la société d'accueil
- Dérives- décompensation

Je présenterai dans le chapitre suivant huit cas de gendres rencontrés dans le travail clinique.

CHAPITRE 3 : CAS ETUDIES DANS CETTE RECHERCHE

Tableau 1 : Récapitulatif des cas

Nom	Age	Etat Civil	Diplôme	Métier en Turquie	Travail en Belgique	Service militaire	Demande en clinique	Qui demande ?	Diagnostique
Mehmet	35	Remarié	Secondaire	Technicien-électrique	Cueillette - Chômage	Fait	Gérer la conflictualité dans son couple	Lui-même	Dépression, anxiété
Veli	35	Séparé (en instance de divorce	Secondaire	Technicien en milieu hospitalier	Manœuvre	Fait	Par le juge, réclusion probatoire	Service juridique	Agressivité
Murat	33	Divorcé	Primaire	Couturier	Construction	Fait	Difficulté de prise de décision	Lui-même	Dépression
Duran	46	Divorcé	Primaire	Charpentier	Prison	Fait	Parler de sa souffrance	Son avocat	sans
Sami	38	Marié	5ème Secondaire (comptabilité)	Couturier	Métallurgie	Fait	Vaincre sa peur de conduire	Lui-même	Anxiété, phobie
Isa	31	Marié	Université	Tourisme	Manœuvre	Fait	Le dégout de son travail	Lui-même	Dépression
Taha	33	Marié	Primaire	Construction	Sans emploi	Fait	Parler de sa souffrance	Son épouse	Dépression, tentative de suicide
Ferit	33	Divorcé	Primaire	Carrossier	Hommes d'affaire	Fait	Nervosité	Sa compagne	Sans

CHAPITRE 4: MARIAGE DANS LA SOCIÉTÉ TURQUE ET RENVERSEMENT DES RÈGLES DE MARIAGE ET DE RÉSIDENCE

4.1. Introduction

J'ai formulé trois hypothèses l'une étant à l'origine de l'autre pour expliquer la souffrance des gendres. (1) L'immigration matrimoniale renverse la règle de mariage et de résidence, (2) le renversement provoquera l'effacement de la personne et (3) la souffrance des gendres.

L'argumentation de ces hypothèses exige tout d'abord un éclaircissement voire la conceptualisation du « renversement de la règle de mariage et de résidence ».

L'analyse transversale du récit de Mehmet et des autres cas cliniques cités dans cette recherche met en évidence des pratiques matrimoniales dans différentes combinaisons semblables. Le mariage officiel et le cérémonial de mariage s'orchestrent dans le pays d'origine ou le mariage officiel et le cérémonial de mariage se font respectivement dans le pays d'origine et en Belgique ; tout se terminant par l'installation en Belgique. Le cérémonial du mariage en Belgique est pris en charge par la famille de la femme en présence de son réseau social. La famille de l'homme est souvent absente. Même si elle est présente, son réseau social n'est pas en Belgique. Cette nouvelle combinaison matrimoniale n'est pas courante dans le monde turcophone.

Cette observation m'a permis de formuler la première hypothèse selon laquelle l'immigration matrimoniale des hommes renverse la règle de mariage et de résidence.

Le renversement de la règle renvoie au changement des positions des familles des garçons et des filles ainsi que des positions des garçons et des filles dans la règle de mariage et de résidence dans la société à tendance patrilinéaire. Dans ce sens, le renversement de la règle exige la présence d'un ordre établi, d'une structure du mariage.

Quelle est alors cette règle de mariage et de résidence dans le monde turcophone ?

Pour répondre à cette question, je me réfère encore aux récits cliniques de Mehmet et des autres gendres. Ils parlent de leur mariage officiel, religieux et traditionnel (les rituels de mariages).

Le croisement de ces trois mariages n'est pas anodin. Il renvoie à la transformation de la société turque au point de vue socio-culturelle, religieuse et juridique (la transformation de la Turquie en Etat de Droit) au cours de son existence. Cette transformation a modifié et récodifié la *structure* des pratiques matrimoniales, de l'union conjugale et de la famille. En conséquence, le droit, la religion et la culture interviennent et se chevauchent dans le cadre du mariage en Turquie. Autrement dit, il y a un fond culturel, un fond religieux et une forme juridique. Cette dernière encadre les fonds culturel et religieux.

Selon Etienne C. (2004), le mariage civil est obligatoire aux yeux de la loi et le mariage religieux est obligatoire aux yeux de la coutume et de la morale. Ces deux types de mariage sont respectés par la grande partie de la population (p.213). Tezcan M. (2000) ajoute à ces deux formes de mariage le cérémonial du mariage (mariage traditionnel) comme la troisième forme de mariage ayant sa valeur socioculturelle.

Je présenterai maintenant le cadre juridique, religieux et culturel du mariage afin de définir la structure du mariage (la règle de mariage et de résidence) dans la société turque et pour constater le reversement dans cette structure dans le cadre de l'immigration matrimoniale des hommes.

4.2. Le cadre juridique du mariage

Selon Akipek G. et ell. (2011), la Turquie est un Etat de Droit. Sa structure est organisée et gérée selon le Droit Public. Les relations entre les personnes sont soumises au Droit Privé dont le Code Civil Turc (p. 17).

Le livre « Droit Familial », publié par Akinturk T., Ates Karaman D. (2012), explique que les règles du mariage sont soumises aux lois du Code Civil Turc (CCT) conformément aux pratiques culturelles. L'Etat intervient en décrivant les droits et les devoirs à respecter dans le cadre du mariage. Les fiançailles, le mariage civil, les relations au sein du couple et de la famille, le divorce sont réglementés par le CCT. Quelles que soient les pratiques religieuses et culturelles, le mariage doit respecter les règles de base juridiques définies dans le CCT.

Je vais présenter la synthèse du cadre juridique du mariage à partir du livre d'Akinturk T. et Ates Karaman D. (2012).

4.2.1. Les fiançailles

Selon le CCT, les fiançailles sont la promesse de mariage. A partir de la déclaration de l'intention du mariage, la femme et l'homme sont considérés « fiancés » et un lien juridique entre ces deux personnes est né. Les fiançailles sont un contrat de promesse pour le mariage (p. 25) et nécessitent trois conditions *préalables* :

a) Capacité juridique de fiançailles[14] : la capacité juridique de deux personnes de sexe différent, c'est-à-dire, d'une femme et d'un homme, de pouvoir conclure un contrat de fiançailles.

b) Capacité d'exercice (autorité de fiançailles) : selon la logique de « contrat », l'homme et la femme doivent déclarer leur décision de fiançailles. Dans la déclaration de la promesse de mariage, *la réciprocité* est une condition.

c) Empêchements pour les fiançailles : le CCT ne définit pas d'interdictions dans le cadre des fiançailles. Les empêchements définis dans le cadre du mariage comme la maladie mentale, le degré de parenté de sang et d'affinité, le lien d'adoption et la présence du mariage sont valables également pour les fiançailles.

[14] La capacité juridique de fiançailles définit quatre catégories de personne :

Personne à capacité juridique complète (capacité de jouissance, capacité d'exercice) : personnes jouissant de ses facultés mentales, étant majeures, n'ayant pas de limitation et pouvant assumer des actes juridiques. Ces personnes sont aptes pour les fiançailles. Ces personnes, hommes ou femmes, ne doivent pas demander aux autres la permission de mariage.

Personnes à capacité limitée : personne sous tutelle qui a la capacité juridique pour les fiançailles et ne doit pas demander la permission de mariage à son autorité de tutelle.

Personne n'ayant pas capacité de jouissance juridique complète : les enfants et les personnes ayant des facultés mentales de raisonnement mais étant limités, ne peuvent pas décider seuls. Ils doivent avoir l'autorisation de leur représentant légal : parents ou tuteur. Sans l'autorisation de leurs représentants légaux, leurs fiançailles ne sont pas valides. Les enfants en âge de puberté, c'est-à-dire ayant la maturité sexuelle, peuvent se marier avec l'autorisation de leur parents.

Personne déclarée « incapable » (majeur protégé) : ces personnes n'ont pas leur faculté mentale pour contracter des actes juridiques. Leurs actes ne sont pas valables. Ces personnes ne peuvent pas conclure de fiançailles même avec l'autorisation de leurs représentants légaux : parents et tuteur. La maladie mentale, l'acte sous l'influence de l'alcool et la drogue et sous l'hypnose sont des exemples.

La nullité de fiançailles :

La capacité d'exercice est la condition principale pour la validité de fiançailles.

Les fiançailles sont nulles dans les conditions suivantes : fiançailles de personnes de même sexe, de personnes ayant une interdiction du mariage entre eux (frère et sœur, père-mère et leurs enfants, oncle, tante, et leurs nièces et neveux), de malades mentaux, de personnes mariées. Les fiançailles de complaisance pour obtenir des avantages ne sont pas valides.

D'autres causes de nullité sont expliquées sous le titre de troubles mentaux. L'erreur, la tricherie, la menace sont des causes de nullité de fiançailles également.

Les conditions des fiançailles :

Le contrat de fiançailles est un lien juridique. La période de fiançailles définit un statut de « fiancé » pour chaque personne jusqu'au mariage. Ce statut définit des devoirs et droits réciproque.

Les devoirs liés aux fiançailles :

Le devoir de mariage : les fiancés doivent préparer leur mariage et se marier plus tard. Le CCT (Art.19/I) précise que si le fiancé ne désire pas se marier, il ne peut pas être forcé de se marier (p.40)

La fidélité : les fiancés doivent respecter leur lien de fiançailles. Ils doivent éviter des comportements qui risqueraient de mettre en question leurs fiançailles.

Les droits liés aux fiançailles :

Les fiançailles donnent des droits au profit des fiancés. Les fiancés peuvent conclure un contrat de séparation des biens.

La fin des fiançailles :

Le mariage des fiancés termine spontanément la période de fiançailles. Des deuxièmes fiançailles (si un des fiancés se fiance avec une autre personne), la mort ou la disparition d'un des fiancés, le non-respect des clauses (s'il y en a), l'empêchement pour le mariage, l'impossibilité (changement de sexe), le trouble de raisonnement (erreur, tricherie, menace), le renoncement unilatéral d'un des fiancés sont des raisons pour rompre les fiançailles.

Les conséquences de la fin de fiançailles :

Chaque personne retrouve son statut initial avec l'abolition du contrat de fiançailles. Par contre, en cas de mariage, elles deviennent « marié(e)s ». Les devoirs réciproques disparaissent. Le CCT prévoit des conséquences juridiques en lien avec la fin de fiançailles en cas de séparation : la remise des cadeaux offerts réciproquement et les indemnités matérielles et morales.

4.2.2. Le mariage

Selon Akinturk T. et Ates Karaman D. (2012), le mariage est « l'union juridiquement acceptable et valide de deux personnes de sexe différent afin de créer une association de vie complète et continue ». Ils relatent aussi que le mariage est défini comme un contrat dans le CCT (p.59).

4.2.2.1. Les conditions de mariages

Le CCT définit les conditions matérielles et les conditions formelles pour le mariage.

4.2.2.1.1. Les conditions matérielles :

Le CCT divise ces conditions en deux catégories : capacité d'exercice pour le mariage et les empêchements pour le mariage.

Capacité d'exercice pour le mariage :

La capacité d'exercice pour le mariage nécessite les facultés mentales de raisonnement, le respect de l'âge de mariage prévu par la loi et l'autorisation de représentant légal (parent-tuteur) le cas échéant.

- *Faculté mentale de raisonnement (capacité d'exercice) :*

Dans le cadre du mariage, la personne qui va se marier doit avoir la capacité de compréhension de la signification et de l'importance du mariage ainsi que les devoirs et les responsabilités que le mariage va lui attribuer.

Le mariage des personnes n'ayant pas la capacité juridique de raisonnement n'est pas valable.

- *L'âge de mariage :*

L'âge de mariage est de minimum 17 ans pour la fille et pour le garçon selon l'article 124/II du Code Civil (p. 63). Le juge pourrait permettre le mariage à partir de 16 ans dans certaines situations (femme enceinte, la mort des parents, pauvreté, etc.).

Les personnes qui sont majeures et qui ont la capacité d'exercice peuvent se marier sans avoir l'autorisation des autres personnes. Il est possible que le mariage exige la permission des représentants légaux (parents, tuteur). Les personnes étant déclarées incapables (mineurs et majeurs protégés) doivent avoir l'autorisation écrite de leurs représentants légaux (parents ou tuteur).

Empêchement pour le mariage :

Du point de vue juridique, le CCT définit trois interdits pour le mariage : le lien de parenté, l'état civil de la personne (être marié ou non) et la maladie mentale.

a) Lien de parenté :

L'interdiction du mariage avec certaines personnes découle du lien de la consanguinité, de l'affinité et de l'adoption (p.71).

- *Consanguinité*

La parenté par la consanguinité se définit comme le lien naturel et juridique entre l'Ego et sa mère, son père, la mère et père de son père et sa mère, les enfants des parents de sa mère et son père (oncle paternel, tante paternelle, oncle maternel, tante maternelle), ses frères et sœurs et leurs enfants (ses neveux et nièces), entre l'Ego et ses enfants ainsi que les enfants de ses enfants.

La parenté par la consanguinité se divise en deux catégories :

- parenté entre l'ascendance et la descendance qui définit le lien entre l'engendrant et l'engendré (y compris adopté),
- parenté de la collatéralité : définit le lien entre les personnes qui sont de la même ascendance.

L'art.129 aliéna 1. du Code Civil interdit le mariage entre les ascendants et leurs descendants, entre les frères et sœurs, entre oncle paternel, oncle maternel, tante paternelle, tante maternelle et leurs neveux et nièces.

L'interdiction du mariage entre les ascendants et les descendants comprend l'interdiction entre l'Ego et ses parents et ses grands-parents, ses arrières grands-parents, entre l'Ego et ses petits-enfants et ses arrières petits-enfants.

Les parents de consanguinité collatérale classent les frères et sœurs dans le deuxième degré dans le lien de consanguinité. Le mariage est interdit entre eux y compris les demi-frères et demi-sœurs ayant un parent commun (les demi-frères et sœurs n'ayant pas de parent commun peuvent se marier). Les collatéraux des parents (tante paternelle et maternelle, oncle paternel et maternel) sont classés dans le troisième degré et interdits de mariage. Les demi-oncles et demi tantes sont interdits aussi. A partir du quatrième degré, avec les enfants des collatéraux de père et de mère, le mariage devient possible pour l'Ego.

A l'inverse de l'Islam, le CCT n'interdit pas le mariage entre « les frères et sœurs du lait ».

- *Parenté par affinité*

Ce type de parenté est défini comme le lien entre le conjoint et les consanguins de l'autre conjoint. Le CCT divise en deux catégories ce lien de parenté comme dans le cas de la consanguinité : les affins ascendant-descendant et les affins collatéraux. Selon l'Art. 129-alinéa 2 du CCT, le conjoint ne peut pas se marier avec les ascendants et les descendants de son époux ou épouse. Autrement dit, l'homme ou la femme ne peut pas se marier avec la mère ou le père, les grands-parents du conjoint ainsi qu'avec la fille et le fils du premier mariage du conjoint. Par contre les collatéraux du conjoint (les frères et sœurs) et les oncles et les tantes du conjoint ne sont pas interdits de mariage pour l'Ego.

Le CCT déclare clairement que les mariages n'ayant pas respecté les interdictions dans le cadre de la parenté par consanguinité et par l'affinité ne sont pas juridiquement valables.

- *Adoption*

L'enfant adopté est assimilé au descendant de l'adoptant et le mariage est interdit entre adopté et adoptant, entre le conjoint et les descendants de l'adoptant. Ce dernier ne peut pas se marier avec la fille et le fils de l'adopté.

b) Mariage existant :

Le CCT ne reconnaît que la monogamie. La personne mariée ne peut pas se remarier avec une autre personne. La personne désirant se *remarier* doit prouver l'abolition de son premier mariage.

c) Maladie mentale :

La maladie mentale est un empêchement pour le mariage. Par contre, avec un rapport médical légal, des personnes atteintes de certaines formes de maladie mentale peuvent se marier.

d) D'autres types d'empêchements n'étant pas « certains » :

Ce type d'empêchement n'invalide pas le mariage. Le CCT range dans cette rubrique deux types de problématique.

- *Délai d'attente :*

Cet article (132/I) concerne les femmes. Une femme qui divorce doit attendre trois cents jours avant de se remarier. La loi justifie ce délai d'attente pour une éventuelle naissance d'un enfant et pour ne pas confondre sa filiation.

- *Maladies contagieuses :*

Certaines maladies sexuellement transmissibles (exemple de la syphilis) et d'autres maladies contagieuses comme la tuberculose peuvent empêcher le mariage et nécessiter un délai d'attente de deux fois six mois.

4.2.2.1.2. Les conditions formelles du mariage :

Il faut respecter certaines formalités pour que le mariage puisse s'attester. Le CCT regroupe sous trois catégories ces formalités : avant, pendant et après le mariage.

Les formalités avant le mariage :

Les auteurs précisent (2012) que les articles 134 et 138 du CCT définissent les formalités avant le mariage. La demande de mariage, l'examen de la demande, la contestation pour le mariage, la contestation contre le rejet de la demande de mariage sont des démarches dans la phase « avant le mariage ».

- *La forme de demande :*

L'homme et la femme doivent faire ensemble la demande de mariage à l'officier de l'Etat Civil de la commune de la résidence d'un d'entre eux. S'ils résident dans des villes différentes ou dans des pays différents, ils peuvent faire la demande de mariage séparément. La demande de mariage peut se faire oralement ou par écrit[15].

- *L'examen de la demande de mariage :*

L'officier de l'état civil examine la recevabilité et la conformité des documents et le formulaire de la demande de mariage. Si la demande est complète, il accepte la demande et fixe la date, lieu et l'heure de signature de l'acte de mariage.

- *Le document de l'autorisation de mariage :*

S'il n'y a pas d'empêchement pour le mariage, le document de permission de mariage est délivré aux intéressés. Ils peuvent se marier dans le pays et à l'étranger avec cette permission. Ce document a une validité de six mois.

En cas d'empêchement pour le mariage, l'officier de l'Etat Civil peut refuser la demande de mariage et enverra aux intéressés le motif de son refus par écrit.

- *La contestation pour le mariage :*

Un des intéressés ou les deux ensembles peuvent contester le mariage. Cette contestation doit être faite au plus tard le dernier jour avant la signature de l'acte de mariage. Sur base de la plainte, le Procureur de la République pourrait aussi contester le mariage des intéressés.

- *La contestation contre le refus de la demande de mariage :*

Le CCT octroie le droit de contester la décision du refus de mariage par l'officier de l'Etat Civil. Les intéressés peuvent contester auprès du tribunal compétent, tribunal de la famille du lieu de l'Etat Civil qui refuse le mariage.

---

[15] - L'autorité de la demande : la demande de mariage se fait à l'officier de l'Etat Civil du lieu de résidence d'un des fiancés. Dans d'autres pays, le consul est compétent pour recevoir la demande de mariage.

- Les documents nécessaires pour la demande de mariage : le formulaire de déclaration de mariage, une copie de la carte d'identité, le rapport médical de bonne santé, la permission des parents ou du tuteur quand c'est nécessaire, quatre photographes d'identité, l'extrait de l'acte de naissance, le certificat d'aptitude pour le mariage sont à fournir lors de la demande de mariage.

Les formalités pendant le mariage (cérémonie officielle):

CCT définit deux types de conditions :

Premièrement, il y a des conditions essentielles sans lesquelles le mariage n'est pas valable. Comme le mariage est un acte du CCT, les personnes doivent déclarer leur décision de mariage elles-mêmes devant l'officier de l'Etat Civil compétent.

Deuxièmement, il y a des conditions nécessaires mais leur absence n'annule pas le mariage. Le lieu de mariage, la présence des témoins, l'acte de mariage ouvert en présence des intéressés, la réponse orale des mariés sont des conditions nécessaires.

Les formalités après le mariage :

L'officier de l'Etat Civil déclare à haute voix le mariage des intéressés après avoir entendu leur réponse de confirmation. Les mariés, les témoins et lui-même signent le registre de mariage. Il leur remet le livret de mariage qui est un document officiel confirmant le mariage. *Ce livret a son importance surtout pour le mariage religieux.* Le couple doit montrer le livret de mariage à l'imam (CCT, art.143/II, cité par Akinturk T., Ates Karaman D., 2012, p.104). Si le couple ne peut pas montrer le livret de mariage, la cérémonie religieuse ne peut pas avoir lieu. L'acte de non-respect de cette loi est puni par le Code Pénal. Si le mariage religieux est dépendant du mariage officiel, le mariage devant l'officier de l'Etat Civil n'est pas dépendant de la cérémonie religieuse.

Ensuite, le mariage doit être déclaré avec les documents préparés par l'officier de l'Etat Civil au Service de la Population dans les dix jours de l'acte de mariage. Une autre formalité est l'enregistrement du mariage au registre de la famille. Le service de la population doit attester du mariage sur base du formulaire de la déclaration de mariage reçu dans les dix jours après le mariage.

Le registre de la femme mariée sera déplacé au registre de la famille de son mari. La femme reste enregistrée au registre de la famille de son mari après la mort de son mari. Si elle se remarie, son registre sera déplacé à l'endroit de celui de son deuxième mari. Si la femme souhaite, son registre pourrait être transféré au registre de son père.

La dernière formalité est la déclaration du mariage au Procureur de la République. Si le service de la population constate que pour des raisons différentes, le mariage n'est pas valide, elle le déclare au Procureur de la République.

4.3. Le mariage religieux

Le mariage religieux est obligatoire pour l'Islam qui conseille fortement le mariage et la formation d'une famille. Il voit dans le mariage la volonté divine et le considère comme un acte de foi à l'égal de la prière. Selon Gazel M. (2005) le mariage est l'acte religieux de la légalisation du « profit mutuel » entre un homme et une femme n'ayant pas d'obstacle à leur union matrimoniale. Le Coran prône le mariage des célibataires, des esclaves et des servantes (*cariye*)[16]. Nous trouvons aussi l'institution du mariage dans les « hadiths »[17] : « *Celui qui se marie méritera la moitié de sa religion et qu'il ait peur d'Allah pour l'autre moitié* » (Gazel M., 2005, p.43). La survie et la protection de l'humanité, la chasteté, le calme de l'âme et le salut du corps, la parenté, diverses vertus morales sont quelques-unes des valeurs liées au mariage selon les préceptes islamiques (p. 43).

Aydin A. (2005) explique que le Coran recommande le mariage des célibataire dans la sourate de Nur (verset 32) (p. 47).

Le Coran interdit le mariage avec certaines personnes apparentées à Ego. « Vos mères, vos filles, vos sœurs, vos tantes paternelles, vos tantes maternelles, les filles de vos frères, les filles de vos sœurs, vos mamans de lait et les filles de celles-ci, les mères de vos femmes, les filles (belles-filles) de vos femmes, les épouses de vos fils, le mariage avec deux sœurs en même temps sont frappés d'interdit de mariage » (Tezcan M., 2000, p. 30, Balaban, 2002, p.54). L'Islam interdit également le mariage d'une femme avec un non musulman. Le mariage est aussi interdit avec les esclaves, l'athéiste, la femme adultère, etc. (Aydin A., 2005, p.277).

[16] Le Coran est révélé dans un contexte où préexistent esclavagisme et polygamie.

[17] Recueil des paroles de Mohammed

4.4. Le mariage traditionnel (cadre culturel)

Différents rituels orchestrent le mariage en Turquie. Nous pouvons néanmoins en dégager des étapes communes et généralisables à l'ensemble du groupe. Kaya (1995) résume ces pratiques sous cinq rubriques : demande en mariage, promesse-*şerbet*, fiançailles, mariage, après mariage (p.148). Chaque étape comprend ses propres pratiques, divergentes suivant les régions, les groupes ethniques et les croyances religieuses.

Je vais présenter ces rituels de mariage en Turquie en me référant aux travaux ethnologiques.

L'âge de mariage varie d'une région à l'autre. Il est de 15 ans à 20 ans pour les filles et de 18 ans à 25 ans pour les garçons à Duziçi[18] (Bulbul D, 2006, p.49). Selon Artun E., (1998), l'âge du mariage est de 17 ans à18 ans pour les filles et de 22 ans à 23 ans pour les garçons à Tekirdag[19]. Les garçons doivent terminer souvent leur service militaire pour se marier[20].

4.4.1. Demande en mariage

Cette première étape comprend en général deux démarches : sélection d'une fille et demande en mariage.

- *Sélection d'une fille :*

L'analyse des pratiques matrimoniales montre que l'initiative d'un mariage, quelle que soit l'origine de la rencontre entre le garçon et la fille, la présence de l'amour ou non, appartient au garçon et à la famille du garçon.

« Trouver », « choisir », « prendre » une fille sont des mots courants en Anatolie (ces mots sont importés aussi dans la diaspora turque en Europe). Ces verbes placent déjà le garçon et sa famille dans une position proactive. Ces verbes trouvent leurs échos de la part de la famille de la fille comme « donner » ou « ne pas donner » la fille en mariage. La fille et sa famille se trouvent dans une position passive d'attente d'une demande de mariage. Du côté du garçon et du côté de la fille, on se positionne comme « preneur » et « donneur » d'une fille. Ce fait a été relaté par Akkan O. (1992) qui parle de « demandeur » et « donneur » d'une fille (p.118).

[18] Duziçi est une commune dans la région d'Osmaniye dans l'est-méditerranée.

[19] Tekirdag est une ville voisine à Istanbul dans la partie européenne.

[20] Les huit gendres se sont mariés après leur service militaire.

Ce positionnement dès le départ détermine la suite des rituels dans le rite de mariage. Ce positionnement est un moment inaugural dans mon concept de la *structure de mariage* autrement dit de la règle de mariage et de résidence.

Examinons maintenant, à titre d'illustration, quelques pratiques recueillies par différents chercheurs dans des régions différentes.

La sélection d'une fille est une pratique importante et observée dans toutes les régions de Turquie (Celik A., 1995 ; p. 104-117). A Duziçi, suite à la décision de mariage du garçon, les parents du garçon cherchent une fille pour leur fils. Même si ces dernières années, le choix de conjoint par les parents a perdu son importance dans certains milieux citadins, dans des régions rurales, le choix de l'épouse se fait toujours à l'initiative des parents du garçon. A Tekirdag, les parents du garçon demandent à leur fils s'il a une préférence pour une fille. S'il désigne une fille, ils se renseignent sur la fille. S'il n'y a pas de fille désignée par le garçon, les parents cherchent une fille dans leur entourage. Bascetincelik A (2001) trouve la même pratique respectivement à Trabzon[21] et à Karaisali[22].

La famille du garçon exige une certaine façon *d'être et de faire* de la fille. La famille de la fille et la filiation, l'éducation, la santé, la beauté, le savoir-faire, (Bulbul D., 2006), la richesse (Artun E., 1998), le premier mariage, le respect (Dede B. 1995) chez la fille sont minutieusement étudiés. Dede B (1995) souligne la conduite de la mère de la fille dans le choix de conjoint et transmet un proverbe d'Anatolie : « regardes la mère et prends sa fille » (p.123) que l'on peut associer au proverbe français « telle mère, telle fille ». Bulbul D. (2006) écrit que le mariage permet d'introduire une nouvelle personne dans la famille. L'adaptabilité de cette fille est importante pour l'unité de la famille (p.51).

Par contre, il y a très peu de textes relatifs aux exigences de la fille et de sa famille à l'égard du garçon candidat beau-fils. On trouve quelques traits à prendre en considération avant de donner sa fille à un garçon dans le texte de Dede B. (1995) : sa conduite dans son entourage, sa santé, sa famille, sa richesse économique, son métier-emploi, s'il a fait son service militaire ou non, l'assuétude (la consommation de l'alcool, de la drogue), la dépendance aux jeux de hasard, sa pratique religieuse, son âge, etc. (p.123)

[21] Ville sur la côte près de la Mer Noire

[22] Une commune dans la région d'Adana dans la région méditerranéenne.

- *Demande en mariage :*

Suite au choix d'une fille, la famille du garçon envoie une femme « ambassadrice » (appelée « *gorücü* » en turc) à la maison de la fille. Cette femme observe le comportement, la façon de parler, l'éducation, la beauté, la propreté (Bulbul D., 2006), l'ordre de la maison, le corps de la fille, la façon de marcher (Artun E, 1998), son autonomie, son habilité, sa religiosité, les coutumes de la famille (Bascetincelik A., 2001). Si cette femme ambassadrice apprécie la fille, elle explique la raison de sa visite à la famille de la fille. Suivant la réponse positive de la famille de la fille, les parents du garçon, accompagnés souvent par une personne respectée dans leur entourage comme l'imam viennent demander officiellement la main de la fille à ses parents. En l'absence des parents, d'autres personnes prennent le relais.

A Duziçi, les parents de la fille s'entretiennent avec les autres membres de la famille et prennent une décision pour le mariage de leur fille. Si cette décision est positive, les parents appellent la famille du garçon par la femme interposée. La famille du garçon vient avec ses proches et un imam (guide religieux) pour *refaire* la demande en mariage de la fille à ses parents. Le père de la fille répondra devant tout le monde par une réponse affirmative. Ensuite, les deux familles se félicitent. La fille et le garçon embrassent la main des personnes plus âgées. Ils mangent ensemble « le lokum » apporté par la famille de garçon. Ils appellent cette tradition « manger le sucré » (Bulbul D., 2006, p. 52-53).

4.4.2. Promesse

La promesse annonce à tout le monde dans l'entourage des deux familles la décision du mariage de leurs enfants et leur lien d'*affinité*. C'est un moment de discussion sur les obligations réciproques des deux familles. On parle de l'or, du mobilier, des dépenses, de la dot que la famille du garçon va devoir assumer (Artun E., 1998, Bulbul D., 2006).

A Duziçi, lors de cette discussion, pour parler positivement, ils mangent *le sucré* qui symbolise la bonne entente.

A Tekirdag, les deux familles s'offrent mutuellement des cadeaux pour acter la promesse.

4.4.3. Fiançailles

Les deux familles officialisent leur accord de mariage et leur affinité devant leurs groupes d'appartenance élargis.

La cérémonie des fiançailles se fait à la maison de la fille ou dans une salle. Selon Bulbul D. (2006), les fiançailles sont un « acte préliminaire de mariage » et/ou de « serment pour le mariage » (p.56). A Duziçi, les deux familles invitent leurs connaissances à cette cérémonie. On offre une boisson sucrée[23] aux fiancés et aux invités. Les membres et les invités des deux familles offrent de l'or et de l'argent aux fiancés selon leur degré de parenté et d'amitié. Ils dansent et s'amusent sur fond de musique. Artun E. (1998) relate plus ou moins les mêmes pratiques dans la région de Tekirdag. Bascetincelik A (2001) nous informe que c'est la famille du garçon qui assume les frais liés à la cérémonie de fiançailles.

La période de fiançailles permet aussi aux deux familles de préparer le mariage. Pendant cette période, le garçon et la fille sont appelés « fiancés ». Le garçon devient le « gendre » de la famille de sa fiancée. La fille devient la « bru » de la famille de son fiancé.

4.4.4. Cérémonial de mariage

Selon Artun E. (1998), le cérémonial de mariage est un moment important de ce rite de passage. Il est orchestré suivant les traditions locales. Le cérémonial de mariage annonce et valide socialement le mariage du garçon et de la fille. Il permet d'ouvrir le nouveau foyer.

L'annonce du mariage est le premier moment dans les pratiques rituelles de mariage. Une personne chargée des invitations informe tout le monde (actuellement on utilise les cartes d'invitations).

Le deuxième moment est la cérémonie de « hisser le drapeau ». Cette cérémonie s'organise en général après la prière du vendredi dans la maison de la famille du garçon. Il annonce le cérémonial de mariage à tout le monde. Selon Bulbul (2006), le drapeau est le symbole de la souveraineté. Il signifie la souveraineté d'un nouveau « foyer » (p.60).

Le troisième moment est la soirée du henné. La cérémonie du henné s'organise dans l'après-midi du samedi en général à Duziçi (Bulbul D., 2006, p.62). Elle s'organise en deux moments

[23] Cette boisson est appelée « serbet » en turc et donne le nom de « serbet » au cérémonial des fiançailles dans certaines régions.

à Tekirdag : henné de la mère le soir du vendredi et henné de la fille le samedi. Dans la culture turque, la bru, le bouc et le soldat qui portent la tache de henné sont voués respectivement à son mari, à Dieu et à sa patrie (Kalafat, 2002, page : 27 ; cité par Bulbul D., 2006, p.62).

La soirée de henné prépare la rupture de la fille de sa famille pour le lendemain qui est le jour de son départ.

Le jour du « mariage » est en général le troisième jour du cérémonial du mariage et est souvent un dimanche. Le cortège nuptial se prépare dans *la maison du garçon* (Artur E., 1998). On orne « la voiture de mariée » et on attache un morceau de tissu aux autres voitures. Le cortège démarre de la maison de garçon et arrive à la maison de la fille. On appelle ce moment « *prendre la bru* » ou « *sortir la bru* » (Bulbul D., 2006, p.66). Le gendre est présent en général dans le cortège dans la voiture des mariés. Dans certaines régions, il ne se déplace pas et il attend la bru chez lui.

La bru en robe de mariée est accompagnée par son père ou par ses frères à la porte de leur maison. Le père ou un des frères attache une *ceinture rouge de virginité* à la partie inférieure de l'épine dorsale de la mariée avant de la donner à la famille du garçon (Artun E., 1998, Bulbul D., 2006). Le père ou les frères accompagnent la bru à la voiture. Le cortège reprend le chemin de la maison du garçon. Il y a différentes pratiques sur le chemin de retour à la fois pour protéger les mariés et pour augmenter leur bonheur. Par exemple, le cortège ne prend pas le même chemin d'arrivée en retournant chez le garçon pour que la bru oublie le chemin de retour chez ses parents (Bulbul D., 2006, p.68). Dans certaines régions de Turquie, les parents disent en douceur à l'oreille de leur fille, lors de l'attachement de la ceinture de virginité, qu'elle ne peut revenir chez eux que morte, ensevelie dans son linceul[24]. Le départ de la fille chez son mari est un acte essentiel dans les pratiques matrimoniales qui implique un sans retour chez leur père.

Il y des pratiques ritualisées à l'arrivée de la bru à la maison du garçon. A Duziçi, la maman du gendre lance un mélange de pièces d'argent, de bonbons, de raisins secs, du blé, du maïs, de l'orge et des pois chiches sur la voiture des mariés. Les gens présents les ramassent. L'argent représente la richesse, le blé, le maïs, l'orge représentent l'abondance et la

[24] J'ai rencontré des femmes violentées dans mon travail clinique. Elles disaient qu'elles ne peuvent pas divorcer parce que leur père avait demandé de rester attachée à leur conjoint jusqu'à la mort.

reproduction. Les bonbons et les raisins secs signifient le bonheur (Bulbul D, 2006, p.68). Artun (1998) observe la même pratique à Tekirdag mais c'est le gendre qui lance les mêmes ingrédients sur les autres invités. La signification de ce rituel reste la même.

En général, les beaux-parents doivent offrir un cadeau comme un champ, la maison, une vache à la bru pour qu'elle descende de voiture. Entre la voiture et le seuil de la maison, d'autres pratiques symboliques visant la purification, l'adaptation, la soumission et le respect de la bru au foyer de son mari sont mises en place. (Bascetincelik A., 2001, Bulbul D., 2006).

A l'arrivée de la bru à la maison du garçon, on met *un bébé garçon* dans ses bras et on lui fait le *vœu d'un garçon*.

La bru se prépare pour la nuit de noce à l'aide des femmes dont une femme membre de la famille de la fille. Le gendre passe sa journée dehors en compagnie de ses amis (Artun E., 1998 et Bulbul D, 2006). Dans certaines régions, les amis de gendres se réunissent dans une maison désignée préalablement. Ils s'amusent ensemble et amusent le gendre. Après le repas du soir, ils partent ensemble à la mosquée. A la sortie de cette dernière prière du soir, ils accompagnent le gendre jusqu'à la maison des mariés. Ils essayent de frapper le dos du gendre avant de l'introduire dans sa chambre pour la nuit de noce. Bulbul D. (2006) et Artun E. (1998) relatent qu'on tire un coup de fusil pour annoncer la virginité de la bru après avoir contrôlé le drap taché du sang de la défloration. Dans certaines régions, on montre le drap tâché du sang de la déchirure de l'hymen aux invités.

Il y a des pratiques post-mariages qui placent l'homme et la femme dans leurs nouveaux rôles dans la société. Les femmes se réunissent le lendemain de la nuit de noce pour « voiler la tête de la bru » et lui attribuer son statut de la femme (Artun E., 1998, Bulbul D., 2006). Je citerai un autre exemple de la région d'Erzincan transmis par Kara R. (1995, p.140-147). Le lendemain de la nuit de noce, on vérifie le drap des mariés. Si le coït a eu lieu, la belle-mère félicite sa bru et son fils. On organise la cérémonie de « *voiler la tête de bru* ». Cette cérémonie annonce à l'entourage des deux familles que leur fils et leur fille sont devenus « *époux et épouse* ». La mère de la fille et les enfants ne participent pas à cette cérémonie. Les invités se réunissent dans la chambre des mariés. La bru est assise sur un coussin tournée vers

la Kaaba[25]. Une femme couvre la tête de la bru avec un voile et coupe les mèches de deux côtés droite et gauche. Les femmes ayant des bébés (fille et garçon) en allaitement font couler elles-mêmes leur lait sur la tête de la bru pour qu'elle ait des filles et des garçons. La bru est accompagnée par une fille et un garçon de 6 mois à 2 ans pendant cette cérémonie pour qu'elle reproduise le même schéma dans sa vie. Ensuite, on récite le Coran et on s'amuse. On offre à manger aux participantes. A la fin de la cérémonie, les invitées félicitent la bru dans son nouveau statut de femme et partent. Les femmes n'ayant pas de parents, veuves, séparées, divorcées, stériles ou célibataires ne peuvent pas assumer cette charge. Pendant trois jours, le gendre et la bru s'enferment dans leur chambre. Après, ils visitent les ainés dans leur entourage. Une semaine après la famille de la fille envoie un plateau de baklava (le dessert sucré). Quinze jours après, la famille du gendre et celle de bru organisent une fête « *d'affinité* ».

Cet exemple montre clairement la naissance sociale de chaque conjoint comme acteur social et la naissance d'une nouvelle unité familiale qui lie les deux familles dans le cadre de parenté par affinité. Il est important de rappeler que, quel que soit l'âge de mariage, on est socialement considéré comme « adulte ».

4.4.5. Résidence du couple

Dans tous les exemples relatés, la bru vient rejoindre son mari dans sa maison. La règle traditionnelle de la résidence est soit patrilocale soit virilocale. Le couple pourrait déménager et la résidence pourrait devenir néolocale par après. Dans des grandes villes, la résidence est souvent néolocale. Je n'ai pas trouvé d'exemples de résidence matrilocale dans les textes que j'ai analysés.

4.5. Structure de mariage : règle de mariage et de résidence dans la société turque

La pratique des rituels dans mariage relatés par différents auteurs dans différentes régions de Turquie m'a permis de formuler une *structure matrimoniale* dans la société turque. Cette structure renvoie à la *règle de mariage et de résidence.* La règle de mariage concerne les

[25] La **Kaaba**, **Ka'ba** ou **Ka'aba** est une grande construction cuboïde au sein de la masjid al-Haram (« La Mosquée sacrée») à La Mecque. C'est avant tout vers elle que les musulmans se tournent pour faire leurs prières quotidiennes. En ligne http://fr.wikipedia.org/wiki/Kaaba, consulté le 14/07/2013.

rituels de mariage : le choix d'une fille et la demande de mariage, la promesse, les fiançailles, le cérémonial du mariage. Celle de la résidence vise l'installation du couple après leur mariage. La résidence est patrilocale, virilocale ou néolocale dans la société turque. Elle n'est jamais matrilocale[26].

La résidence est un aspect important dans cette structure de mariage. Cette règle détermine le lieu d'installation du couple.

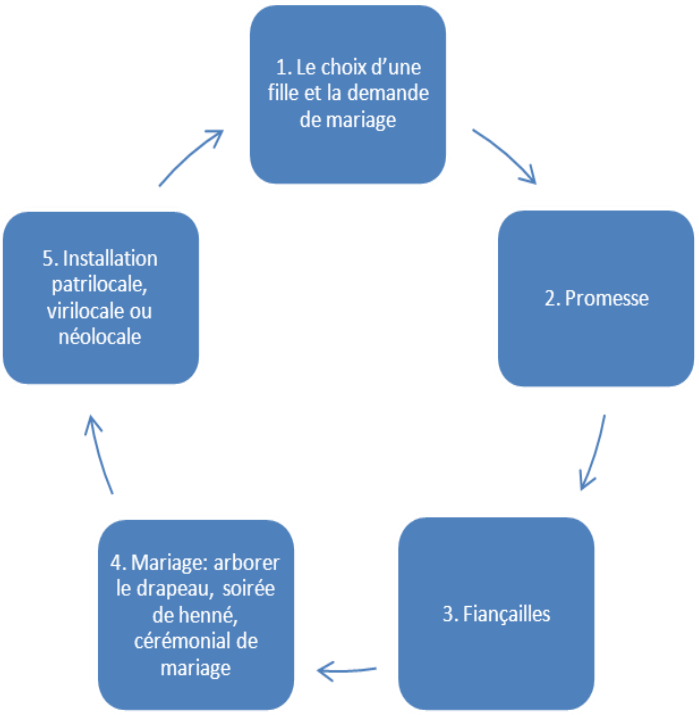
Selon Godelier M. (2009), dans les sociétés matrilinéaires, la résidence pourrait être matrilocale (chez le père de la femme), uxorilocale (sur la terre de la famille de la femme) ou encore duolocale (deux résidence sur la terre de l'homme et de la femme), avunculocale (auprès du frère de la mère). Les sociétés patrilinéaires adoptent en général des modes de résidence patrilocale (auprès du père de mari) ou virilocale (sur la terre du père de mari). Les sociétés cognatiques cumulent souvent le principe d'alternance et la résidence pourrait être soit patrilocale, soit matrilocale. La résidence est néolocale en Europe, aux Etats-Unis, au Japon. Les couples choisissent leurs résidences librement sans dépendance vis-à-vis de leurs parents

Godelier M. (2009) soulève l'importance de la résidence pour la socialisation des enfants. Ceux-ci vivent et se socialisent dans le groupe de leurs parents paternels ou de leurs parents maternels ou encore, ils vont se trouver au centre des deux côtés (p.169).

Le tableau suivant reflète mieux cette structure selon la culture turcophone.

[26] Un seul type de résidence matrilocale est l'introduction du gendre dans la famille de la fille comme le cas des alliances renversées à Sakarya (annexe 3). Ce n'est pas une règle coutumière de mariage.

Tableau 2 : Structure du mariage dans la culture turcophone



Le cycle de ces rituels démarre à l'initiative de la famille du garçon et passe par la famille de la fille (bru) et revient à la famille du garçon. Cette structure se met en mouvement dans le même sens au moment du mariage de chaque génération (G^{+1}+G^{+0}+G^{-1}).

Le mariage officiel et religieux s'inscrivent dans cette structure en général avant ou pendant le cérémonial de mariage.

Pour évoquer la structure de mariage, je préfère utiliser le terme de « la règle de mariage et de résidence ».

4.6. Mariages des gendres étudiés : le renversement de la règle de mariage et de résidence

Conformément à cette règle de mariage et de résidence, les mariages des gendres étudiés dans cette recherche mettent en évidence le respect des rituels de mariage selon les pratiques dans la localité de chacun. Ils se trouvent à l'origine de la demande de leur mariage.

Par exemple, le récit de Mehmet expose en détail que la promesse, les fiançailles, le mariage sont respectés. Mehmet avait meublé un appartement pour vivre en Turquie. Il a fait venir sa femme dans son appartement où ils ont vécu leur nuit de noce. Donc la résidence était patri-virilocale. Les frais du mariage ont été assumés par lui et par sa famille en Turquie.

Je n'ai pas transmis les détails du mariage des autres gendres étudiés (sauf Veli) dans cette recherche. Toutefois, ils confirment se marier suivant les rituels dans le mariage suivant leurs régions y compris le mariage religieux.

Les huit gendres se sont mariés officiellement en Turquie. Le mariage officiel est indispensable pour que le gendre arrive en Belgique dans le cadre du regroupement familial.

Le regard transversal sur les huit mariages permet de les classer en deux catégories[27] :

- *Le mariage en Turquie et l'immigration en Belgique :*

Ces gendres se marient en Turquie. Les rituels, le mariage officiel et le mariage religieux ont lieu en Turquie. La résidence est en premier temps patri-virilocale ou néolocale pour l'ensemble. Donc, la femme vient s'installer dans la maison de son époux. Elle se trouve dans son rôle d'épouse et de bru. Un autre aspect transversal est que tous les rituels liés au mariage s'effectuent en très peu de temps pendant les vacances d'été.

Ces gendres viennent s'installer par après chez leur femme ou chez leurs beaux-pères en Belgique. Pour eux, la règle de résidence devient dans un deuxième temps « matrilocale » ou « uxorilocale ». Mehmet, Murat, Duran, Isa, Taha, Ferit se trouvent dans ce cas.

[27] Il est possible d'ajouter une autre possibilité qu'on ne voit pas dans ces cas. L'homme immigre en Belgique et se marie par après. Ce mariage lui permet de s'installer légalement en Belgique.

- *L'immigration et le mariage en Belgique :*

La demande de mariage, la promesse et les fiançailles, le mariage officiel se font en Turquie. Les gendres viennent chez leurs beaux-pères en Belgique. Le cérémonial de mariage s'effectue en Belgique. Après le mariage, ils s'installent soit dans la résidence conjugale soit ils restent en couple chez leurs beaux-parents. Le délai entre la demande de mariage et le cérémonial de mariage est plus long que dans la première catégorie.

Les cas de Veli[28] et de Sami relèvent cette différence de pratique matrimoniale par rapport aux autres cas. Leurs mariages ont eu lieu en Belgique. La règle de mariage est partiellement renversée même s'ils se trouvent à l'origine de la demande de leur mariage. Ce renversement partiel[29] des alliances illustre la réalisation et la prise en charge d'une partie des rituels de mariage (cérémonial du mariage et résidence) par la belle-famille entourée de son réseau en Belgique. Le gendre n'est pas entouré par sa famille et par ses amis[30]. La résidence devient « uxorilocale » ou « matrilocale » avant le cérémonial de mariage.

Dans les tous les huit cas étudiés dans cette recherche, quelle que soit la façon dont le mariage s'organise, la règle de résidence normalement patri-virilocale ou néolocale se renverse complétement et devient « *matrilocale* » ou « uxorilocale » à *l'insu* des gendres. Cela veut dire qu'ils ne connaissent pas l'impact de ce reversement. Cela signifie globalement l'installation du gendre chez sa femme (matrilocal) ou chez son beau-père (uxorilocal) en Belgique. L'installation du gendre en Belgique signifie « *la matrilocalisation de la règle de résidence* ». Je préfère utiliser le terme de *matrilocalisation* quelle que soit la résidence du gendre en Belgique. Parce que le territoire de la Belgique représente la localité de sa femme ou de son beau-père.

Cette analyse confirme l'hypothèse du *renversement* de la règle de mariage et de résidence dans le cadre de l'immigration matrimoniale de l'homme en provenance de Turquie.

[28] Veli était venu en Belgique. Il s'est fiancé en Belgique Il est expulsé de Belgique après ses fiançailles.

[29] Il existe le renversement complet des alliances qui renvoie au changement des postures entre la famille du garçon et de la fille. La famille de la fille se trouve à l'origine de la demande de mariage. Elle prend en charge les rituels de mariage et les frais. J'ai étudié ce mariage du renversement des alliances à Sakarya en Turquie (voir en annexe 3).

[30] Selon les parents d'origine turque en Belgique, les conjoints vivent une grande solitude et la tristesse lors de leur mariage en Belgique. Ils sont dans un monde qui ne leur appartient pas (TAS E., 2008, page : 85).

4.7. Discussion

Le récit de Mehmet et des autres gendres illustrent trois types de mariage successifs dans une union matrimoniale dans la société turque : mariage officiel, mariage religieux, mariage traditionnel.

La réflexion sur le mariage officiel permet de voir que la Turquie est un Etat de Droit et que le Code Civil Turc (CCT) régit le cadre des pratiques matrimoniales en définissant une forme juridique et obligatoire avant, pendant et après le mariage en ce qui concerne les fiançailles, le mariage officiel, les droits et devoirs des conjoints entre eux mais aussi vis-à-vis des enfants, le divorce, le décès, l'héritage, etc. Le mariage religieux est interdit avant le mariage juridique.

Selon le CCT et la religion, le mariage de l'Ego est frappé par des interdits et ne relève pas de prescription positive de conjoint. De ce point de vue, le mariage dans la société turque entre dans le système complexe de mariage selon l'approche anthropologique (Godelier M., 2009).

Le CCT, inspiré des Codes Civils de certains pays européens (Suisse, France, Allemagne, Italie) et réformé en 2002, instaure l'égalité de sexe entre l'homme et la femme en ce qui concerne les formalités de mariage, le choix du lieu de résidence (désormais devenu néolocal), l'exercice de la parentalité, la filiation des enfants, en bref, des droits et devoirs réciproques égaux. Cela donne comme conséquence un système de descendance et de filiation cognatique. Le principe patrilinéaire de l'exercice de l'autorité, de résidence, de descendance, de filiation *disparaît* juridiquement après la réforme du CCT en 2002[31]. Ce système cognatique garde quand même une inflexion à caractère patrilinéaire au point de vue juridique au niveau du nom de la famille et de la filiation des enfants et du registre de la femme.

Par contre, le caractère patriarcal et patrilinéaire de la société turque s'exprime à travers les rituels du mariage et de la règle de résidence. La demande de mariage, la gestion et la prise en charge des rituels reviennent à la famille du garçon. La bru vient s'installer à la maison de son mari ou à un domicile néolocal.

[31] Selon le CCT d'avant 2002, la femme devait prendre le nom de son mari, le choix de résidence appartenait au mari, la famille et l'enfant était sous l'autorité « paternelle », l'homme devait trouver les moyens d'existence, etc. Tous ces aspects sont soumis à la règle de l'égalité entre les sexes dans le nouveau CCT en 2002.

L'analyse des travaux ethnologiques sur les pratiques matrimoniales des différentes régions de Turquie m'a permis de définir la règle de mariage et de résidence comme une structure de mariage dans la société turque. J'ai expliqué aussi que l'immigration matrimoniale de l'homme en Belgique renverse cette règle de mariage et de résidence. Cela confirme aussi ma première hypothèse selon laquelle « *l'immigration matrimoniale de l'homme en Belgique renverserait la règle de mariage et de résidence* ».

Ce renversement de la règle de mariage et de résidence renvoie à la matrilocalisation de la règle de résidence. Celle-ci a un impact sur la vie de ces hommes sans oublier le contexte migratoire. Toutefois, l'immigration accentue l'impact de cette matrilocalisation.

Quel est l'impact de ce renversement ?

Cette question renvoie à la deuxième hypothèse, celle de l'effacement (ou la transformation) de la personne dans le cadre du renversement des alliances.

Pour aborder l'impact de la matrilocalisation en termes d'effacement de la personne, il faudra définir la notion de personne, autrement dit, de l'acteur social. Le prochain chapitre 5 exposera la théorie de la personne et le récit de Mehmet comme illustratif de cette théorie. Ce chapitre 5 permettra de passer au chapitre 6 pour étudier le devenir de la personne ou de l'acteur social en termes d'effacement de la personne en contexte de matrilocalisation et d'immigration.

CHAPITRE 5 : EMERGENCE A LA PERSONNE ET LE RÉCIT DE MEHMET

5.1. Introduction

Dans le chapitre précédent, j'ai développé le renversement de la règle de mariage et de résidence suite à l'immigration matrimoniale des hommes en Belgique conformément à la première hypothèse de la recherche.

Le renversement des alliances des gendres renvoie à la deuxième hypothèse : « le renversement de la règle de mariage et de résidence efface la personne construite dans son contexte d'origine ».

Les récits cliniques montrent que les huit gendres sont venus en Belgique à l'âge adulte. Tous avaient terminé leur service militaire avant leur mariage. Par exemple, Mehmet et Duran avait respectivement 23 ans et 27 ans lors de leur arrivée en Belgique. Cela suppose que tous les gendres étaient déjà devenus des acteurs sociaux dans leur contexte de vie en Turquie[32].

Leurs récits montrent le remaniement important de leurs personnes en Belgique. La personne construite dans son contexte d'origine s'efface et se transforme dans son nouveau contexte « matrilocal » et sous l'influence de l'immigration.

Par exemple, dans le cas de Mehmet, il raconte que sa vie de 23 ans a été effacée suite à un vol de 3 heures et qu'il est devenu une autre personne, un autre Mehmet. Il définit un ancien Mehmet et un nouveau Mehmet qui s'opposent conflictuellement en lui.

Si Mehmet arrive à exprimer le changement qu'il a vécu en arrivant en Belgique, d'autres gendres subissent ce remaniement, leurs récits le confirment, sans nécessairement représenter leurs vécus de la même manière que Mehmet.

Je me demande ce que représente la personne? Comment elle se construit ?

Dans ce chapitre, mon but consistera à étudier la construction de la personne, autrement dit, de l'acteur social et à préparer le passage au chapitre prochain qui traitera de l'effacement et/ou du remaniement de la personne dans le cadre des alliances renversées ainsi que ce qu'impliquent cet effacement et ce remaniement.

[32] Le mariage est considéré comme un rite de passage. Le mariage permet d'entrer dans le monde social des adultes quel que soit l'âge de mariage. Le mariage des gendres suppose leur entrée dans le monde adulte.

Cette investigation pose évidemment la question du modèle théorique. Quel modèle théorique dois-je choisir ?

La théorie de la personne élaborée par Le Bot Jean- Marie (2002, 2010) en référence à à l'anthropologie clinique Gagnepain (1994) me semble adéquate pour deux raisons :

- (1) ce modèle illustre bien la construction de l'acteur social autonome (ainsi que sa forme sociale) dans son contexte social,
- (2) il permet de comprendre l'effacement (ou le remaniement) de ce même acteur social dans le contexte matrilocal et migratoire dans le cadre de notre sujet de recherche.

Dans ce chapitre, ma première démarche concernera la définition du modèle de la personne selon l'approche et la présentation, particulièrement éclairante à nos yeux, de Jean-Marie Le Bot (2002, 2010)[33].

Ensuite, j'analyserai les données ethnologiques recueillies en ce qui concerne la construction de l'acteur social dans la culture turque sous l'égide du modèle de la personne de Gagnepain.

En troisième lieu, j'analyserai le récit de Mehmet comme exemple illustratif des autres gendres selon ces deux angles. Je précise que ces deux derniers points, la construction de l'acteur social dans la culture turque et le récit de Mehmet, seront présentés dans la même rubrique.

5.2. La théorie de la personne :

Je me référerai à Le Bot (2002, 2010) pour poser le modèle de la personne. Comme noté plus haut, son approche me semble plus accessible pour ce travail, au sens où l'auteur se réfère à la fois à Gagnepain et ceux qui s'en sont inspirés. J'ai lu moi-même certains auteurs cités par Le Bot J.M. comme Jean-Luc Brackelaire (1995), Jean-Claude Quentel (2007, 2008, 2011). Mais

[33] Un commentaire peut être utile sur le choix de me référer finalement en grande partie aux formulations de Le Bot dans le présent texte. Nous apprécions le fait que les ouvrages de Le Bot reprennent les autres auteurs travaillant dans la ligne de l'anthropologie clinique de Jean Gagnepain en les présentant d'une façon très éclairante parce qu'il montre comment ces auteurs se complètent. De ce point de vue, nous appuyer sur Le Bot nous a paru la meilleure façon de prendre en compte le modèle de la personne dans son élaboration actuelle.

je ferai la synthèse du modèle de la personne à partir de deux ouvrages de cet auteur : *Aux fondements du « lien social »* (2002) et *Le lien social et la personne* (2010).

Le Bot J.M. (2010) relate que la particularité de la théorie de la personne concerne l'étude des frontières de la vie sociale que les agents tracent consciemment ou inconsciemment pour y regrouper d'autres agents. La sociologie est définie comme l'étude de ces frontières que les agents sociaux se donnent à eux-mêmes. Selon cette thèse, il existe chez l'homme une capacité mentale, *la personne*, qui trace implicitement les frontières sociales de la vie sociale. Selon Le Bot (2010), « ces frontières implicites (mais parfois explicitées) identifient et relient, au moins partiellement, les agents entre eux dans le même temps où elles les distinguent et elles les séparent d'autres agents » (p.46). Il faut savoir que cette capacité mentale peut tomber en panne et causer des troubles de relation à l'autre et à l'autrui, qui représentent les deux versants, Gagnepain (1994) dira les deux faces, de la personne et de ses relations constitutives. Ces troubles sont respectivement les perversions et les psychoses. Selon l'auteur, l'étude de ces pathologies permet de comprendre mieux la personne. Gagnepain (1994) invitait à se mettre à l'école des pervers et des psychotiques pour étudier les frontières de la vie sociale.

Le Bot J.M. (2002) présente les trois conditions humaines dans la théorie de la personne : individu, sujet, personne. Il me semble utile de faire une synthèse de ces trois conditions.

5.2.1. Individu

Le processus d'individuation comme constitutif de l'individu est commun à tous les vivants. C'est la condition naturelle de l'être vivant. Notre auteur reprend la définition biologique de l'individu de Pierre Karli et dit qu'il y a l'individuation-individu dès la constitution d'une « unité vivante bien distincte, nettement délimitée dans l'espace par rapport à son milieu. Mais cette unité n'est pas entièrement close sur elle-même : bien au contraire, son autonomie de fonctionnement requiert d'incessants échanges de matière, d'énergie et d'information avec le milieu » (Karli, 1995, page : 21, cité par Le Bot, 2002, p.63).

Chez les mammifères, le moment d'individuation est la naissance et l'établissement de la respiration qui font que l'organisme devient biologiquement autonome, séparé de sa mère. Pour la reproduction sexuée, il faut la complémentarité de deux individus, mâle et femelle.

Leur complémentarité sexuelle donne naissance à un troisième. Cela donne une série biologique d'individus et chaque individu est un spécimen de son espèce.

Le Bot (2002) prend un segment de cette série qui relie deux individus de sexe mâle et femelle à leur progéniture et dit qu'il est possible de distinguer la sexualité et la génitalité. La *sexualité* est le prototype de la complémentarité et de la solidarité de deux individus, mâle et femelle, au-delà de leur aptitude à la procréation. La *génitalité* est un autre prototype de la complémentarité et de solidarité entre deux sexes mâle et femelle par la mise au monde d'un petit et par tous les soins à ce petit nécessaires pendant la période de maturation extra-utérine. La sexualité rend complémentaire deux individus et les assujettit à leur petit qui représente leur avenir d'espèce.

5.2.2. Emergence au sujet :

Le Bot (2002) revient sur le concept de socialisation pour définir le sujet. La socialisation est le « processus par lequel les individus sont intégrés dans une société », en « intériorisant les valeurs, les normes et les codes symboliques » et « font l'apprentissage de la culture en général, grâce à la famille et l'école, mais aussi par le langage et l'environnement, etc. ». La socialisation est un apprentissage et un ajustement » (Grawitz M., 1983, p.333, cité par Le Bot J.M., 2002, p.65). Il reprend cette idée et dit que la socialisation est l'intégration des individus dans une société et passe par l'intériorisation des valeurs. Cette socialisation est un apprentissage mais elle n'est pas toujours explicite. Il souligne en tant que sociologue deux processus de socialisation : général et restreint. L'éducation est un processus restreint, « un cas particulier de phénomène de la socialisation. Elle suppose un apprentissage explicite, souvent théorisé » (Le Bot, 2002, p.66). La scolarisation représente aussi un cas particulier de l'éducation qui se déroule dans une institution spécialisée, donc dans une école. Il souligne que « dans tous les cas, la socialisation passe par une intériorisation. Apprendre c'est introduire un certain nombre de connaissances, de façons de faire, de règles de comportement » (p.66).

Selon l'auteur, la socialisation n'est pas spécifiquement humaine. Il est possible d'observer la socialisation dans certains groupes d'animaux. Par contre, chez l'homme, le contenu de la socialisation est humaine, elle porte sur les diverses « matières » qui composent la rationalité humaine dans la perspective de la théorie de la médiation de Gagnepain : le langage, la technique, la personne et la norme.

Selon Le Bot J.M. (2002), l'intériorisation suppose une distinction de l'intérieur et de l'extérieur et la pose d'une frontière entre l'intérieur (moi) et l'extérieur (environnement). Dans la ligne de pensée de Gagnepain, la pose de cette frontière entre le moi et l'environnement est appelée « *somasie* » ou encore « *incorporation* ». « La somasie est la fonction naturelle qui confère à l'individu organique en lui donnant des frontières, l'autonomie d'un sujet (Gagnepain, 1991, p.24, cité par Le Bot J.M., 2002, p.69).

Selon l'auteur la conception de la fonction de somasie (ou incorporation) permet de préciser ce qui conditionne la mise en place d'habitus[34]. « L'accès au soma parce qu'il introduit une certaine permanence du sujet, au-delà des situations dans lesquelles est placé l'individu, permet aussi une certaine décentration, tant dans l'espace que dans le temps. A la différence de l'individu, le sujet n'est plus dans un être-là immédiat. Cette permanence permet également que le monde (les objets, le père, la mère, la fratrie, etc.) puisse, dans une certaine mesure être évoqué indépendamment de sa présence immédiate. Le soma rendrait ainsi compte de certaine « mémoire » qu'il n'y a aucune raison de caractériser par un contenu de représentation, plutôt que par un contenu d'activité, de gestuelle et de posture, ou encore de tension libidinale, de décharge et de refoulement (contention). Autorisant, par la clôture qu'il introduit, le cumul d'expériences acquises par imprégnation des usages du milieu environnant, le soma rendrait ainsi compte de la constitution de l'habitus. » (Le Bot, 2002, p.70-71). L'enfant asomatique n'accédant pas au soma n'accède pas non plus à l'habitus.

Selon Le Bot (2002), l'enfant, en opposition au bébé, ayant accédé au soma, serait caractérisé par le processus d'imprégnation, d'incorporation, de cumul permettant sa socialisation et la constitution de son habitus. La socialisation traduit le niveau socioculturel de l'enfant.

L'accès au corps introduit une certaine permanence du sujet, au-delà d'une certaine situation dans laquelle l'individu est placé, il permet une certaine décentration dans l'espace et dans le temps. L'Asomatique n'a pas de monde car il n'a pas d'accès au corps, il ne sait pas poser une frontière du corps qui définit un soi-même et un monde extérieur.

[34] « Habitus, c'est l'ensemble des dispositions (goûts, manières de parler, de se tenir, etc.) qui caractérisent une personne en tant qu'appartenant à un univers social donné. Cet habitus résulte de l'incorporation des traits culturels propres à cet univers : langue, accent, goût, pratiques alimentaires ou vestimentaires, façon de se tenir et de mouvoir son corps, règles morales, etc. » (Le Bot J.M., 2002, P.59)

Dans cette phase de la socialisation, l'enfant, autrement dit, le sujet est lié à l'adulte, particulièrement à ses parents. Il est représenté par l'adulte et reste dans l'histoire de ce dernier.

5.2.3. Emergence à la personne

Selon Le Bot (2002), « la personne est la faculté mentale de rupture et d'analyse à laquelle l'être humain accède aux environs de la puberté et par laquelle il acculture aussi bien sa sexualité que sa génitalité – entendu comme rapport entre les membres de l'espèce sur la base de la différence et de la complémentarité des sexes (sexualité) et mise au monde et prise en charge des petits par les adultes (génitalité). Capacité de poser des frontières différentielles autant que segmentaires, la personne introduit une rupture radicale avec l'être-au-monde caractéristique de l'enfance » (p.72-73). L'auteur donne l'exemple de l'adolescent qui transforme sa chambre en forteresse et qui montre la délimitation d'une vie privée. Cette rupture, entérinée dans des nombreuses civilisations par des rites de passage, confronte l'adolescent à l'arbitraire de la loi. Et l'adolescent entre dans la vie sociale par opposition, par obstruction, bref, par ce qui la définit.

Le Bot J.M, (2002) précise que « accéder à la personne, c'est donc ne plus vivre dans l'histoire des autres, mais devenir acteur de sa propre histoire, accéder à l'autonomie et à l'historicité, définie comme capacité de production de l'histoire et de socialité » (p. 73). Il fait référence à Freud pour parler de cet enjeu fondamental de l'adolescence, préparé par la socialisation antérieure, qui suppose la résolution du complexe d'Œdipe. Selon Freud, l'enfant doit se détacher de ses parents pour jouer son rôle social et « c'est seulement après avoir accompli cette tâche qu'il pourra cesser d'être un enfant, pour devenir membre de la collectivité sociale. » (Freud 1988, p.317, cité par Le Bot J.M., 2002, p.74).

L'auteur conclut que l'accès à la personne ou plus précisément à l'autonomie n'annule pas « l'embryon de la personnalité » constituée pendant l'imprégnation dans l'enfance. « Cet acquis de l'enfance persiste en chacun, mais doit désormais être assumé. (…) L'accès à la personne, en effet, n'implique pas un renoncement à l'être ''social d'origine''. Elle implique par contre que cet ''être social d'origine'' soit désormais assumé dans cette ''aspiration à une identité sociale'' qui apparaît à l'adolescence » (p.73-74).

Dans son livre « *Le lien social et la personne* », Le Bot J.M. (2010) insiste sur le fait que le sujet n'est pas seulement socialisé sous l'influence de l'environnement mais il est aussi un acteur, auteur de sa propre histoire. Selon lui, parler d'un acteur social, c'est mettre l'accent sur son autonomie qu'il illustre par la citation de la tragédie de Sophocle :

> « Antigone… Le frère d'Antigone, Polynice, est mort dans le combat qui l'opposait à Étéocle. Et le tyran Créon a défendu qu'il soit enterré et pleuré. Son corps doit être abandonné sans larmes, sans tombe, en pâture aux bêtes sauvages :
>
> ''Que son corps gise, privé de sépulture, proie des oiseaux et des chiens, objet d'opprobre.'' (Robert Pignarre, Théâtre de Sophocle, 1947, Paris, cité par Le Bot J.M., 2010, p. 67)
>
> Antigone s'oppose à cette décision de Créon. Pour elle, '' la fidélité à la filia familiale passe par la fidélité au culte des morts'' (Vernant, 1981). C'est pourquoi, elle veut que son frère ait une sépulture digne d'un être humain. Bref, elle fait des histoires. En répandant de la poussière sur le cadavre de Polynice, Antigone manifeste qu'elle n'accepte pas l'édit de Créon. Elle est ''autonome'' (autonomos), dit le chœur de la tragédie ». (Le Bot J.M., 2010, p.67).

Le Bot commente cette citation et dit que « Antigone, autonome, ''prend sa loi en elle-même'', elle se régit par sa propre loi, dont elle est, dirons-nous, l'auteur. Elle est donc capable de définir un point de vue propre, indépendant de celui de Créon. A l'arbitraire de ce dernier, Antigone oppose son arbitraire. Et c'est grâce à cette indépendance, à cette autonomie possible, qu'elle peut faire des histoires, c'est-à-dire, en définitive, contribuer à faire l'Histoire » (p.67).

Le Bot J.M. (2010) explique la pose des frontières sur les deux faces de la personne, autrement dit sur la face de l'identité et de responsabilité, permettant de vivre en société en tant qu'acteur social. J'ai inséré une synthèse de son texte exemplifiée par le récit de Mehmet en annexe 1.

5.3. Construction de la personne dans le monde turcophone et le récit de Mehmet

Dans cette partie, je me référerai particulièrement aux travaux ethnologiques en Turquie parce qu'ils nous informent au sujet de la construction sociale de l'acteur social, autrement dit, de la personne dans son contexte social.

Quand il s'agit d'analyser la *construction* de la personne comme acteur social dans le monde turcophone, on découvre trois rites de passage : la naissance, le mariage, la mort[35]. Ces trois moments définissent respectivement le passage au monde humain, l'entrée dans le monde social en tant que « acteur social » et la sortie de ce monde humain pour entrer dans le monde ancestral. Les travaux ethnologiques illustrent la façon dont la société organise ces moments successifs pour la constitution de chacun de ses membres.

Je limiterai mon analyse à deux moments de rite : la naissance et le mariage. A nos yeux, ces deux rites couvrent les trois conditions humaines - *individu, sujet, personne* – conçus dans le modèle de la personne présenté par Le Bot J.M. (2002, 2010). Je soutiendrai ces trois conditions humaines avec le récit de Mehmet.

5.3.1. Individu dans la culture turque et le récit de Mehmet

L'*individuation* d'un nouvel être vivant correspond au moment de l'accouchement. Dans la Turquie actuelle, la femme accouche en général dans le milieu hospitalier où l'accouchement est médicalement assisté. La médicalisation de l'accouchement n'annule pas complétement certaines pratiques culturelles et religieuses. La visite de ces pratiques au moment de l'accouchement permet de comprendre mieux cette individuation du bébé et son adoption dans la communauté humaine.

Bulbul D. (2006) relate la prise en charge de l'accompagnement de la femme enceinte par les accoucheuses traditionnelles dans les villages. Selon lui, cette pratique n'a pas complètement disparu. Le déclenchement des contractions mobilise l'entourage de la femme enceinte. L'accoucheuse traditionnelle, aidée par d'autres femmes proches, assiste à l'accouchement. On observe aussi pendant l'accouchement des pratiques culturelles (promenade de la femme dans la pièce, massage savonneux au ventre, provocation des nausées par la mise en bouche

[35] J'ai opté pour les auteurs ayant déjà travaillé les rites de passages dans des régions différentes en Turquie. Il est surprenant de voir que les auteurs définissent le même cadre conceptuel dont seul le contenu varie selon les régions. Chacun appuie sa thèse avec d'autres pratiques dans d'autres régions de Turquie.

des cheveux, etc.) et religieuses (récitation des sourates de Coran, mise au cou d'une amulette, faire boire l'eau de la Mecque, etc.) qui visent à faciliter la mise au monde du nouveau-né. Le moment primordial est la séparation du bébé d'avec sa mère. L'accoucheuse (ou le médecin à l'hôpital) coupe le cordon ombilical et extrait le placenta du ventre de la mère. Le placenta est vu comme une partie de l'enfant et sera enterré pour éviter qu'il soit mangé par certains animaux comme le chien, le chat etc. Le morceau du cordon ombilical qui reste sur nombril va être récupéré par les parents et déposé dans certains endroits comme l'école, la maison, la cour de mosquée, etc. La croyance est que l'enfant aura des intérêts pour l'école ou pour la religion en grandissant et restera attaché à sa maison familiale (p.17). Les lieux pour déposer ce morceau du cordon ombilical sont sélectionnés selon le sexe de l'enfant à Samsun, par exemple, la maison pour la fille et la mosquée pour le garçon (Sisman B., 2001, p. 449).

A Düziçi, on donne un nom de « nombril » tout de suite après la séparation du nouveau-né de sa mère. Les premiers prénoms sont « Muhammet, Mehmet, Ahmet, Ayse, Fatma » correspondant au nom du Prophète Mohammed et à ses épouses et filles. La croyance est que « cet individu » sera appelé par ces prénoms après sa mort lors du jugement dernier. Cette nomination est aussi le premier moment « transitoire » d'introduction du nouveau-né dans la communauté religieuse. Le vrai prénom de l'enfant sera donné trois ou sept jours après sa naissance (Bulbul D., 2006, p.33), le troisième jour à Tekirdag (Artun E., 1998, p.7). Les deux auteurs précisent que le jour de nomination de l'enfant varie selon les différentes régions en Turquie. En général, il y a une petite cérémonie de l'octroi du prénom en présence des parents et d'autres membres de la famille. Un imam ou un membre de la famille récite l'appel à la prière à l'oreille de l'enfant. Il répète trois fois le prénom que l'enfant va porter toute sa vie. Ce prénom est sélectionné en général dans le Coran (en l'occurrence des prénoms arabes) mais il est possible de donner des noms turcs. Bulbul D. (2006) constate que les prénoms sont sélectionnés en général du côté du père. Cette pratique est due au système patrilinéaire me semble-t-il.

Il y a une période de « transition de quarante jours » avant d'intégrer le nouveau-né dans la communauté plus large. Le nouveau-né et sa mère restent dans la famille restreinte à l'écart des autres personnes dans leur entourage social. Selon Bulbul D. (2006), la raison de cette isolation est la protection de l'enfant et de sa mère des influences néfastes (p.23).

Au bout de quarante jours, une cérémonie de la sortie des « quarante jours » est organisée (Sisman B., 2001, p.451). Si la première démarche pour intégrer le nouveau-né à la communauté humaine et religieuse est l'appellation de son prénom, et son premier milieu social est la famille restreinte, la sortie des quarante jours vise son intégration (son adoption) dans le monde social plus large. A Düziçi, le quarantième jour, le bébé et la maman sont lavés pour la première fois après la naissance. La croyance est que les mauvaises influences ne peuvent pas affecter la mère et son bébé après ce rituel de purification. Il me semble que ce lavage du corps du bébé pourrait être vu comme une des premières interventions culturelles sur le corps du nouveau-né. Son corps est nettoyé des traces du liquide amniotique. Ce rituel, mis à part son contenu de purification, permet de *ré*-intégrer la mère et d'*intégrer* le nouveau-né dans le monde social. Artun E. (1998) confirme la mise au monde social du bébé à Tekirdag le quarantième jour : le bébé est lavé et passé de mains en mains parmi les invités présents (p.6).

La sortie des « quarante jours » est suivie par d'autres rituels à différents moments et par d'autres interventions sur le corps du bébé. Selon Bulbul D. (2006) et Artun E. (1998), la première dent, la première coupe de cheveux et d'ongles sont aussi des moments de rituels. Je dirais moi-même que ce sont encore des interventions sur le corps de l'enfant dans sa socialisation. Ces rituels m'amène au *sujet*. Je les reprendrai dans l'analyse de la situation du sujet.

Je prends le cas de Mehmet pour illustrer cette phase d'individuation et d'adoption du bébé dans le monde social. Sa maman l'a accouché à leur domicile. Sa grand-mère a coupé son cordon ombilical. Il a reçu le prénom de son grand-père. Sa mère lui a raconté qu'elle a respecté les pratiques coutumières de l'époque en lien avec l'accouchement sous l'autorité de sa belle-mère (grand-mère paternelle de Mehmet). Par exemple, elle lui a fait la cérémonie de la sortie des « quarante jours »[36].

5.3.2. Emergence au sujet dans la culture turque et le récit de Mehmet

Je reprends les travaux ethnologiques des auteurs cités plus haut pour analyser l'accès au soma, autrement dit, l'émergence au sujet dans le monde turcophone. Pour terminer

[36] Je n'ai pas abordé le contexte de naissance avec les autres gendres pendant le travail psychothérapeutique. Par analogie avec le cas de Mehmet, on peut dire qu'ils ont passé par cette étape suivant les pratiques coutimières de leurs régions.

l'individuation et l'adoption de l'enfant dans le monde social, j'ai cité d'autres rituels dont la première dent, la première coupe de cheveux et d'ongles. Il me semble que ces rituels détermine le passage de l'*individu* au *sujet* autrement dit l'*accès au soma*.

Bulbul D. (2006) et Artun E. (1998) disent que la poussée de la première dent de l'enfant est fêtée par les parents en présence des invités. Ces derniers offrent des cadeaux à l'enfant lors de cette cérémonie. A cette occasion, la mère de l'enfant cuit un mélange du blé et de pois chiches appelé « *diş hediği* » en turc. L'enfant est assis sur un plateau large. Une partie refroidie de cette préparation (*diş hediği*) est versée sur la tête de l'enfant. Une autre partie est partagée et mangée avec les invités. Le reste est distribué aux proches et aux voisins.

Lors de ce rituel, il y a une autre pratique qui consiste à voir la « vocation sociale » et « professionnelle » de l'enfant. On met un Coran, un petit miroir, une paire de ciseaux, un peigne, un morceau de pain autour de l'enfant assis sur un plateau. L'enfant doit prendre un de ses objets. L'objet choisi signifie le devenir de l'enfant. Le Coran, le pain, la paire de ciseaux, le peigne représentent respectivement le métier de l'imam, de fermier, de couturier et de coiffeur.

Les auteurs relatent cette fête de la première dent comme la joie de voir le développement de l'enfant. Je dirai plutôt que cette pratique signifie la *séparation* de l'enfant du sein maternel. La poussée des dents écarte l'enfant en général du sein maternel. En même temps, l'enfant passe à une autre phase de sa vie. Il montre sa capacité de mordre et de manger lui-même des aliments. L'enfant devient également le *sujet* socialisable. La prise d'un ou plusieurs des objets placés autour de l'enfant confirme aussi son accès au soma. Le rituel permet aux parents et à la communauté de projeter la vocation sociale de l'enfant. Le choix des objets peut être considéré comme une projection de l'enfant dans le futur dans les deux faces de la personne (identité et responsabilité).

La première coupe d'ongles et de cheveux permet de soutenir cette hypothèse de passage de l'individu au statut de *sujet*. Selon Bulbul D. (2006), au sixième mois, on coupe pour la première fois les ongles et on les enterre. La première coupe de cheveux est effectuée à un an. Les cheveux coupés sont conservés jusqu'à son mariage. L'auteur présente cette pratique pour les garçons. A mes yeux, la coupe de cheveux est une autre intervention culturelle sur le corps de l'enfant dans le processus de sa socialisation. En même temps, cette première coupe de cheveux est importante pour la *distinction des sexes*. A partir de là, le corps du garçon intègre

la distinction des sexes. Le garçon va se socialiser selon son sexe. Il est évident que les signes distinctifs, comme les vêtements, sont déjà présents sur le garçon et sur la fille et que de l'extérieur, la différence entre fille et garçon est observable. La coupe ou l'entretien des cheveux installe aussi une distinction au niveau du corps entre la fille et le garçon. Ce dernier va avoir en général toujours des cheveux courts et la fille va laisser pousser ses cheveux.

Une autre intervention sur le corps-sujet est le rituel de *circoncision*. Bulbul D. (2006) parle de la circoncision comme un rituel obligatoire qui insère le garçon dans son identité religieuse (p.41). A l'âge de trois ou quatre ans, le garçon est circoncis à Düziçi. A cette occasion, la famille organise une fête. Les invités offrent des cadeaux à l'enfant selon leur degré de proximité parentale. Sisman B. (2001) souligne que l'enfant doit être circoncis avant la puberté (p.453). A nos yeux, ce rite est non seulement une démarche d'insertion de l'enfant dans la communauté religieuse mais aussi une autre intervention sur le corps de l'enfant dans sa socialisation. On modifie son organe génital. Ce marquage douloureux sur le pénis de l'enfant est aussi un coup qui inscrit l'enfant dans son *genre masculin*. Je dirais un troisième moment qui marque son identité de genre après le prénom et la coupe de cheveux. On va le distinguer pas à pas des filles.

Le Bot J.M. (2002) avait présenté la socialisation générale et restreinte. Il avait défini l'éducation comme un processus restreint de socialisation. L'éducation supposait un apprentissage explicite et théorisé. La scolarisation représentait aussi un cas particulier de l'éducation déroulant dans une école.

En Turquie, parallèlement à la socialisation générale, les différentes formes d'éducation existent. L'enseignement est obligatoire jusqu'à la fin de l'enseignement secondaire inférieur.

Je reprends le récit de Mehmet toujours dans la logique d'illustration de la période de socialisation présentée dans la construction de l'acteur social dans la culture turcophone.

L'analyse du récit de Mehmet, en lien avec le concept du sujet, permet de constater qu'il a accédé au soma et est devenu un sujet socialisable. Les travaux ethnologiques dans le monde turcophone confirment son accès au soma. Tout d'abord, ses parents ont organisé les rituels qui marquent son accès au soma et son passage au statut de sujet socialisable. Par exemple, sa mère a organisé à l'occasion de sa première dent une fête similaire à celle transmise par Bulbul D. (2006) et Artun E (1998).

Mehmet a été circoncis à 7 ans en même temps que son frère de 14 ans par un « *Sunnetçi* » (la personne ambulante qui circoncit les garçons dans les villages). Il était fier de lui car il était circoncis et devenu un garçon.

Le processus de sa scolarisation ne relève pas d'un problème majeur. Il a commencé à l'école avec un an de retard mais il n'a pas eu de problème d'adaptation. Au contraire, il en a retiré beaucoup de plaisir. Sa brillance à l'école a renforcé sa confiance en lui. Il a eu aussi des occasions de « leadership » pendant sa scolarisation à l'école primaire. Il reconnaît qu'il ne savait pas détenir d'autorité sur les autres enfants. Ce problème d'autorité le suivra toute sa vie.

Son éducation religieuse a une place importante dans sa phase de socialisation. Il commence à recevoir cette éducation religieuse à la mosquée pendant les vacances. L'apprentissage de la religion est lié à son insertion dans la communauté religieuse et dans son identité religieuse. Cette éducation religieuse permet au sujet d'incorporer les informations et les pratiques religieuses de manière formelle et informelle.

Son identité religieuse va prendre une importance capitale dans son émergence à la personne et dans son devenir d'acteur social, autonome et capable de produire son histoire personnelle.

Quant à ses activités ludiques, le jeu préféré de Mehmet est le jeu de piquet. Il le définit comme le jeu masculin. La concurrence, la compétition et la domination entre garçons sont les principes de ce jeu. Il jouait dans les différents espaces et faisait la différence entre les jeux des garçons et des filles.

5.3.3. Emergence à la personne dans la culture turque et le récit de Mehmet

L'analyse des travaux ethnologiques dans les pages précédentes m'a permis de conceptualiser la constitution de deux conditions humaines, à savoir l'individu et le sujet dans le monde turcophone. Les mêmes travaux anthropologiques nous informent au sujet de l'émergence à la personne dans la construction sociale de l'acteur social, autrement dit, de la personne dans son contexte social.

Le *mariage* est défini comme le deuxième rite de passage dans la construction sociale de l'homme et de la femme (Bulbul D., 2006, Sisman B., 2001, Artun E., 1998). Quel que soit l'âge du *sujet*, son mariage l'insère dans le monde des adultes. Il devient théoriquement *l'acteur social, l'autonome, responsable* de lui et de sa famille.

Selon Bulbul D. (2006), la maturation de l'enfant à l'âge de puberté ouvre la porte au mariage. Les jeunes peuvent se marier *à partir de la puberté.* Mais, cet âge était de 15 à 20 ans pour les filles et de 18 à 20 ans pour les garçons lors de son étude en 2006 à Duziçi (p.48).

Cette possibilité de mariage à partir de la puberté correspond également à *l'émergence à la personne* selon l'approche de la personne dans la ligne de pensée de Gagnepain. Le mariage permet l'acculturation de la sexualité en alliance et de la génitalité en responsabilité. Il renvoie aussi à la maturation psychosexuelle dans l'approche psychanalytique freudienne.

Je retiendrai la période de puberté pour illustrer *l'émergence à la personne* chez Mehmet.

Dans son récit, Mehmet revient à plusieurs reprises sur son âge de 12 ans. Il était turbulent avant l'âge de 12 ans. Il est devenu sage après 12 ans. Il a commencé à se confronter au monde des garçons à l'occasion du jeu de piquet à l'âge de 10-12 ans. Il est entré à la confrérie à 12 ans. Il a été séparé du monde des femmes à 12 ans. Il a éjaculé la première fois et est devenu pubère à 12 ans. Je constate qu'il fait de son âge de 12 ans « un tournant » dans son histoire, « la fin » d'une époque et « le début » d'une autre époque. Autrement dit, c'est l'âge où il *émerge à la personne.* Il rompt avec l'enfant, autrement dit avec le sujet, jusque-là il était dans l'histoire de l'autre, en l'occurrence, de ses parents.

A partir de son âge de 12 ans Mehmet s'ouvre au monde extérieur ou plutôt il *décide* de s'ouvrir au monde extérieur et cela, avec sa manière d'être personnelle, *différente* de ses parents. Il relate une rupture radicale avec le point de vue de ses parents. Il définit politiquement son père comme quelqu'un de gauche et non pratiquant de l'islam. Mehmet opte pour la religion et pour le conservatisme. Il arrive à se définir un point de vue personnel, à la fois religieux et politique. Il devient un acteur social autonome. Il construit sa propre histoire. Donc, il n'est plus sujet dans l'histoire de ses parents. Son espace physique et social s'élargit. Il entre dans le monde des adultes à l'âge de 12 ans. Son inscription dans la confrérie et dans le centre du village est un exemple. Il entre la première fois à l'âge de 13 ans dans un café au centre de son village pour prendre un verre de thé. Le centre du village et le café qui étaient réservés jusque-là aux adultes deviennent aussi un lieu approprié par Mehmet. Il acquiert une mobylette et circule librement dans l'espace à l'intérieur et à l'extérieur de son village.

Il présente une image valorisante et valorisée dans son groupe d'appartenance. Il était un garçon honnête, religieux, respectueux, etc. Il devient, aux yeux des autres acteurs dans son groupe, « haci », « imam », « sâge » à un âge encore relativement jeune. Il se reconnait dans ces attributs. Il me les relate comme une reconnaissance de lui-même par les autres. Il était devenu et reconnu comme un homme, un acteur social. Il est appelé non seulement Mehmet mais « Fatih Sultan Mehmet ». Une appellation survalorisante dans la culture turque. Il était assimilé à un des Sultans de l'Empire ottoman, qui avait écrit une autre histoire pour le peuple turc en conquérant Istanbul en 1453. Il est important de souligner qu'il ne colle pas à cette définition. Il dit qu'il était « considéré » comme « Fatih Sultan Mehmet » par les autres acteurs dans son entourage. Il ne délire pas. Le délire nous amènerait au trouble de rôle sur la face de la responsabilité de la personne.

L'analyse de son récit sur la confrérie, l'espace social et le service militaire nous oriente vers la pose des frontières dans la vie sociale. Dans son récit, Mehmet montre sa capacité de poser des frontières sur les deux faces, de l'identité et de la responsabilité, de la personne représentée par Le Bot J.M. (2010). Je ne transmets pas l'analyse de la question de la pose des frontières de la vie sociale dans ce chapitre. J'ai inséré cette partie en annexe 1.

5.4. Discussion

L'effacement de l'identité de Mehmet suite à son installation matrimoniale en Belgique a relevé la question de la construction de l'acteur social dans son contexte social et son devenir (effacement) dans le contexte matrilocal et migratoire.

Dans ce chapitre, mon objectif était de comprendre les conditions naturelles et culturelles constitutives de l'homme dans son contexte social d'origine afin de saisir son devenir après l'immigration matrimoniale en Belgique dans le chapitre suivant, autrement dit, le devenir de l'acteur social en Belgique.

La théorie de la personne de Gagnepain (1994) présentée par Le Bot Jean-Marie (2002, 2010) m'a permis de comprendre que l'être humain est un être social et qu'il se construit dans son contexte social. L'homme devient un acteur social, autonome, auteur de son historicité et de sa socialité en passant par des phases successives : individu, sujet, personne. La personne est la *capacité mentale implicite* qui permet de définir les frontières de l'identité et de la

responsabilité de l'acteur social par rapport aux autres dans son groupe d'appartenance. On émerge à la personne aux alentours de la puberté. La distance que l'adolescent prend par rapport à ses parents est illustrative de cette émergence à la personne.

Ce modèle de la personne issue de l'anthropologie clinique de Gagnepain m'a permis également de mettre reformuler les travaux ethnologiques dans la culture turcophone selon ces trois conditions humaines[37]. L'homme dans le monde turcophone passe par ces trois moments successifs pour arriver à son autonomie comme acteur social. Les rites de passage comme la naissance et le mariage couvrent les trois conditions (individu, sujet, personne) dans la théorie de la personne. Le mariage permet au sujet de passer dans le monde des adultes et de devenir un acteur social à partir de la puberté quel que soit son âge.

Selon cette lecture, le cas de Mehmet montre son émergence à la personne vers l'âge de 12 ans. Il a pris son autonomie, sa distance par rapport à ses parents. Il est entré pas à pas dans le monde des adultes.

J'ai étudié le principe de pose des frontières de la vie sociale à la fois sur la face de l'identité et de la responsabilité de la personne selon l'approche de Le Bot (2010). Ce principe montre la construction de la *forme sociale* de la personne. Par exemple, sur la face de l'identité, en lien avec l'acculturation de la sexualité en lien social, le statut (le principe de classement) permettent de définir notre identité sociale et de les mettre en état dans des situations différentes. Par contre, la position définit un chez soi et ouvre le sujet aux autres comme partenaires. Sur la face de responsabilité, en lien avec l'acculturation de la génitalité en parentalité, la fonction (principe de distinction des rôles) permet de délimiter une compétence donc une responsabilité et son réinvestissement définit la charge. Le rôle définit l'unité des responsabilités et son réinvestissement dans la partie (voir annexe 1).

J'ai analysé le récit de Mehmet selon ces découpages afin de voir sa capacité à se situer par rapport à deux faces de l'identité et de la responsabilité dans la théorie de la personne. Le

[37] Le lecteur peut se questionner sur l'éligibilité de cette démarche d'analyser la construction de l'acteur social à l'aide de la théorie de la personne de Gagnepain, issue d'une autre pensée et d'une autre culture que la pensée et la culture turque. Il est possible d'analyser la notion de la personne (même voir trois concepts successifs : individu, sujet, personne) selon les différentes approches anthropologique ainsi que selon la pensé et la culture turque. Dans cette recherche, j'ai fait le choix d'analyser mes données à l'aide de la théorie de la personne de Gagnepain.

constat est que Mehmet, ayant émergé à la personne, montre sa capacité mentale de pose des frontières de l'identité et de la responsabilité dans sa vie sociale (voir annexe 1).

Peut-on généraliser la construction de l'acteur social illustré par le récit de Mehmet à l'ensemble des cas des gendres étudiés dans cette recherche ?

Ma réponse sera confirmative. Il est possible d'observer le même processus dans les autres cas. Je n'ai pas transmis les détails de l'enfance dans chaque récit comme je l'ai indiqué dans l'introduction de ce chapitre. Chacun des autres gendres étudiés dans cette recherche a été construit comme un acteur social dans sa famille et dans son contexte d'origine. Certaines thématiques sont transversalement observées dans leurs récits. Tous les gendres ont été socialisés dans leur famille. Ils ont terminé l'école primaire. Isa, Ferit, Duran, Murat ont commencé à travailler après l'école primaire. Sami a arrêté ses études en cinquième année secondaire pour aller travailler en Hollande. Mehmet et Veli ont obtenu leurs diplômes d'humanité comme technicien. Taha a fait des études universitaires. Tous ont fait leur service militaire avant de venir en Belgique. Tous se sont mariés après leur service militaire.

Je peux confirmer que chacun des sept autres gendres a émergé à la personne et est devenu un acteur social, « autonome », capable d'historicité et de socialité.

Si je reprends le cas de Mehmet comme exemple illustratif, au bout de son récit en Turquie, on constate qu'il était devenu un acteur social, autonome et reconnu dans son groupe d'appartenance. Il était un homme « sage », « haci », « imam », « Fatih Sultan Mehmet ». Il était autonome financièrement aussi.

Que devient cet acteur social dans le nouveau contexte de vie à la fois matrilocalisé et migratire ?

Cette question renvoie à l'hypothèse d'effacement (transformation) de la personne, autrement dit, au devenir de l'acteur social en Belgique.

Par exemple, Mehmet dit que l'ancien Mehmet était brave, courageux, correct, respectueux, travailleur, sympathique, intelligent, producteur, créateur, pratiquant, technicien de formation, respecté en Turquie. Il a été effacé et remplacé par un nouveau Mehmet qui s'est donné à sa femme comme une bru, il a bu, fumé, est sorti pour s'amuser, est devenu la marionnette de sa femme. « *Moi je suis devenu un autre moi en Belgique »* dit Mehmet.

Le nouveau Mehmet reflète d'une manière réactionnelle le changement qu'il a subi dans son identité d'homme suite à son arrivée en Belgique et dans sa vie de couple.

Les autres cas étudiés ont été confrontés aussi à cette transformation de la personne dans leur contexte de vie matrilocalisé. Cependant, le vécu et l'attitude de chaque gendre varie par rapport à la problématique de l'effacement de la personne. Autrement dit, tous les gendres ne subissent pas le même sort.

Dans le chapitre suivant, je vais analyser l'effacement ou le remaniement de la personne dans son nouveau contexte de vie comme conséquence du renversement des alliances et d'immigration.

CHAPITRE 6 : RENVERSEMENT DE LA RÈGLE DE RÉSIDENCE : DE LA RÉSIDENCE PATRILOCALE À LA RÉSIDENCE MATRILOCALE

« EFFACEMENT DE LA PERSONNE »

6.1. Introduction

Dans le chapitre précédent, j'ai illustré la construction de l'acteur social selon la théorie de la personne issue de l'anthropologie clinique. Je rappelle que mon hypothèse prétend l'effacement de cet acteur social construit dans son contexte suite au renversement des alliances, autrement dit, suite à la matrilocalisation de la résidence et que cet effacement causera la souffrance des gendres.

Qu'est-ce que j'entends par l'effacement de la personne ?

Au moment de l'élaboration du projet de recherche doctorale, j'ai utilisé le concept d'effacement pour parler surtout de la perte de l'autonomie et de la dépendance des gendres à leur épouse en Belgique. Au fur et à mesure de l'avancement de la thèse, j'ai élargi ce concept d'effacement de la personne pour parler du devenir de cet acteur social dans son contexte matrilocal en Belgique.

Que devient cet acteur social dans son nouveau contexte ?

La matrilocalisation de la résidence représente le déplacement du gendre chez son épouse suite à son mariage suivi de toute une série de renversement des positions entre lui et son épouse. Chaque fois l'homme se retrouve dans une position nouvelle appartenant normalement à la *bru* dans son contexte d'origine. Finalement, l'homme ne sait pas se situer à sa place.

L'effacement de son histoire, la perte de son autonomie, sa dépendance aux autres pour vivre en Belgique, le changement des différentes postures sexuées et le fait de ne pas se retrouver dans son rôle d'homme, l'effacement de l'identité professionnelle, l'isolement social dans la société d'accueil, etc. sont des facteurs d'effacement de la personne à nos yeux. Ces gendres, arrivés à l'âge adulte en Belgique, subissent une transformation importante de leur personne. La personne construite en Turquie s'efface, se remanie, se transforme et est remplacée par une autre personne.

L'analyse systématique des récits cliniques m'a permis de construire le canevas de ce chapitre. Le déplacement de l'homme en Belgique, le lieu de résidence, la soumission aux règles, l'existence en Belgique grâce à sa femme, le renversement des rôles au sein du couple et la minoration de l'homme, le statut de l'enfant, le travail, le rapport de l'homme à sa belle-famille, à sa famille, au groupe social de sa femme, à la société d'accueil sont des thématiques transversales dans les récits cliniques des gendres. Je vais parcourir chaque thématique dans ce chapitre.

Le récit de Mehmet a permis de parcourir l'ensemble des thématiques. Par contre, les autres récits cliniques démontreraient plutôt la focalisation des gendres sur certaines thématiques en lien avec la matrilocalisation de la résidence ou de l'immigration.

Une ou plusieurs thématiques se trouvent à l'origine de la souffrance de chacun.

6.2. Le devenir de gendre dans son nouveau contexte matrilocal

6.2.1. C'est l'homme qui se déplace dans le cadre de son mariage

J'ai illustré dans le chapitre 4 que les huit gendres étudiés se sont déplacés en Belgique dans le cadre du regroupement matrimonial. Certains ont fait leur mariage traditionnel en Belgique en compagnie de leur belle-famille. Pour les huit cas, la résidence était devenue matrilocale.

Le *départ* de l'homme de son contexte de vie est au contraire de la règle de mariage et de résidence dans sa société. L'homme ne quitte pas sa société d'origine pour aller vivre chez son épouse. Ce rôle appartient traditionnellement à la femme. En l'occurrence, les mouvements « genrés » se renversent dans le cadre de ce mariage. La position *fixe* de l'homme se met en mouvement et la position *circulaire* de la femme s'immobilise. Par exemple, dans le cas de Mehmet, il parle de son immigration en Belgique comme le renversement des postures sexuées entre le gendre et la bru. Il se trouve dans une posture de bru qui se déplace dans la maison de son mari. Sa femme est à son tour dans une posture d'homme qui accueille sa femme. Dans sa logique à lui, « la position fixe » et « le mouvement » se trouvent associés respectivement aux postures sexuées de l'homme et de la femme, autrement dit à l'identité masculine et à l'identité féminine dans le cadre du mariage.

En plus, l'homme vit la *rupture* avec son contexte de vie, autrement dit, il se décontextualise en se retrouvant dans le contexte de vie de sa femme[38] dans un pays d'immigration. Tous les gendres rencontrés abordent d'une manière ou l'autre leur rupture avec leurs milieux d'origine.

Par exemple, Taha dit à sa femme qu'il a laissé sa famille et ses amis pour vivre avec elle en Belgique.

Duran parle de la métaphore de l'arbre arraché en Turquie et de l'absence d'une place pour le replanter ici dans la famille de sa femme pour parler de sa rupture et des difficultés de sa réintégration dans la famille de sa femme en Belgique.

Mehmet, Veli, Isa parlent de la rupture avec le milieu professionnel également.

Cette rupture renvoie aussi à la *perte* de l'histoire personnelle. L'homme ne peut pas transposer en Belgique son histoire personnelle construite dans le pays d'origine.

Je reprends l'exemple de Mehmet, dont j'ai bien illustré la manière dont il est devenu un acteur social, autonome, capable de son historicité. Ses attributs comme *homme sage, religieux, adepte de deuxième degré dans la hiérarchie de la confrérie, « haci », technicien et finalement « Fatih Sultan Mehmet »* ne sont pas connus et reconnus par son ex-femme, par les autres Turcs et par d'autres personnes en Belgique. D'un seul coup, son histoire personnelle est effacée, il est sans histoire dans son nouveau contexte de vie en Belgique. Mehmet vit son déplacement en Belgique comme l'effacement de son histoire de 23 ans suite à un vol de 3 heures. Il doit reconstruire son histoire en Belgique. Ce n'est pas une tâche facile.

Je constate aussi qu'il est difficile pour ces gendres de revenir à leur contexte de vie en Turquie. Certains parlent de leur désir de retour dans leur pays d'origine. Ils confirment aussi qu'il n'est pas possible de retrouver leurs conditions de vie d'avant l'immigration. Leur retour signifie aussi aux yeux des autres l'échec de leur mariage et de leur immigration.

6.2.2. Choix de résidence appartient à la femme

Dans les cas étudiés, l'une des conséquences de l'installation de l'homme chez son épouse concerne le choix de la résidence. Le choix du lieu de résidence, en l'occurrence, le choix du

[38]L'homme s'installe dans la maison familiale dans le village de son beau-père dans le cadre des alliances renversées à Sakarya en Turquie.

logement appartient à la femme et à sa famille. Cela va de soi parce qu'une des conditions pour faire venir son conjoint en Belgique dans le cadre du regroupement familial est d'avoir un logement décent[39]. Pour satisfaire à la condition du logement, la femme doit avoir un logement avant de faire la demande du regroupement matrimonial. Donc, le mari vient s'installer automatiquement dans ce logement préalablement choisi par son épouse. Le logement se trouve en général à proximité du domicile de la famille de sa femme. Dans certains cas, le domicile est la maison du beau-père et le couple y vit pendant un temps avant de louer ou d'acheter un logement.

Tous les huit gendres confirment leur installation au domicile préalablement sélectionné par l'épouse en Belgique. Cela confirme encore une fois que la résidence devient matrilocale (chez sa femme) ou uxorilocale (le territoire du beau-père) pour l'ensemble de ces gendres quel que soit le lieu d'installation en Belgique.

Mehmet, Veli, Murat, Sami, Isa sont venus s'installer dans un appartement loué par leur épouse dans le même quartier que celui de la belle-famille. Ils n'ont pas vécu en couple dans la maison de leur beau-père.

Duran est venu s'installer dans la maison de sa femme. Elle l'avait achetée avant le mariage.

Le beau-père de Taha avait des appartements à louer. Il a réservé un appartement pour le couple dans le même bâtiment que lui. Il habitait toujours cet appartement lors de la rencontre dans le cadre clinique.

Ferit est forcé par son beau-père à habiter avec eux dans la maison de la belle-famille. Il y a vécu en couple pendant six mois.

La matrilocalisation de la résidence relève inévitablement la question de la prise en charge des frais liés à l'arrivé de l'époux et à l'installation du couple dans leur domicile.

Qui prend en charge ces frais d'arrivée et d'installation ?

A l'appui des cas cliniques et de mes recherches auprès de cette population, je dirais que les frais d'installation font partie des négociations entre les deux familles. La famille de la fille demande une somme d'argent à la famille du garçon pour payer les frais administratifs (y

[39]Le regroupement familial exige le respect d'autres conditions comme l'âge du conjoint, le revenu suffisant, etc.

compris les billets d'avion) et les frais de la location du logement et de l'achat des meubles. Il est possible que la femme ou/et sa famille assument tous les frais liés à l'arrivée de leur mari/gendre (billet d'avion, le logement, les meubles, etc.). Dans le cas où le mariage se fait en Belgique, les frais sont pris en charge par la famille de la femme. En général, les deux familles y contribuent mais la grosse partie de la charge est assumée par la femme et sa famille en Belgique. Les récits cliniques le confirment.

Mehmet avait donné une somme d'argent à son ex-femme pour qu'elle loue et meuble un appartement.

Les deux frères de Veli ont aidé financièrement son ex-femme pour la location de leur appartement.

Les frais du logement de Taha sont pris en charge par son beau-père.

Sami parle des difficultés financières au début de son mariage. Ses beaux-parents ne l'ont pas aidé financièrement. Il a acheté les meubles après son installation chez lui.

L'ex-épouse de Duran avait déjà une maison meublée. Il n'a pas participé aux frais de la maison.

Ferit est seul à ne pas avoir un logement pour son couple mais il a été pris en charge par son beau-père.

Murat et Isa ne parlent pas de la prise en charge de leurs frais d'installation en Belgique. On peut supposer que leurs frais d'installation sont pris en charge par leur épouse ou par leur beau-père.

A partir de l'analyse de ces cas cliniques, je constate le renversement des rôles de l'homme et de la femme ainsi que ceux de leurs familles respectives par rapport au choix du logement et à la prise en charge des frais liés à ce logement. J'ai déjà évoqué que cette charge appartient traditionnellement à l'homme[40]. Celui-ci n'arrive pas à assumer ce rôle qui lui est attribué traditionnellement.

[40] Ce rôle de choix du logement et de la prise en charge des frais d'installation du logement était assigné à l'homme dans le Code Civil Turc qui était en vigueur avant la réforme du 1er janvier 2002 (Akinturk T., Ates Karaman D., 2012).

Comment ces gendres vivent-ils le renversement des rôles dans le choix de lieu de résidence et la prise en charge des frais d'installation ?

Tous ces hommes se trouvent passivement dans la proximité de leur belle-famille. L'un ou l'autre parle des attitudes interventionnistes des beaux-parents dans la vie conjugale. D'autres se plaignent de leur temps passé dans la belle-famille, des relations fusionnelles ou encore, du désir de leur épouse de passer son temps dans sa famille.

Le cas de Taha montre la gêne qu'il a d'habiter un appartement de son beau-père dans le même bâtiment qu'eux. Il avait l'impression de vivre chez ses beaux-parents parce que lui et son épouse devaient passer tous les jours chez eux. Ils mangeaient souvent avec ses beaux-parents. Ceux-ci ont aidé financièrement son couple pour l'achat d'une maison. Ils lui ont donné de l'argent aussi. Selon lui, ce soutien apporté par ses beaux-parents invalide son statut d'homme. Un homme n'est pas pris en charge par ses beaux-parents dans son groupe d'origine. Taha dit qu'il travaille depuis son enfance et qu'il s'assume lui-même. Sa prise en charge par son beau-père est inacceptable et provoque en lui une souffrance.

Le cas de Ferit montre, l'incompatibilité de l'installation de l'homme chez son beau-père. Il n'accepte pas d'habiter chez son beau-père. Il demande de vivre dans un domicile séparé. Son refus d'habiter avec son beau-père se trouve à l'origine de son divorce.

Avant de terminer cette rubrique, je préciserai que le choix du lieu de résidence détermine automatiquement la *langue à parler* en Belgique. L'époux en provenance de Turquie apprend une des trois langues officielles en Belgique. Dans les cas des gendres étudiés, tous sont en contact avec le monde francophone. Ils essayent de se débrouiller en français.

6.2.3. Règle d'univers : « c'est comme ça en Belgique ».

Le contexte de vie de la femme impose les règles de vie à l'homme. Il doit obéir aux règles définies par son épouse et par sa belle-famille dans son lieu de résidence.

Dans le cas de Mehmet, dès la première rencontre à l'aéroport en Belgique, Mehmet sent et/ou son ex-femme lui fait sentir que la « règle » n'est pas la sienne et/ou celle qu'il avait espérée. Dès cette première rencontre, Mehmet était *contraint* d'accepter le pouvoir de sa femme comme la règle de sa vie en Belgique. Elle ne lui laissait pas de choix autre que de faire demi-tour et repartir en Turquie. La seule porte de sortie pour Mehmet était l'espoir de la voir changer un jour. A partir de cette rencontre, dans sa vie conjugale, le pouvoir de son ex-

femme va s'imposer à lui de plus en plus dans un rapport de domination/soumission au détriment de son état de santé psychique.

Dans le récit de Veli, sa femme et ses ex-beaux-parents imposent leur façon de vivre comme « *la règle de vie* » en Belgique. Son beau-père lui demande d'emmener sa femme dans les magasins. Le mari doit amuser sa femme en Belgique. « *C'est comme ça ici, il faut accepter* » disaient-ils.

Ferit devait habiter avec ses beaux-parents. Sami était obligé de travailler parce qu'il fallait travailler en Belgique. Duran devait vivre sans poser de questions sur les conduites des membres de sa belle-famille. Donc, tous les gendres rencontrés devaient se soumettre aux règles imposées par l'épouse et sa famille en Belgique[41].

6.2.4. Exister en Belgique grâce à sa femme

La première forme d'existence est juridique. La frontière de la Belgique est fermée au mouvement migratoire en provenance des pays non-européens. Pour les ressortissants de ces pays, le regroupement familial reste une voie légale permettant d'accéder au territoire du Royaume et de s'y établir. Le droit au regroupement familial est conditionné également à des règles et à des formalités. En ce qui concerne la population de cette étude, le mariage officiel est une condition préalable sine qua non pour venir s'installer légalement en Belgique. L'épouse issue de l'immigration doit déclarer le mariage officiel acté en Turquie au Service de la Population de son lieu de résidence en Belgique. A partir de l'inscription de ce mariage, elle demande le regroupement familial et fait venir son époux de son pays d'origine. A son arrivée en Belgique, l'époux est enregistré *au registre de sa femme (au registre de la population)*. Cette première « *greffe juridique* » va lui donner une existence légale, le statut d'une « *personne juridique* » en Belgique. Ensuite, il va se reconstruire une identité sociale et s'épanouir psychologiquement.

Tous les huit gendres ont été mariés officiellement en Turquie. Leur épouse a déclaré leur mariage à la commune en Belgique. Tous ont fait une demande de visa pour le regroupement

[41] L'étude à Sakarya montre que le gendre doit se soumettre aux règles de la maison familiale de son épouse (voir annexe 3).

familial. Ils ont attendu pendant un certain délai pour venir en Belgique conformément aux exigences de la loi. Ils ont été enregistrés à la commune de leur résidence à leur arrivée[42].

J'ai expliqué dans le cadre juridique du mariage en Turquie que le registre de la femme se transfère à celui de son mari après le mariage officiel. Cela fonctionne à l'envers dans le cas de ces gendres. C'est l'homme qui s'enregistre au registre de sa femme en Belgique. En conséquence, l'inscription au registre se renverse également.

La deuxième forme d'existence est l'inscription de l'homme non seulement au registre de sa femme au point de vue juridique mais dans *l'histoire* de celle-ci et de son beau-père. Dès son arrivée en Belgique, il fera partie de l'histoire de sa femme et de son beau-père dans la *communauté turque*. Il devient le mari de telle femme et le gendre de tel monsieur. Il sera appelé toujours en rapport à sa femme, à son beau-père ou à sa belle-famille. Il ne sera jamais reconnu comme le fils de son père comme il l'était dans son contexte de vie en Turquie. Son histoire personnelle et familiale ne sera pas connue et reconnue dans son nouveau contexte de vie.

Les récits cliniques des gendres parlent *plutôt* de leur relation et de leur vécu dans leur belle-famille en Belgique. Cela pourrait justifier aussi leur inscription dans l'histoire de la belle-famille en Belgique. Désormais, le gendre doit assumer l'histoire de sa belle-famille.

Par exemple, Duran s'insère dans l'histoire de son ex-femme et de son ex-belle-famille. Dans la communauté turque, une autre personne lui demande s'il est le gendre de « telle famille » même si c'est pour désapprouver sa belle-famille, Duran est lié à sa belle-famille et doit assumer l'histoire de celle-ci.

Le gendre ne revient-il pas à la condition de « *sujet* » selon la théorie de la personne ? N'est-il pas renouveau dans l'histoire de l'autre (sa femme, son beau-père) comme il l'était dans l'histoire de son père avant d'émerger à la personne ? Ma réponse serait affirmative. Il doit reconstruire une histoire personnelle en Belgique.

Si cette observation est valable pour ces cas étudiés, la réaction, la façon dont chacun reconstruit son histoire en Belgique varie d'un gendre à l'autre.

[42] Certains gendres se voient reprocher d'avoir obtenu leur permis de séjour (existence juridique) « grâce » à leur femme.

Par exemple, Mehmet se trouve assujetti à la manière de vivre de son ex-femme pendant la durée de son mariage. Il l'avait suivie partout dans la vie conjugale, familiale et sociale et cela au prix de la destruction de son identité d'homme.

Isa se trouve dans l'histoire personnelle de sa femme et de sa belle-famille sans contestation. Il se l'approprie.

Murat vit une situation pareille. Il était inséré dans sa belle-famille. Il vivait sans beaucoup de problème dans sa belle-famille avant son divorce.

Sami s'insère aussi dans l'histoire de sa femme et de ses beaux-parents. Il les présente comme les seules références à son arrivée. Par contre, il conteste le fait d'être pris dans leur histoire. Il s'écarte de ce milieu. Il essaye d'*originer* son histoire. Il développe son point de vue propre, par exemple, en ce qui concerne l'importance de l'apprentissage du français pour vivre en Belgique. Il conseille d'apprendre le français aux gendres qui arrivent de Turquie à l'inverse de ses beaux-parents. Il devient maitre de sa vie personnelle, dit-il.

Taha étouffe dans l'histoire de sa femme et de sa belle-famille. Tout en s'y insérant, il tente de se référer à son histoire. Par exemple, il respecte le rituel de sacrifier un mouton dans son village. Par contre, sa tentative de garder son identité d'homme selon sa famille en Turquie se heurte à la résistance de sa femme. Elle lui demande de la prendre comme la seule référence pour sa vie et de ne pas penser à sa famille. Il est forcé de choisir entre sa famille et elle. Taha tombe en crise et la quitte.

Ferit fait également preuve d'originalité dans son histoire. Il vient s'installer dans la maison familiale de son ex-femme. Il conteste de vivre avec sa belle-famille. Il divorce. Il valorise sa compétence professionnelle. Il obtient son permis de séjour. Il trouve une compagne. A l'aide de celle-ci, il ouvre un commerce. Plus tard, il associe à son commerce un jeune issu de l'immigration turque pour la gestion et pour la traduction. Son histoire montre un autre point de vue par rapport au vécu de ces gendres.

6.2.5. Devenir un homme grâce à sa femme

Les récits de Mehmet, de Veli et de Duran relèvent une autre thématique importante dans ce type de mariage et de migration. Ils se voient reprocher par leur épouse de « *devenir un homme grâce à leur femme* ».

Le déplacement de l'homme en Belgique via le mariage est vu dans beaucoup de cas comme un véritable *réengendrement social et économique* par sa femme et par ses beaux-parents.

Ce « réengendrement » renvoie au fait de faire venir l'époux en Belgique, d'assumer les frais de son installation et de lui octroyer son établissement légal en Belgique. Le gendre devient un « homme », un citoyen reconnu ayant les droits et devoirs en Belgique. L'épouse crée sa forme juridique et sociale en Belgique[43]. En conséquence, tout ce que l'homme y acquiert c'est grâce à elle. Il survit également grâce aux ressources de la localité de sa femme. L'homme accède non seulement à une vie meilleure en Belgique mais aussi au statut d'*Almanci*[44] dans son pays d'origine. Dans ce sens, on peut dire que le gendre « *devient un homme grâce à sa femme* ».

Comment peut-on interpréter le reproche de l'ex-femme de Mehmet, de Veli, de Duran de « faire un homme de leur mari » ?

Les épouses ne tiennent pas ce discours analytique. Leur propos rappelle à l'homme son réengendrement en Belgique en termes de prise en charge de sa venue, son installation et ses acquis (l'argent, prospérité, etc.). L'homme est humilié et infériorisé par sa femme par rapport à elle et à sa famille. Il doit se taire et reconnaître « son réengendrement en tant qu'homme » par sa femme et par ses beaux-parents. Ce propos rappelle l'endettement de l'homme vis-à-vis de sa femme et de sa belle-famille. Il ne peut jamais s'acquitter de cette dette. Voilà, l'essentiel de ce propos dans son fondement.

Si je reprends ce propos selon un autre point de vue, dire « faire un homme d'un homme qui était déjà un homme dans son pays » est la négation de son histoire et de sa vie en Turquie par l'épouse. La lecture des récits cliniques montre que chaque gendre est porteur d'une histoire personnelle. Chacun a son parcours scolaire, professionnel dans son contexte d'origine. C'est pour ça que le gendre à qui l'on adresse ces reproches conteste ce propos et rappelle sa propre histoire à son épouse.

[43] Et de soutenir que le cas des sans-papiers montre que ces gens sont dépourvus de droits et de devoirs sur le sol belge parce qu'ils n'ont pas le statut légal en Belgique. Le regroupement familial donne ce statut légal de citoyen à l'homme en Belgique. C'est plus facile théoriquement pour l'homme par après de faire sa vie en Belgique à partir de son statut légal.

[44] En Turquie, on appelle « Almanci » tous les Turcs installés dans des pays européens. Ils représentent un groupe social aisé aux yeux des gens de Turquie. Qui que ce soit, l'homme qui vient travailler dans des pays européens acquiert théoriquement un pouvoir économique en très peu de temps.

Par exemple, ce propos met Mehmet dans un état de rage. Il relate qu'il était déjà un homme en Turquie. Il avait 23 ans, il travaillait, il avait fait son service militaire, il avait fait des études et était devenu technicien, il avait meublé son appartement, il se sentait déjà un homme, il avait le projet de se marier, etc.

Dans le cas de Duran, il était engagé très jeune dans son activité professionnelle. Il assumait sa vie. Il était un homme correct. Le tournevis et le marteau étaient les compagnons de sa vie, dit-il.

Veli avait fait des études d'employé en milieu hospitalier. Il conduisait le camion de son père. Il gagnait sa vie. Il avait réussi l'entretien d'embauche pour travailler en milieu hospitalier.

Tous les trois avaient fait leur service militaire. Ils étaient devenus des acteurs sociaux autonomes dans leur pays d'origine.

Avant de terminer cette rubrique, je dirai que la matrilocalisation de la règle de résidence dans une société provoque toujours des réactions semblables de la part de la femme et de ses parents. Le groupe proche tient également ce type de propos qui reste fortement humiliant pour l'homme. Le cas des gendres à Sakarya confirme ce reproche à l'encontre des hommes [45]. Nous avons lu dans le récit de Mehmet que son patron lui demandait de remercier sa femme pour sa présence en Belgique et pour son travail.

En cas de divorce, le gendre ne doit rien demander. L'attente probable est qu'il laisse les biens familiaux à son épouse et quitte la Belgique. Le cas de Murat confirme cette situation. Son ex-femme lui réclame de l'argent sans arrêt en justifiant que tout ce que Murat a ici en Belgique c'est grâce à elle.

6.2.6. Renversement des rôles de l'épouse et de l'époux au sein du couple

L'analyse des récits cliniques des huit gendres montre que les rôles habituels entre l'homme et la femme se renversent réciproquement au sein du couple au niveau de la gestion des affaires du ménage auprès des services concernés.

Le contact avec le monde extérieur et avec les institutions du pays est pris en charge par l'épouse maitrisant la langue du lieu d'installation en Belgique. En cas de difficultés

[45] L'étude sur les alliances renversées à Sakarya m'a permis de constater auprès des hommes installés dans la maison familiale de leur femme, les propos semblables : ils sont devenus « un homme grâce à leur femme ».

d'insertion socioprofessionnelle de l'homme, la femme assume financièrement le ménage. Il arrive que l'époux s'occupe des tâches ménagères en cas d'inactivité professionnelle.

La méconnaissance du français et des institutions par l'époux se trouve à l'origine de ce renversement des rôles. L'époux reste également tributaire de sa femme pour ses tâches administratives et personnelles en lien avec les institutions (y compris la santé).

Par exemple, Mehmet devait avoir l'aide de sa femme ou confier à sa femme la gestion des affaires du ménage auprès des différents services.

Dans le cas d'Isa, sa femme travaillait quand il est arrivé en Belgique. Il est resté trois mois à la maison sans travailler comme « *une femme* » et sa femme assumait financièrement son ménage comme un « *homme* » dit-il.

Sami relate que son couple a vécu avec les allocations du chômage de son épouse au début de son mariage. C'est sa femme qui gère toujours les affaires extérieures de sa famille.

Duran illustre aussi ce renversement des rôles en parlant de la demande de permis de travail gérée par son ex-femme à sa place.

Taha ne travaille pas depuis qu'il est en Belgique. Il est toujours pris en charge par son épouse et par sa belle-famille. C'est son épouse qui assume les affaires de leur ménage.

Finalement, ces hommes n'existent socialement que par l'épouse, autrement dit par la parole de leur femme dans la société d'accueil. Ils ne sont pas préparés à ce renversement des rôles. On lit dans leur récit que ceci provoque une souffrance importante chez ces gendres.

Par exemple, Isa se reprochait d'être « faible », « assisté », « ignare » parce qu'il ne savait pas assumer la responsabilité d'un homme.

Veli se voit comme un « handicapé de langue » qui a besoin d'une « prothèse » linguistique pour vivre dans la société.

Sami vit mal sa situation et défend l'apprentissage de la langue pour vivre sans être dépendant de l'autre.

Taha relève ses difficultés de vivre en Belgique par la méconnaissance du français et demande à sa femme de venir vivre avec lui en Turquie où il est autonome et assume plus facilement sa vie.

Ferit ne parle pas beaucoup de son premier couple mais il est fort probable qu'il était dans une situation semblable. Parce qu'on lit dans son récit son recours aux autres pour gérer ses affaires auprès des services concernés.

De nombreux couples arrivent à gérer les conséquences de ce renversement des rôles pendant le mariage. Les récits d'Isa, de Sami et de Taha montrent leur effort quelle que soit la dynamique du couple.

Ce renversement des rôles et la prise en charge du mari par l'épouse relève la question d'éthique. Il demande une attitude honnête de la part de l'épouse qui gère les affaires de la famille au nom des deux conjoints. L'information du conjoint en provenance de la Turquie ne maitrisant pas la langue est fondamentale. Parce qu'il s'engage dans des actes (achat de maison, emprunt, etc.) dans une position aveugle. La possibilité d'abus et de manipulation est ouverte et reste souvent liée à la personnalité de l'épouse maîtrisant la langue de la région d'installation.

Le cas de Mehmet montre la possibilité de l'abus ou l'existence des dérives. Il devait faire confiance à son ex-femme sans poser de question sur sa manière de gérer les affaires du couple. Finalement, elle a abusé de sa confiance. Par exemple, pour préparer son départ, elle a séparé sa mutuelle, son syndicat, son compte bancaire en faisant signer des documents à Mehmet à son insu.

Dans le cas de Duran, son ex-épouse lui avait confirmé qu'elle avait déposé la demande de permis de travail. Duran a été se renseigner à la commune et il a appris qu'elle n'avait jamais déposé la demande de permis de travail.

Le cas de Veli montre que son ex-épouse l'a écarté de l'accouchement de son deuxième enfant pour qu'il ne déclare pas le prénom de son père. Elle a déclaré seule à la commune le prénom qu'elle voulait donner à son fils.

Les récits cliniques des hommes divorcés confirment leur dépendance à l'épouse pour vivre en Belgique. L'absence de l'épouse complique la vie de ces hommes en cas de divorce. Ils ont énormément de difficultés pour gérer leurs affaires en lien avec les institutions du pays. La demande d'aide aux autres provoque une souffrance énorme. Certains gendres terminent par s'isoler socialement, voire *s'effacer* complétement de la vie sociale, au risque de négliger

leurs obligations administratives et d'assumer parfois des dégâts importants au niveau financier et autre.

Le cas de Veli nous montre la souffrance liée à cette dépendance aux autres et le refus de les solliciter. Par exemple, il ne va pas chez son médecin. Il ne connaît pas sa mutuelle. Il se sent handicapé donc « appareillé » par une « prothèse linguistique » et il en souffre énormément.

Murat se trouve presque dans la même situation. Il a beaucoup de difficultés pour gérer seul ses affaires. Il est très gêné de faire appel aux autres dans son entourage. Il était dans un état de stress lors des consultations. Il était attaqué en justice par sa femme pour la pension alimentaire. Il ne savait pas comment se défendre à cause de son problème de langue. Murat évitait aussi le contact avec le monde extérieur par peur de ne pas pouvoir comprendre les autres et se faire comprendre d'eux.

Le cas de Mehmet montre son retrait social après le départ de sa femme. Par contre il dit se battre pour rester en Belgique. Il a eu le courage d'aller frapper à la porte des services pour gérer ses affaires. Il se bat toujours pour assumer sa vie en Belgique. Il dit aider les autres gendres divorcés car il maitrise les rouages institutionnels par son vécu.

Par contre, ce repli sur soi en cas de divorce n'est pas le seul destin pour ces gendres. Le cas de Ferit présente d'autres issus possibles. Après son divorce, comme j'ai écrit plus haut, il a trouvé une compagne issue de l'immigration turque. Cette femme a pris en charge les affaires du couple comme c'est le cas dans les autres couples. Ferit a réussi à mettre en place une affaire commerciale et il a engagé un jeune comptable issu de l'immigration turque. Il a confié la gestion administrative et la traduction à ce jeune. Son affaire marche et rapporte un bénéfice important.

Avant de conclure cette rubrique, je dirai que ce renversement des rôles au sein du couple représente une charge énorme pour l'épouse issue de l'immigration. Certaines de ces femmes en souffrent également. Il m'arrive d'observer des femmes issues de l'immigration turque se plaindre de ce renversement des rôles au sein du couple dans mon travail clinique. Qui suis-je ? Suis-je une femme ou un homme ? s'interrogent-elles souvent. Certaines femmes sont conscientes des difficultés dans ce renversement et s'opposent à ce type d'union (voir le cas de Fatma et de Sila en annexe 4).

6.2.7. Gendre devient « le mineur social »

J'utilise le mot « mineur social » pour parler de la dépendance des hommes à l'égard de leur épouse et de leur autonomie limitée depuis ma rencontre avec Emanuel DESVEAU, anthropologue, lors d'un séminaire organisé pour les doctorants à l'UCL à Louvain-la-Neuve en 2010. A l'occasion de ce séminaire, j'ai présenté mes recherches. Monsieur DESVEAU a utilisé le terme de « mineur social » pour définir le statut des hommes adultes dépendant de leur femme et des autres dans le contexte migratoire. J'ai repris ce concept pour expliciter la situation de ces hommes dans le cadre de mes recherches.

Les récits cliniques confirment la *minoration*[46] de l'homme dans le cadre de l'immigration matrimoniale. L'homme devient un « mineur social » sous la tutelle de sa femme et demande d'être accompagné en ce qui concerne la langue, l'argent, la gestion de ses affaires, l'emploi, l'autorité familiale, les décisions du couple, l'achat de maison, l'éducation des enfants (cela appartient principalement à la personne issue de l'immigration), etc. La minoration de l'homme parait comme une conséquence de l'immigration de l'homme en Belgique parce qu'il ne connait ni la langue ni les institutions du pays. Il doit s'appuyer sur sa femme. Je peux souligner la validité de cette observation pour l'ensemble des huit gendres étudiés. Si ce n'est pas le cas pour l'ensemble de ces hommes, il est possible que les hommes passent par cet état de « mineur social » au moins pendant les premières années de leur présence sur le sol belge. La minoration de l'époux occasionne automatiquement un rapport de force déséquilibré. L'homme adulte se trouve assujetti, voire soumis au pouvoir du conjoint et du beau-père. Il est probable qu'on décide à sa place et pour lui dans beaucoup de cas. Le lieu d'installation, l'achat de la maison, la personne à fréquenter, l'argent de poche sont des exemples.

Par contre, la minoration de l'homme n'est pas uniquement une conséquence de l'immigration de l'homme mais également une des conséquences du renversement de la règle de mariage et de résidence. J'appuierai mon hypothèse avec mon étude à Sakarya en Turquie. L'homme vivant dans sa langue maternelle et dans sa société d'origine se trouve dans cet état de mineur social quand il s'installe dans la maison familiale de sa femme suite à son mariage. Par exemple, il n'est pas associé à la gestion des affaires de la famille. Il travaille dans les champs de sa belle-famille. La rente économique est versée sur le compte de son beau-père.

[46] La minoration est utilisée dans le sens de devenir le mineur social

Ce dernier lui donne son argent de poche. Il ne peut pas prêter les outils de son beau-père aux autres sans sa permission. Il doit toujours le consulter avant de s'engager dans une décision concernant sa belle-famille, etc. On se moque de lui dans le groupe social du village de son beau-père en disant qu'il ne peut pas agir « seul », « autonome » comme un homme. Donc le groupe social le minore également.

Dans le cas de nos gendres, le statut de migrant vient renforcer leur état de « mineur social » en les mettant dans une dépendance absolue par leur méconnaissance de la langue et des institutions.

Je reprends le cas de Mehmet pour illustrer cet état de minoration. Mehmet a été mis carrément dans la peau d'un enfant. Il n'avait pas de compte bancaire. Son salaire était versé sur le compte de sa femme. Il ne disposait pas de la gestion de son compte et de son salaire. Elle lui donnait « son argent de poche ». Elle contrôlait le nombre de cigarettes fumées. Quand il abordait la question, elle demandait s'il n'avait pas confiance en elle. Un autre fait de minoration est la conduite de la voiture qu'ils avaient achetée ensemble. Elle ne lui a pas permis de la conduire. Elle disait qu'il n'était pas capable de conduire. C'est elle qui le déposait s'il devait se déplacer. Pas une seule fois il n'a pu prendre le volant de leur voiture. Elle a pris cette voiture avec elle quand elle a quitté la maison[47].

Si je reprends le cas de Veli, celui-ci a été mis également dans le statut de mineur social par son ex-femme et par ses ex-beaux-parents. Quand il a commencé à travailler, sa femme a souhaité que le salaire soit versé sur son compte. Elle contrôlait ses dépenses. Elle a été contrôler son compte à la banque pour voir s'il n'envoyait pas d'argent à ses parents en Turquie. Il ne pouvait pas sortir et aller voir le match dans le local de la mosquée. Il devait manger ce que sa femme cuisinait. Elle cuisinait des courgettes qu'il n'aimait pas et imposait à Veli ce plat. La contestation de Veli à son infantilisation est une des raisons de leur divorce.

D'autres attitudes à première vue positives risquent d'infantiliser ces gendres. Par exemple, dans le cas de Taha, il est logé gratuitement, ses beaux-parents ont aidé le couple pour l'achat de la maison, ils l'aident financièrement pour qu'il rembourse le prêt de la maison. On lui

[47] Si la minoration est possible dans ce type de mariage et de migration, la minoration de Mehmet est atypique et trop intentionnelle. Pour moi, on est dans le domaine de la violence psychologique et de la manipulation. J'y reviendrai dans le chapitre suivant.

donne son argent de poche. Mais Taha ne le vit pas positivement. Selon lui, un homme doit s'assumer seul comme c'était son cas avant de venir en Belgique.

Sami se plaint aussi des attitudes infantilisantes de ses beaux-parents. Il était un « petit homme pitié » pour eux dit-il. Par exemple, son beau-père demande à son fils d'accompagner Sami pour le retrait d'argent à la banque. Sami encaisse très mal cette proposition. Il dit qu'il n'est pas un imbécile, il a fait des études de comptabilité et il est capable de retirer de l'argent de l'appareil bancaire.

Cette analyse permet de voir que l'homme perd son autonomie et risque de devenir un mineur social sous l'effet de la matrilocalisation et de l'immigration. Il est assujetti à son épouse et agit comme un « sujet » et non pas comme un acteur social autonome. Le sujet est ici entendu selon la théorie de la personne (Le Bot J.M, 2002, 2010). Il s'agit de la régression à l'état de dépendance, en conséquence, de l'effacement de la personne.

6.2.8. Homme s'insère dans sa belle-famille

Une des conséquences directes de la matrilocalisation de la résidence est l'insertion du gendre dans sa belle-famille. L'homme vient habiter dans la maison familiale de son épouse ou le couple reste à proximité de la belle-famille comme je l'ai précisé dans le choix de la résidence. En conséquence, tous les gendres parlent de leurs relations avec leur belle-famille dans leurs récits.

Cette proximité influence certainement la dynamique du couple et le projet de gendre. Par contre cette influence varie selon la belle-famille et la dynamique du couple ainsi que de la personnalité des conjoints.

Une attitude interventionniste de la part des membres de la belle-famille est observée dans les récits. Les beaux-parents interviennent fréquemment dans les affaires du couple et de leur gendre. Le gendre se voit obligé de se comporter selon les attentes de ses beaux-parents.

Par exemple, Sami se heurte à la résistance de ses beaux-parents quand il désire apprendre le français à l'école. Ses beaux-parents mettent la pression sur lui pour qu'il arrête le cours de français pour travailler. Dans le cas de Duran, sa belle-mère décide de s'installer à Liège avec son ex-femme sans lui en parler. Il suit sa femme et s'installe à Liège. Les beaux-parents de Veli le tiennent responsable du malheur de leur fille et lui demandent d'amuser sa femme. Les beaux-parents de Taha interviennent pour l'achat d'une maison sans vraiment prendre son

avis. Les beaux-parents de Murat lui interdisent d'envoyer de l'argent à ses parents en Turquie.

La plupart d'entre eux subissent ces attitudes interventionnistes de leurs beaux-parents sans nécessairement se soumettre à leurs exigences.

Par contre, certains beaux-parents ne se mêlent pas des affaires privées du nouveau couple. Par exemple, Isa est soutenu par ses beaux-parents, son beau-père lui a trouvé un emploi, sa belle-famille ne se mêle pas de leur vie conjugale et familiale. Il se voit lui-même « autonome » et son couple « indépendant ». Le cas de Mehmet ne relève pas du problème particulier concernant ses relations avec sa belle-famille. Il avait plutôt de bonnes relations avec sa belle-famille pendant son mariage. Il confirme avoir aidé financièrement sa belle-sœur et ses beaux-frères. L'ex-femme de Mehmet ne laissait pas ses parents se mêler de son couple. Mehmet relate plusieurs fois que ses beaux-parents n'avaient pas d'influence sur leur fille.

La proximité avec la belle-famille rend difficile parfois la délimitation de la vie privée du couple. Les informations relatives à la vie privée des époux et épouse se diffusent dans le milieu familial de la femme. Les proches de celle-ci savent souvent ce qui se passe dans le couple et interviennent par surprise. Les va-et-vient fréquents entre sa maison et celle des beaux-parents provoquent chez le gendre la sensation de ne pas être chez soi.

Le cas de Veli est illustratif de cette situation. Selon lui, son ex-femme racontait leur vie privée à sa famille. Il se sentait surveillé par sa belle-famille. En cas de conflit avec son ex-femme, les membres de sa belle-famille intervenaient vite dans les affaires du couple. Il était fortement dérangé de visiter tous les jours ses beaux-parents parce qu'il devait rester assis sans croiser ses jambes par respect.

Taha raconte aussi ses difficultés de poser le cadre d'une vie privée par le fait d'habiter le même bâtiment que ses beaux-parents. Il avait l'impression de vivre chez eux.

Le récit de Duran montre que son ex-femme vivait selon sa famille à elle sans prendre en considération sa présence.

Dans le cas de Ferit, on peut se questionner sur la façon dont l'intimité du couple s'organisait dans la maison familiale de ses beaux-parents.

Un autre point constaté est la conflictualité des relations de certains gendres avec leur belle-famille. Sami est en conflit avec les membres de sa belle-famille depuis le début de son mariage. Veli était en conflit avec son beau-père. Ferit a attaqué son beau-père parce que celui-ci insultait sa tante (son ex-belle-mère) et ses ascendants.

Le cas de Sami relève la problématique de différence de traitement dans sa belle-famille entre le gendre en provenance de Turquie et son beau-frère, le gendre issu de l'immigration (le mari de sa belle-sœur). Selon lui, son beau-frère est respecté plus que lui par ses beaux-parents. Ces derniers ne respectent pas leurs gendres qui viennent de Turquie. Sa deuxième belle-sœur s'est mariée aussi à un homme de Turquie. Il subit la pression de ses beaux-parents depuis qu'il est en Belgique. Selon Sami, son statut de « gendre importé » est à l'origine de cette différence de comportement.

Veli tient des propos semblables. Son ex-belle-sœur est mariée à un jeune issu de l'immigration turque. Ses ex-beaux-parents ne pouvaient pas exercer la même pression sur leur gendre issu de l'immigration.

Sami soulève aussi une autre dimension dans son rapport à sa belle-famille. Celle-ci était sa seule référence à son arrivée en Belgique. Il n'avait qu'à écouter ses beaux-parents. Il me semble que c'est le cas pour les autres gendres aussi.

Cette citation de Sami me permet de conclure cette rubrique. Le gendre s'insère dans sa belle-famille, il se soumet à l'autorité de ses beaux-parents, sa belle-famille devient sa référence pour vivre dans la communauté turque et dans la société d'accueil en Belgique[48]. Dans le cadre du mariage dans sa société d'origine, ce rôle appartient à la bru.

6.2.9. Mise à l'écart de la famille d'origine en Turquie

Une autre conséquence de la matrilocalisation de la résidence est que le couple ne s'insère pas dans la famille et dans le milieu social de l'époux. Cet éloignement est accentué par la distance géographique entre la Belgique et la Turquie. Le contact avec la famille de l'époux est limité au moment des vacances en Turquie.

[48] L'étude sur le renversement des alliances à Sakarya montre que l'homme s'écarte complétement de sa famille d'origine et se met au service de ses beaux-parents.

Si l'homme est soumis à l'autorité de ses beaux-parents en Belgique, sa femme issue de l'immigration turque n'est pas obligée ou elle refuse de se soumettre à l'autorité de ses beaux-parents en Turquie[49].

Je reprends le récit de Mehmet en ce qui concerne son rapport à sa famille en Turquie. Selon lui, son ex-femme n'a pas reconnu l'autorité de sa belle-famille. Elle a refusé, voire nié de s'engager dans son rôle de belle-fille. Elle a refusé d'aller en Turquie pendant la durée de leur mariage. Elle a dénigré la famille de Mehmet. Elle injuriait sa belle-famille et sa belle-mère devant Mehmet. Elle reprochait à Mehmet de se comporter comme sa mère.

Dans le cas de Veli, son ex-femme a toujours évité le contact avec ses frères installés en Belgique. Elle s'est disputée avec les parents de Veli pendant les vacances d'été en Turquie. Après le divorce, elle a refusé de montrer ses enfants aux parents de Veli.

L'ex-femme de Murat a toujours déprécié sa belle-famille. Elle ne s'entendait pas avec ses beaux-parents en Turquie. Elle refusait d'aller dans sa belle-famille pendant les vacances. Le refus de son ex-femme d'aller chez ses parents se trouve à l'origine de sa décision de divorce.

Taha relève la même problématique du refus de l'autorité de la belle-famille par sa femme. Elle refuse d'aller « embrasser la main de sa mère » en Turquie. Embrasser la main de sa belle-mère signifie l'acceptation de son autorité. Elle lui demande de choisir entre elle et sa famille. Donc, Taha est obligé de faire un choix : soit de vivre avec elle ou d'aller vivre avec sa famille. Il relate que ce choix est impossible. Son désarroi l'amène à une tentative de suicide.

Dans les cas étudiés, je constate la problématique de l'aide financière par l'époux à sa famille en Turquie. Par exemple, l'épouse n'est pas d'accord que l'époux classe sa famille de Turquie dans ses priorités. Dans certains cas, elle interdit à son époux d'aider sa famille en Turquie.

Dans le cas de Mehmet, il n'avait pas le droit d'aider financièrement sa famille. Son ex-femme lui interdisait d'envoyer de l'argent à ses parents.

[49] Toutefois, les femmes issues de l'immigration relatent que l'absence de la belle-famille est un avantage dans un mariage dont le mari vient de Turquie (Tas E., 2008, p.114).

L'ex-femme de Veli lui a interdit d'envoyer de l'argent à ses parents en Turquie. Elle a même été vérifié à la banque le compte de Veli à son insu pour voir s'il envoyait de l'argent à sa famille.

Murat confirme aussi que son ex-femme ne souhaitait pas qu'il aide ses parents. Ses beaux-parents lui ont demandé de ne pas envoyer de l'argent à ses parents.

Différemment des autres gendres, Sami aide sa mère et ses frères financièrement. Si son épouse n'a pas contesté jusqu'à maintenant, ces derniers temps, elle accuse Sami de négliger financièrement sa famille en Belgique pour aider sa mère et ses frères en Turquie.

Le cas de Sami est un exemple de cas normal où la femme demande à son mari d'accorder la priorité à sa famille nucléaire en Belgique et de ne pas diminuer le confort de ses enfants et de sa femme en envoyant de l'argent à sa famille en Turquie. Cette résistance de l'épouse risque d'engendrer des conflits. Par contre, les époux et épouse chercheraient un compromis pour le confort de leur famille en Belgique et des autres parents en Turquie.

L'interdiction d'envoi d'argent à la famille en Turquie met l'époux dans une position de faiblesse face à sa famille d'origine. L'homme vient parfois d'un milieu défavorisé. Il est obligé d'aider financièrement le reste de sa famille. Il arrive que la famille ait contracté des dettes pour payer les frais du mariage et l'immigration du fils. L'homme est humilié de ne pas pouvoir aider sa famille. Les cas de Taha, de Murat, de Mehmet montrent qu'ils souffrent de ne pas avoir la possibilité d'envoyer de l'argent à leurs parents. Cette position de faiblesse risque de mettre en question leur statut d'homme.

Lors de la dernière séance, Mehmet m'a raconté que son beau-frère et son frère ont été au courant de sa situation socio-économique, de la dégradation de son couple et de son état psychologique inquiétant. Son beau-frère lui a proposé de retourner en Turquie. Il a promis qu'il l'aiderait financièrement. « *Voilà, où j'en suis après 12 ans d'immigration ?* » dit-il.

Pour conclure cette rubrique, je dirai que l'homme ne se trouve pas cette fois-ci dans son rôle de fils ou de frère par rapport à sa famille d'origine. Il n'assume pas son rôle de fils qui fait venir une bru dans sa famille et donne à ses parents des petits-enfants.

6.2.10. Gendre : père de ses enfants

Godelier M. (2009) confirme que la règle de résidence est un enjeu important pour la socialisation des enfants. Ils sont appropriés soit par le côté paternel soit par le côté maternel ou encore par les deux côtés. Dans la société patrilinéaire, les enfants restent dans le groupe de leur père. Dans les cas étudiés, le lieu de la socialisation des enfants se renverse inévitablement suite à la matrilocalisation de la règle de mariage. Les enfants se socialisent dans le milieu familial de leur mère. Ils sont appropriés par le côté maternel. Ils sont en rapport le plus souvent avec leurs parents matrilatéraux. Ils incorporent la culture de la famille et du groupe de leur mère. Ils s'éloignent automatiquement de leur ascendance paternelle et de leurs parents parallèles et croisés du côté de leur père.

Le cas de Veli montre le conflit entre lui et son ex-femme pour le prénom de ses deux enfants. Il trouve un compromis pour le prénom de sa fille. Il déclare les deux prénoms désirés (Ayse et Gul) par son ex-femme et par lui. Pour le prénom de son deuxième enfant, son ex-femme lui cache son accouchement et déclare le prénom de l'enfant avant d'informer Veli de la naissance de son enfant. On lit dans son récit que sa fille joue, surtout lors du jour de garde du père, avec ses cousins parallèles et/ou croisé matrilatéraux. Selon Veli son ex-épouse appelle ses neveux et nièces pour que sa fille refuse de venir chez lui.

Dans le cas de Murat, son fils vit avec son ex-femme. Murat fait tout ce que son fils demande pour ne pas perdre son amour. Il a peur que son ex-femme l'empêche de venir chez lui.

Duran n'avait pas vu ses deux fils depuis qu'il était en prison. Son ex-femme a empêché juridiquement ses fils de le voir. Ils ne connaissent pas leur père et leurs parents patrilatéraux. Duran a entamé une démarche judiciaire pour les voir.

Taha était parti en Turquie. Son fils lui manquait. Sa femme lui a dit qu'il peut le voir en Belgique s'il le souhaite. Il est revenu en Belgique pour voir son fils.

Les enfants de Sami et d'Isa vivent auprès de leur belle-famille également. La belle-famille de Sami aide sa femme pour élever leurs enfants.

Tous ces enfants voient leurs parents du côté de leur père pendant les vacances en Turquie. En conséquence, leurs relations avec la famille de leur père restent très limitées. En cas de divorce et de conflit, ces enfants sont empêchés de les voir.

Le cas de Veli illustre que son ex-femme ne montre pas ses deux enfants à ses parents pendant les vacances en Turquie.

Le cas de Murat montre le même comportement de la part de son ex-femme. Son fils ne veut pas aller dans son village en Turquie. Il dit que le village et la maison de ses grands-parents puent l'étable. Son discours lui fait très mal. Il n'arrive pas à accepter que son enfant parle négativement de ses ancêtres et de sa famille paternelle. La mère de Murat ne sait pas voir son petit-fils. Elle en souffre énormément.

En cas de conflits et/ou de divorce, les gendres venus de Turquie risquent d'être exclus complètement de la prise en charge et de l'éducation de leurs enfants. Par contre, je ne constate pas d'anomalie dans leur identité de père. Tous les gendres qui ont des enfants se montrent motivés pour assumer leur responsabilité de père.

6.2.11. Gendre dans le groupe social de sa femme (communauté turque)

Dans les cas étudiés, les époux en provenance de Turquie se sont insérés également dans le réseau social de leur épouse et de leurs beaux-pères. Autrement dit, le lien social au groupe d'appartenance se crée via l'épouse et le beau-père et ce lien porte leur sceau. L'homme passe par ce processus d'adoption et de socialisation dans le réseau de sa femme et de son beau-père. Dans le cas de mariage dans la société à tendance patrilinéaire, ce processus d'adoption est réservé à la bru.

Dans son nouveau contexte de vie en Belgique, l'homme est identifié non pas par rapport à sa filiation à son père mais par son lien à son beau-père. Il va rester comme *un satellite* dans *l'orbite* de son beau-père et de sa femme dans la communauté turque. Cette satellisation de l'homme restera collée à sa peau durant toute sa vie et le suivra même en cas de divorce. Il sera toujours identifié comme le gendre de telle personne ou l'ancien mari de telle femme.

Ces gendres sont appelés « gendres importés », comme disent certains d'entre eux, dans la communauté turque. Leur statut de gendre les classe et les place automatiquement dans le groupe des gendres importés. Ce classement permet d'identifier ces hommes et de savoir qu'ils sont arrivés en Belgique par le lien de mariage.

Certains gendres (Mehmet, Veli, Sami) relatent des comportements de mépris, de dénigrement, d'humiliation, et d'exclusion à l'encontre des gendres dans leur entourage.

Une citation de Lévi-Strauss C. (2002) est éclairante pour la compréhension de ces comportements de rejet. Selon lui, la matrilocalisation de la résidence provoque des réactions semblables de la part des membres du groupe de la femme. Il écrit que « si la société est, à la fois, matrilinéaire et matrilocale, de façon permanente ou temporaire comme cela se produit parfois, le mari appartiendra à la classe méprisée de ‘‘ceux qui sont là du fait du mariage’’ ou ‘‘homme de l'autre côté’’, par opposition aux ‘‘propriétaires du village’’, qui lui feront toujours sentir la précarité de son titre de résidence auprès de sa femme et de ses enfants » (Fortune R.F., 1932, Sorcerers of Dobu. New-York, cité par Lévi-Strauss, p.138).

Le même clivage « l'homme de l'autre côté » et « le propriétaire du village » est observé dans la communauté turque installée en Belgique : les gendres sont catégorisés dans le groupe des « nouveaux », « de dehors », n'étant pas d'ici par rapport aux Turcs de « souche », c'est-à-dire, les Turcs descendants des pères immigrés.

En cas de divorce, la présence du gendre dans le groupe de son épouse et de son beau-père est mise en question. Le réflexe du groupe est l'éjection de l'homme devenu un « maillon libre » sans lien de mariage.

La revisite des récits des quelques gendres dans cette recherche éclaire leurs relations dans la communauté turque en Belgique. Je vais les aborder sujet par sujet parce que chacun vit différemment son rapport aux Turcs.

Je prends d'abord le cas de Mehmet qui fournit des informations bien détaillées sur ses relations sociales. Il est passé par cette adoption sociale au groupe de sa femme et de son beau-père. Par contre, la période de son mariage montre *son isolement social* par rapport à la communauté turque. *Selon Mehmet,* son isolement est mis en place *intentionnellement* par sa femme. Pendant son mariage, il n'a pas su tisser des liens sociaux avec les Turcs et ses parents dont ses tantes paternelles et ses cousins croisés patrilatéraux.

Mehmet a eu son véritable contact avec les Turcs après le départ de sa femme. Son milieu social est composé de ses parents proches, des autres gens autour de lui, par exemple des gens rencontrés dans le réseau de son ex-femme et de sa belle-famille, de certains compatriotes de son village en Turquie, d'autres Turcs comme de ses connaissances fréquentant la même association que lui.

On constate dans son récit que son entourage immédiat l'écoute, le soutient et lui donne la raison et le tort à son ex-femme dans son histoire. On partage son chagrin. On accuse sa femme de l'avoir utilisé pour faire sa vie. Mehmet est surpris d'entendre que ces mêmes personnes lui conseillent d'abord de retourner en Turquie, mais comme il n'y retourne pas, de partir au moins de Bruxelles. Mehmet résiste à la demande voire même à la pression de son entourage pour qu'il parte en Turquie. Il se positionne comme « victime » de sa femme et n'arrive pas à donner un sens à cette demande de partir en Turquie. Il reçoit cette proposition comme un rejet[50].

Mehmet décide légitiment de rester en Belgique. Mais le rapport au groupe social prend à ce moment une autre tournure. Jusque-là, raisonné, consolé, conseillé, Mehmet commence à recevoir des critiques négatives. Il observe des attaques déshonorantes vis-à-vis de lui. Il arrive à raisonner qu'il est vu « sans honneur » dans le milieu turc. Selon lui, « on » pense qu'il a renoncé à sa vie religieuse et qu'il a accepté tout ce que son ex-femme lui a demandé, il n'est pas parti quand sa femme l'a quitté, donc, il est venu pour l'Europe et à tout prix, il y reste. Il pense qu'il est « déshonoré » « dévalorisé », « exclu », « errant » « inconnu », « étranger » aux yeux des autres Turcs en Belgique.

Finalement, Mehmet se sent « un étranger » vis-à-vis de tout le monde et tout le reste devient « étranger » à lui. Il s'est retiré du milieu social. Il est resté à l'écart des Turcs pendant sa vie de célibataire. Son deuxième mariage avec la femme algérienne a renforcé son retrait du milieu turc. Mehmet ne sait toujours pas fréquenter le milieu turc. Sa rencontre avec les Turcs lui rappelle son humiliation et réveille en lui la souffrance et la haine.

Mehmet évoque l'hostilité des autres Turcs vis-à-vis des *gendres* qui viennent de Turquie. Selon lui, les Turcs sont méprisants vis-à-vis de ces gendres[51]. Il ne sait pas faire confiance aux Turcs en Belgique.

---

[50] En même temps, il se rend compte qu'il avait défait sa vie en Turquie au moment de son immigration en Belgique. Il relève un sujet important encore en lien avec ce type de migration. Beaucoup d'hommes, et de femmes aussi, déconstruisent leur vie avant de venir chez leur conjoint en Belgique. La situation n'est jamais la même après quelques années dans le pays d'origine. Le retour ne permettra pas de retrouver ou de refaire facilement une vie comme avant. En plus, ce retour est souvent vu comme un *double échec* dans l'entourage, c'est-à-dire que le mariage et le projet de migration ont échoués. C'est aussi doublement dévalorisant. (Duran tient le même discours pour un éventuel retour en Turquie)

[51] Lors d'une séance, je lui ai dit qu'il restait fixé sur ses mauvais souvenirs et sur les personnes qui le méprisaient à l'époque de son travail dans cette association. Je lui ai demandé de voir s'il y avait d'autres

Le récit de Veli confirme qu'il était inséré dans le réseau social de sa femme. Quand il était marié, il allait chez les amis de son ex-femme. Depuis qu'il est séparé, il ne les fréquente plus. En dehors de ces contacts, Veli n'a pas su lier des amitiés dans le milieu turc. Il a eu l'occasion de fréquenter des jeunes issus de l'immigration turque. Ceux-ci conversaient souvent en français et Veli se sentait exclu. Il ne les voit plus.

Veli parle aussi de son problème de ne pas pouvoir faire *confiance* aux Turcs. Il ne leur parle pas de ses problèmes et il ne les sollicite pas pour avoir leurs aides. Il relève aussi le problème du « qu'en dira-t-on » dans le milieu turc. Ce problème a été relevé par les autres gendres aussi. Veli se voit aussi « étranger » dans le milieu turc. Il ne sait pas se positionner par rapport aux autres parce qu'il ne les connait pas. Il ne sait pas dire « *qui est bien et qui est mauvais* ». « *Des gens sourient devant toi puis rient derrière toi. Tu es obligé de parler avec ces Turcs sans les connaître vraiment* » dit-il.

Selon Veli, les Turcs en Belgique sont froids vis-à-vis des gendres qui viennent de Turquie. Certains les sous-estiment. On les appelle « *gendre importé* » pour les humilier. Veli dit ne pas attendre beaucoup de choses de ces gens. Il s'écarte du milieu turc et vit dans un isolement social complet. Il s'est socialement *effacé*, à tel point qu'il ne parle pas sa langue maternelle faute de présence d'ami. Il n'est pas certain d'exprimer correctement ses pensées et ressent l'appauvrissement de sa langue maternelle.

Dans le cas de Sami, je constate sa déception des Turcs également. Il ne sait pas faire confiance aux Turcs comme Mehmet et Veli. Il confirme aussi que les Turcs ne soutiennent pas les gendres en provenance de Turquie et qu'ils ne les respectent pas. Sami parle de la différence de culture entre lui et les Turcs en Belgique.

Murat ne critique pas les Turcs. Il évite le contact avec les Turcs parce qu'il est gêné par les attaques de son ex-femme.

---

personnes « bien ». Il a réfléchi et dit qu'il y avait des « gens bien » aussi. Je lui ai demandé d'aller dire bonjour à ces « gens bien » en faisant l'abstraction des méchants. Il m'a relaté lors de la séance suivante qu'il était allé boire un verre dans cette association avec des personnes réputées « bien ». Il a vu qu'il y était bien accueilli et ils ont conversé ensemble. Il s'est rendu compte qu'il restait fixé depuis plusieurs années sur ses souvenirs négatifs. Il me dit qu'il passe dans cette association de temps en temps et ça lui fait bien. Il a toujours peur de parler de sa vie privée parce qu'il ne sait pas faire confiance à ces gens mais il a plaisir à voir d'autres personnes et à parler le turc. Car je trouve important de citer qu'il ne parle pratiquement pas sa langue maternelle. Il ne parle pas le français non plus et il dit qu'il a l'impression de cumuler le poison en lui en ne parlant pas pendant des jours.

Les autres gendres étudiés ne parlent pas spécifiquement de leurs relations auprès de la communauté turque en Belgique.

Je constate que quel que soit le parcours individuel et l'histoire personnelle de chacun, il est réduit au statut de *gendre* dans la communauté turque. L'homme doit assumer cet attribut de gendre pour vivre dans le milieu social de son épouse (le cas de Sami) ou il doit se retirer de ce milieu, autrement dit, s'effacer socialement (comme dans le cas de Veli et de Mehmet).

6.2.12. Travail : effacement de l'identité professionnelle

L'insertion socioprofessionnelle des gendres se situe à mi-chemin entre le groupe d'appartenance et la société d'accueil. Dans tous les cas étudiés, le milieu professionnel permet à ces gendres de se mettre en contact avec un milieu professionnel à priori non turc. En ce sens, les gendres y rencontrent d'autres acteurs en dehors du milieu turc.

La recherche de l'emploi représente une problématique assez importante pour ce groupe d'hommes. Le gendre reste tributaire de sa femme, de sa belle-famille et des autres compatriotes pour trouver un emploi. Par exemple, Mehmet, Veli, Isa ont été aidés respectivement par son épouse, son frère, son beau-père. Des recherches confirment cette dépendance aux autres pour trouver un emploi (Kumlu S., 2004, TAS E., 2008).

Quand on regarde leur passé professionnel, on voit que tous les huit gendres travaillaient avant de venir en Belgique. Chacun avait une identité professionnelle. Mehmet était technicien dans une usine de biscuiterie. Veli était technicien en milieu hospitalier. Isa avait un diplôme universitaire de tourisme. Duran était charpentier. Taha travaillait dans une société de matériel de construction. Ferit était carrossier. Murat et Sami travaillaient dans un atelier de couture à Istanbul et en Hollande. En Belgique, Ferit et Duran sont les seuls à avoir valorisé leur qualification. Ferit a travaillé dans un garage de réparation de carrosserie. Duran a trouvé un travail dans une entreprise de charpenterie. Tous les autres gendres ont trouvé des emplois comme ouvrier ou manœuvre. Leurs compétences professionnelles n'ont pas été validées et reconnues en Belgique. Je peux parler d'une véritable perte de la compétence professionnelle voire même de l'effacement de l'identité professionnelle. Ces gendres sont réduits à leur force physique dans leur contexte d'immigration. Cet effacement de l'identité professionnelle est une conséquence directe de l'immigration. La Belgique ne reconnaît pas les diplômes des pays tiers. La méconnaissance de la langue et des institutions du pays ne

permet pas de valoriser les compétences acquises à l'étranger. Les gendres qualifiés souffrent davantage de non valorisation de leur diplôme et des conditions difficiles de travail. Le cas de Mehmet, Veli et Isa sont illustratifs de cette souffrance. Par contre, les gendres moins qualifiés se plaignent moins de leurs conditions de travail. Les cas de Sami, Duran, Ferit confirment cette hypothèse.

Je visiterai quelques récits pour analyser cette problématique de l'emploi.

Mehmet a eu la chance de trouver un emploi très vite dans une entreprise ethnique dont sa femme connaissait le patron. Il n'y avait aucune correspondance entre sa qualification de technicien en Turquie et son emploi en Belgique. Il a travaillé en tant qu'ouvrier dans cette entreprise de cueillette pendant trois ans. Il a été mis à la porte, selon lui, à la demande de sa femme après le divorce. Mehmet relève l'exploitation de cette main-d'œuvre. Il a dû travailler dans des conditions difficiles où les règles de sécurité n'étaient pas respectées. Son accident de travail sur le lieu de travail n'a pas été déclaré par le patron.

Les cas de Veli et d'Isa montrent les difficultés liées à l'emploi et leurs souffrances.

Veli est revenu fréquemment pendant le travail thérapeutique sur les conditions de son travail et sur le fait de ne pas pouvoir valoriser son diplôme de technicien en milieu hospitalier.

Veli travaille comme manœuvre dans une entreprise de construction depuis qu'il est en Belgique. Il ne sait pas parler le français. Il ne comprend pas souvent ce qu'on lui demande. Parfois, on se moque de lui ou on lui dit des « gros mots ». Il se sent maltraité, humilié, discriminé par ses collègues. Il ne sait pas se défendre. Par exemple, une fois, son chef lui a fait porter 85 sacs de ciment. Selon lui, son chef profite de sa « faiblesse ». Veli ne répond pas par peur de perdre son boulot. Il est obligé de travailler pour payer son loyer, la pension alimentaire, ses dettes. Finalement, il définit son travail comme « une vie d'esclave ». Les conditions de travail et son boulot sont très difficiles. Il souffre d'être « manœuvre » (il dit « amele » en Turc)[52].

Veli a rencontré ses amis d'école en vacances en Turquie. Ils exercent leurs métiers de technicien en milieu hospitalier. Ils vivent bien professionnellement et socialement. Cette rencontre a renforcé sa souffrance en lien avec son boulot de manœuvre en Belgique.

[52] Il utilise le mot « amele » qui renvoie à la force de travail. Le mot est utilisé pour les gens qui n'ont aucune compétence professionnelle.

Isa est venu me voir pour parler directement de sa souffrance en lien avec son emploi de manœuvre sur le chantier et de ne pas pouvoir valoriser son diplôme universitaire de tourisme. Isa était dans un état dépressif et anxieux. Il avait des troubles somatiques comme des douleurs à la tête et à l'estomac et du reflux.

Je trouve utile de reprendre un passage du récit d'Isa. Selon lui, tous ces troubles étaient provoqués par son emploi. Il était dégouté par son travail devenu une torture pour lui. Il travaille depuis six ans comme manœuvre à l'extérieur sous la pluie, dans la boue et l'eau, dans une entreprise d'infrastructure qui place le réseau de gaz et des câbles de communication. « *La pioche et la pelle sont mes deux compagnons* » dit-il. Il avait fait des études universitaires en Turquie. Il est devenu manœuvre en Belgique. En 2009, le père d'Isa vient en Belgique. Il le voit par hasard sur le chantier dans le quartier de son beau-père. Cette rencontre le déstabilise davantage. Isa dit qu'il était gêné de sa situation et son père était choqué de voir son fils unique travailler dans ces conditions.

Il dit souffrir beaucoup quand on se moque de son travail et de lui dans son entourage proche. Quand il s'agit de donner son avis, on fait allusion à son travail de manœuvre et on lui demande de se taire. Pour rigoler, on lui dit : « *que sais-tu faire d'autre qu'utiliser la pelle et la pioche* ». Ces propos reviennent à son esprit quand il va au lit. Isa dit qu'il regrette d'être en Belgique à cause de son emploi.

Le chômage est un risque important pour ces hommes. Le fait de travailler accélère leur autonomie financière. L'inactivité professionnelle prolongée les fragilise sur le plan financier et psychologique. Le cas de Mehmet montre ses difficultés actuelles vu l'absence d'un travail régulier. Le cas de Taha illustre aussi la souffrance de l'homme en cas d'inactivité professionnelle prolongée. Il évoque auprès de sa femme qu'il ne trouve pas d'emploi et il en souffre. Il lui propose de vivre en Turquie parce qu'il se sent apte à trouver un emploi là-bas.

Pour terminer cette rubrique, je dirai que l'effacement de l'identité professionnelle de l'homme dans son contexte d'immigration est une véritable source de souffrance pour certains de ces gendres.

6.2.13. Rapport à la société d'accueil (contexte migratoire)

Aucun des huit gendres ne se plaint directement du contexte migratoire dans le cadre de leur souffrance. Par contre, l'analyse approfondie de leurs récits permet de voir que ce contexte a

un impact sur le vécu des gendres. Par exemple, le renversement des rôles au sein du couple est provoqué par la méconnaissance de la langue du lieu d'installation du couple. La problématique du travail est un autre impact de ce contexte migratoire.

Si ces gendres ne parlent pas de leur rapport au contexte migratoire, c'est parce qu'ils ne se sont pas insérés dans le milieu belge dans le pays d'accueil. Leurs liens sociaux avec les Belges (en termes de non Turcs) ne se tissent pas spontanément. Aucun ne parle d'amitié avec les Belges.

Par contre, Mehmet est seul à être inséré dans le milieu belge (non Turc), le réseau de son ex-femme, dès son arrivée en Belgique. Il lui était difficile de s'y trouver par la méconnaissance de la langue et des coutumes de ces personnes. Il se sentait « étranger » par rapport aux Belges mais aussi par rapport à lui-même. Ce milieu de socialisation en Belgique était tout le contraire du milieu qui avait socialisé Mehmet. Les valeurs partagées dans ce milieu social, comme boire un verre d'alcool, danser et danser avec d'autres femmes que son épouse, etc. sont complétement à l'opposé des valeurs de l'homme religieux, de l'homme de confrérie, de « Fatih Sultan Mehmet ». Il était contraint par son ex-femme de fréquenter ce milieu. Je constate aussi le stress encaissé par Mehmet lors de ses sorties dans son récit. On peut même parler de choc culturel. La rencontre de deux mondes différents était difficile à assumer.

Le récit de Mehmet montre que le réseau de l'épouse est aussi déterminant pour la qualité de contact avec la société d'accueil.

Pour le reste, ce contact avec la société d'accueil est réduit à l'obligation. Le travail, le suivi des affaires, la prison (le cas de Duran), etc. les mettent en contact principalement avec les professionnels dans la société d'accueil. Par exemple, Sami parle positivement des Belges, il les considère très humains, en parlant de la prise en charge de la maladie de son enfant par le médecin et les infirmiers à l'hôpital. Mehmet parle de ses rencontres avec les Belges lors de la gestion de ses différentes affaires auprès des services. Veli et Isa rencontrent le monde belge sur le lieu de travail. Ferit raconte les difficultés de suivi de ses affaires dans la société d'accueil. Taha rencontre le monde extérieur au cours de français. Duran a appris à se débrouiller en français en prison, où il a suivi une formation qualifiante. Les gens ordinaires en Belgique ne font pas partie de leurs contacts avec les Belges.

La méconnaissance de la langue est la principale difficulté qui limite leurs relations avec la société environnante. Tous les huit cas ont besoin d'interprètes pour vivre dans la société d'accueil. Pour la plupart, cet interprétariat est pris en charge par l'épouse. En cas de divorce, une autre personne prend le relai.

Par exemple, Sami, Isa, Duran disent se débrouiller en français pour gérer leurs affaires ne nécessitant pas de communication détaillée. Veli se définit comme « handicapé de langue » ayant besoin de « prothèse » pour vivre dans la société d'accueil. Il se reproche de ne pas pouvoir parler le français. Pour Sami, la maîtrise du français est fondamentale pour vivre en Belgique et pour trouver facilement du travail. Il se fâche sur ses beaux-parents qui l'ont empêché d'apprendre le français. Il était un leader dans sa famille d'origine. Ici, il est épaulé par sa femme. Murat évite tout contact avec la société d'accueil parce qu'il n'a personne actuellement pour traduire.

En cas de divorce, le problème de la langue les fragilise davantage. Ils ne peuvent pas faire face au pouvoir de l'épouse en cas de conflit. Les cas de Murat, Mehmet, Veli montrent leur fragilité et leurs difficultés pour gérer leur divorce et pour se défendre juridiquement vis-à-vis de leur épouse.

Après le divorce, ces hommes ont beaucoup de difficultés pour vivre en Belgique. Ils sont gênés de solliciter d'autres Turcs pour l'interprétariat. Ils trouvent « humiliant » de se faire prendre en charge pour la traduction. Dans le cas de Veli, il a abandonné le suivi de ses affaires pour ne pas demander à son neveu de traduire.

Le sentiment d'échec lors du suivi des affaires auprès des services concernés provoque parfois un traumatisme. Par exemple, une fois, Murat s'est rendu seul à un service. Il n'a pas pu expliquer son problème, il n'a pas compris l'employé. Depuis, il évite d'affronter les rouages institutionnels.

Murat a peur de se mettre en contact avec les Belges par peur de ne pas pouvoir comprendre et de parler le français. Il parle aussi de sa gêne de parler le français. Il a peur de dire des bêtises et d'être ridiculisé devant les autres et qu'on se moque de lui. Il est intimidé par la présence des Belges dans sa proximité. Il les évite en n'allant pas dans des lieux publics.

Son cas m'amène à la problématique d'isolement social de certains gendres divorcés dans cette recherche. Veli et Murat vivent à l'écart de tout contact social. Leur vie est réduite au

transfert entre la maison et le lieu de travail sans converser vraiment avec les autres. On peut dire qu'ils se sont *effacés* du contexte social. Par contre, cet isolement n'est pas le destin de tous les gendres divorcés. Le cas de Ferit montre le contraire. Il a trouvé des issues possibles à la fois pour exister socialement et pour assumer sa vie seul. Il est devenu un homme d'affaires en employant professionnellement un jeune bilingue d'origine turque.

Un autre point relevé par certains gendres est la méconnaissance de l'environnement et le problème d'orientation. Mehmet et Veli disent ne pas pouvoir s'orienter en Belgique selon le temps, l'espace, la société.

6.3. Discussion

J'ai analysé dans ce chapitre le devenir des gendres rencontrés en clinique, comme l'effacement de la personne, dans leur contexte matrilocalisé. En conséquence, les constats concernent ces huit gendres étudiés dans cette recherche. Cette analyse permet de voir deux conséquences principales : (1) le gendre, acteur social, perd son autonomie, entre sous l'autorité de son épouse et de ses beaux-parents et reste dépendant de son épouse et des autres. (2) Cette matrilocalisation provoque toute une série de renversements où l'homme ne se retrouve pas dans son rôle assigné dans sa société d'origine.

Dans les cas étudiés, la matrilocalisation de la règle de résidence exige de l'homme son déplacement dans le pays de sa femme. Ce déplacement provoque la rupture de l'homme avec son contexte de vie et renverse les postures de la bru et du gendre dans sa société à tendance patrilinéaire. En d'autres mots, le mouvement « genré » dans le cadre du mariage se renverse, l'un se trouvant dans la position de l'autre.

L'époux vient à la résidence de son épouse en Belgique. Le choix de cette résidence appartient à l'épouse et à sa famille. Les frais d'installation sont pris totalement ou partiellement en charge par la femme et par sa famille. Le logement se trouve souvent dans la proximité de la belle-famille. En ce sens, la résidence est « uxorilocale » : le couple s'installe dans la localité du beau-père. Je préfère utiliser le mot de matrilocalisation de la résidence car cela montre mieux l'installation de l'homme chez sa femme ou dans le pays de sa femme. Quel que soit le lieu d'installation en Belgique, le territoire de la Belgique représente la localité du beau-père. L'installation de l'homme chez sa femme renverse aussi les rôles de

gendre et de bru ainsi que ceux de leurs familles par rapport au choix du logement et de la prise en charge des frais d'installation du couple.

J'ai constaté que l'époux se voit obligé de se soumettre aux règles imposées par l'épouse et par sa belle-famille en Belgique. Il doit accepter d'agir selon leurs attentes parce que c'est la règle en Belgique. Dans d'autres cas, l'époux est forcé à se soumettre au pouvoir de son épouse et de son beau-père. L'inflation de ce pouvoir au détriment de l'homme en question est un risque dans ce couple.

Le lien juridique à l'épouse permet à l'époux son *existence en tant que « personne juridique »* en Belgique. Cette *greffe* juridique de l'époux au registre de la population grâce au droit de son épouse de vivre en couple lui permet de construire sa forme sociale, autrement dit, son identité sociale dans le pays d'accueil. Dans la société d'origine, le registre de la femme est déplacé vers celui de son mari. Cette règle fonctionne à l'envers dans le cas de nos gendres. Leurs registres sont créés à partir de leurs épouses issues de l'immigration en Belgique.

En plus de cette greffe juridique au registre de l'épouse, au point de vue de la théorie de la personne, l'homme s'insère dans l'histoire de sa femme et de son beau-père. Son histoire d'acteur social autonome n'est pas connue et reconnue dans le groupe d'appartenance de sa femme. Il est réduit à un seul statut comme « l'époux » de telle femme et « le gendre » de tel monsieur. Il n'est plus propriétaire de son histoire en Belgique. Il fait partie de l'histoire d'un autre acteur comme il l'était dans l'histoire de son père quand il était encore enfant avant d'émerger à la personne. D'un seul coup, l'histoire individuelle et originelle de l'homme s'efface, en plus, il régresse aux conditions de *sujet* dans la dépendance aux autres au niveau financier, linguistique, même voire au point de vue de la prise de décision en ce qui concerne sa vie. Si certains gendres acceptent cette position de sujet, d'autres refusent de se voir réduire à l'état de sujet dépendant des autres. Par exemple, l'un ou l'autre contestent cette régression et dépassent leurs limites pour devenir un acteur social autonome en Belgique.

Le gendre se voit reprocher de *devenir un homme grâce à sa femme* en Belgique. Dans le cas normal, ce propos renvoie au ré-engendrement social et économique de l'homme grâce au regroupement familial. Dans le pays de sa femme et grâce à elle, l'époux accède à un niveau de vie européen, autrement dit à un niveau de vie socio-économique meilleur. Il survit grâce aux ressources de la localité de sa femme. Théoriquement, c'est le changement de la classe sociale en faveur de l'homme. Ce propos est souvent prononcé en cas de conflit entre les

conjoints, entre l'époux et sa belle-famille, en cas de mauvaise conduite de l'homme (adultère, tromperie, vie nocturne, échec) et de la séparation afin d'humilier l'homme. Dans certains cas, dans l'entourage du couple, on tient ce propos directement pour humilier le gendre ou le groupe des gendres. Les cas cliniques illustrent cette humiliation.

Le renversement des rôles d'époux et d'épouse au sein du couple parait comme une autre conséquence de la matrilocalisation de la résidence mais, à nos yeux, il est provoqué par le contexte migratoire. La méconnaissance de la langue et du contexte de vie en Belgique se trouvent à son origine. L'épouse prend en charge les affaires extérieures du ménage et les affaires personnelles de l'époux auprès des différents services. Cette dépendance est une véritable perte d'autonomie pour l'époux. L'homme au monde et le monde à l'homme existent en majeure partie à travers la parole de l'épouse dans son contexte de vie. Il n'a pas de maîtrise directe sur son environnement. Il fonctionne par l'intermédiaire de sa femme (ou d'une autre personne). L'homme vit souvent sa dépendance comme une faiblesse et comme une humiliation. Les attitudes de l'épouse et de l'entourage risquent de renforcer cette humiliation. Les cas cliniques cités montrent la souffrance des hommes en lien avec leur dépendance à leur épouse. J'ai relevé que cette inversion des rôles au sein du couple provoque chez la femme également des questions sur son identité de femme : suis-je une femme ou un homme ? se demande-t-elle.

Dans la nature de ce couple, le renversement des rôles au sein du couple perturbe les fonctions et les charges définies dans la théorie de la personne (Brackelaire J.L., 1995, Le Bot J.M., 2010)[53]. Les questions de « qui est compétent pour quoi » et « qui fait quoi », « qui assume quoi » trouvent parfois difficilement des réponses. Le questionnement des femmes issues de l'immigration au sujet de leur identité de genre confirme aussi cette perturbation car elles doivent assumer les fonctions de l'homme dans la gestion des affaires du ménage[54].

[53] Voir l'annexe 1.

[54] J'ai déjà rencontré le même questionnement dans le cas de l'homme également. Lors d'un entretien clinique avec un couple dont le mari était venu de Turquie, l'époux a demandé à sa femme de changer son « pantalon » contre sa « jupe » pour parler de la perturbation des rôles dans son couple. Il ne travaillait pas, il restait à la maison, il ne savait pas parler le français, il ne savait pas s'assumer seul. C'est sa femme qui travaillait et en plus c'est sa femme qui assumait la gestion des affaires du couple y compris l'accompagnement du mari.

Cette prise en charge d'époux par l'épouse exige une honnêteté de la part de l'épouse. L'abus de la dépendance de l'époux est une des dérives dans ce type d'organisation du couple.

J'ai utilisé aussi le mot de « mineur social » pour élucider la disqualification de l'époux de son statut d'acteur social et sa dépendance linguistique et financière à son épouse. A nos yeux, le mot de « mineur social » renvoie encore au concept de *sujet* dans la théorie de la personne. Cette minoration de l'homme adulte est à la fois la conséquence de l'immigration et de la matrilocalisation. Dans le contexte migratoire, la dépendance linguistique met l'époux dans un statut de mineur social, dans d'autre cas, l'époux est forcé à céder la gestion de son argent à son épouse, à tel point que son argent de poche est donné par l'épouse. En dehors du contexte migratoire, l'étude des cas des gendres à Sakarya en Turquie montre que l'époux installé dans la maison familiale de son beau-père perd toute son autonomie de gestion des biens. Il doit obtenir l'autorisation de son beau-père avant de s'engager dans des contrats engageant sa belle-famille. Son argent de poche est également donné par son beau-père.

Quel est le rapport de cet époux à sa belle-famille, à sa famille en Turquie, à ses enfants, au groupe social ?

Dans le cadre de la matrilocalisation de la résidence, le couple vit dans la proximité de la belle-famille. Le gendre s'insère dans sa belle-famille. Celle-ci devient sa référence, au moins pendant les premières années de sa présence en Belgique, pour vivre dans la communauté turque et dans la société d'accueil en Belgique. Le couple reçoit certainement le soutien des beaux-parents. En même temps, on observe les attitudes interventionnistes des parents dans les relations du couple. Cette proximité influence aussi la délimitation de la vie privée du couple. L'époux a l'impression de vivre dans sa belle-famille. Dans certains cas, on observe la conflictualité des relations avec la belle-famille. Certains gendres relatent la différence de traitement de la part des beaux-parents entre eux et ceux issus de l'immigration. Ils se sentent dévalorisés auprès de ces derniers.

Le couple ne s'insère pas dans la famille de gendre en Turquie. Il faut noter ici l'asymétrie du rapport de l'homme en provenance de Turquie et de la femme issue de l'immigration turque en Belgique par rapport à ces deux familles. Cette asymétrie est une conséquence directe de la matrilocalisation de la règle de résidence[55]. Le déplacement de l'homme en Belgique installe

[55] L'étude sur le renversement de la règle du mariage et de la résidence à Sakarya en Turquie montre que le gendre installé dans la maison familiale de sa femme et dans certains cas, dans son village également, perd ou

tout naturellement une distance géographique entre son couple et sa propre famille. Le même déplacement crée un rapprochement entre son couple et la famille de sa femme. L'homme se trouve à proximité de ses beaux-parents et se voit dans une position de soumission à eux. Par contre, la femme ne s'insère pas réellement dans son rôle de bru et ne se soumet pas à l'autorité de ses beaux-parents. Dans des cas extrêmes, la femme refuse son rôle tout en attendant que son mari reste sous son autorité et celle de ses parents en Belgique. Ce refus pourrait aller jusqu'à la négation du lien d'affinité et à l'évitement de la rencontre avec les beaux-parents en Turquie. Le dénigrement de la famille de l'époux, le rejet de l'aide, le refus de contact, etc. par l'épouse sont des attitudes identifiées dans les récits des gendres. Finalement, l'époux ne se trouve pas dans sa position habituelle dans sa société d'origine.

Cette distance géographique est aussi importante pour les enfants de ce couple. Les enfants se socialisent dans le milieu familial et social de leur mère. Ils voient la famille de leur père et leurs cousins patrilatéraux pendant les vacances en Turquie. Les cas cliniques montrent que la propriété des enfants est souvent revendiquée par la mère et par sa famille dans ce contexte matrilocal. Les enfants appartiennent à leur mère et à la famille de leur mère. Ils sont les fils et filles de telle ou telle femme et/ou les fils et filles de la fille de tel ou tel monsieur ou encore des petits-fils des grands-parents maternels. En cas de conflits et de divorce, les dérives existent. Les pères sont empêchés d'assumer leur rôle de père ou les enfants risquent de ne pas voir la famille de leur père parce que leur mère ne le désire pas ou eux ne le désirent pas.

Dans les cas étudiés, le lien au groupe d'appartenance se fait via la femme et le beau-père. Le gendre est identifié via son lien à son épouse et à son beau-père dans la communauté turque. L'homme passe par le processus d'adoption au groupe de sa femme. Dans son contexte d'origine, c'est à l'épouse de s'adapter au milieu familial du mari.

---

diminue le contact avec sa famille. Le couple reste dans la famille et dans le milieu social de la femme. Cette organisation de la vie de couple est négociée avant l'engagement des deux familles dans ce mariage et les deux familles et les conjoints connaissent plus ou moins les conséquences de leur engagement. Dans le cas de mariage et de migration en Belgique, le gendre ne connaît pas les conséquences du renversement de la règle de résidence. Il les vit au jour le jour selon l'évolution de sa vie en Belgique. Il en découvre souvent les conséquences par après.

Dans la communauté turque, ces époux, appelés « gendres importés », constituent la classe des gendres. Selon eux, cette appellation de gendre importé évoque le « mépris » vis-à-vis d'eux. C'est pour cette raison que certains gendres disent « être traités » de « gendre importé » par leur épouse ou par les autres Turcs. Ils sont réduits à un seul statut de « gendre » dans la communauté turque. Leur histoire individuelle n'est pas connue et reconnue par les autres. Leur identité d'acteur social est effacée. Ils se sentent étrangers dans le milieu turc. Ils ne savent pas lier des amitiés. Ils se plaignent de l'absence de soutien de la part des Turcs. Certains parlent d'hostilité des Turcs envers les gendres en provenance de Turquie. Ils ne savent pas leur faire confiance. L'un ou l'autre s'effacent du milieu turc. Ils ne trouvent pas leur place. En cas de divorce, le groupe d'appartenance de leur femme les rejettent et leur conseillent de partir en Turquie. L'homme sans lien de mariage n'a pas de place dans le groupe de son beau-père. Il doit retourner dans le groupe de son père. Cela prouve aussi la présence de la logique sous-jacente de la patrilinéarité dans la communauté turque.

En tout cas, leurs relations sont conflictuelles avec les Turcs en Belgique. Je constate une certaine dose de souffrance dans leurs discours.

Leur rapport à la société d'accueil ou au contexte de migration est moins abordé dans leurs récits. Ils parlent souvent secondairement de leurs relations à la société d'accueil. C'est une des raisons pour laquelle j'ai voulu aborder le vécu des gendres selon la matrilocalisation de la règle de résidence dans cette recherche.

La société d'accueil est rencontrée souvent dans le cadre de l'emploi ou dans le cadre du suivi des affaires auprès des institutions. Le lien relationnel n'existe pas avec les Belges (non Turcs). L'impact de ce contexte d'immigration est constaté dans le renversement des rôles au sein du couple. La femme prend en charge les affaires extérieures du ménage. En cas de divorce, ces gendres perdent le soutien de leur épouse. Ils rencontrent beaucoup de difficultés pour s'assumer seul. Surtout, la méconnaissance de la langue a une répercussion sur leur isolement social. Si certains sont réduits à l'état de *sujet*, d'autres arrivent à retrouver leur chemin d'autonomie dans la société. Le recours à la ressource des jeunes issus de l'immigration est un exemple pour se débrouiller dans la société d'accueil.

Si le travail les met en contact avec le monde belge, il n'est pas pour autant valorisant pour l'ensemble. L'analyse des récits montre que l'identité professionnelle de ces hommes s'efface

dans ce contexte migratoire. Leurs compétences ne sont pas reconnues et valorisées, en conséquence, ils sont réduits à leur force physique dans leur travail. Cela provoque beaucoup de souffrance chez ces hommes. Cette souffrance est observée surtout chez les gendres diplômés et qualifiés.

Du point de vue de l'approche de la théorie de la personne, dans le contexte migratoire, l'homme ne perd pas sa capacité de poser les frontières de ses identités et de ses responsabilités. Par contre, les frontières qui définissent « la forme sociale » de l'homme dans son contexte de vie disparaissent en contexte migratoire. L'homme n'est plus l'acteur social « autonome ». Par exemple, dans le cas de Mehmet, il se définit comme un « *organisme vivant* », dépourvu des qualités humaines, qui pourrait être qualifié d'« *individu* » selon l'approche de la personne. Mehmet parle sur ce ton pour mettre en évidence sa souffrance par rapport à l'effacement de sa « forme sociale » qui le réduit à la condition de sujet.

Avant de conclure ce chapitre, je rappellerai que « l'effacement de la personne » suite au renversement de la règle de mariage et de résidence est pris au sens métaphorique. Il renvoie à la décontextualisation de l'homme dans le cadre de son mariage et à son devenir dans le cadre de la matrilocalisation de la résidence et de l'immigration en Belgique. Nous avons constaté dans chaque rubrique le renversement de la position de l'homme et ses difficultés pour se repérer dans chaque position selon son état d'acteur social construit dans son contexte de vie. Il se déplace, il s'installe chez sa femme, les rôles s'inversent au sein du couple, il devient « un mineur social », il s'insère dans sa belle-famille et dans le groupe social de son épouse en Belgique, sa compétence professionnelle se réduit à sa force physique. Les récits montrent que ces hommes subissent ces différentes situations. Chacun souffre des difficultés provoquées par l'une ou l'autre situation.

Par exemple, le récit détaillé de Mehmet permet de parcourir l'ensemble des thématiques. Par contre, le cas de Sami se focalise sur ses relations conflictuelles avec ses beaux-parents. Duran était nié par sa femme et par sa belle-mère ce qui a provoqué le meurtre de celle-ci. Ferit était forcé habiter avec ses beaux-parents. Cela s'est terminé par un divorce. Veli a été mis sous pression par son épouse et par sa belle-famille. Sa paternité était niée par son épouse. Le divorce a provoqué son retrait social. Il souffre aussi des conditions de son travail et de ne pas pouvoir exercer son métier. Isa est en souffrance directement en lien avec son travail. Il travaille comme manœuvre en ayant un diplôme universitaire. Taha souffre de sa prise en

charge comme « un enfant » par ses beaux-parents. Il la vit comme la perte du statut de l'homme. Murat se plaint des attaques de son ex-femme, du refus de son fils de voir ses parents en Turquie et de ses difficultés pour s'assumer seul en Belgique.

Pour terminer, je peux confirmer ma deuxième hypothèse que « l'effacement de la personne » ou « les conséquences de la matrilocalisation de la résidence » provoquent la souffrance chez les gendres en question.

Si j'ai analysé les huit cas dans ce chapitre 6 afin d'identifier la transversalité, la complémentarité et parfois la singularité des différentes thématiques relatées par les gendres, j'investiguerai la singularité du cas de Mehmet en ce qui concerne la dynamique de son couple sous l'égide de la violence de couple et la perturbation de son identité masculine dans les deux prochains chapitres. Son cas pourrait exemplifier la souffrance psychopathologique de gendre.

CHAPITRE 7 : DÉRIVE DANS LE COUPLE

LE CAS DE VIOLENCE, LA DECOMPENSATION ET LA SOUFRANCE

7.1. Introduction

Dans ce chapitre, j'investirai davantage la singularité du cas de Mehmet dans une analyse clinique. En ce sens, j'étudierai les relations conjugales de Mehmet. Selon son récit, leurs relations conjugales étaient plutôt conflictuelles dans un rapport de domination/soumission en faveur de son ex-épouse. Mehmet avait plutôt subi une *manipulation* de la part de celle-ci. J'ai décidé d'aborder cette question de la violence *spécifique* au cas de Mehmet parce qu'elle provoque une phase de *décompensation* psychique chez lui, il se trouve dans un état dépressif.. Et dans/suite à cette phase, Mehmet met en question son *identité de genre*. Autrement dit, pour passer à la problématique liée à la perturbation de l'identité masculine dans le cas de Mehmet, la visite du champ de la violence est requise. L'analyse de la violence dans son couple fait preuve des dérives existant également dans ce type de couple dont le mari vient de Turquie.

Si on a l'habitude de constater souvent les différents types de violence à l'encontre des femmes, dans le cas de Mehmet, c'est lui qui subit la violence de la part de son ex-femme dès la rencontre avec elle en Turquie jusqu'à son départ et même après son départ.

De quelle violence s'agit-il ? Nous allons la découvrir en analysant son récit qui atteste de la violence psychologique et de la manipulation perverse.

La vie conjugale de Mehmet dans son récit me rappelle un livre de Marie-France Hirigoyen (2005) : « *Femmes sous emprise, les ressorts de la violence dans le couple* ». Ce livre traite principalement des différents types de violences à l'encontre des femmes : psychologique, physique, sexuelle, économique, harcèlement, meurtre avec une attention particulière sur la violence psychologique et l'emprise sur les femmes. L'auteur relate également dans différents passages de son livre la violence exercée *par* les femmes *à l'égard* des hommes ou d'un partenaire à l'encontre de l'autre dans le cas du couple homosexuel. En ce sens, elle préfère utiliser le terme de violence de couple. Selon l'auteur, quand les femmes l'utilisent, elles recourent à la violence psychologique ou à la manipulation perverse. Quelle que soit la forme de violence, la violence est aussi un outil de domination du partenaire pour les femmes.

Dans le cas de Mehmet, selon ses propos, je constate plutôt les actes de manipulation par son ex-femme pour atteindre un but précis. La manipulation renvoie dans la terminologie de Hirigoyen à la violence perverse, en l'occurrence, le récit de Mehmet demande une analyse sous cet angle dans les pages suivantes. Comme c'est son point de vue qui me permet d'analyser la question de la violence perverse dans son couple, cette analyse risque de définir un « profil de pervers » de son ex-femme. La prudence est nécessaire à ce niveau car je n'ai pas rencontré son ex-femme. Par contre, la passivité de Mehmet face à la violence infligée par son ex-femme m'a interpellé sur son masochisme. Parce que nous avons vu avec les autres gendres que l'un ou l'autre ont décidé de rompre leurs alliances en cas de problème de couple ou de mauvais traitement de la part de l'épouse ou des beaux-parents. Pourquoi Mehmet n'a-t-il pas divorcé? Selon lui, c'est par amour et selon Hirigoyen (1998), c'est sous l'emprise. Désormais, la question du masochisme chez la victime reste une piste de réflexion pour comprendre la passivité de Mehmet[56].

7.2. La violence perverse

Selon Hirigoyen M.F. (1998), un individu peut démolir un autre par un processus de harcèlement voire causer un meurtre psychique. Il est possible de déstabiliser et de détruire quelqu'un par des paroles anodines, par des allusions, des suggestions, des non-dits. Le pervers se grandit en rabaissant l'autre. Il n'y a ni culpabilité ni souffrance chez l'agresseur dans le cas de la perversion morale. Celle-ci est un mode de relation. Le pervers est constamment pervers. Il n'existe qu'en cassant quelqu'un. Il rabaisse l'autre pour acquérir une bonne estime de soi. En même temps, il acquiert le pouvoir. Il n'a ni respect ni pitié pour l'autre. Il peut facilement manipuler les autres par la fascination, par la séduction et par la peur. Selon l'auteur cette perversion ne provient pas d'un trouble psychiatrique mais d'une froide rationalité et d'une incapacité à considérer les autres comme des êtres humains. La perversion morale existe dans le couple, dans la famille, dans l'entreprise.

[56] Si j'aborde les relations conjugales de Mehmet à travers la violence de couple et de la possibilité du masochisme chez Mehmet, il est toutefois possible de situer le conflit dans son couple dans un contexte plus global de *tension de genre* en contexte migratoire dans lequel l'épouse issue de l'immigration et l'époux en provenance de Turquie négocient leurs places réciproques. Je reviendrai à cette réflexion de la tension de genre dans le chapitre 9 de discussion.

Cette relation de violence perverse se met en place en deux temps : (1) la séduction perverse et (2) la violence manifeste. Je résumerai ces deux phases dans le texte de Hirigoyen M.F. (1998) en y intégrant le récit de Mehmet.

7.2.1. Séduction perverse

Selon M.F. Hirigoyen (1998), cette phase de séduction est le premier moment de la relation. L'agresseur prépare la victime pendant cette phase, la victime est déstabilisée et perd confiance en elle.

Dans cette phase de séduction perverse, il y a des étapes consécutives de (1) la séduction, de (2) l'influence et de (3) l'emprise.

Selon l'auteur, « la séduction consiste à attirer irrésistiblement, mais aussi, dans un sens plus juridique, à corrompre et à suborner » (p.111). Le séducteur détourne de la réalité par ses méthodes de surprise et de secret. Il attaque indirectement afin de capter le désir et l'admiration de l'autre. Il s'adresse aussi aux instincts protecteurs de l'autre. Cette séduction narcissique consiste à chercher dans l'autre l'unique objet de sa fascination, à savoir l'image aimable de soi.

La séduction met l'autre sous influence. Celle-ci conduit quelqu'un à penser, à se comporter autrement qu'il ne l'aurait fait spontanément. Il s'agit d'arnaque morale.

Finalement, le séducteur arrive à mettre la victime sous son emprise dans une relation de domination dans laquelle l'autre n'est pas reconnu comme son égal. L'emprise renvoie à la domination intellectuelle ou morale. La victime se soumet au pouvoir de son agresseur par la dépendance et par l'adhésion sous l'influence des menaces et des intimidations. Finalement, « la victime est prise dans une toile d'araignée, tenue à disposition, ligotée psychologiquement, anesthésiée. Elle n'a pas conscience qu'il y a eu effraction » (Hirigoyen M.F., 1998, p.113).

Je reprends schématiquement ces trois phases selon les propos tenus dans le récit de Mehmet. Son ex-femme apparaît dans sa vie familiale et sociale pendant les vacances d'été en 2000. Elle venait souvent chez lui. Mehmet, amoureux d'elle, a été accroché par elle. Elle lui raconte qu'elle a une meilleure vie en Belgique et qu'elle cherche un mari comme lui. Mehmet lui avoue son amour pour elle. L'aveu de l'amour de Mehmet a facilité sa capture par la toile d'araignée tendue par sa cousine et sa tante maternelle. En plus, sa tante ne voulait pas

que sa fille épouse un étranger. Ce type de discours existe dans ce type de mariage ayant un intérêt autre que le mariage même[57]. On piège en général les proches en manipulant leur lien de parenté et/ou leurs instincts protecteurs. Ce discours signifie aussi le fait d'offrir l'occasion de s'installer en Belgique ou dans un autre pays européen à un proche et pas à un étranger. C'est un discours qui met l'offrant dans une position de bienfaiteur, pensant à ses proches et le recevant dans une position de « préférence » donc le proche est préféré et valorisé. Dans le cas de Mehmet, c'est un procédé de séduction et de manipulation. Le récit de Mehmet montre *à posteriori* le coup monté par son ex-femme et sa tante (sa belle-mère). Malgré la résistance des parents de Mehmet, ce mariage a eu lieu. La première étape dans le plan de la manipulation de Mehmet a été réussie par son ex-femme et sa mère.

Lors de la nuit de noce, Mehmet constate que son ex-femme n'est pas vierge. La coutume exige que les deux familles soient informées par Mehmet que la fille n'est pas vierge et qu'elle soit renvoyée chez ses parents. C'est là que la deuxième étape de la manipulation entre en scène. Elle veut d'abord favoriser le registre du plaisir pour faire taire Mehmet et elle lui demande de continuer le rapport sexuel. Mehmet ne l'écoute pas. Alors, elle s'adresse au *sentiment protecteur* de Mehmet. Celui-ci souligne dans son récit que sa religion lui a appris à aider les autres et surtout à respecter les femmes. Son ex-femme commence à pleurer en lui racontant qu'elle a été victime de la négligence de ses parents et qu'elle a commis la faute d'avoir perdu sa virginité. Mehmet devait la comprendre et montrer son humilité. En plus, l'amour demandait le sacrifice. Il était un homme religieux, un homme sage donc il devait l'aider à sauver son honneur. Elle transformait les raisons (perte de virginité, mensonge, arnaque) de son renvoi chez ses parents en raison de sa protection (sauver son honneur). Elle jurait qu'elle serait reconnaissante de cette aide en se soumettant à lui à vie. Elle deviendrait la femme qu'il souhaiterait. On lit dans la suite du récit de Mehmet qu'elle a fait le contraire en Belgique. Choqué devant ce fait, sous la pression de ce moment de choc et de l'*influence* de son ex-femme, il accepte de la protéger au lieu de déshonorer sa cousine et sa famille. En plus, on lit dans son récit que Mehmet a voulu éviter les critiques de ses proches ayant déconseillé ce mariage pour lui. Il éteint la lumière de la chambre. La fermeture de la lumière signifie que le coït a eu lieu, qu'elle est *vierge* et que tout est en ordre pour les deux conjoints. Son ex-femme avait brulé le drap et il n'y avait aucune preuve pour que quiconque puisse dire

[57] J'appelle le mariage thérapeutique ce type de mariage. Son but est de résoudre certains problèmes des jeunes issus de l'immigration.

qu'elle n'était pas vierge. N'oublions pas que quand Mehmet a dit à ses parents après son divorce qu'elle n'était pas vierge lors de la nuit de noce et que ses parents l'ont fait savoir aux parents de son ex-femme, ces derniers n'ont pas accepté cette information et ils ont accusé les parents de Mehmet de diffamation sur leur honneur. Cela montre que son ex-femme avait réussi la deuxième étape de son plan de manipulation. Elle avait blanchi son honneur et celui de ses parents. Elle était légalement « femme », déflorée lors de la nuit de noce.

Dans cette phase de séduction, pendant 15 jours de vie de couple en Turquie, elle était une femme admirable, obéissante, sage, gentille. Elle s'habillait comme les femmes de son village. Elle avait capté l'admiration de son entourage. Mehmet avait récupéré son espoir et son enthousiasme d'avoir une vie heureuse avec cette femme. Mehmet lui a demandé de vivre en Turquie car il avait son emploi et son appartement. Elle n'a pas souhaité vivre en Turquie. Elle a proposé à Mehmet de venir s'installer en Belgique. Elle est partie en Belgique en laissant un mari fasciné et un entourage ayant une bonne image d'elle. Elle avait mis Mehmet et son entourage sous son influence par la séduction et par la manipulation.

Dans la logique de la manipulation, n'était-elle pas déjà dans sa troisième étape ? Ne préparait-elle pas déjà son divorce et l'échec de Mehmet par rapport à son mariage et à son immigration ? Il me semble que si elle avait réussi son coup et que Mehmet était parti de lui-même, elle aurait été victime de ce mariage et de Mehmet.

La phase d'emprise se met en place plutôt en Belgique. Elle lui présente un visage tout à fait *contraire* à ce qu'elle avait montré en Turquie. Dès la première rencontre à l'aéroport, il a été *contraint* d'accepter le pouvoir de sa femme. C'est le quatrième moment après la nuit de noce où sa femme lui impose sa conduite. A partir de cette rencontre, dans sa vie conjugale, le pouvoir de sa femme va s'imposer à lui de plus en plus dans un rapport de *domination/soumission.* Mehmet avait opté pour un rôle réparateur en espérant de la voir changer un jour ou de la changer. Finalement, c'est lui qui subit ce changement dans un sens de dépersonnalisation.

Selon Hirigoyen M.F. (1998), l'emprise a une composante destructrice. Elle neutralise le désir d'autrui. Elle abolit sa spécificité. La résistance, les possibilités d'opposition, la capacité critique de la victime diminuent. Celle-ci sidérée, empêchée de réagir, est rendue complice de son agresseur. Elle est chosifiée en quelque sorte. Elle doit penser comme son agresseur. Elle n'est plus un autre. Elle subit sans consentir, sans participer.

Je prendrai l'exemple de la participation de Mehmet à la vie nocturne de son ex-épouse selon cet éclairage. Dominé, minorisé, rabaissé, humilié par sa femme, Mehmet devait se soumettre à une autre exigence de sa femme : il devait la suivre dans la vie nocturne au prix de détruire son identité religieuse qui est la véritable brisure dans son identité d'homme. Il a bu de l'alcool lors de leurs sorties et abandonné ses pratiques religieuses. En plus, il devait changer aussi ses habitudes vestimentaires et sa coiffure selon le désir de sa femme au détriment de son image du corps. Selon Le Bot J.M. (2002), le vêtement n'a pas uniquement la fonction de protection, donc d'abri mais aussi celle de classement. Il classe et il fait partie de l'identité sociale de la personne. Avec ce remaniement intensif de son identité, il était déjà dans un processus de dépersonnalisation et de « figuration » devenant un objet et un « figurant » pour son épouse. Toujours selon ses propos, il ne vivait pas pour lui mais pour sa femme, selon le désir et les consignes de celle-ci. Il était devenu sa « marionnette » et finalement, il a été abandonné aussi comme un « objet » comme il dit. Son âme ne suivait pas son corps lors de ses sorties. Il était devenu « étranger » à lui-même. Il ne se reconnaissait pas dans son rôle d'homme.

Cette analyse me permet de comprendre pourquoi il parle de l'ancien Mehmet et du nouveau Mehmet. L'ancien Mehmet a été *effacé* suite à son mariage et à son immigration en Belgique. Le nouveau Mehmet a été modelé par son ex-femme. Les deux Mehmet sont complètement différents et en conflit l'un avec l'autre. D'où découlent la culpabilité et la souffrance. D'où est née la perturbation de son identité.

Dans le récit de Mehmet, on identifie d'autres comportements destructeurs de la part de son ex-femme. Son récit fournit plusieurs exemples.

Elle le ridiculise en refusant de traduire devant l'employé de la commune et paradoxalement elle l'empêche d'apprendre le français. Il était entré en même temps dans un processus de dépréciation et d'humiliation dans sa vie conjugale. Il était un paysan, un ignare aux yeux de son ex-femme. Elle infériorisait Mehmet et sa famille par rapport à elle.

Elle était *l'indifférente* aux attentes de Mehmet et au foyer du couple. Je parlerai tout d'abord de son indifférence affective. Elle refusait les attentes sentimentales de Mehmet. Au niveau de la sexualité, celui-ci relève soit *l'indifférence* de son ex-femme à son désir sexuel soit son *exigence* inappropriée. Dans les deux cas, Mehmet était déstabilisé. Il vivait soit le refus de sa femme, soit son insuffisance parce qu'il n'était pas à la hauteur attendue. Elle lui proposait

d'assouvir ses besoins sexuels à l'extérieur. Selon Mehmet, la sexualité est confinée dans la sphère conjugale conçue selon le principe religieux. On peut voir cette proposition comme une négation de la responsabilité de la femme, de l'union conjugale et *de l'identité religieuse* de Mehmet. Elle ne prenait pas en compte la vie de couple dans sa conduite. Elle ne reconnaissait pas Mehmet dans son rôle d'époux. Donc, elle était indifférente aussi à son foyer. Elle n'assumait pas *le rôle de femme au foyer* attendu par Mehmet. Elle ne s'appropriait pas son ménage, son couple et son mari.

Selon Hirigoyen M.F. (1998), l'agresseur pervers ne vise pas la destruction de sa victime directement. Il la soumet à son pouvoir. Il la tient à sa disposition et la contrôle. Si la résistance de la victime renforce l'intensité de la violence, sa docilité n'est pas excitante pour l'agresseur. Il faut une dose de résistance pour que le pervers continue le jeu. Par contre cette résistance ne doit pas le menacer. Le pervers mène le jeu et la victime reste dans sa position d'objet utilisable. La victime obéit d'abord pour faire plaisir ou *réparer*, par après, elle obéit par la peur. Elle espère avoir l'appréciation ou l'amour du pervers par sa docilité. Selon l'auteur ce n'est pas possible mais par contre la recherche d'amour et de reconnaissance déclenche la haine et le sadisme du pervers. Finalement cette phase d'emprise pourrait déclencher la violence ouverte de l'agresseur.

Pendant les deux ans de leur mariage, Mehmet reste à disposition de son ex-femme. Il justifie sa soumission à elle par son amour platonique. Il se positionne comme réparateur et veut éduquer sa femme. Il se culpabilise beaucoup du malheur de sa femme. Il lui offre toujours des cadeaux et des bouquets de fleurs. Il constate que cela ne change pas beaucoup de choses dans leurs relations. Elle reste toujours insensible à sa demande d'amour. Par contre, elle ne l'agresse pas directement.

Selon Hirigoyen (1998), la communication perverse est le procédé du pervers pour atteindre son but. Cette communication particulière n'a pas le but de relier mais d'éloigner et empêcher l'échange. Elle relate que la déformation de la communication permet à l'agresseur d'utiliser l'autre. Il manipule verbalement la victime sans qu'elle comprenne le procédé et reste confuse. On peut constater aussi la violence à travers le non verbal, les non-dits, les sous-entendus. Cette violence non verbale provoque de l'angoisse chez la victime. Le refus de la communication directe et verbale, la déformation de langage, le mensonge, le sarcasme, la dérision, le mépris vis-à-vis du partenaire et aussi de son entourage, l'usage du paradoxe, la

disqualification de la victime, le pouvoir imposé à la victime sont des types de communication perverse. Je ne détaille pas ici les différentes manières de communication du pervers. Par contre, dans le récit de Mehmet, chacune de ces thématiques trouve sa correspondance.

7.2.2. Passage à la violence ouverte : violence perverse

Au bout de deux ans, son ex-femme a commencé à agresser Mehmet. Dans la logique de Hirigoyen (1998), on peut dire que sa résistance et sa docilité ont provoqué l'agressivité de son ex-femme. Surtout en cas de résistance de la victime ou si la victime se rend compte des manœuvres de son agresseur, elle cesse d'être un objet utile et devient dangereuse. Sa haine, jusque-là, cachée, se manifeste et la démolition de la victime devient systématique. Les actes de violence et d'hostilité comme la violence verbale, le dénigrement, les injures s'accentuent de plus en plus et deviennent constantes. Selon l'auteur (1998), il est important de savoir que dans cette phase de violence, l'agresseur est capable de provoquer sa victime pour qu'elle réagisse contre l'agresseur pour la dénoncer comme « mauvaise » et pour la faire apparaître responsable de ce qui lui arrive. La victime est souvent prise dans un conflit. Si elle réagit, elle provoque le conflit et si elle ne réagit pas, elle est prise dans la destruction mortifère (p.145). Un autre comportement du pervers est de faire pervertir les règles à sa victime et de déclarer par après que la victime est mauvaise. Finalement, pour dire qu'il est normal de l'agresser.

Dans le récit de Mehmet, le moment de passage à l'acte de son ex-femme correspond à son insertion professionnelle. Son emploi renforce son pouvoir. Elle a commencé à agresser ouvertement Mehmet. Elle propose à Mehmet de divorcer. Mehmet était choqué d'entendre la proposition de divorce. Il avait accepté de faire tout ce qu'elle demandait pour qu'elle soit heureuse et que leur couple marche. Il a été mis deux fois à la porte chaque fois à son insu. Son ex-femme agissait unilatéralement. La première fois, elle lui envoie sa valise par son collègue de travail. Ce dernier lui apprend que son ex-femme ne veut pas de lui et qu'elle veut son départ de chez elle. Une autre fois, il se retrouve abandonné chez sa tante maternelle sous le prétexte de la visite à sa tante. A son retour, il constate qu'elle a changé la serrure de la porte d'entrée de leur appartement. Elle avait déjà planifié ce coup. Et puis, elle a annoncé publiquement que Mehmet n'était pas l'homme qu'elle cherchait. Elle l'accuse de ne pas être actif (peu macho) et d'être plutôt passif. Dans les deux cas de renvoi, l'entourage est associé à

son ex-femme et lui demande de partir (son patron, ses beaux-parents) ou de faire ce qu'elle demande (le mari de sa tante).

7.2.3. Les conséquences sur la victime

L'auteur aborde les conséquences de la violence perverse en deux phases dont celles liées à la phase de l'emprise et celles à long terme.

Une des premières conséquences de la violence perverse dans la *phase de l'emprise* est le désistement des deux protagonistes pour éviter le conflit. La victime se soumet et évite le conflit pour ne pas arriver à la rupture qu'elle ne désire pas et elle essaye de trouver des compromis. Ce désistement risque de détruire la personne de la victime. La relation s'installe sur le rapport de la soumission et de la domination. La victime devient de plus en plus « éteinte » et « déprimée ». Elle perd son élan, sa spontanéité. Elle entre dans un état de confusion. Ses facultés mentales s'affaiblissent. Elle ne sait pas contester l'injustice qu'elle subit. Selon l'auteur, la seule issue est de se soumettre au pouvoir de son agresseur au prix du renoncement à sa propre identité et de perdre toute valeur à ses propres yeux. Il vit dans un état de stress et d'anxiété permanente.

Dans le récit de Mehmet, on lit qu'il fait preuve d'alternatives pour éviter le conflit au sein de son couple. Il propose à son ex-femme de trouver un « chemin commun ». Il dit ne pas avoir un retour positif. Quand il posait une question à son ex-femme, elle lui répondait avec une question : n'as-tu pas confiance en moi ? Pourquoi m'as-tu épousée si tu ne me fais pas confiance ? Mehmet devait se justifier et dire qu'il lui faisait confiance. Selon son récit, Mehmet était conscient de l'injustice mais il ne savait réagir. Il suivait son ex-femme au détriment de son identité religieuse. Pour finir, il se dévalorise et il se culpabilise d'avoir abandonné ses pratiques religieuses. Il perd sa valeur à ses propres yeux. Il vivait toujours avec un point d'interrogation et d'anxiété par rapport à l'avenir de son couple.

Selon l'auteur, face à la violence ouverte, la victime s'étonne et essaye de se donner une explication et n'en trouve pas comme le cas de Mehmet le montre, il se demandait toujours pourquoi il méritait cette maltraitance de la part de son ex-femme.

La victime est souvent seule à faire face à tous ces problèmes. Elle ne sait pas en parler facilement à l'entourage. Celui-ci reste dans beaucoup de cas indifférent. Dans le cas de

Mehmet, selon lui, ses connaissances et surtout ses tantes, refusaient tout contact avec lui pour ne pas se mêler de l'histoire de son couple.

Selon Hirigoyen M.F. (1998), il y a aussi les *conséquences de cette violence à long terme.*

La prise de conscience de l'agression ou de la manipulation provoque un choc important. L'importance du traumatisme vient de l'effet de surprise : on ne s'y attend pas. Lors du choc émotionnel, la douleur et l'angoisse se mêlent. « C'est une sensation d'effraction violente, de sidération, de débordement, d'effondrement que certaines victimes décrivent comme agression physique » (p.191). La victime se sent arnaquée. Elle a le sentiment d'avoir été trompée, abusée et de n'avoir pas été respectée. Elle trouve plus tard qu'on s'est joué d'elle. Elle risque de perdre l'estime d'elle-même. Elle regrette de ne pas avoir vu la manipulation pour agir plutôt. Il est possible d'entendre de la part de la victime : « j'aurais dû réagir plus tôt ! », « pourquoi n'ai-je rien vu ? » (p.192).

Après trois années de mariage, lors du retour à son domicile, Mehmet affronte brutalement le départ de son ex-femme avec le contenu de leur appartement et des objets de valeur. Il se trouve dans un état de choc sans savoir comment réagir.

Mehmet apprend qu'il a été choisi, manipulé et instrumentalisé par ses beaux-parents ainsi que par son ex-femme. Son ex-belle-mère lui avoue que ce mariage était *instrumentalisé* afin de sauver l'honneur de sa fille et de sa famille. Ses ex-beaux-parents s'attendaient aussi à ce que Mehmet remette leur fille dans le droit chemin. Donc, ils avaient forcé son ex-femme à se marier avec lui. Cet aveu de sa tante écrase l'orgueil de Mehmet. Il s'écroule. Il n'avait été choisi que comme un objet ou, comme il dit, « un mouton à sacrifier ». Pour lui, c'était inacceptable. Pour sa belle-mère, il fallait compter ce service pour son établissement en Belgique. Selon le récit de Mehmet, ce propos accentuait sa souffrance parce qu'il souligne à plusieurs reprises qu'il avait choisi sa femme par amour envers elle. Il n'avait pas souhaité venir en Belgique pour s'enrichir. Mehmet n'a pas trouvé de soutien de la part de ses beaux-parents.

Dans un premier temps, Mehmet se remet en question, se tient responsable du départ de sa femme et il s'accuse d'être en échec. Ensuite, il relate qu'il ne devait pas accepter tout ce qu'elle demandait et devait « la tenir par ses cheveux et la mettre à sa place de femme ». Il se

dévalorise aussi en disant qui n'était pas à la hauteur pour donner des instructions à son ex-femme.

Selon Hirigoyen (1998), la victime a souvent le désir de vengeance mais elle attend des excuses dans le sens de la reconnaissance de son identité. Elle n'aura pas d'excuse de la part de son agresseur. Par contre les témoins ou des complices passifs s'en excuseront plus tard.

Son ex-femme ne s'est pas excusée selon le récit de Mehmet. Elle lui a avoué simplement qu'il n'avait pas de tort dans cette histoire. Ce sont ses parents qui étaient responsables de ce mariage forcé. Il a eu une seule excuse de sa belle-mère. Certaines personnes en Belgique et en Turquie l'ont soutenu en dénonçant les comportements abusifs de son ex-femme. C'est un soulagement pour lui.

7.2.4. Décompensation

Je continue à suivre le schéma fourni par Hirigoyen M.F. (1998) et j'arrive à la phase de décompensation. Les victimes affaiblies lors de l'emprise et directement agressées par après perdent leurs capacités de résistance, érodées progressivement et finissent par un épuisement psychique. Selon l'auteur, au-delà d'un certain seuil de stress, « le travail d'adaptation ne peut plus se faire et il y a décompensation. Des troubles plus durables se mettent en place » (p.193). Les troubles anxieux, psychosomatiques et dépressifs sont souvent observés par les psychiatres. On peut rencontrer aussi l'impulsivité et l'agressivité chez la victime. La dissociation est un autre trouble susceptible d'apparaître chez la victime.

Après le départ de son ex-femme, Mehmet garde un moment l'espoir de la retrouver. Il finit par plonger dans une *dépression* (c'est lui qui le dit). L'abus de l'alcool et de la cigarette vient renforcer sa dépression. La réminiscence des souvenirs douloureux (insultes, impuissance, vie nocturne, soumission, etc.) et l'effacement de son identité religieuse provoquent un état de culpabilité et une auto-dévalorisation (paysan, qui es-tu ? Comment tu vas l'éduquer ?). Je constate aussi l'idée de suicide voire même un suicide passif dans son récit. *Il s'était effacé de la vie sociale* pendant trois ans sans se rendre compte du temps passé. Il avait envie de pleurer en parlant de son récit. Il regrette toujours d'avoir accepté toutes les demandes de sa femme.

Selon Mehmet, son ex-épouse a continué à le harceler après la séparation. Par exemple, elle l'a fait licencier par son patron. Mehmet s'est retrouvé sans emploi et avec des moyens financiers limités (des allocations de chômage). Son inoccupation a renforcé son état de

dépression et son isolement social. Son ex-femme a retardé le divorce et lui a fait rembourser le prêt de la voiture. Elle n'a pas hésité à déclarer Mehmet comme le père de son enfant d'un autre homme.

Finalement, tous ce que Mehmet a dû subir dans sa vie conjugale ont perturbé ses identités sociale et religieuse ainsi que son identité *masculine.* Il relate qu'au bout de trois ans de mariage, il a complètement changé voire même été anéanti. Son identité religieuse et son identité d'homme sonteffacées et il est devenu une autre personne sous la manipulation et la domination de sa femme. Il ne retrouve plus son « soi-même » construit avant son immigration matrimoniale en Belgique. Lisons un passage de son récit :

> *Selon Mehmet, il était devenu un autre Mehmet au bout de trois ans de mariage en Belgique. Le Mehmet de 23 ans était effacé. « Moi, je suis devenu un autre moi en Belgique » dit-il. Il a commencé à boire, à fumer, à sortir dans des boites. Il est tombé dans la situation d'une marionnette suspendue par des fils attachés aux mains de sa femme. Il jouait le rôle que son ex-femme lui demandait. Le Mehmet de 23 ans a changé voire même été anéanti. Il ne retrouve plus cet ancien Mehmet.*

7.2.5. Evolution de l'état de victime :

Hirigoyen (1998) décrit l'*évolution* de l'état de la victime. On apprend que la victime gardera les traces de ce passage de sa vie où elle a été utilisée comme un objet et que les souvenirs et les nouveaux évènements de sa vie prendront un sens à partir de son vécu de violence perverse. Il arrive que la victime se soulage après la séparation ou l'éloignement de l'agresseur et qu'elle s'en sorte sans séquelles psychiques et arrive à maitriser ses souvenirs. « Beaucoup éprouvent des phénomènes désagréables de réminiscence de la situation traumatique, mais elles l'acceptent » (p.198). Selon elle, la tentative d'oubli risque de provoquer des troubles psychiques ou somatiques plus tard. La violence laisse des traces mais la victime continue à avoir une vie sociale normale malgré que certains symptômes moins spécifiques comme l'anxiété généralisée, la fatigue, la douleur, les troubles psychosomatiques demeurent. Il est possible que la victime souffre par après de stress post-traumatique.

J'ai transmis dans son récit qu'il avait formulé sa demande d'aide psychologique pour améliorer ses relations de couple avec son épouse algérienne. Par contre, tout le travail psychothérapeutique a tourné autour de son premier mariage et de la problématique de son premier couple. Je soulignerai que sa souffrance est toujours présente et influence le

déroulement de sa vie sur les différents plans individuel, conjugal, familial, social. La réminiscence des souvenirs traumatiques confirme sa souffrance actuelle en lien avec son passé. Il vit toujours dans un état d'anxiété et de dépression. Il se questionne sur son identité d'homme.

7.3. Mehmet n'était-il pas masochiste ?

Hirigoyen M.F. (1998, pages : 168-171 ; 2008, page : 13) critique dans ses deux livres l'approche psychanalytique et les psychanalystes de chercher souvent le tort chez la victime et de l'accuser de *masochisme*, d'être complice de son bourreau, de jouir de la souffrance infligée par son agresseur.

Selon l'auteur, si la victime reste avec son agresseur, c'est avant tout l'emprise qui la paralyse, elle est psychologiquement ligotée et le pervers se sert d'elle. Selon Hirigoyen, en majeure partie, la victime se soulage quand elle se libère de l'emprise de son agresseur.

Par exemple, si le cas de Mehmet montre son soulagement après le départ de son ex-femme, je me suis demandé quand même tout au long de son récit comment était-il possible qu'un homme puisse endosser tous ces mauvais traitements de la part de son épouse ? Pourquoi n'est-il pas parti ? D'autres gendres, par exemple, Duran, Murat, Taha sont partis de la maison pour ne pas subir les mauvais traitements ou l'injustice dans leur couple. Donc, la violence ne peut pas être le destin de ces gendres.

Si Mehmet justifie toujours sa raison de résister à la maltraitance de son ex-femme par amour, par le rôle de l'homme qui souhaite éduquer sa femme, toutefois, je trouverais utile de jeter un œil sur le masochisme en lien avec la violence.

Pour cela, je me référerai au livre de Gabriel Rubin (1999), « L*e sadomasochisme ordinaire* ». Son livre permet d'avoir un autre regard sur le masochisme moral potentiellement provocateur du sadisme chez l'autre.

Il relate dans l'introduction de son livre que le sadisme et le masochisme sont décrits et nommés comme des perversions sexuelles par Krafft-Ebing et sont repris par après par Freud et étendus au-delà des perversions. Le sadisme et le masochisme sont devenus un couple essentiel des notions de la vie sexuelle. Le masochisme et le sadisme sont vus respectivement

de nature passive et de nature active. Par contre, Rubin G. (1999) formule l'hypothèse que « la passivité n'est nullement la caractéristique première du masochisme car, loin d'être passive, elle est au contraire -essentiellement dans les cas de masochisme moral - l'élément actif du couple sadomasochiste » (p.7-8). Selon l'auteur le masochisme d'une personne est capable de provoquer le sadisme de l'autre personne même si son sadisme est réprimé jusque-là. Il est en général admis que le masochiste répond à la demande du sadique. Par contre, il dit avoir été témoin dans son travail psychanalytique que la rencontre imprévue entre un masochiste et un névrosé normal occasionne toujours la formation d'un couple sadomasochiste. Il continue à confirmer que la formation de ce couple sadomasochiste est la conséquence de l'excitation que le masochiste exerce sur le sadisme de l'autre. Il souligne que « le partenaire devenu sadique… ne reconnaisse pas ces sentiments nouveaux et ces actes pour siens et que le Surmoi lui reproche » (p.8). Selon lui, cette pression est, à l'insu des deux, très forte et elle fait émerger du plus profond du psychisme le reste de la pulsion d'emprise, de la pulsion d'agression réprimée ou sublimée.

Selon Rubin (1999), les mots « sadique » et « masochiste » désignent des entités complémentaires. Le sadique et le masochiste ont besoin de s'associer pour exister. Ils forment le couple sadomasochiste. Chaque élément d'un tel couple contient en lui cette même double pulsion sexuelle. Pour fonctionner ensemble, le masochiste développe sa partie passive et refoule sa partie active par contre le sadique renforce inversement sa partie active et refoule sa partie passive. Chaque être humain a ces deux tendances sadique et masochiste et peut inverser son sadisme et son masochisme selon les circonstances.

Rubin G. (1999) élargit le sadisme à la pulsion d'emprise, de volonté de puissance et le masochisme au masochisme moral, à l'acceptation de la domination, en l'occurrence, le sadomasochisme aux rapports dominant-dominé. Il souligne le fait de ne pas les assimiler uniquement à la perversion sexuelle.

L'acceptation que le masochiste n'est pas l'élément passif du couple change le regard sur le sadomasochisme. Si on accepte son idée que le masochisme de l'un réveille le sadisme refoulé de l'autre, il faut aussi accepter l'idée que le masochiste est au moins complice du sadique et aussi responsable de son sort et de celui de ses proches parce qu'il n'empêche pas le sadique d'exprimer sa cruauté. Il étend son observation et ses enseignements au-delà du couple à tous les rapports humains : la relation du couple conjugal, relation parent/enfant,

relation entre les associés ou des collègues et le rapport entre les groupes voire même des peuples.

Dans le cas du masochisme moral, la victime ne choisit pas consciemment le rôle de victime. Les circonstances de l'enfance de l'individu ou les circonstances historiques pour un groupe favorisent la position de victime. Selon lui, si le rôle de victime est difficile à abandonner et que la victime souffre depuis des années des attaques de son compagnon, elle n'est pas aussi complètement désarmée qu'elle le croit, elle peut changer la situation. Elle doit accepter qu'elle possède aussi des capacités mais occultées par son masochisme.

Il est possible que la masochiste érotise sa douleur et se procure ainsi certaines satisfactions. Mais la plupart des masochistes sont prêts à sortir de leur mode de vie si on leur apporte une aide cohérente. C'est-à-dire si on leur montre de quoi est fait leur malheur. L'auteur qualifie de « masochiste flexible » celui qui veut sortir de son malheur. Selon lui il y a aussi des « masochistes absolus ». Ceux-là n'ont pas besoin de partenaires pour les tourmenter, ils sont un couple sadomasochiste à eux-mêmes (p.17).

L'auteur souligne deux conséquences de son hypothèse selon laquelle « *le masochisme de l'un favorise le sadisme de l'autre* » : (1) la névrose de destinée ne peut pas expliquer le malheur répétitif chez un sujet, le sujet crée lui-même le malheur par son masochisme, (2) l'existence d'une position sadomasochiste, sans engager la responsabilité d'une personne ou d'un groupe voire d'un peuple, cette « position masochiste » déclenche le mécanisme qui permet au sadisme de l'autre de se déclarer.

Selon Rubin (1999), le sentiment de culpabilité et le Surmoi se trouvent à la source du masochisme. Le masochiste est inhibé moralement. Il est sous la domination d'une conscience morale. Il est meilleur, sensible, respectueux du bien et du désir d'autrui.

Rubin G. (1999) explique que le masochisme est vu d'abord positivement par le masochiste et par son entourage. « Le masochiste se considère…. le plus accommodant, le plus compréhensif, le meilleur des êtres …. l'excès dénature l'effet positif d'une qualité et arrive à en inverser le sens. Car l'être « trop bon » , c'est-à-dire celui qui se présente comme capable de tout comprendre, de tout supporter et tout pardonner, ne fait que permettre à l'autre d'exercer son agressivité en toute impunité ou même déclenche cette agressivité, ce qui le rend complice, sinon l'inspirateur du sadique » (p.22) Selon l'auteur, ici il est important de

retenir qu'au-delà de certaines limites la tendance s'inverse et l'aspect constructif devient destructeur.

Si je relis les propos de Mehmet sous l'éclairage de la théorie de Rubin, je pourrais proposer l'hypothèse que l'agressivité de son ex-épouse a été renforcée par la passivité (dans le sens du masochisme moral) ou la faiblesse (position masochiste) de Mehmet. Sa docilité, sa patience, ses excuses, sa culpabilité, sa dépendance etc. ont peut-être encouragé son ex-épouse à agir de cette manière. Je dis « peut-être » parce que j'aborde la position de son épouse à travers la subjectivité de Mehmet. Même s'il parle de sa volonté et de ses tentatives pour instaurer un équilibre au sein de son couple, je constate moins d'acte pour installer cet équilibre souhaité. A nos yeux, il ne s'est pas défendu suffisamment ou il n'a pas empêché son ex-femme de s'exprimer de cette manière. Par exemple, son ex-épouse dit à son entourage que Mehmet n'est pas suffisamment « macho ». N'attend-elle pas l'absence de l'affirmation de son autorité par Mehmet en tant que le mari ? Il me semble qu'il n'est pas possible de répondre à cette question à partir du seul récit de Mehmet.

Une autre hypothèse est le déclenchement du sadisme de son ex-femme par « la position masochiste » de Mehmet.

Qu'est-ce que la position masochiste ?

« Lorsqu'il s'agit de position masochiste, on va se trouver devant un de ces cas, extrêmement nombreux, où les tendances masochistes normales d'une personne vont se voir sollicitées par une situation de forte dépendance (patron et collaborateur, mari et femme, etc.) à une personne qui jusque-là n'était pas sadique mais seulement ‘‘névrosée normale‘‘ » (Rubin G. 1999, p. 64). Selon l'auteur, « la situation de dominé de masochiste qui s'ignore va alors, inconsciemment mais sûrement, amplifier son sentiment d'infériorité et, par là même, exciter le sadisme de son partenaire » (p.65). On apprend aussi que dans ce type de couple sadomasochiste, les partenaires n'avaient pas le désir conscient de former un couple sadomasochiste. Ni le partenaire « faible » et « en état d'infériorité » ni le partenaire « fort » et « en état de supériorité » n'ont le désir conscient de jouer le rôle de victime et de bourreau. Le plus faible se trouve « dans une situation de forte dépendance qui déclencherait automatiquement le sadisme du partenaire étant en position forte » (p.65). Dans cette logique, la pulsion masochiste de l'un et la pulsion sadique de l'autre, étant normalement sublimées, réprimées, endormies vont se réveiller et saisir cette situation afin de s'épanouir. Dans ce cas,

c'est la *situation* qui devient le maître d'œuvre. Les deux partenaires dans cette situation n'acceptent pas normalement l'idée de la formation d'un couple sadomasochiste. Pour l'un et pour l'autre, se trouver dans le rôle de victime et de bourreau est insupportable voire plus difficile quand le sadomasochisme est éloigné de leur personnalité.

Cette notion de *position masochiste* permet d'aborder encore la problématique de la violence dans le récit de Mehmet sous un autre angle. Il est fragilisé par la rupture avec sa famille, son contexte social, son pays d'origine et par sa solitude dans le pays d'accueil. Il est devenu « vulnérable » voire même « très faible ». Il est fortement dépendant de son épouse et des autres pour de nombreux besoins : la langue, l'argent, la gestion de ses affaires. Il avait perdu l'autonomie de l'acteur social dans son contexte migratoire. Il était devenu « mineur social ». Tout cela met Mehmet dans une « *position masochiste* » selon le terme de Rubin (1999). Cette position masochiste risque de déclencher le sadisme de son épouse.

Le cas de Mehmet selon cette notion de la position masochiste pourrait éclairer d'autres cas de violence observés dans le milieu turc à l'encontre des gendres mais aussi des brus en provenance de Turquie. Ces hommes et ces femmes parlent souvent de mauvais traitement de la part des conjoints ou des autres Turcs vis-à-vis d'eux.

7.4. Discussion

Dans ce chapitre, mon but était d'analyser singulièrement le récit clinique de Mehmet afin d'éclairer la dérive possible dans ce type de couple, la manipulation-violence déclenchant une phase de décompensation et de trouble psychopathologique et la perturbation de son identité de genre. L'analyse de son récit dans ce chapitre permet aussi de voir singulièrement l'effacement de la personne et sa souffrance.

Si je schématise cette analyse de cas, dans le cas de Mehmet et selon ses propos, je constate un processus de manipulation dès le début de son mariage. Il nous fait comprendre que le but de cette manipulation est le blanchiment de l'honneur de son ex-femme et de son ex-belle-famille. Son ex-femme met en place d'autres stratégies visant le départ volontaire de Mehmet en Belgique. Cette notion de manipulation et de stratégie pour atteindre un but bien précis m'ont amené à m'interroger sur la violence perverse définie par Hirigoyen M.F. (1998). Par contre, la passivité et l'absence de la réaction de la part de Mehmet m'ont questionné sur son

masochisme éventuel à l'appui des thèses de Rubin G. (1999). Donc, j'ai relu le récit clinique de Mehmet selon l'angle de la violence perverse et selon celui de la question du masochisme.

Hirigoyen M.F. (2005) confirme la présence de la violence à l'encontre de l'homme dans le couple. Les femmes infligent en général la violence psychologique et la violence perverse. Le but de cette violence est toujours la domination de l'homme.

La violence perverse risque de démolir la victime et causer sa mort psychique. Elle se met en place en deux temps : la séduction et la violence manifeste.

J'ai analysé le cas de Mehmet selon le cadre théorique proposé par Hirigoyen (1998). Mehmet a été séduit (contexte de son mariage), mis sous influence et sous emprise (domination/ disqualification) par son ex-femme en Belgique au détriment de son identité religieuse, de son identité d'acteur social et pour devenir finalement une autre personne.

Cette violence perverse a un impact sur la santé mentale de la victime. Pendant l'emprise, la victime vit dans un état de tension interne, de peur, de stress. Par contre, la découverte de la manipulation ou de l'escroquerie provoque un véritable choc chez la victime. Le récit de Mehmet montre son stress pendant son mariage et son choc lors de la découverte de son utilisation pour blanchir l'honneur de son ex-femme. Sa souffrance est inévitable dans ce cas.

La victime risque d'entrer dans une phase de décompensation pendant la violence ou après le choc de découverte de la violence. La résistance ou la capacité de compensation de la victime s'affaiblissent et elle risque de développer des psychopathologies différentes dont la dépression, l'anxiété sont des exemples.

Le récit de Mehmet fait la preuve qu'il était entré dans une phase de dépression accompagnée d'idées suicidaires après le départ de son ex-femme. Il s'est effacé socialement pendant trois ans. Son identité de *genre* a été perturbée également.

Selon Hirigoyen M.F. (1998), la victime de la violence perverse est psychologiquement paralysée sous l'emprise de son bourreau. Elle demande de ne pas la catégoriser comme le masochiste. Selon l'auteur, la victime est souvent soulagée quand elle arrive à sortir de l'emprise de l'agresseur, Dans le cas de Mehmet, on constate qu'il est soulagé de se libérer de l'emprise de son ex-femme. Par contre, sa passivité pendant sa vie de couple m'a interpellé sur son éventuel masochisme. Parce que dans des cas semblables, d'autres gendres ont quitté leur épouse.

Rubin G. (1999) confirme aussi que la victime a toujours la possibilité de sortir de l'emprise du sadique. Par contre, la visite du champ du masochisme permet d'aborder le vécu de Mehmet autrement. Son hypothèse défend l'idée que le masochisme de l'un joue une part active dans le déclenchement du sadisme de l'autre et dans la formation du couple sadomasochiste. Par contre, il existe une position masochiste dans laquelle l'individu ou le groupe sont pris et cette position masochiste déclenche le sadisme de l'autre individu ou du groupe. En ce qui concerne le cas de Mehmet, j'ai fait l'hypothèse que sa passivité, sa docilité ou sa faiblesse ont peut-être déclenché le sadisme de son ex-épouse.

Je tenterai de mettre le cas de violence en rapport avec la théorie de la personne. La thèse de Rubin G. (1999) relève la relation sadomasochiste qui renvoie à la relation de domination/soumission. La relation sadomasochiste, autrement dit le sadisme et le masochisme, concerne la fonction et la charge sur la face de la responsabilité dans la théorie de la personne (Brackelaire J.L., 1995, Le Bot J.M., 2010). J'avais déjà défini et exemplifié avec le récit de Mehmet le thème de la fonction et de la charge comme le réinvestissement de cette fonction (voir l'annexe 1). Autrement dit, la fonction définit la compétence et la charge définit la responsabilité par rapport à la compétence qu'on assume dans telle ou telle situation. La pathologie de la fonction et de la charge relève du sadisme et du masochisme. Le Bot J.M. (2010) écrit que « si le pervers sadique a perdu la mesure des fonctions, ce qui se traduit par abus de pouvoir systématique » (p.133). Le cas de Mehmet montre le problème de la définition des « fonctions réciproques » et des « charges », autrement dit, des responsabilités de la situation. Par exemple, sa femme ne sait pas définir sa fonction comme épouse par rapport à la fonction de Mehmet comme époux dans le couple, en l'occurrence, elle ne sait pas réinvestir cette fonction en termes de responsabilité. D'où, découlent l'abus de pouvoir et les mauvais traitements à l'encontre de son mari. C'est la domination de son ex-femme et la soumission de Mehmet. Brackelaire J.L. (1995) écrit que « le trouble réside en effet dans l'analyse qualitative de leur responsabilité, c'est-à-dire dans l'identification des fonctions qui leur permettraient d'assumer chacun une charge définie qui n'est pas celle d'autrui. Ils s'en déchargent, pourrait-on dire, sur la situation sociale, qu'ils tentent de réduire à sa composante naturelle : un rapport entre les sujets de forces différentes. Ils cherchent ainsi à ramener une relation politique entre des parties aux charges distinctes, fondée sur des fonctions par définitions différentes, à une interaction organisée par la différence de la puissance, bref à en faire de l'assujettissement, de la sujétion » (p.221).

Précisons toutefois que cette problématique des fonctions et des charges ne devient pas toujours « pathologique ». La pathologie relève soit de la personnalité du (des) conjoint (s) (c'est le cas dans le couple de Mehmet) soit de la position masochiste.

Dans la phase de la décompensation, Mehmet met en question son identité masculine. Cette question de l'identité de genre ouvre une autre piste de réflexion. Dans le prochain chapitre, j'aborderai le récit de Mehmet par rapport à l'identité de genre.

CHAPITRE 8 : INVERSION DE LA REGLE DE MARIAGE ET DE RESIDENCE ET PERTURBATION DE L'IDENTITÉ DE GENRE : « JE SUIS UNE FEMME »

8.1. Introduction

Dans son récit, Mehmet met en question son identité masculine dans la phase de la décompensation. Il commence par se reprocher de se comporter comme « une femme » et finit par dire qu'il est « une femme ». Mehmet est seul parmi les gendres étudiés à parler de sa souffrance en lien avec la perturbation de son identité de genre en lien avec le renversement de la règle de mariage et de résidence.

Selon la logique de Mehmet, l'époux en provenance de Turquie et l'épouse issue de l'immigration turque en Belgique doivent faire face à un changement des postures sexuées. Le « gendre » qui vient de Turquie devient « une bru » en Belgique. Ce changement ne renvoie pas à la métamorphose du corps d'homme en corps de femme. Il ne parle ni du transsexualisme ni du travestisme. L'époux se trouve simplement dans la posture de l'épouse dans le cadre des alliances renversées.

Pour expliquer ce changement de posture, Mehmet classe des attributs masculins et féminins dans le cadre du mariage dans sa société d'origine afin de les lier à la posture de la femme et de l'homme. Le déplacement et l'installation d'un conjoint chez l'autre conjoint, la soumission, le mutisme, le fait d'être abandonné et d'être renvoyé en Turquie sont des attributs féminins, autrement dit, on est dans une posture[58] féminine dans laquelle se trouve la femme. Le fait de faire venir son conjoint chez soi (y compris la prise en charge des frais des rituels de mariage et de résidence), la domination, l'abandon et le renvoi du conjoint chez son père sont des attributs masculins, en l'occurrence, la posture masculine dans laquelle se trouve l'homme. En suivant sa logique analytique, Mehmet constate qu'il se trouve dans une posture féminine et non pas dans sa posture masculine. C'est au contraire de ce qu'il devrait être dans sa société à tendance patrilinéaire dont j'ai déjà parlé dans les chapitres 4 et 6. Finalement, Mehmet lie la règle de mariage et de résidence aux attributs de genre. Peut-on accepter son analyse ? La recherche sur les pratiques matrimoniales dans la société turque montre que les positions de garçon et de fille ainsi que de leurs familles respectives dans la structure du mariage peuvent se distribuer selon le genre des mariés. Godelier M. (2009)

[58] J'utilise le mot de « posture sexuée » pour parler d'une position de l'homme dans différents domaines de la vie.

confirme aussi le lien existant entre les attributs de la parenté et le genre. Selon lui, les attributs de parenté se métamorphosent en attributs de genre.

La suite du raisonnement de Mehmet le conduit à mettre en question son identité masculine au moment où il était fragilisé et en souffrance psychologique après le départ de son ex-épouse. Selon lui, la venue de l'homme chez sa femme se trouve à l'origine de sa maltraitance, de sa soumission, de son mutisme, de sa tête baissée et de son renvoi en Turquie. Chacune de ces situations renvoie à la posture féminine. Il confirme avoir traversé lui-même ces situations féminines. Il a terminé par s'identifier à la « bru » en prenant leur défense en contexte migratoire turcophone en Belgique. Un moment donné, Mehmet s'est reproché de ne pas être un homme mais une femme : *« Je suis une femme »* s'est-il dit. Son identité masculine s'est perturbée pour un temps limité. Il va se sentir devenir « une femme ». Par exemple, il définit le nouveau Mehmet après son premier mariage comme un homme qui n'a pas pris une femme mais comme celui qui s'est donné à sa femme. Sa rencontre avec une femme algérienne réveille en lui son état de mâle, dit-il.

Je me demande ce que signifie le genre, l'identité masculine et féminine et comment expliquer ce va-et-vient entre l'identité masculine et l'identité féminine chez Mehmet.

Dans ce court chapitre, je chercherai d'abord, à saisir via l'approche psychanalytique le sens principal du genre (masculin-féminin), sa construction, son rapport avec le sexe biologique ainsi que ses aberrations. Pour arriver à cette compréhension, je me référerai aux travaux (le concept d'identité de genre et ses troubles) de Stoller R. (1968, 1986) et à l'approche freudienne du concept de la bisexualité et du refoulement y compris le retour du refoulé.

Je terminerai par la formulation de mes hypothèses en lien avec l'articulation entre la dimension psychique du genre et la dimension sociale du genre ainsi que la désarticulation causant le trouble de genre.

8.2. Approche psychanalytique de genre et le récit de Mehmet

Mercader P. (2010) trace l'historique de l'évolution du concept du genre. Selon lui, depuis Margaret Mead, l'identité sexuée n'est plus considérée comme déterminée directement par le sexe. La disjonction entre le genre et le sexe biologique est une observation essentielle.

C'est John Money qui a utilisé le terme de genre la première fois en 1955. Le genre désigne *« le fait psychologique par lequel un sujet se sent femme ou homme et se comporte comme tel-le »* (p.129).

Selon l'auteur, Robert Stoller a repris l'identité de genre et l'a développée. J'ai étudié l'approche de Stoller (1968, 1985) sur le genre afin d'analyser la perturbation de l'identité de Mehmet.

Stoller R. (1968) écrit que le mâle et la femelle désignent le sexe biologique ; le masculin et le féminin désignent l'identité de genre. La masculinité et la féminité renvoient à « toute qualité ressentie comme masculin et féminin par son possesseur » (p.31). Le sexe biologique et le genre peuvent se disjoindre et fonctionner séparément. Le genre est la quantité de masculin ou de féminin que l'on trouve dans une personne. En l'occurrence, le résidu du sexe opposé est présent dans chaque individu. Le masculin et le féminin se construisent autour *d'un noyau d'identité de genre* composé du sexe biologique et l'assignation du bébé à un sexe, l'attitude des parents (éducation) et d'une force biologique. Ce noyau de l'identité de genre est déjà solide d'un an et demi à deux-trois ans et est inaltérable. Le sentiment d'être mâle est différent du sentiment d'être masculin. Ce sentiment d'être mâle est acquis avant le sentiment d'être masculin. En cas de la perturbation du sentiment de la masculinité, le sentiment d'être mâle reste intact. Selon Stoller (1985), il y a un stade précoce de fusion avec la mère qui laisse une trace de protoféminité. Celle-ci ouvre la voie favorable à la féminité de la femme. Cette protoféminité laisse très tôt un noyau féminin chez le garçon qui doit lutter pour empêcher l'émergence des comportements féminins. Stoller R. (1985) souligne le maintien de l'identité masculine par une barrière qui permet de maintenir la masculinité et d'écarter la féminité. Selon lui, le masculin et le féminin se raffinent en interaction avec la société. Il souligne l'importance de l'éducation et de l'influence de l'entourage, le plus important étant l'attitude des parents. La socialisation a une place importante dans la masculinisation ou la féminisation de l'individu.

L'accès au sujet du masculin et du féminin dans la théorie de Freud passe par la notion de la bisexualité (Assoun P.L., 2007). Freud (1923) écrit que dans la période du complexe d'Œdipe, le désir du garçon se porte sur la mère et il voit le père comme son rival ou son désir se porte sur le père et la mère devient sa rivale. L'activité masturbatoire permet à l'enfant la décharge de son excitation sexuelle. L'angoisse de castration provoque le refoulement de son désir actif

envers la mère et passif envers le père. Il s'identifie au père et introjecte l'interdit qui forme le noyau de son surmoi.

Selon Freud (1920), la période de latence permet de renforcer ses forces psychiques comme « obstacles » ou « digues » afin de canaliser ses pulsions sexuelles. La sublimation est une autre issue pour maîtriser ses pulsions sexuelles. Il arrive que l'enfant refoule aussi certaines motions pulsionnelles à cette période. La période de latence permet à l'enfant d'intérioriser les règles et les préceptes moraux. Cela renforce le développement sexuel normal de l'enfant.

A la puberté, l'identité masculine et l'identité féminine s'accordent avec le développement sexuel et avec la maturation du corps. Le but sexuel s'organise sous le primat de zone érogène. Le garçon et la fille redécouvrent l'objet sexuel, d'abord dans les fantasmes, qui ne sont que la découverte des premiers objets sexuels. Pour les deux sexes, cet objet sexuel porte toujours la trace des motions incestueuses: mère pour le garçon et père pour la fille. Ils refoulent leurs tendances incestueuses et déplacent leurs désirs sur d'autres objets sexuels. Le premier acte sexuel ou le mariage confirme le but sexuel et le choix d'objet et leur entrée à dans la vie d'adulte sexuellement mature.

Je reprendrai le récit de Mehmet à la lumière de la théorie de Stoller R. (1968, 1985). Nous avons lu que Mehmet est né dans sa maison paternelle. Il avait été assigné correctement au sexe mâle à sa naissance en recevant le prénom de son grand-père paternel. Il a été très valorisé en tant que mâle, garçon (masculin) dans sa famille patriarcale où trois générations vivaient ensemble. Ses parents et ses grands-parents étaient contents d'avoir un garçon. Mehmet a été élevé, socialisé, donc masculinisé comme les autres garçons de son village. Les rituels de la première dent, de la circoncision le démontrent. Il avait très tôt le sentiment d'être mâle. Sa masculinisation a été renforcée par son accès à différents statuts et milieux sociaux comme l'école technique, la confrérie, l'armée. Lors de la transformation de son identité masculine en identité féminine, son identité de noyau de genre solidement construit n'a pas été altérée. Il avait toujours le sentiment d'être mâle. Il le rappelle dans son récit clinique.

Selon l'approche freudienne, Mehmet a traversé son complexe d'Œdipe en le détruisant ou en le refoulant. La phase de latence lui a permis de renforcer ses « digues » et a réussi à canaliser ses pulsions sexuelles vers des buts acceptables. Son récit montre qu'il était un élève brillant. Il respectait les règles. Il a appris le Coran et la religion qui ont solidifié « ses digues » contre ses pulsions sexuelles. Il découvre la revue sexuelle et la masturbation à l'âge de 12 ans. Il

entre dans la phase de la puberté avec la première éjaculation. Ses premières activités sexuelles sous le primat de l'organe génital sont auto-érotiques alimentées par ses fantasmes. Il n'a pas eu de relation sexuelle avant son mariage à 22 ans. Son choix d'objet sexuel était hétérosexuel dès le départ. Il était amoureux de sa cousine depuis l'âge de 10 ans. Ses objets de fantasme dans la période de son onanisme étaient des femmes. On lit dans son récit qu'il a dépensé tout son argent pour les revues de sexe adressées aux hommes avant son mariage. Son mariage avec sa cousine matrilatérale confirme aussi la constitution correcte de son identité masculine selon le choix d'objet et le but sexuel. Il est entré dans la vie d'adulte marié. Je ne constate pas d'anomalie dans son récit concernant le développement psychosexuel et l'identité « masculine » de Mehmet selon la théorie de Freud.

Comment peut-on expliquer alors la perturbation de son identité masculine ?

La notion de « protoféminité » et la destruction de la barrière qui maintient la masculinité (Stoller R., 1985) ou le retour de la féminité refoulée (Le Guen C.,1992) selon l'approche freudienne peuvent expliquer la manifestation du sentiment de féminité chez Mehmet.

Par contre, je formulerai une autre hypothèse que celle où la discordance entre l'identité de genre et la posture sexuée risquerait de mettre en question l'identité de genre. Par exemple, le renversement de la règle de mariage et de résidence ainsi que le renversement des rôles au sein du couple prouvent que l'homme se trouve non pas dans sa position mais dans celle de la femme, en l'occurrence, cela risque d'aboutir à la perturbation de son identité masculine.

Par exemple, Mehmet ressent qu'il se trouve dans *une posture féminine* en arrivant en Belgique et que sa femme est dans une posture masculine. Selon sa logique, Mehmet est un homme donné à sa femme et soumis, violenté, quitté par celle-ci. Il s'auto-reproche de ne pas garder la face comme « un homme masculin » vis-à-vis de son ex-épouse et de subir son sort comme une « bru ». En plus, il se rend compte qu'il se comporte comme une femme. Il s'accuse de gémir, de pleurer, de raconter son chagrin, etc. Finalement, il se reproche d'être plutôt une femme qu'un homme. Il se donne des ordres de se comporter comme une femme : « lève-toi », « nettoie ta maison », etc. A nos yeux, son attitude est une réaction contre soi, autrement dit, une façon de se fâcher sur soi-même, de ne pas être digne d'un homme selon le modèle d'homme intériorisé dans sa société. Sa perception de la transformation de son identité masculine est sa façon d'exprimer sa souffrance.

8.3. Discussion

Je terminerai ce court chapitre en abordant l'articulation de la dimension psychique et de la dimension sociale du genre. Le sentiment que le sujet a de son sexe comme masculin et comme féminin et les postures sexuées s'accordent, se soutiennent et évoluent ensemble réciproquement. L'homme et la femme traversent toute une série de postures sexuées au courant de leur vie selon leurs positions dans leur famille, leur réseau de parenté et leur groupe social. La traversée de ces postures confirme et *rec*onfirme voire consolide l'identité de genre. C'est là à mon avis l'articulation de l'intérieur (psychique) et de l'extérieur (social). Le sentiment que le sujet a de son sexe et les postures sexuées se conjuguent dans un mouvement d'ajustement réciproque et continu.

De ce point de vue, peut-on parler de l'intériorisation de la bisexualité des postures sexuées par l'homme et par la femme ? Je dirai que l'homme et la femme intériorisent toutes les postures sexuées masculines et féminines. Ils les classent en conformité ou en opposition avec leur identité masculine et féminine. Par exemple, si l'homme intègre les postures masculines dans son identité de genre, il s'efforce de ne pas se trouver dans des postures féminines. En ce sens, il a déjà une idée des postures féminines. Le glissement de l'homme dans une ou plusieurs postures sexuées de l'autre sexe viendrait troubler son identité masculine. Si ce glissement dans une position sexuée de sexe opposé est « par surprise » ou « par force », la perturbation sera très forte. C'est le cas de Mehmet et d'autres gendres qui viennent vivre chez leur femme sans supposer les conséquences de leur immigration matrimoniale. Ils ne sont pas conscients avant de venir en Belgique que leur immigration renverse la règle de mariage et de résidence[59] et que ce renversement provoque différentes formes de souffrances chez certains gendres.

Est-ce qu'il est possible de définir une nouvelle catégorie de trouble pour ces gendres?

J'utiliserai « le syndrome des alliances renversées » pour parler de la souffrance des gendres.

[59] Par contre, dans le cas du renversement de la règle de mariage et de la résidence à Sakarya en Turquie, le gendre est préparé à son déplacement parce qu'il y a une demande de mariage de la part de la famille de la fille à la famille du garçon. Si lui et sa famille acceptent, le mariage renversé aura lieu. Il connaît à l'avance le sort de ce mariage, *a priori* difficile, par l'observation des autres genres introduits et par les informations transmises par les gens de son entourage.

Ce syndrome peut causer le trouble de genre, autrement dit, le trouble dans le masculin chez l'homme sans devenir nécessairement psychopathologique. Ce trouble de genre est un cas extrême à nos yeux causé par le renversement de la règle de mariage et de résidence. Il permet de comprendre la souffrance de l'homme provoquée par le changement des postures sexuées. Il est possible d'observer d'autres plaintes psychopathologiques parallèlement à cette souffrance.

Cette notion de « syndrome des alliances renversées » est valable aussi pour les épouses issues de l'immigration engagées dans ce mariage avec un homme de Turquie. Les deux cas insérés en annexe 4 exemplifient le vécu de ces femmes et ouvrent d'autres pistes de recherches.

CHAPITRE 9 : ELÉMENTS DE DISCUSSION

Tout au long de cette thèse, j'ai essayé de mettre en évidence les processus en cause dans la souffrance des gendres rencontrés dans mon travail clinique. Mon parcours de recherche s'est donné un cadre logique spécifique et préalable, même s'il s'est aussi partiellement construit en cours de route. J'ai suivi ce cadre pour poser la question principale de la thèse, élaborer mes hypothèses, tenter d'y répondre à travers ce qui résulte du travail, et déboucher sur des conclusions, dont je ferai la synthèse dans le chapitre prochain. Ce travail de recherche peut toutefois – et nécessairement – susciter des questions ou des critiques qui méritent d'être débattues ou au moins relevées dans le présent chapitre. Questionner certains points doit permettre de mieux cerner le cadre et le contenu de cette recherche. Ces questions ressortent de nos échanges avec les membres de notre comité d'accompagnement et du jury de la présente thèse.

L'immigration matrimoniale est-elle synonyme de souffrance ?

Je commencerai par aborder cette question, qui est aussi épistémologique. Dès le départ, en effet, je pose une problématique qui s'énonce en fonction des souffrances endurées, comme si pour l'ensemble des hommes, des gendres importés par le mariage en Belgique, l'expérience était négative, destructrice, productrice d'« effacement ». Ces termes, je les ai utilisés dans le texte, même si je souligne dans différentes parties de la thèse que mes observations et mes conclusions concernent uniquement les gendres rencontrés dans mon travail clinique. Autrement dit, il convient de rappeler que l'on est face à l'échantillon particulier des personnes qui se présentent à mon cabinet parce qu'elles sont en souffrance. On se trouve, au point de départ, face à l'énonciation d'un soi souffrant, de celui qui ne va pas bien. Le lecteur pourrait se poser légitimement la question suivante : est-il possible de rencontrer des cas positifs parmi les hommes mariés importés en Belgique ? Ou bien peut-on, tout au moins, découvrir des éléments positifs dans d'autres cas? Ainsi, à titre d'exemple, la transition des hommes venant des régions rurales ou des cultures traditionnelles vers la Belgique, vers la modernité peut-elle être aussi vécue comme quelque chose de libérateur, comme une opportunité économique, comme une possibilité de développement de soi, qui ne remet pas en question fondamentalement les rôles, les fonctions, l'image de soi, sans nier pour autant l'existence des souffrances post-traumatiques. Est-ce qu'on doit alors d'office accepter que cette transition des gendres est égale à de la souffrance ? L'effacement, le démantèlement de soi se trouvent-

ils à l'origine de la construction d'un soi difficile, mais construction tout de même, ou bien la personne devenue malade n'a-t-elle pas/plus vraiment le pouvoir de se reconstruire ?

Avant de répondre à ces questions, il est primordial d'éclairer les lecteurs sur ce que j'entends par la souffrance, sans entrer dans un débat conceptuel. La souffrance est un ressenti subjectif qui varie d'une personne à l'autre, d'un contexte à l'autre. Dans le cadre de la souffrance des gendres relatée dans cette thèse, je parle plutôt d'une souffrance qui s'atteste cliniquement, objectivée par certains critères cliniques (en m'appuyant, en l'occurrence, sur la nosographie clinique et des tests projectifs).

L'immigration des gendres en Belgique provoque une rupture avec le contexte d'origine, une décomposition de l'identité socioculturelle, une mise en question de soi. Elle demande la reformulation de l'identité de la personne dans son nouveau contexte migratoire. En conséquence, elle peut provoquer de la souffrance chez les gendres concernés. Par contre, cette immigration n'amène pas tous les gendres à une souffrance cliniquement significative et par ailleurs objectivée. Ma recherche analyse la souffrance des gendres rencontrés dans un contexte clinique, les situations cliniques traitées permettant de construire et d'étayer les hypothèses. Cela peut donner l'impression d'une généralisation des observations à l'ensemble des gendres importés, en dehors de la clinique de référence. Ici la prudence est requise. Même si cette thèse fournit des pistes d'analyse et de compréhension du vécu de ces gendres en général, j'éviterai de généraliser les conclusions de l'étude à l'ensemble des gendres en provenance de Turquie. Il y a des gendres qu'on ne rencontre pas nécessairement dans la clinique. Tous les gendres ne vivent pas de la même manière leur immigration matrimoniale. Lors de l'étude antérieure auprès des époux et épouses importés par le mariage en Belgique, certains gendres ont relevé leurs acquis social, économique et culturel grâce à leur immigration en Belgique, malgré des difficultés rencontrées dans leurs parcours. Par exemple, pour certains, avoir une famille, posséder une maison en Belgique ou en Turquie, avoir des enfants et vivre en Europe, etc., apparaissent comme des critères de réussite (Tas E., 2008).

Il y a bien sûr des cas positifs de gendres qui ont réussi leur vie en Belgique. On les rencontre dans la vie courante. Ils viennent en Belgique avec leurs stratégies ou/et avec leurs projets. Ils deviennent par exemple « hommes d'affaires », « chefs d'entreprise », « universitaires »,

« employés ou fonctionnaires dans des institutions », etc[60]. Ils gèrent leur migration et leur mariage dans leur vie courante et ils ne demandent pas d'aide psychologique. Ici, j'attirerai l'attention des lecteurs sur ceci que la réussite dans un domaine professionnel ou économique ne reflète pas nécessairement l'absence de souffrance. On peut réussir dans le domaine professionnel mais être en souffrance, par exemple, par rapport au pouvoir de la femme, ou du fait de la rupture avec le pays d'origine, etc. A mes yeux, la souffrance cliniquement significative concerne une minorité des gendres et, plus encore, seule une partie de ce public souffrant arrive à demander une aide psychothérapeutique.

Comme ouverture sur cette question, il est certain que le recours à la méthodologie du récit de vie pour analyser le vécu de ce public en dehors de la clinique nous fournirait d'autres cas positifs. Une autre possibilité serait de chercher des cas positifs dans la population étudiée cliniquement, d'une façon complémentaire à ce que nous avons fait, en mettant en évidence les aspects positifs dans les récits cliniques.

Comment les gendres en échec se comparent-ils aux gendres qui ont réussi ?

On comprend que l'échec n'est pas le sort de tous ces hommes. Certains gendres importés réussissent dans ce contexte de mariage et de migration. Alors, une autre question mérite d'être posée : comment les gendres en échec se comparent-ils aux autres gendres, ceux qui réussissent, qui deviennent gérants d'entreprise, qui achètent des maisons en Belgique et en Turquie, et qui affichent leur réussite accomplie en Belgique ?

Il n'y a pas une seule position par rapport à la réussite des autres gendres mais une pluralité de positions observables dans différentes situations. D'abord, à nos yeux, les hommes ayant réussi deviennent des modèles positifs, des modèles d'identification. Ils montrent la possibilité de pouvoir construire ou reconstruire un parcours de vie en Belgique. Leur réussite soulage en quelque sorte la souffrance de ces hommes rencontrés en clinique et leur montre des pistes ou des issues possibles en Belgique. On peut observer aussi une certaine fierté parce que leurs homologues arrivent à réussir dans différents domaines de vie dans ce pays.

[60] J'ai participé à la réalisation d'un film documentaire « Voie de Bonheur » sur l'immigration matrimoniale des femmes et des hommes dans la communauté turque en Belgique en 2011. Les cas choisis par la réalisatrice étaient tous des cas négatifs. On a eu le même questionnement sur la généralisation des cas négatifs. La réalisatrice a identifié un « gendre » importé de Turquie qui était devenu « un homme d'affaire » et enseignait en même temps dans une haute école de commerce. Ce cas a été intégré dans le film.

Ils risquent de se sentir en échec quand ils se comparent à ces gendres qui ont réussi. Si on prend l'apprentissage du français comme un critère de réussite, le gendre risque de se sentir en échec parce qu'il ne parle pas le français. Si on prend la réussite économique comme critère, il peut se sentir de nouveau en échec s'il ne gagne pas assez d'argent. Ce sentiment d'échec est très fort, surtout si les gendres ayant réussi sont venus en Belgique après le gendre qui se compare à eux. Le cas de Mehmet est encore illustratif de ce sentiment d'échec. Il m'a parlé de sa rencontre avec un autre gendre venu après lui en Belgique. Celui-ci avait appris à parler le français. Mehmet se reprochait fortement de ne pas avoir pu apprendre le français comme ce gendre. Il se voyait en échec par rapport au critère de la pratique du français.

Où se raconter ?

La lecture transversale des cas met en évidence une autre problématique très importante. C'est le fait que la narration ne puisse avoir lieu, soit un non-lieu, *le non-lieu de la narration*, autrement dit *l'impossibilité de se raconter* dans un contexte social. C'est un aspect qui mérite d'être quelque peu approfondi ou en tout cas mis en évidence dans cette discussion.

Par exemple, dans le cas de Mehmet, on lit la phrase suivante : « on m'a brulé comme une bru ». Il le dit dans un langage fascinant par rapport à la question de genre. Il va plus loin et il se voit comme une prostituée. Il se met dans cette catégorie et il essaye de donner un sens à son existence tout en constatant qu'il ne peut pas utiliser ce langage parce qu'il n'est pas une femme. Par ailleurs, une autre souffrance se constate dans sa condition et dans les circonstances qui font son contexte, lorsqu'il précise que, dans son milieu de vie en Turquie, un homme ne raconte pas ses problèmes, il ne montre pas sa faiblesse, il doit avoir la tête froide, il doit montrer sa force, il doit réprimer son chagrin, etc. On constate dès lors une double souffrance : (1) il y a la confusion de ses rôles, de son identité, de sa reconnaissance en tant qu'homme, en tant qu'être humain dans le contexte d'auparavant et (2) une autre souffrance qui est lié à l'absence d'un *lieu de la narration,* où il peut *se raconter*, en dehors du cadre thérapeutique. Parce que se raconter ainsi serait encore une manière de faire violence aux rôles et aux présentations de soi construits dans son contexte d'origine. Cette double contrainte devient une sorte de recette parfaite pour la frustration et peut-être pour la dégénération, pour la folie, pour la violence envers soi-même et ses expressions en différentes formes de psychopathologie.

Cette souffrance redoublée, liée à l'impossibilité de se raconter, devient très conséquente, si on estime que se raconter est important, non seulement pour pouvoir donner un sens à ce qui s'est passé, à ce qui est en train de se passer mais aussi pour accéder à une manière de se projeter, de se construire et d'estimer que vis-à-vis de la dépression et d'autres souffrances, l'avenir n'est pas la répétition pure et simple du passé, qu'il reste encore des chapitres à écrire, dont on peut devenir l'auteur, porteur d'autorité sur ce qu'on peut devenir. Ces hommes se trouvent enfermés dans des situations de huis clos du fait que ce possible, de l'autre côté du traumatisme, n'est pas disponible. Et l'espace de narration dont dépend la nouvelle construction vers l'avenir est étouffé, devient très limité.

Les récits cliniques confirment ce non-lieu de narration à plusieurs niveaux. Tout d'abord, les gendres font constater qu'ils ne peuvent pas parler de leur problème dans *le milieu turc.* Je constate une sorte de rejet de la part des Turcs « pressentis » par ces gendres. J'ai déjà constaté dans le chapitre 6 que leurs liens relationnels sont faibles avec les autres Turcs et que certains vivent dans le repli sur soi. Ils ne fréquentent plus le milieu turc. Ils ne racontent pas leurs problèmes par peur de voir leur vie privée divulguée par leurs interlocuteurs. Autrement dit, ils ont peur des « ragots » parce que certains en ont fait la mauvaise expérience. Ils préfèrent se taire dans le milieu turc. Les cas de Mehmet, Veli, Sami soutiennent cette explication. Par contre, une éventuelle possibilité de se raconter et de partager leurs vécus, « leurs chagrins » entre gendres importés existe. Le cas de Zakir, le gendre étudié à Sakarya en Turquie, confirme que les gendres introduits parlent de leurs vécus entre eux. Le cas de Mehmet et de Sami confirment aussi cette possibilité en Belgique parce qu'ils disent accompagner les autres gendres. Je constate aussi qu'ils ne peuvent pas parler de leur vécu dans le *milieu belge* non plus. J'ai déjà précisé qu'ils n'ont pas de contact, de lien social et relationnel dans la société d'accueil. En plus, ils ne maîtrisent pas la langue de leur région d'installation et leur méconnaissance de la langue du pays d'accueil rend quasi impossible ce lieu de narration en milieu non turc.

Je constate que cette problématique de « non-lieu de narration » concerne aussi le pays d'origine. Ils ne peuvent pas se raconter dans leur contexte d'origine en Turquie parce qu'ils sont en échec dans leur projet de mariage et de migration. Mehmet le dit clairement : comment va-t-il dire aux gens dans son village d'origine qu'il a raté son mariage et son projet de vie en Belgique ? Veli soutient ce propos en mettant en évidence sa souffrance de ne pas

pouvoir parler de son travail de manœuvre sur le chantier auprès de ses amis d'école devenus des techniciens en milieu hospitalier en Turquie.

Par contre, le cadre thérapeutique permet à ces gendres de se raconter. C'est le cas pour ces gendres rencontrés en clinique dans mon travail. C'est la dimension thérapeutique également. Je n'ai pas transmis cette dimension thérapeutique dans cette recherche. Une autre piste de narration est la démarche collective pour les sortir de la honte et de l'individualité de ce vécu.

Pourquoi le contexte d'immigration turque n'est-il pas explicité davantage ?

La lecture transversale de la thèse soulève une autre critique sur l'investigation limitée du contexte d'immigration turque. Ce n'est en aucun cas un oubli ou une lacune de ma part. J'ai choisi de ne pas travailler sur ce contexte socio-économique et culturel afin de mettre davantage l'accent et l'intérêt sur la dimension clinique et sur les conséquences du renversement des alliances. Je me rends compte néanmoins que le lecteur pourrait attendre une description plus approfondie du contexte turcophone en lien avec le sujet de la thèse. On verra un peu plus bas, à propos de la question du genre, que ce contexte possède en effet une importance significative. Pour combler cette lacune, je conseille aux lecteurs de lire une récente étude sur l'immigration turque réalisée par le Centre pour l'Egalité des Chances et la Lutte contre le Racisme[61].

Ne peut-on pas analyser la problématique du genre via la grille de lecture élaborée à partir de la théorie de la personne ?

Une autre remarque à poser ici concerne la grille d'analyse que j'ai construite sur le chemin d'une appropriation toute personnelle du modèle de la personne issue de la théorie de la médiation de Jean Gagnepain et son utilisation peut-être pas toujours entièrement rigoureuse ou suffisamment approfondie pour analyser le sujet étudié.

Un commentaire épistémologique s'impose, sur la démarche tentée et ses conséquences. Selon cette remarque, j'emprunte en effet, avec cette théorie, une voie de conceptualisation engageant un système complet de différences conceptuelles qui renvoient à un réseau d'interrogations dialectiques faisant tenir l'ensemble dynamiquement. Ce système conceptuel opère à partir d'un choix de termes du langage courant. Mais au bout du processus, une fois

[61] Quentin S. (2013), Belgique-Turquie, 50 années de migration, Etude démographique de la population d'origine turque en Belgique, Centre pour l'Egalité des Chances et la Lutte contre le Racisme, Bruxelles.

devenus des concepts au sens unique, ces termes appartiennent à une grille où chaque case renvoie à toutes les autres, comme au sein du tableau transmis en page 247. La mise en tableau trace des distinctions à prendre en charge en tout rigueur, les concepts ne tenant leur sens qu'en raison du système en jeu. Ils y gagnent une densité exceptionnelle par rapport à leur acception courante. A partir du moment où est posé ou adopté un appareil conceptuel aussi strictement structuré, construit, toujours processuel et dynamique, on peut s'attendre à ce que les termes qui le composent ne soient plus utilisables et utilisés que comme concepts, en déployant tout leur potentiel de théorisation du phénomène envisagé et qui se trouve reconstruit à travers eux.

Or il est vrai qu'à me relire, l'utilisation ultérieure des termes ne respecte pas toujours ce principe, et ainsi, par exemple, celui de position se trouve parfois remplacé par posture, et les notions d'état, de statut, de rôle, etc., ne se souviennent pas toujours nécessairement de leur système de référence.

En particulier, à partir des chapitres 7 et 8, tous ces termes se chargent de significations qui relèvent du registre sexuel, de la question de la sexuation, de l'identité et de la relation de responsabilité entre les sexes selon le genre et les attributions qui y sont associées. Il aurait été et il serait légitime de se demander en ce cas que devient la grille de concepts quand le qualificatif sexuel leur est accolé chaque fois comme dans rôles sexués, identité sexuée, position sexuée, partie sexuée, etc.

Faire davantage ressortir les exigences mêmes de ma grille de lecture et d'interprétation devrait permettre d'approfondir l'appréhension des enjeux des observations, notamment dans le chapitre 8. J'aurais ainsi pu mener plus loin ce dernier chapitre à partir de la lecture de la grille de personne. Mais si dans cette thèse, il ne m'a pas été possible de mener cette analyse, une telle investigation future complétera la question du genre dans ce contexte de migration.

Qu'entendre par recherche anthropologique ?

Le recours au terme « anthropologique » pour caractériser ma démarche et aux concepts anthropologiques est un autre point d'interrogation à reprendre en ces pages. L'utilisation de ces concepts risque de provoquer des confusions et demande d'être explicitée davantage. Je commencerai par le titre de la thèse dans lequel on lit « recherche anthropologique » en parallèle à « recherche clinique ». L'insertion de ce mot « anthropologique » peut susciter une

attente de voir plus d'investigation anthropologique, au sens alors d'ethnographique et d'ethnologique, dans la recherche et dans les conclusions. Or ce n'est pas exactement le cas. Parce que cette recherche s'inscrit avant tout dans une démarche clinique. En même temps, aborder la souffrance des gendres en lien avec leur migration matrimoniale exige une investigation d'un champ à l'aide de concepts anthropologiques en lien avec la terminologie de mariage (ou des alliances) et leur intégration dans cette recherche clinique. Ainsi en est-il de la conceptualisation de la structure de mariage (règle de mariage et de résidence) et du renversement des alliances pour me permettre de placer la souffrance des gendres importés à la suite de ces formulations conceptuelles autrement dit pour décrire le contexte anthropologique dans lequel la souffrance des gendres s'inscrit. Ce va-et-vient entre la psychologie clinique et le domaine anthropologique n'a pas été une tâche facile pour moi, qui ne suis pas anthropologue, mais pourtant nécessaire dans le but de comprendre et d'intégrer ces concepts anthropologiques dans ma recherche clinique.

En même temps, le lecteur constate que j'ai entrevu des pistes de recherche anthropologique mais que je n'ai pas forcément suivies d'un point de vue anthropologique. Ce fut le cas par exemple lorsque j'ai substitué le concept de renversement au concept d'inversion que j'avais préalablement utilisé pour parler de l'installation du gendre chez sa femme ; du point de vue socio-culturel, voire anthropologique, en renversant les alliances, ce sont les fondements de la société turque qui sont remis en question ou en tout cas mis en jeu. Je n'approfondis pas ces enjeux socioculturels de la reproduction sociale et de la transmission et plus précisément, le changement de lieu, l'immigration, la transformation d'un être face à un monde nouveau. Selon moi, ces pistes anthropologiques constatées ici peuvent êtres approfondies peut-être dans d'autres recherches.

Un autre sujet de discussion anthropologique, corrélé aux lignes précédentes, concerne la formulation de certaines questions dès l'introduction : pourquoi le mariage est-il à l'origine de la souffrance des patients ? Pourquoi le mariage devient-il une source de tension psychique et interpersonnelle ? La question anthropologique n'est peut-être pas tant ni nécessairement celle du « pourquoi » mais plutôt davantage celle du « comment ». Il y aurait là, dans ce questionnement autour du « comment », quelque chose de plus proche d'une étude anthropologique.

Une autre interrogation, dans le même champ, concerne « la notion de personne ». Au point de vue sociologique et anthropologique, l'absence de référence aux travaux de Marcel Mauss et aux travaux plus récents sur la notion de personne en anthropologie soulève des critiques légitimes. Cela pose encore une fois la question de la discipline de référence et des références théoriques pour aborder la notion de la personne. Cette interrogation demande d'éclairer davantage le choix du cadre théorique afin d'aborder la notion de la personne.

Je n'ai pas choisi de recourir à la notion de personne élaborée par différents courants en anthropologie parce qu'il s'agissait pour moi d'élucider l'effacement de « l'acteur social ». Comme toujours dans ma démarche, j'ai fait appel aux auteurs, théories, courants, etc., en fonction des questions que me soumettait mon terrain clinique. C'est justement en essayant de formuler l'effacement de l'acteur social en terme de mise en question de son autonomie, de sa dépendance aux autres, de la perte de « sa forme sociale » en contexte migratoire matrilocal que j'ai découvert la notion de personne, élaborée par Jean Gagnepain, tirée de sa théorie de la médiation et présentée par Jean-Michel Le Bot, Jean-Luc Brackelaire, Jean-Claude Quentel dans divers travaux publiés dans le cadre de leur anthropologie clinique. Notons que le terme « anthropologie » n'est aucunement pris ici dans le sens de l'ethnologie mais dans le sens plus classique d'une science fondamentale de l'homme, de ce qui fait l'humain. Cette théorie m'a permis de construire une grille d'analyse à la fois pour conceptualiser « l'acteur social » comme « personne » et son effacement suite à son immigration matrimoniale. Jean Gagnepain n'est pas un ethnologue mais, comme il le disait, dans le sens classique évoqué, un anthropologue. Plus exactement, il a fait œuvre d'épistémologie des sciences humaines, au-delà et au travers de ses formations en philosophie, en mathématique et en linguistique, et de ses collaborations étroites dans les divers champs des sciences humaines. A propos de la notion de personne, son approche n'est pas celle de l'ethnologie mais il m'a permis d'encadrer mes travaux pour aborder le changement profond que l'acteur social subit dans son immigration matrimoniale.

Cette théorie de la personne de Gagnepain définit les conditions naturelles et culturelles de l'homme sous trois registres : individu, sujet, personne. Soulevons deux questions de fond que pose le recours à cette théorie. La première touche à la différence avec les notions d'individu, de sujet et de personne d'un point de vue anthropologique. La deuxième question porte sur la pertinence de cette distinction dans un contexte turcophone, autrement dit la compatibilité avec la culture turcophone de cette distinction de l'individu, du sujet et de la personne.

Je n'ai pas analysé ces trois notions selon le point de vue de l'anthropologie culturelle et sociale. Je laisserai cette analyse à une autre investigation plus anthropologique. Par contre, la découverte de la théorie de la personne issue de la théorie de la médiation m'a permis de travailler sur les conditions naturelles et culturelles de l'homme. Selon cette approche, l'individu renvoie à la condition naturelle de l'être humain, le sujet renvoie à l'accès au soma (corps), à la possibilité d'intérioriser certaines choses qui viennent de l'extérieur, en bref, à la phase de la socialisation, la personne renvoyant à l'autonomie, à l'historicité et à la capacité de vivre en société. Je rappelle que c'est à l'approche de la puberté qu'on émerge à la personne, à cette capacité « implicite » de poser les frontières de la vie sociale qui donne sa forme sociale à l'acteur. Cette forme sociale construite dans le pays d'origine est perturbée en cas de déplacement des gendres dans le cadre matrimonial. J'ai donc reformulé mes observations dans cette recherche selon ces concepts, sans me poser la question de la compatibilité de cette théorie avec les notions de l'individu, du sujet et de la personne pas seulement dans la discipline anthropologique mais aussi dans la culture turque. J'ai essayé de reformuler les données ethnographiques turcophones, en ce qui concerne l'intégration du nouveau-né à la communauté culturelle et son devenir d'acteur social, à partir de ces trois notions élaborées dans la théorie de la personne de Gagnepain. Je me suis rendu compte de la différence de point de vue entre la théorie de la personne, élaborée par Jean Gagnepain, issue d'une autre manière de penser, d'une autre culture, d'une autre vision de l'humain et de la notion de la personne dans la culture turque. Il est néanmoins nécessaire d'attirer l'attention du lecteur en précisant que ces trois concepts pourraient s'élaborer différemment dans le monde turcophone. Le lecteur peut constater que je ne cite nulle part les termes turcs pour l'individu, le sujet et la personne. Anthropologiquement, c'est à partir de ces concepts turcophones qu'il serait possible de tirer des fils d'analyse et de compréhension. Or les manières de penser la personne propres au monde turc ne sont pas abordées dans cette thèse. Cette absence de prise en compte de la notion de la personne dans le monde turc pose la question de la pertinence de la théorie de la personne de Gagnepain pour cette recherche. Le raccourci pris entre ce qui relève de la pensée et de la manière d'être au monde dans le monde turc et la présupposition d'une équivalence des concepts individu, sujet, personne en français et en turc pourrait se voir un peu mise à mal. Car précisément, il y a un *décentrement culturel* extrêmement important qu'il est nécessaire de prendre en compte dans la recherche.

D’un autre côté, c’est en partie à partir de mon monde culturel turc de référence et de mon terrain clinique et social turcophone en Belgique que j’ai lu et que je me suis approprié de la théorie de la personne élaborée par Gagnepain et son mouvement.

Abordons maintenant d’autres questions critiques.

Pourquoi, deux cas de femmes sont-ils insérés dans l’annexe ?

Parce que le renversement des alliances concerne non seulement des hommes mais des femmes aussi. Ces femmes issues de l’immigration tuque font venir leurs époux en Belgique et vivent aussi des difficultés dans ce renversement. L’analyse des vécus des hommes révèle en reflet le vécu de leurs épouses issues de l’immigration turque en Belgique. Dans le cadre du renversement des alliances, si Mehmet parle de se sentir comme une femme pour exprimer la mise en question de son identité de genre, l’épouse issue de l’immigration turque se questionne également sur son identité de genre en se demandant si elle est une femme ou un homme. Cette question est observée aussi chez les femmes des gendres introduits à Sakarya en Turquie hors contexte migratoire. Si le renversement soulève la question de genre pour l’homme, cette observation est valable pour la femme aussi.

J’ai voulu simplement illustrer cette mise en question de l’identité des femmes issues de l’immigration avec deux situations cliniques. Une des femmes se demande si elle est une femme ou un homme, l’autre femme refuse ce type de mariage pour ses filles. Ces deux cas montrent aussi que le vécu de ces femmes risque d’influencer voire de condamner le mariage de leurs descendants. La situation des femmes issues de l’immigration est une piste de recherche importante que je n’ai pas abordée vu mon souci de limiter le public de la recherche.

Quelles sont les conséquences du renversement des alliances à plus long terme sur les immigrés turcs ?

Si la thèse permet de constater un impact particulier du renversement des alliances et de l’effacement de la personne, il est utile de se questionner sur les conséquences à plus long terme du renversement des alliances sur la ou les communautés turques en Belgique.

On peut escompter plusieurs effets à long terme. Je commencerai par dire que la matrilocalisation de la règle de résidence ou du renversement des alliances ne devient pas une règle de mariage en soi pour les générations futures dans la communauté turque installée en

Belgique. Par exemple, si dans le deuxième cas, celui de la femme issue de l'immigration (cas cité plus haut ; cf. le cas de Sila, en annexe 4), celle-ci marie ses deux filles avec des jeunes issus de l'immigration turque en Belgique, tous les rituels matrimoniaux se passeraient selon la règle de mariage et de résidence dans la société turque précisée dans le chapitre 4. Si une de ses filles se marie avec un homme de Turquie, on est reparti pour le même scénario d'importation des gendres en Belgique. Dans ce cas, la tension entre les gendres et les autres membres de la communauté turque, les conflits conjugaux et familiaux et d'autres problèmes plus individuels (par exemple, la souffrance psychologique voire psychopathologique) risquent de réapparaitre dans le vécu de chaque gendre. A l'heure actuelle, la conscientisation des jeunes et des parents en Belgique par rapport aux difficultés vécues dans ce type de mariage ou d'autres raisons comme le mariage d'amour orientent les jeunes à se marier entre eux, avec des jeunes issus de l'immigration. Cette tendance est constatée par une étude récente[62]. Selon cette étude, entre 2001 et 2008, le pourcentage du choix du conjoint de Turquie diminue en passant du 60% à 40 %, tandis que le pourcentage du choix du conjoint issu de l'immigration turque augmente en passant de 30-40 % à 50 %. Le choix d'un conjoint d'une autre nationalité stagne aux alentours de 10-15 %. [63] L'orientation des jeunes pour le choix du conjoint issu de l'immigration, autrement dit l'endogamie communautaire, diminuera automatiquement le nombre des gendres arrivés en Belgique par le biais du mariage. En conséquence, on peut s'attendre à la diminution de l'ampleur du renversement des alliances au niveau communautaire. Mais cela ne veut pas dire que les effets du renversement vont perdre de leur importance pour les cas singuliers. La singularité de chaque situation du gendre importé va révéler à nouveau les conséquences du renversement des alliances.

Il faut prendre en compte aussi la politique de la Turquie pour ses ressortissants à l'étranger. La Turquie ne veut pas abandonner ses ressortissants à leur sort. L'Etat turc développe une politique institutionnelle et structurelle envers les ressortissants turcs installés à l'étranger pour que le lien au pays d'origine continue. Un des liens est le mariage qui permet encore aux jeunes de venir s'installer en Belgique et aux jeunes issus de l'immigration de rester attachés

[62] Quentin S. (2013), Belgique-Turquie, 50 années de migration, Etude démographique de la population d'origine turque en Belgique, Centre pour l'Egalité des Chances et la Lutte contre le Racisme, Bruxelles.

[63] Les pourcentages sont présentés par Caestecker F. lors de la présentation des résultats de cette étude le 9 juillet 2013. Ces chiffres ne prennent pas en compte le mariage des jeunes belges issus de parents belges ayant déjà acquis la nationalité belge.

au pays d'origine. Finalement, il faut prendre en compte également le contexte politique, économique et international pour évaluer le devenir du renversement des alliances à long terme.

Pourquoi n'entend-on pas la voix directe des gendres étudiés dans leurs récits ?

Cette question part du constat suivant : les descriptions empiriques des cas par le chercheur suscitent des questions sur l'absence de paroles directes des gendres. Le lecteur peut préférer lire le récit direct raconté par la personne en question. Mais il faut se rappeler qu'il est possible d'enregistrer la parole directe de chaque personne interviewée dans le cadre de l'entretien de recherche. Par contre, cette méthode n'est pas applicable facilement au cadre thérapeutique. Cela demanderait d'informer dès le départ les patients[64] sur cette recherche et cela au risque de les considérer comme un objet de recherche. Le refus de l'enregistrement ou du travail thérapeutique par le patient est un autre risque majeur. J'ai déjà expliqué le cadre méthodologique dans le chapitre 2 et l'utilisation des données cliniques dans le cadre de cette recherche après avoir terminé le travail thérapeutique. Cela m'amène à transmettre le récit clinique du patient par mes formulations dans le plus grand respect de leurs paroles.

Comment intégrer la problématique des gendres dans un contexte plus global de genre ?

Selon une autre interrogation, il est judicieux de revenir sur la question du genre, plus exactement sur la machinerie de genre qu'on met en place dans toutes les sociétés, dans les familles turques populaires en particulier, et sur la tension du genre en immigration. Cette manière de procéder permettra de replacer la question des gendres importés et leurs souffrances dans un contexte plus global qui est justement ce système de production du genre. C'est un système qui distingue les sexes, ma thèse le montre très bien, et qui hiérarchise aussi les sexes, le genre, ce que l'on perçoit moins dans mon texte.

A savoir que le genre, la relation du genre en particulier, est une modalité de relation sociale. Quand les relations sociales deviennent violentes, les relations du genre deviennent aussi violentes. Comme s'il y avait tout un système d'emboitement de domination sociale, de domination raciale, de domination de genre. On le constate sur tous les terrains,

[64] Cette recherche se base sur les récits des patients et non pas sur les récits des informateurs selon la terminologie anthropologique.

particulièrement sur le terrain de la migration où les personnes sont soumises à des conditions particulièrement difficiles et elles sont particulièrement dominées.

Le troisième élément de genre est formulé par les personnes. Il est d'autant plus reformulé en immigration puisque les gens se retrouvent au cœur des normes du genre qui peuvent être tout à fait contradictoires entre celles du pays d'accueil où ils arrivent et celles dans le pays d'origine d'où ils viennent mais d'autant plus pour les femmes issues de l'immigration qui importent des gendres et qui sont soumises à ce conflit.

Ce cadre placé selon le genre permet d'aller plus loin dans cette analyse de la place du genre dans la thèse. L'ethnographie fournie dans la thèse à partir du récit clinique décrit les effets de la résidence matrilocale, le sentiment d'être comme des figurants lors de leur fête de mariage, leur position de la minorité sociale, leur rupture avec le réseau, leur vie d'esclave au travail, le refus de leur femme de jouer le rôle de bru en Turquie, le dépouillement de leurs enfants et de leurs biens après la séparation, l'impossibilité de rentrer au pays sans rien. Cette recherche montre en effet la place de ces gendres qui prennent la place de la bru, autrement dit, la place de la bru est occupée par les gendres qui ne sont pas conditionnés pour l'occuper. Cette observation éclaire particulièrement la situation dominée des brus. Donc, à partir de cette formulation, on peut se poser la question du statut de la femme issue de l'immigration justement. Elles arrivent à développer des stratégies rusées, comme toutes les personnes dominées, pour tenter au mieux de leurs intérêts de se retrouver dans une position où la domination est moins forte.

A partir de là, du côté de ces systèmes familiaux turcs qui sont en prise avec des conflits des normes de genre, avec cette place de la bru qui est insoutenable, avec des gendres qui occupent une place pour laquelle ils ne sont pas conditionnés et qui amplifient leurs souffrances, comment pouvons-nous envisager cette importation des gendres ?

Pourquoi ces femmes importent-elles des gendres ?

Plusieurs réponses sont possibles à ce questionnement. J'essayerai de formuler mes réflexions à partir de la logique matrimoniale turcophone qui a tendance à la domination masculine. C'est l'homme qui cherche une femme et la femme vient s'installer chez l'homme, chez son époux dans le cadre du mariage. Les personnes d'origine turque ou les familles turques restent fortement attachées à la société d'origine dans leur pays d'origine où elles se rendent

régulièrement. Les filles issues de l'immigration sont fortement demandées par les hommes en Turquie pour des stratégies migratoires. Nous avons pu le voir antérieurement. Le mariage permet à ces hommes de s'installer légalement en Belgique. En conséquence, ces filles sont engagées dans ce type de mariage quelle que soit leur intention.

Une autre explication est que les parents turcs en Belgique cherchent des filles en Turquie pour leurs fils. A partir de là, sachant que le nombre des filles et des garçons disponibles pour le mariage est égal dans la communauté turque en Belgique dans la logique d'endogamie communautaire, quand on marie les hommes avec les femmes de Turquie, il y a des brus qui viennent de Turquie, les femmes issues de l'immigration se trouvent sans possibilité de trouver des hommes issus de l'immigration turque en Belgique. Par exemple, si vous mariez six hommes sur dix avec des femmes de Turquie, c'est l'observation actuelle avec une tendance en diminution comme je l'ai indiqué, six mariages sur dix se font avec des gens de Turquie, il reste donc quatre hommes issus de l'immigration turque disponibles pour dix femmes issues de l'immigration turque. Elles n'ont pas d'autres choix que d'aller chercher des hommes en Turquie pour combler le manque d'homme. En lien avec l'importation des hommes, je parlerai aussi de la pression de mariage à l'encontre de ces femmes. Elles ne peuvent pas rester célibataires. Au-delà de la personne et de la famille, la société impose le mariage à ses membres dont les femmes. J'alimenterai ce raisonnement avec une autre observation. Lors de la première recherche, j'ai posé la question du choix du mariage avec une personne de la Turquie aux jeunes issus de l'immigration. La majorité des jeunes disent qu'ils préfèrent se marier avec un(e) jeune d'origine turque en Belgique. Etonnamment, lors de leur mariage, six jeunes sur dix se retrouvent dans le choix du mariage avec une fille ou un homme de Turquie. Cela montre aussi que le mariage avec un homme de Turquie n'est pas le choix principal ou premier des femmes issues de l'immigration turque en Belgique. J'ajouterai aussi que certaines femmes trouvent dans le mariage avec un homme de Turquie l'avantage de ne pas avoir la belle-famille en Belgique. Ce type de mariage renforce le pouvoir de la femme envers le mari d'autant plus en absence de la belle-famille.

Une autre tentative de compréhension de la raison pour laquelle ces femmes importent des époux est possible aussi. Il faut savoir que les femmes issues de l'immigration turque en Belgique sont des métisses culturelles. Elles ont intégré les normes de genre en Belgique. Elles ont intégré par la socialisation familiale les normes culturelles également. Après, se pose la question du choix qu'elles doivent faire pour leur mariage. Soit elles font un mariage

choisi, effectivement au risque de se retrouver exclues de la communauté, et même de voir leur famille complétement déprimée, car il y a des parents qui tombent dans une dépression sévère si la fille ne prend pas un homme choisi par eux en Turquie. Elles ont ce non-choix de faire ce mariage ou elles ont le choix d'accepter un homme de Turquie. Dans ce cas, cela devient intéressant pour elles, comme la thèse le montre, en ce qu'elles n'occupent pas la position de la bru[65], elles ne sont pas données à une famille comme des brus qui sont un peu les esclaves de service et les servantes de la maison. Elles restent dans leur famille, elles gardent le pouvoir, elles assument le fantasme d'autochtonie de leurs parents, elles protègent leurs parents, elles règlent le conflit de loyauté mais *il y a un prix à payer :* elles ne font pas un mariage d'amour. Elles se retrouvent parfois avec des rancunes énormes même si elles parlent parfois de coup de foudre dans leur choix. Cette analyse fournit aussi des pistes de compréhension de la violence à l'égard des gendres. Dans ce cas, la violence risque de se déporter souvent sur le plus fragile. Ce plus fragile est le gendre importé. Parce qu'il est souvent seul dans la famille et dans le groupe social de son épouse. Finalement, cela devient bien sûr une relation de domination-soumission. Selon cette analyse, il faut être prudent de ne pas confondre ce renversement de la relation de domination-soumission dans le monde turc traditionnel avec des formes de l'emprise des femmes sur les hommes[66].

Négociation ou manipulation ?

J'irai plus loin dans cette réflexion contextualisante en reprenant une partie de l'analyse du cas de Mehmet. J'avais relaté la manipulation de Mehmet lors de la nuit de noce par son ex-épouse selon la terminologie de la violence perverse. Elle avait transformé la raison de son renvoi chez ses parents, parce qu'elle n'était pas vierge, en raison de sa protection, parce qu'un homme amoureux, religieux doit protéger sa femme, sa cousine. Dans ce contexte plus

[65] L'étude à Sakarya en Turquie montre que la femme ne vit pas toujours comme un avantage ce reversement de position. La femme de Zakir regrette de ne pas être partie chez son mari comme toutes les autres filles de son village.

[66] Je dirai en même temps que l'analyse singulière des cas cliniques montrent cette possibilité de l'emprise de la femme au moins des comportements d'emprises allant dans le sens de la violence psychologique et perverse selon la terminologie de la victimologie. Il n'est pas possible d'expliquer tout avec le contexte. Dans ce contexte, il y a des cas de femmes tout à fait positifs, des femmes qui accompagnent avec beaucoup d'attention leur mari dans cette épreuve difficile dans le contexte de migration difficile. Je préciserai aussi que la personnalité de l'épouse est importante et en cas de personnalité perturbée, l'abus du pouvoir est un risque important dans ce couple. Une lecture singulière de chaque cas permet d'identifier le poids de la personnalité de l'épouse dans le vécu des gendres dans leur contexte de vie.

global, cette appréhension de la manipulation pourrait être considérée comme une « négociation » voire une « transaction » entre Mehmet et son ex-épouse. La jeune fille accepte un mariage avec un homme de Turquie, contrainte par sa famille, et négocie en retour une préservation de l'honneur, en dépit de ses aventures « à l'européenne ». Le jeune homme s'engage dans un mariage avec une jeune femme métissée sur le plan socio-culturel, qui ne reproduira pas la coutume qu'il a intériorisée, mais lui ouvrira les portes de l'Europe. De ce point de vue, il n'y a pas, à ce moment-là, le début d'une emprise, mais une première transaction, qui marquera la relation conjugale, entre des personnes qui portent des normes de genre qui peuvent être contradictoires.

En plus de cela, j'ajouterai une autre hypothèse en lien avec le *conflit de génération* chez les filles issues de l'immigration et son éventuel report sur le gendre importé pour expliquer la violence à l'égard de gendre importé. Celui-ci reflète l'image du père. Il est primo-arrivant, il ne parle pas le français, il ne maîtrise pas les rouages des institutions, il reflète carrément l'image du père de la première génération. La plupart des femmes, surtout les femmes qui guident leurs parents, les femmes qui les prennent en charge, risquent de déporter certains affects et certains sentiments envers les parents, retenus ou/et, refoulés jusque-là, sur leur mari. Par exemple, elles transfèrent la colère envers le père sur le mari. Je reste évidemment dans la dimension psychologique. Le conflit intrapsychique est transmis sur le mari. A mes yeux, l'analyse de transfert des affects envers les parents sur le mari est une piste de réflexion dans l'analyse du point de vue des femmes.

Je pense que cette analyse permettra de relire les frustrations et les souffrances vécues par les gendres importés à partir de ce contextet. Si on voit le prix à payer pour les femmes, on en a parlé, il y a aussi un prix considérable à payer pour les hommes puisque rapidement ils deviennent des boucs émissaires, subissent tous les problèmes psycho-sociaux.

Effacement de la personne ou émergence à la personne ?

Une autre question se pose au niveau de l'effacement de la personne. Dans ce contexte, peut-on parler de l'effacement de la personne ou plutôt de l'émergence d'une personne en immigration? J'ai déjà présenté dans le chapitre 5 la notion d'effacement, qui renvoie à la perte de la forme sociale construite dans le contexte d'origine, de l'autonomie et de l'historicité et tout cela en restant dans une dépendance envers l'épouse dans le contexte matrilocal. Il est clair que l'effacement de la personne ne laisse pas vide la place de l'acteur

social. Il y a la formation d'une nouvelle personne, autrement dit, il y a l'émergence à une nouvelle forme de personne qui se retrouve dans une position de figurant, dans une position fortement dominée.

Selon cette réflexion, on peut dire que le gendre se trouve traumatisé par cette position. Par exemple, cette condition de misère et de domination peut expliquer les difficultés d'apprentissage du français. En plus, il a la honte de vivre tout cela sur le plan individuel. Le constat est qu'il n'y a pas d'analyse collective de ce qui arrive aux gendres. La mise en place de cette analyse collective sortira le gendre de la honte, de l'interindividuel, de la position de l'emprise. Il me semble qu'il y a un lien à faire entre l'analyse collective et le lieu de narration où le gendre peut se raconter et sortir de son vécu individualisé.

Que dire de la violence sociale ?

Il y a alors une autre dimension fondamentale à insérer dans cette partie de la thèse : c'est la dimension de la violence sociale. Cette violence touche toutes les familles immigrées en Belgique. Parce que la troisième dimension de la construction du genre est le contexte social. On a affaire à une population qui est terriblement touchée par l'islamophobie, par la crise socio-économique, par la remédiation scolaire, une population qui est constamment infériorisée. Une population qui a des formes de repli, parfois des rigidifications sur ses frontières familiales dans lesquelles on ne peut pas entrer facilement. On voit aussi que les conditions des immigrés sont de plus en plus dures. Les statistiques le montrent aussi. Ils sont sous pression socio-économique. Quand le groupe est sous pression, la violence se déporte sur les bouc-émissaires. Le gendre importé est le bouc-émissaires parce qu'il n'a pas d'alliance, il n'a pas la capacité de riposte. Ce commentaire me renvoie au concept de « position faible » de Rubin G. (1999) que j'ai développée dans le septième chapitre. Pour rappel, la position faible des uns réveille le sadisme des autres qui ne sont pas nécessairement sadiques. Ce concept apporte un éclaircissement sur violences faites aux brus mais aussi aux gendres importés, violence sans raison, dans certaines familles ou dans certains couples.

Les brus souffrent-elles moins que les hommes ?

Il est important d'expliciter davantage ma position vis-à-vis de la souffrance des brus. Je relate l'importance de la souffrance observée chez les gendres dans la contextualisation de la thèse. Cette réflexion risque de créer un malentendu comme quoi les brus ne souffrent pas ou

souffrent moins que les hommes. On constate sur le terrain que les brus sont parfois plus exposées que les gendres importés à la violence, parce qu'elles ont été formatées comme femme, c'est-à-dire qu'elles ont été formatées à supporter et elles ont moins de possibilité de pouvoir se défendre. On rencontre la souffrance clinique des brus dans des services de santé mentale et de planning familial. Cette souffrance se porte sur le plan physique et psychologique.

J'ai réalisé une étude auprès des brus importées « divorcées » sur leurs conditions de vie à travers leur parcours avant, pendant leur mariage et après le divorce. Cette étude permet de constater aussi la souffrance des femmes en dehors de la clinique. Si je dis que les brus souffrent moins que les hommes c'est par rapport au « renversement des alliances », autrement dit, par rapport à la règle de mariage et de résidence. La clé de la compréhension de cette réflexion est « le déplacement » ou la position de l'homme et de la femme dans le cadre du mariage. La femme dans son déplacement en Belgique est dans son rôle de bru et de femme par rapport à son mari et selon le système matrimonial. Elle vient s'installer chez son époux. Par contre, l'homme est décontextualisé parce que le mariage ne déplace pas l'homme dans la société turque, on en a déjà parlé. Le déplacement de l'homme chez sa femme est inhabituel et cela perturbe l'homme dans ce mariage. C'est dans cette logique-là qu'il faut entendre l'ampleur d'une souffrance plus importante pour les gendres que pour les brus. Un autre sujet en lien avec ce commentaire est que la bru importée reste souvent dans le rôle de la femme au foyer (Tas, 2008). Elle ne travaille pas et elle n'est pas chargée d'assumer financièrement son foyer. Par contre, l'homme se sent obligé d'assumer son foyer. Son échec pour trouver un emploi le met dans une position difficile et de dépendance financière vis-à-vis de sa femme. J'ai jdéjà relaté la souffrance de l'homme en lien avec sa dépendance à son épouse.

Quels conseils ?

En termes de conseil, il est important de permettre à ces personnes de décrypter le jeu de genre dans lequel elles sont prises et de comprendre les tensions du genre. Cette démarche leur permettrait de partir de cette analyse de leur situation et de s'entraider. La question de groupe et de santé communautaire est primordiale. La démarche collective permet de sortir de la honte, de la culpabilité que les gendres et les brus vivent. Et d'ajouter que se centrer sur l'intérêt individuel et sur le masochisme moral peut être un peu dangereux. Parce que dans la

problématique des gendres et des brus, on est dans quelque chose de beaucoup plus systémique[67].

Il y a beaucoup à dire selon la situation et la position de la femme issue de l'immigration. Une recherche sur la situation de la femme issue de l'immigration qui importe l'époux de son pays d'origine est indispensable pour compléter la connaissance scientifique dans ce domaine de mariage et de migration.

Quel usage peut-on faire des résultats de cette recherche ?

Avant de terminer ce chapitre, je citerai quelques pistes de l'usage des conclusions de cette recherche en termes de travail psychologique et social à partir de mon expérience professionnelle. Les mariages et migrations concernent aussi bien la Belgique que la Turquie. Depuis que j'ai entamé mes premières recherches sur le sujet du mariage, je suis fortement sollicité par des organismes et des individus pour transmettre des informations ou pour accompagner des personnes concernées ainsi que des professionnels en Belgique et en Turquie par rapport à la problématique du mariage. Grâce à mon travail en lien avec ce sujet de mariage, je me permets de projeter quelques pistes d'utilisation des résultats de cette recherche.

-Prévention-information : la participation comme personne ressource aux débats sur les pratiques matrimoniales dans les médias audiovisuels et la presse écrite, dans les associations, dans les colloques-conférence-congrès organisés par les institutions et les universités.

-Accompagnement du public cible: la rencontre des personnes turcophones en groupe, en famille et en individuel permet de les informer et de les orienter par rapport aux différents types de mariage et les effets attendus.

-Accompagnement des professionnels comme les travailleurs du secteur psycho-médico-social qui rencontrent ce public sur leur terrain de travail.

-Curatif : la maîtrise des conséquences du renversement des alliances permet d'accueillir, d'analyser le vécu des gendres mais aussi des épouses issues de l'immigration et de proposer

[67] L'individualisation de l'analyse du vécu des gendres comme le recours aux concepts de manipulation et de perversion, qui sont typiques de la clinique, risquent d'extraire le gendre d'un système auquel il faut ajouter la dimension économique. Cette dimension économique n'a pas sa place dans ce travail de doctorat ; mais elle doit au moins être signalée.

un cadre thérapeutique adéquat. La connaissance des dynamiques matrimoniales aident aussi la prise en charge d'autres personnes turcophones que les gendres et leurs épouses.

Pour terminer, je dirai qu'il y a beaucoup de questions et de pistes de recherche en lien avec les mariages et les migrations des hommes mais aussi des femmes. J'en citerai quelques-unes dans le chapitre de conclusions générales. On ne peut pas répondre à toutes les questions dans une thèse. D'autres recherches sont nécessaires pour alimenter cette réflexion sur les pratiques matrimoniales dans la communauté turque et sur leurs dimensions cliniques et psychopathologiques.

10. CONCLUSIONS GENERALES

J'ai précisé dans l'introduction et dans le premier chapitre que cette thèse s'inscrit dans une réflexion de plusieurs années sur les pratiques matrimoniales dans la communauté turque installée en Belgique. Cette recherche clinique permet de poser un regard sur l'immigration matrimoniale des hommes selon la règle de mariage et de résidence peu investie jusqu'à présent. Elle vient éclairer plus précisément la problématique, liée aux mariages et migrations des hommes en provenance de Turquie, rencontrée en clinique. Par conséquent, les conclusions découlent des récits cliniques des gendres. La généralisation de celles-ci concerne bien sûr les gendres rencontrés en clinique même si cette recherche permet de présumer certaines difficultés rencontrées par cette population masculine en Belgique.

Dans cette partie de thèse, je vais parcourir le chemin emprunté dans cette recherche en mettant en évidence les résultats ainsi que les difficultés rencontrées et quelques pistes de réflexions.

Je commencerai par rappeler la construction du cadre général de mes travaux sur les migrations matrimoniales. J'ai commencé à observer la souffrance en lien avec le mariage chez des patients turcophones au tournant des années 2000 dans mon travail clinique. La collecte systématique des données cliniques m'a aidé à faire une première typologie de quatre groupes composés de personnes plaignantes : les époux et épouses en provenance de Turquie, leurs parents en Turquie, les parents et les jeunes issus de l'immigration turque en Belgique.

Le lien constaté entre la souffrance et le mariage relaté par ces différentes personnes m'a interpellé sur la nature de ce lien. Pourquoi le mariage était-il à l'origine de la souffrance de certaines personnes ? Comment ces différentes catégories de personnes percevaient-elles le mariage en dehors de la clinique ? C'est ce questionnement qui m'a poussé à élaborer et à réaliser quatre études qualitatives auprès de ces quatre groupes de personnes en Turquie et en Belgique. Je reformulerai les résultats de ces études en quelques phrases pour chaque groupe. Du point de vue des parents en Turquie, si l'immigration matrimoniale de leurs enfants de deux sexes vise leur accès à une vie prospère en Belgique, l'immigration de leurs fils ciblerait davantage leur insertion socioprofessionnelle. Pour les parents en Belgique, ces hommes et femmes en provenance de Turquie apportent du sang neuf dans la communauté turque au niveau de la langue, de la culture et de la religion et combattent l'assimilation culturelle et religieuse des générations issues de l'immigration. Si leur choix de conjoint pour leurs enfants

se focalise vers les époux et épouses de Turquie, ils ont tendance à laisser le choix final à leurs enfants. Les jeunes issus de l'immigration préfèrent plutôt l'union avec leur homologue de Belgique. Par contre, la majorité finit par se marier avec un jeune de Turquie.

En ce qui concerne les époux et épouses en provenance de Turquie, la rupture avec le contexte d'origine et l'exil restent difficiles à aborder pour les deux sexes. Si l'arrivée de la femme chez son mari en Belgique en tant que « bru » est conforme aux règles de mariage et de résidence dans le cadre du mariage dans la société turque, l'arrivée de l'homme en tant que gendre chez sa femme en Belgique n'est pas habituelle selon cette règle de mariage et de résidence. Cette étude a également montré que les hommes vivaient plus difficilement que les femmes leurs immigrations matrimoniales.

L'observation des difficultés rencontrées par ces hommes dans leur mariage à travers cette étude qualitative et le travail clinique m'a conduit à construire un projet de *recherche clinique* pour étudier la situation de ces hommes. Par conséquent, le but de cette recherche était la compréhension du processus en cause de la souffrance des gendres en provenance de Turquie[68]. Pour formuler mes premières hypothèses, je me suis d'abord appuyé sur la règle de mariage et de résidence dans la société turque au risque de minimiser le contexte d'immigration. Cela a accentué l'analyse des cas des gendres selon la matrilocalisation de la résidence dans cette recherche. Toutefois, une des difficultés dans cette recherche était la distinction des effets de la matrilocalisation et de l'immigration. La nécessité de la distinction soulève une question fondamentale pour cette recherche. Comment puis-je distinguer ces deux effets et les impliquer dans l'analyse du vécu des hommes ? La découverte d'un mariage qui renverse complétement la règle de mariage et de résidence à Sakarya en Turquie m'a permis de constater la concordance des situations des gendres dans leur pays d'origine et dans le pays d'immigration (voir annexe 3). Cela m'a permis d'établir que le renversement des alliances a le même impact sur le vécu des gendres quel que soit le contexte de vie. L'immigration vient accentuer cet impact dans le cas des gendres en Belgique.

[68] Je rappelle qu'au départ, j'ai voulu analyser le lien entre la souffrance clinique et le mariage des époux et épouses en provenance de Turquie. J'ai délimité la population de la recherche par après et j'ai choisi d'étudier la situation des gendres.

Par la suite, j'ai formulé la question principale : *les souffrances de ces hommes ne sont-t-elles pas liées au renversement de la règle de mariage et de résidence ainsi qu'à l'effacement (la transformation) de la personne en Belgique ?*

Cette question m'a permis de formuler mes réponses en termes d'hypothèses consécutives:

(1) En premier, l'immigration matrimoniale de l'homme en Belgique renverserait la règle de mariage et de résidence,

(2) Dans un deuxième temps, ce renversement demanderait un aménagement (effacement-transformation) important de la personne construite dans son pays d'origine dans son nouveau milieu de vie (couple, belle-famille, groupe d'origine, société d'accueil).

(3) En conséquence, l'effacement (la transformation) de la personne pourrait provoquer la souffrance chez l'époux concerné.

Après avoir formulé mes hypothèses, j'ai abordé la question de la méthodologie pour les argumenter. Comme cette recherche clinique a été élaborée à partir de l'observation de la souffrance des hommes en clinique, il m'a paru plus adéquat d'utiliser les données cliniques recueillies pendant les entretiens psychothérapeutiques (Bénony H. et Chahraoui H., 1999, Chabert C. et Verdon B., 2008). Cette méthode, comparée aux entretiens de recherche (questionnaire, récit de vie), fournit des informations beaucoup plus détaillées. J'ai élaboré une grille d'ordonnancement chronologique et thématique des récits cliniques selon l'approche de Michel Legrand (1993) et une grille de leur analyse. Cette grille m'a permis de constituer huit cas cliniques et de les analyser.

Il faut parler toutefois des limites de cette méthode. Il ne m'était pas possible d'enregistrer et de transmettre les récits directs des gendres. C'est en tant que psychologue-chercheur que je les ai transmis. Dans ce cas, il n'est pas possible d'orienter le contenu des entretiens pour recueillir des informations selon les hypothèses dans cette recherche afin de ne pas transformer le patient en sujet de recherche. En conséquence, à la lecture des récits cliniques, je constate que certaines questions restent sans réponse. Par exemple, si le gendre parle davantage de son beau-père que de son père, la question de ses relations avec son père reste un point d'interrogation. Une autre limite est l'accord des patients pour utiliser leurs récits dans cette recherche. Beaucoup refusent que leurs récits soient cités dans la recherche. J'ai

seulement eu l'accord de deux gendres pour l'utilisation de leurs cas dans cette recherche. J'ai décidé d'utiliser les autres de manière anonyme à condition que la thèse ne soit pas publiée.

Finalement, j'ai sélectionné huit cas cliniques afin d'aborder la situation des gendres dans le contexte matrilocal. J'ai défini un statut spécifique pour le cas de Mehmet parce que son récit détaillé a été mis en ordre par l'application de la grille de l'ordonnancement chronologique et thématique. Son contenu permet de visiter en détail le vécu du gendre dans son immigration matrimoniale. Dans ce sens, son statut a été défini comme « typique » et « exemplaire » des autres gendres. J'ai introduit quand même d'autres cas afin de soutenir, de nuancer ou de transmettre un autre point de vue selon les thématiques relevées par Mehmet. J'ai construit chaque cas selon la même grille d'ordonnancement. La longueur de chaque cas varie selon la durée du travail thérapeutique mais aussi selon la thématique traitée.

Je parlerai aussi de la sélection des auteurs dans cette recherche. J'ai intégré les différents auteurs à partir des questions soulevées par les récits cliniques. Chacun d'eux contribue à la compréhension des thématiques ou des questions posées.

J'ai entamé une analyse transversale des cas à partir du quatrième chapitre. J'ai commencé par l'analyse des mariages dans les cas étudiés. Cette analyse m'a permis de définir trois types de mariages pratiqués par les gendres : mariage officiel, mariage religieux, mariage traditionnel. A partir de ces constations empiriques, j'ai étudié le mariage officiel selon le Code Civil Turc (Akinturk T., Ates Karaman D., 2012). Cette investigation a mis en lumière le fondement juridique du mariage dans la Turquie actuelle. Par exemple, le mariage religieux, qui est une obligation selon l'Islam (Gazel M., 2005, Aydin A., 2005), ne peut pas avoir lieu sans le mariage officiel. Le mariage traditionnel (demande de mariage, promesse, fiançailles, cérémonial de mariage, pratiques après mariage) s'organise selon le principe de patrilinéarité dans différentes régions en Turquie (Kaya D., 1995, Artun E., 1998, Bulbul D, 2006). Cette investigation m'a permis de formuler une structure de mariage composée par les rituels et la résidence (patri-virilocale ou néolocale). J'ai qualifié cette structure comme la règle de mariage et de résidence.

J'ai analysé une deuxième fois les mariages des gendres selon cette structure. Cette analyse a démontré deux catégories de pratiques. La première catégorie concerne les gendres qui se marient en Turquie, tous les rituels ont lieu sur place et ils se déplacent en Belgique par après.

En conséquence, le lieu de résidence devient dans un deuxième temps « matrilocal[69] ». La deuxième catégorie montre que la demande de mariage et les fiançailles se font en Turquie. Les époux se déplacent en Belgique et le mariage (cérémonial de mariage) se fait en Belgique à charge de la belle-famille. La règle de résidence devient matrilocale avant le mariage et la règle de mariage se renverse partiellement. Dans les deux catégories pour ces huit cas, la règle de résidence se renverse complètement. Cette analyse confirme donc la première hypothèse de la recherche : l'immigration matrimoniale de l'homme en Belgique renverserait la règle de mariage et de résidence. A nos yeux, cette matrilocalisation de la résidence n'est pas sans conséquence sur le vécu des gendres.

La constatation de l'impact me permet de passer à la deuxième hypothèse : le renversement des alliances effacerait la personne construite dans son contexte social d'origine. J'ai expliqué dans l'introduction générale et dans l'introduction du chapitre 6 que l'effacement de la personne a été utilisé au début de la thèse pour signifier la perte de l'histoire personnelle, de l'autonomie de l'acteur social et sa dépendance à l'épouse sur plusieurs plans en Belgique (langue, revenu, etc.). L'affinement de ce concept m'a permis de le redéfinir comme le devenir de l'acteur social dans son contexte de vie matrilocal en Belgique.

Pour parler de l'effacement de la personne ou de l'acteur social, il fallait définir d'abord la notion de « personne »[70]. Pour cela, j'ai étudié la théorie de la personne élaborée par Gagnepain et présentée par différents auteurs (Brackelaire J.L., 1995, Quentel J.C., 2007, 2008, 2011 et Le Bot J.M., 2002, 2010). Je me suis référé particulièrement à l'approche de Jean-Marie Le Bot (2002, 2010) pour présenter une synthèse de la théorie de la personne dans le chapitre 5. Cette théorie illustre la construction de la personne ou de l'acteur social dans son contexte social suivant trois conditions naturelles et culturelles : individu, sujet et personne. La personne, *la capacité mentale*, trace implicitement les frontières de la vie sociale et permet à l'individu de vivre sur différents plans dans la société. Elle donne à l'individu « *sa forme sociale* » (Le Bot J.M., 2010). On émerge à la personne aux environs de la puberté (Quentel J.M., 2011). L'émergence à la personne suppose que la personne n'est plus dans l'histoire des autres (ses parents). Il est acteur de sa propre histoire et de sa socialité. Elle

[69] J'utilise la résidence « matrilocale » pour parler du lieu de résidence en Belgique pour ces gendres.

[70] Je précise que je n'ai pas été dans une approche culturaliste pour analyser la notion de la personne dans la société turque. J'ai analysé les conditions naturelles et sociales de l'acteurs social selon la théorie de personne de Gagnepain.

suppose l'autonomie de l'acteur social et sa capacité de définir un point de vue propre. C'est grâce à l'indépendance et à l'autonomie que l'acteur social peut faire l'histoire selon cette approche (Le Bot J.M., 2002).

J'ai exemplifié la notion de la personne présentée par Le Bot (2002, 20010) avec les données ethnologiques dans le monde turcophone (Artun E., 1998, Sisman B., 2002, Bulbul D., 2006). Deux rites de passage (la naissance et le mariage) couvrent ces trois conditions humaines : l'individu, le sujet, la personne. Le mariage permet au sujet de passer dans le monde des adultes en tant qu'acteur social.

Le récit de Mehmet, comme illustratif des autres gendres étudiés, montre qu'il a traversé ces trois conditions humaines. Il a émergé à la personne vers l'âge de 12 ans. Il est devenu un acteur social autonome[71]. Par analogie, j'ai relaté que les autres gendres étaient également devenus des acteurs sociaux autonomes dans leur social en Turquie.

Que deviennent ces gendres, autrement dit, ces acteurs sociaux, dans le cadre de leurs immigrations matrimoniales en Belgique ?

La réponse renvoie à l'hypothèse de l'effacement de la personne construite dans le contexte d'origine, dans le cadre de l'immigration matrimoniale en Belgique, autrement dit, aux conséquences de la matrilocalisation de la résidence. Dans ce sens, elle renvoie à la décontextualisation de l'homme suivie de toute une série de renversement de postures entre l'homme et son épouse, en l'occurrence l'homme perd son autonomie et il ne se trouve pas à sa place d'homme qui lui est assigné dans sa société d'origine.

Je vais reprendre schématiquement le chapitre 6 pour parler du devenir des gendres dans leur contexte matrilocal en Belgique même si je risque de redire certaines conclusions transmises dans ce chapitre.

Le renversement des alliances provoque inévitablement le déplacement de l'homme chez son épouse. Il vit la rupture avec son contexte d'origine pour s'adapter à son nouveau contexte de vie en Belgique. Les mouvements genrés se renversent entre lui et sa femme dans le cadre du mariage provoquant le glissement de l'homme dans la posture de la bru. D'autres renversements s'ensuivent. Le choix du lieu de résidence du couple et la prise en charge des

[71] Il montre sa capacité de pose des frontières de la vie sociale sur les deux faces de l'identité et de responsabilité de la personne (voir annexe 1).

frais d'installation restent à la charge de l'épouse et de la belle-famille. Le gendre obéit aux règles imposées par son épouse et par sa belle-famille. Son existence légale sur le sol belge est liée au droit de sa femme de vivre en famille. Il vient se greffer juridiquement au registre de sa femme. Il s'insère dans l'histoire de sa femme et de son beau-père comme il l'était dans l'histoire de son père avant d'émerger à la personne. Son histoire personnelle en tant qu'acteur social n'est pas connue et reconnue en Belgique par les autres, en conséquence, il perd son histoire. Il sera désormais connu et reconnu comme le mari de son épouse ou le gendre de son beau-père. Dans ce sens, mon hypothèse est qu'il régresse au statut de *sujet* défini dans le cadre de la théorie de la personne. Par la suite, l'homme se voit reprocher de devenir un homme grâce à sa femme. Il est réengendré par son épouse et par sa belle-famille en Belgique. Même si cela renvoie à l'existence légale de l'homme en Belgique et son accès à une vie prospère, ce reproche est une forme de négation de l'identité de l'homme ou de l'acteur social construite dans sa société d'origine. Cela provoque la réaction de certains gendres qui protestent qu'ils étaient déjà « un homme ». Un autre sujet est le renversement des rôles au sein du couple provoqué par le contexte migratoire. Les affaires du ménage et de l'époux auprès des différents services sont prises en charge par l'épouse. L'époux ne sait pas s'assumer seul. Il est pris en charge par l'épouse. Cette perte d'autonomie et sa dépendance à son épouse mettent l'homme dans un statut de « mineur social » sous la tutelle de sa femme. Dans certains cas, on décide à sa place comme s'il était « un enfant ». A la fin, il se retrouve encore dans la condition du *sujet* lié à sa femme et à son beau-père. Dans cette situation, on peut parler de *l'effacement de la personne.*

Selon les cas étudiés, le gendre s'insère aussi dans sa belle-famille. Ce rôle est réservé à la bru dans sa société d'origine. Le couple reste dans la proximité de la belle-famille. Si on peut parler de la conflictualité des relations avec la belle-famille pour certains gendres, celle-ci devient la référence pour l'ensemble des gendres pour vivre en Belgique. Une des conséquences de la matrilocalisation de la résidence est l'appropriation et la socialisation des enfants dans/par le milieu familial de l'épouse. L'appropriation des enfants et leur socialisation selon la règle de résidence ont été constatées par Godelier M. (2009) également. Par contre, le gendre et son épouse restent loin du milieu familial de l'homme. La distance géographique entre les deux pays accentue cet éloignement. Si l'homme obéit à sa belle-famille, la femme ne se trouve pas dans l'obligation d'obéir à la famille de son mari. L'un ou l'autre gendre relate que l'épouse refuse d'accepter l'autorité de sa belle-famille en Turquie.

Certaines femmes issues de l'immigration empêchent leur mari d'aider leur famille au pays. Dans d'autres cas, elles imposent à leur mari de choisir entre elles et leur famille. A nos yeux, cette attitude de l'épouse risque d'effacer le rôle de fils ou de frère de l'homme en question vis-à-vis de sa famille en Turquie.

Une autre conclusion est l'insertion de l'homme dans le réseau social et/ou le groupe social de sa femme. Ces hommes ne sont pas reconnus selon leur histoire personnelle mais selon celle de leur femme et de leur belle-famille. L'homme est classé dans le groupe des gendres importés. Selon les récits cliniques, ce groupe est méprisé par les autres Turcs en raison de leur présence dans le groupe de leur femme par le biais du mariage. Ce type de mépris est constaté aussi dans les sociétés matriarcales où l'homme vient s'installer chez sa femme (Lévi-Strauss, 1967). Ces gendres épinglent la différence de traitement par les beaux-parents entre eux et les gendres issus de l'immigration turque. Ils ne trouvent pas facilement leur place dans le milieu turc. Certains refusent le contact avec les Turcs au prix de leur isolement social. Ceci est constaté surtout en cas de divorce. Le divorce écarte ces hommes du milieu social de leur épouse et de leur belle-famille. Le risque est leur effacement social. La vie de certains gendres est réduite au cycle de la maison au travail et du travail à la maison.

Dans les cas analysés, la question du travail montre le risque d'une autre forme d'effacement en ce qui concerne l'identité professionnelle. Surtout les gendres qualifiés perdent leurs compétences professionnelles. Ils sont réduits à leur force physique. Ils en souffrent beaucoup. Par contre, les gendres moins qualifiés ne se plaignent pas des conditions du milieu professionnel. Pour l'ensemble des gendres qui travaillent, le milieu de travail reste un moyen de contact avec les autres acteurs non Turcs dans la société d'accueil.

Ces hommes viennent également s'insérer dans la société plus large en Belgique. Les récits cliniques montrent que leur contact avec la société d'accueil ne va pas plus loin que leurs obligations administratives ou leur milieu de travail. Ils restent complétement à l'écart des Belges (non turcs) dans la société d'accueil. Dans leurs récits, ils parlent très peu de leurs rapports avec les Belges. Il n'y a presque pas d'amitié ou de lien social avec les non Turcs. Les cas font constater que la méconnaissance de la langue se trouve à l'origine de cet éloignement. Certains évitent les Belges par peur de ne pas pouvoir communiquer. Ces gendres ont toujours besoin d'interprète pour vivre dans la société d'accueil. Si leur épouse assume cet interprétariat dans leur couple, en cas de divorce, ils ont des difficultés pour

assumer leur vie et leurs affaires administratives. J'ai constaté aussi des attitudes de laisser-aller et d'évitement de contact avec les services. Ces hommes trouvent « humiliant » d'être dépendant des autres. Ils sont « handicapés de langue » et ont besoin de « prothèse linguistique » pour vivre en Belgique. Finalement, ils n'arrivent pas à exister seul en tant qu'acteur social dans la société d'accueil. On ne les connait pas non plus. Une des richesses de cette thèse est de mettre au jour la présence et le vécu des gendres dans la société d'accueil en Belgique.

Ce chapitre montre finalement, le renversement de la posture entre le gendre et la bru et ses difficultés pour se repérer dans chaque posture selon son identité d'acteur social construit dans son contexte de vie. Si on peut parler de l'effacement de la personne dans ce cadre, la place ne reste pas vide. Il y a la formation d'une nouvelle personne dans son nouveau contexte de vie. Le cas de Mehmet montre qu'il arrive à se définir comme un nouveau Mehmet et que même celui-ci est différent de l'ancien. L'étude de la formation de la nouvelle personne est une autre piste de recherche pour cette population.

Ces hommes risquent de souffrir de leur situation selon la focalisation de la problématique sur une ou plusieurs thématiques. Cette réflexion me permet de confirmer aussi la troisième hypothèse : l'effacement-transformation de la personne cause la souffrance.

Si j'ai fait une analyse transversale des cas jusque-là, j'ai décidé d'analyser plus spécifiquement le cas de Mehmet dans le chapitre 7 pour mettre en évidence son parcours individuel et cela selon une approche clinique. Son cas illustre la manipulation de l'homme par son épouse dans le couple, la phase de décompensation, sa souffrance et la perturbation de son identité. Cette investigation individuelle de son cas montre également les possibilités de dérive en défaveur de l'homme dans ce type de couple.

La manipulation renvoie à la violence perverse dans la terminologie de Marie-France Hirigoyen (1998). Cette violence se met en place en deux phases : la séduction et la violence ouverte. La victime est d'abord séduite, puis mise sous l'influence et sous l'emprise dans la phase de la séduction. Elle est soumise au pouvoir de son agresseur. La résistance, la docilité ou l'inutilité de la victime provoquent le passage à la violence ouverte de son agresseur. Ce processus, extrêmement destructeur, peut causer la mort psychique. Selon l'auteur, cette violence a un impact important sur la santé mentale de la victime que ce soit pendant l'emprise ou après la disparition de la violence. Dans la phase de l'emprise, la capacité de

résistance de la victime s'affaiblit. La découverte de l'arnaque et de la manipulation par la victime provoque un choc émotionnel important. La victime risque d'entrer dans une phase de décompensation dans laquelle les troubles psychopathologiques apparaissent souvent comme la dépression, l'anxiété, etc. Selon Hirigoyen (1998), l'impact de cette violence persiste après plusieurs années chez la victime.

Le récit clinique de Mehmet montre la possibilité de cette violence perverse. Il se voit « anéanti » au terme de trois ans de mariage. Il devient une autre personne, vidée de son identité d'acteur social. Il ne se reconnait pas dans sa nouvelle identité. Son récit montre son état de souffrance en lien avec l'effacement de sa forme sociale en Belgique. Le départ de sa femme déclenche un choc émotionnel. Il entre dans une phase de décompensation qui provoque sa dépression et la perturbation de son identité de genre. Il se reproche d'être devenu « une femme » et de subir la maltraitance de son ex-épouse passivement. Sa souffrance s'exprime toujours dans son récit 10 ans après le départ de son épouse.

Sa passivité vis-à-vis de son ex-épouse m'a interpellé tout au long de son récit. J'ai constaté le départ ou le divorce des autres gendres dans des situations semblables de maltraitance. Pourquoi Mehmet n'a-t-il pas réagi comme les autres gendres ? Est-ce que tout était la faute de son ex-femme ? Est-ce qu'il n'avait pas permis à sa femme d'agir de cette manière ? Je me suis demandé s'il n'était pas un « masochiste moral ». J'ai étudié cette hypothèse du masochisme chez Mehmet en référence à la théorie de Rubin G. (1999). Selon son hypothèse, le masochisme ou la position masochiste de l'un pourrait déclencher le sadisme de l'autre. Dans ce cas, le partenaire masochiste est responsable de son sort par sa passivité et par son manque de résistance. J'ai fait la première hypothèse que la compréhension, la docilité, la bienveillance, la passivité, la résistance de Mehmet peuvent s'expliquer par son éventuel masochisme qui aurait déclenché le sadisme de son épouse. Selon la deuxième hypothèse, la perte de son autonomie, sa dépendance linguistique et financière à sa femme, sa solitude, etc. mettraient Mehmet dans la position masochiste qui déclencherait le sadisme de sa femme. Dans ce cas, son ex-femme ne serait pas complétement responsable de la souffrance de Mehmet.

La mise en rapport du vécu de Mehmet avec le contexte plus global de la tension de genre ouvre une autre piste d'analyse. J'ai transmis les réflexions dans le chapitre de discussion.

Je terminerai cette partie en abordant la perturbation de l'identité de genre chez Mehmet en lien avec le renversement des alliances. Mehmet identifie toute une série de postures à la fois féminines et masculines. Il les lie à l'identité de genre, autrement dit, à l'identité masculine et féminine. Par exemple, si le déplacement d'un conjoint chez l'autre dans le cadre du mariage, la soumission, le mutisme, être quitté ou renvoyé chez son père, etc sont associés à l'identité féminine dans laquelle Mehmet se reconnaît, le fait de faire venir son conjoint chez soi, la domination, le renvoi du conjoint chez son père sont associés à l'identité masculine dans laquelle il ne se reconnaît pas. En plus, il attribue l'expression de certains affects à l'affectivité féminine comme parler de sa tristesse, pleurer, comportements par lesquels il exprime sa souffrance après le départ de son ex-épouse. Il se reproche de se comporter comme une femme, puis il finit par dire qu'il est une femme et il se comporte comme une femme. Son deuxième mariage avec une femme algérienne restaure son identité masculine.

La transformation de son identité masculine en identité féminine et vice-versa m'a interpellé sur la notion de l'identité de genre et ses éventuels troubles. J'ai entamé une étude de l'identité de genre selon l'approche psychanalytique. Selon Stoller (1967, 1985), le genre est le sentiment que chacun a de son sexe. Le masculin et le féminin se trouvent en quantité différée chez chaque individu. Si chaque sujet développe sa masculinité ou sa féminité conformément à son sexe biologique mâle ou femelle, la trace du sexe opposé reste présente chez chacun. S'il y a une barrière qui permet de maintenir l'identité masculine en écartant le versant féminin, la fusion précoce avec la mère laisse quand même une trace de « protoféminité » chez le garçon. Dans l'approche freudienne, le concept de la bisexualité permet d'aborder le masculin et féminin. Le sujet refoule le versant opposé de son sexe pour développer son identité masculine ou féminine. Le masculin et le féminin s'accordent avec le sexe biologique au moment de la puberté (Assoun P.L., 2007, Freud S., 1920, 1923). Selon ces deux approches, le récit de Mehmet ne laisse pas voir d'anomalies. Il aura développé son identité masculine conformément à l'approche psychanalytique.

Comment alors expliquer la perturbation de son identité ?

J'ai formulé l'hypothèse que la discordance entre l'identité masculine ou féminine et la posture sexuée risquerait de mettre en question l'identité de genre. Le renversement de la règle de mariage et de résidence montre que l'homme se trouve non pas dans sa posture sexuée mais dans celle de la femme. Ce renversement des postures risque l'effacement de la

personne genrée ou la perturbation de son identité masculine comme c'est le cas chez Mehmet. La perturbation de l'identité de genre illustre aussi la souffrance de l'homme en lien avec le reversement des alliances. En ce sens, n'est-il pas possible de parler de « syndrome des alliances renversées » ? Je soulignerai que cette analyse concerne un seul cas et son approfondissement est nécessaire auprès des gendres en provenance de Turquie. La perturbation de l'identité de genre ouvre une nouvelle piste de réflexion sur le lien entre l'identité de genre et la posture de l'homme dans son mariage.

Si le renversement des alliances risque de mettre en question l'identité masculine des gendres, il doit avoir aussi une influence sur l'identité féminine des épouses. En ce sens, je me suis demandé tout au long de cette thèse comment la femme issue de l'immigration vit son mariage et le renversement des postures sexuées entre elle et son mari. Des questions relevées par les femmes issues de l'immigration turque en Belgique dans mon travail clinique sur leur identité féminine laissent supposer la possibilité de souffrance chez elles. J'ai transmis deux situations cliniques pour illustrer le questionnement des femmes (voir annexe 4). Certaines ont le sentiment d'être objectivées, utilisées par leur mari pour venir en Belgique. Comment vivent-elles cette situation ? Je me suis demandé aussi comment elles vivent la souffrance de leur époux. Comment réagissent-elles ? Y-a-t-il un lien entre la souffrance des époux et les attitudes des femmes comme certains gendres le laissent entendre ? Est-ce qu'elles sont conscientes de l'impact de leurs attitudes sur le vécu de leur époux ? Comment peuvent-elles encadrer leur époux pour faciliter leur insertion sociale et leur épanouissement psychologique en Belgique ? Le renversement des alliances selon le vécu de ces femmes est une piste de recherche future.

En ce qui concerne toujours les gendres en provenance de Turquie, je me suis posé d'autres questions également. Je me suis questionné d'abord sur « le modèle de père » pour les enfants des gendres étudiés : est-ce qu'ils fournissent un modèle d'identification à leurs enfants ? Ensuite, je me suis interrogé sur la position des enfants : comment les enfants vivent-ils l'effacement de leur père, le renversement des rôles au sein de la famille ? Est-ce que le renversement des alliances et ses conséquences influence le choix du conjoint pour leurs enfants ? Et de quelle manière ? Par exemple, dans le cas des femmes (le cas de Sila en annexe 4), elles refusent le mariage avec un homme de Turquie. Comment les gendres vivent-ils le refus du mariage avec un homme de Turquie par leur femme et par leurs filles ? Est-ce qu'ils veulent marier leur fille ave quelqu'un de Turquie ? Quel est le rapport de ces gendres

avec leurs gendres en provenance de Turquie et leurs gendres issus de l'immigration turque ? En cas de mariage mixte comment réagissent-ils ?

J'ai mis l'accent dans cette étude sur le renversement des alliances, autrement dit sur les conséquences de la matrilocalisation. Je n'ai pas investi beaucoup le champ de l'immigration. Une piste de recherche est l'étude des cas des gendres selon l'immigration. Par exemple, quel est leur parcours d'intégration en Belgique ? Pourquoi ne peuvent-ils pas apprendre le français ? Quelle est la politique d'accueil des primo-arrivants en Belgique ? Et d'autres questions.

Ces questions restent sans réponse dans cette étude. Elles demandent de réinvestir cette population par plusieurs études proactives et/ou de continuer à observer les différents cas dans le travail clinique. Sachant que le travail psychothérapeutique limite la liberté de recueillir des informations dans le chef des psychothérapeutes.

On peut élargir le questionnement sur la souffrance des brus en provenance de Turquie. Ce public a été écarté dès le départ par notre souci de limiter la population de la recherche. Le travail psychothérapeutique et d'autres recherches (Tas, E. 2012) confirment leurs souffrances. L'étude de la souffrance des parents en Belgique et en Turquie représente d'autres pistes de réflexions et de recherches également.

Je parlerai aussi de la prise en charge de la souffrance de ces hommes en provenance de Turquie. Ce public fréquente très peu les services généralistes de la prise en charge psychologique. Si la méconnaissance d'une des langues du pays pourrait expliquer leur désistement, il faudra prendre en considérations le manque de dispositif spécifique pour accueillir ce public dans les services généralistes. Par contre, mon travail clinique et celui des autres collègues turcophones confirment la souffrance de ces hommes et leur demande d'aide psychologique. Une réflexion sur la prise en charge adéquate de ce public pourrait être aussi une piste de recherche.

Cette recherche pourrait être un exemple pour l'étude de la situation d'autres gendres d'autres origines (par exemple, d'origine marocaine et algérienne) installés en Belgique par le biais de mariage.

Avant de conclure, je préciserai que cette matrilocalisation de la règle de résidence ne devient pas obligatoirement une règle de mariage pour les générations suivantes en contexte

migratoire. A partir de la cellule familiale du gendre en question, sa descendance réinstalle la règle de mariage et de résidence selon la logique sociale patrilinéaire. Le mariage entre deux jeunes issus de l'immigration turque en Belgique reste déjà dans la logique patrilinéaire et les règles de mariage et de résidence se réalisent comme c'est le cas dans la société d'origine en Turquie. Par contre, il y a toujours la possibilité de mariage dans la même génération ou dans les générations suivantes avec un homme de Turquie. Le gendre et son épouse peuvent marier leur fille avec un garçon de Turquie et faire venir leur gendre en Belgique. On est alors reparti pour le même scénario du renversement des alliances.

BIBLIOGRAPHIE

Alami, S., Desjeux, D., Garabuau-Moussaoui, I. (2009). Les Méthodes Qualitatives. Paris : PUF.

Akhan, O. (1992). Femme, Famille et Immigration turque : modification des pratiques de maternage. In Manço A. (1992), Turc de Belgique (p.115-155). Bruxelles : Info-Turc.

Akipek, G., Akinturk ,T., et Ates Karaman, D. (2011), Turk Medeni Kanunu, Kisiler Hukuku (Code Civil Turc, Droit des Personnes). Istanbul : Beta.

Akinturk, T., Ates Karaman, D., (2012), Turk Medeni Kanunu, Aile Hukuku, (Code Civil Turc, Droit de Famille). Istanbul : Beta.

Artun E. (1998) Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri : Doğum-Evlenme-Ölüm (Les Rites de Passage dans la Culture populaire : Naissance, Mariage, Mort). In Bir, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi :9-10 (İ, p. 85-l07).
En ligne http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/artun_tekirdag_evlenme.pdf, consulté 18/04/2013.

Assoun, P.L., (2007). Leçons psychanalytique sur Masculin et Féminin. Paris : Economia-Anthropo.

Aydin, A (2005). Islama Gore Evlilik ve Cinsel Meseleler (Le mariage et les thématiques sexuelles selon l'Islam). Istanbul : Ozlem Yayinevi.

Ayva S., Türk Kültüründe Gelinler Ve Ocak (Les Brus et le Foyer dans la Culture turque) (http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/sevilay_ayva_turk_kulturunde_gelinler_ve_ocak.pdf, consulté : 18/04/2013)

Balaban, A.R., (2002). Evlilik ve Akrabalik Turleri (Les Mariages et Parentés). Ankara : T.C. Kultur Bakanligi.

BAŞÇETİNÇELİK, A. (2001). Karaisalı ve Çevresinde Doğum, Evlenme, Ölüm (Naisance, Mariage et Mort à Karaisali et ses environneùents).
En ligne http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/makaleler/bascetincelik karaisali.pdf, consulté : 18/04/2013.

Bénny H. et Khadija, C. (1999). L'entretien Clinique. Paris : Dunod.

Brackelaire, J.L. (1995). La personne et la Société. Bruxelles : De Boeck Université.

Bourdieu, P. (1988). La domination masculine. France : Edition du Seuil.

Bulbul, D. (2006). Düziçi'nde Geçiş Dönemleri (Dogum-Evlenme-Ölüm) (Les Rites de Passage à Duziçi : Naissance, Mariage, Mort), Yüksek Lisans Tezi, en ligne

http://www.belgeler.com/blg/15am/dzii-nde-gei-dnemleri-doum-evlenme-lm-transition-phases-in-dzii-birth-marriage-death, consulté : 18/04/2013.

Chabert, C., Verdon, B. (2008). Psychologie clonique et psychopathologie. Paris : PUF.

Chapaux-Morelli, P., Couderc, P. (2010). La manipulation affective dans le couple, Faire face à un pervers narcissique. Paris : Albin Michel.

Chiland, C. (1983). L'entretien Clinique. Paris : PUF.

Copan, J. (2008). Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie. Barcelone : Armond Colin.

Descheemaeker, L, Heyse, H., Wets, J. (2009). Choix de la conjointe et mariage des hommes allochtonesge, Une analyse quantitative et qualitative du processus de choix
de la conjointe et du mariage des hommes marocains, turcs et sikhs. Bruxelles : Institut pour l'égalité des femmes et des hommes.

Désveau, E. (2001).Quadratura Americana. Genève : George Editeur.

Douville, O., Jacobi, B. (2009). 10 entretiens en psychologie clinique de l'adulte. Paris : Dunod.

Dumet, N., Ménéchal J. (2012). 15 cas cliniques en psychopathologie de l'adulte. Paris : Dunod.

DSM-IV (1996). Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux. Paris : Masson.

Etienne, C. (2004). Le mariage turc en immigration : perspective anthropologique (p.209-243). In Manço, A. (2004) Turquie : vers nouveaux horizons migratoires, Paris : L'Harmattan.

Freud, S. (1920) Trois essais sur la théorie sexuelle. France : Gallimard.

Freud, S. (1968). Métapsychologie. France : Gaillimard:

Freud, S. (1969). La vie Sexuelle. Paris : PUF.

Freud, S. (1973). Névrose, psychose, perversion. Paris : PUF.

Gagnepain, J. (1994). Leçon d'introduction à la théorie de la médiation. Louvain-La-Neuve : Pééters.

Gazel, M. (2005). Evlilik Rehberi (Guide de Mariage). Ankara : Nesriyat Dagitim.

Gelekci, C. et Kose, A. (2009). Misafir Isçilikten Etnik Azinliga, Belçika'daki Turkler, (De l'Ouvrier Invité à la Minorité Ethnique, Les Turcs en Belgique). Ankara : Phonix.

Godelier, M. (2009). Métamorphoses de la parenté. Milau : Fayd.

Godelier, M. (2010). La production des Grands Hommes. Malesherbes : Chams essais.

Green, A. (1990). Le Complexe de Castration. Paris : PUF.

Héritier, F. (1996). Masculin/Féminin, La pensée de la différence. Paris : Odile Jacob.

Héritier, F. (2010). La différence des sexes. Montrouge cedex : Bayard Edition.

Hirigoyen, M.F. (1998). Le Harcèlement moral. Paris : Syros.

Hirigoyen, M.F. (2005) : Femmes sous emprise, les ressorts de la violence dans le couple. Paris : Syros.

Hirigoyen M.F. (2012). Abus de Faiblesse et autres manipulations. France : JC Lattès.

Jamoulle, P. (2010). Troubles des transmissions dans les quartiers populaires à forte densité Immigrée. Bruxelles : FRB.

Kara, R. (1995). Erzincan Dugunlerinde Gelin Guvey Motifleri : Kina Gecesi ve Gelin Basi Baglama Torenleri (Les motifs de bru et de gendre dans les mariages à Erzincan : Cérémonie de la soirée de Henné et de voilement la tête de bru) (p.140-147). In Congrès International de Folklore et de Littérature Turc (1995). Ankara : Kultur Bakanligi Yayinlari.

Kaya, A., Kentel, F. (2007). Belgo-Turc, Pont ou Brèche entre la Turquie et L'union européenne ? Bruxelles : FRB.

Kaya, D. (1995). Dugunlerimizle Ilgili Terimler ve Bunlarin Fonksiyonel Ozellikleri (la terminologie de mariage et ses rôles fonctionnels) (p.148-157). In Congrès International de Folklore et de Littérature Turc (1995). Ankara : Kultur Bakanligi Yayinlari.

Kumlu, S. (2004). Résilience et recherche active d'emploi : le cas des nouveaux immigrants originaire de Turquie (p.265-282). In Manço A. (2004) Turquie : vers nouveaux horizons migratoires, Paris : L'Harmattan.

Le Bot , J.M. (2002). Aux fondements du « lien social », Introduction à une sociologie de la personne. Condé-Sur-Noireau : L'Harmattan.

Le Bot, J.M. (2010). Le lien social et la personne. Rennes : PUR.

Le Guen, C. (1992). Refoulement. Paris : PUF.

Legrand, M. (1993). Approche Biographique, Homme et Perspective. Paris : Desclée de Brouwer.

Lévi-Strauss, C. (1967). Les Structures Elémentaires de la Parenté. Berlin : Mouton de gruyer.

Manço, A. (2000). Sociographie de la population turque et d'origine turque, Quarante ans de présence en Belgique (1960-2000), Dynamiques, problèmes, perspectives. Bruxelles : Edition européenne S.A.

Manço, A. (2004). Turquie : vers nouveaux horizons migratoires, Paris : L'Harmattan.

Manço, A. (2006). Turc en Europe, L'heure de l'élargissement. Paris : L'Harmattan.

Manço, A. (1998). Valeurs et projets des jeunes issus de l'immigration, L'exemple des Turcs en Belgique. Paris : L'Harmattan.

Medeni Kanun (Code Civil Turc). (2012). Ankara : Seçkin.

Mercader, P. (2005). Le genre, la psychanalyse, la « nature » : réflexion à partir du transsexualisme (p.129-140). In Héritier F (2010). Hommes, Femmes : la construction de la différence. Paris : Copyright-Le plombier/EPPDCSI.

Quentel, J.C. (1993). L'Enfant. Bruxelles : De Boeck-Wesmael.

Quentel, J.C. (2007). Les fondements des sciences humaines. Ramonville Saint-Agne : Erès.

Quentel, J.C. (2008). Le Parent. Bruxelles : de Boeck.

Quentel, J.C. (2011). L'Adolescence aux marges du social, Bruxelles : Edition Fabert-Ypaka.be.

Poussin, G. (2012). La pratique de l'entretien clinique. Paris : Dunod.

Roisin, J. (2010). De la survivance à la vie, Essaie sur le traumatisme psychique et sa guérison. Paris : PUF.

Roussillon, R. (2007). Manuel de Psychologie et de Psychopathologie, Clinique générale. France : Masson.

Rubin, G. (1999). Le sadomasochisme ordinaire. Paris : L'Harmattant.

Schauder, S. (2012). L'étude de cas en psychologie clinique. Paris : Dunod.

Schoonvaere, Q. (2013). Etude démographique de la population turque en Belgique, Bruxelles, Centre pour l'Egalité des Chances et la Lutte contre le Racisme.

Sisman, B. (2001). Samsun Yoresinde Geçis Donemleriyle (Dogum, Sunnet, Evlilik ve Olum) Ilgili Uygulamalar (Les pratiques en lien avec les rites de passage-Naissance, Circoncision, Mariage, Mort-dans la région de Samsun).In Erdem. Ankara : Can Ofset.

Stoller, R. (1968). Recherches sur l'identité sexuelle, à partir du transsexualisme. France : Galliamard.

Stoller, R. (1985). Masculin, Féminin, Yale University Press, New Haven and London, Première édition 1989. Paris : PUF.

Tapia, S. (1994). Migrations turques en Europe. In Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien. 18 | 1994. En ligne : URL : http://cemoti.revues.org/246, consulté le 13 avril 2013.

Tas, E. (2008). KISMET ! Belgique/Turquie : regards croisés sur mariages et migrations. Paris : L'Harmattan.

TAS, E., (2006), Immigration récente au féminin en provenance de la Turquie, in OSMOSES, N° 38.

TAS, E. (2012). Etre Bru en Terre d'Exil. Bruxelles : Document publié par Turkish Lady.

Tezcan, M. (2000). Türk Ailesi Antropolojisi (Anthropologie de la famille turque). Ankara : Imge Kitabevi Yayinlari.

Théry, I. (2007). La distinction de sexe, Une nouvelle approche de l'égalité. Paris : Odile Jacob.

Teule, T., Vanderwaeren, E., Mbah-Fongkimeh, A. (2012). La migration par le mariage d'Emirdağ à Bruxelles. Bruxelles : FRB.

Vuillemenot, A.M. (2009). La Yourte et la mesure du monde. Louvain-La-Neuve : Academia Bruylant.

Welzer-Lang, D. (2004). Les hommes et le masculin. Paris : Payot.

ANNEXES

ANNEXE 1 : THÉORIE DE LA PERSONNE

Pose des frontières de la vie sociale

Dans le chapitre 5, j'ai fait la synthèse de la théorie de la personne pour mettre en évidence l'émergence à la personne. Celle-ci permet à l'acteur social de tracer les frontières de la vie sociale sur les deux faces de la personne : identité et de responsabilité. Dans ce texte, je vais expliquer l'approche théorique de l'identité et de responsabilité en me référant à Jean-Marie Le Bot (2010).

Je vais illustrer aussi la capacité de pose des frontières de la vie sociale chez Mehmet.

1. Frontières de la vie sociale :

Le Bot (2010) distingue deux grandes définitions de la personne en se référant à Irène Théry (2007) : personne comme l'interlocuteur, personne comme l'hypostase.

« La personne comme l'interlocuteur renvoie à la capacité de « répondre de », autrement dit à la responsabilité, dans le cadre d'une relation entre le je de celui qui parle, le tu de celui à qui l'on parle et il/lui/elle de celui ou celle dont en parle (Théry I., 2007, p.379 et 392, cité par Le Bot J.M., 2010, p.68). L'auteur relate que la première formulation de la personne se trouve comme rôle dans le théâtre grec et dans le droit romain. « Cette personne comme rôle est indissociable d'un système de relation qui lie et distingue les protagonistes d'une même pièce (Théry I., 2007, p.381, cité par Le Bot J.M., 2010, p.68). En droit romain, (…) la personne renvoie à un système des rôles et des statuts définis les uns par rapport aux autres. Le Bot J.M. (2010) relate qu'un second sens de personne apparaît au V ème et VI ème siècle : personne juridique, « aptitude virtuelle à tenir les rôles que le droit reconnaît à tout homme libre de pleine capacité » (Théry I., 2007, p.385, cité par Le Bot J.M., 2010, p.68). Cette personne comme interlocuteur possible, responsable (répondre de) ne peut pas être pensée de façon isolée : il y a des interlocuteurs dans un dialogue, des personnages dans « une action » tragique, des « capacités » supplémentaires sur la scène de droit (Théry I., p.393). Elle est plurielle en tant qu'elle renvoie « à la distinction/relation des personnes dans une action commune » (p.395). Ainsi en droit de contrat, il n'y a pas de débiteur sans créancier, pas de locataire sans bailleur, pas d'acheteur sans vendeur, pas d'emprunteur sans prêteur. Le droit définit dans un même mouvement les deux partenaires de la relation. » (Le Bot J.M., 2010, p. 69)

Le Bot (2010) continue à définir la personne hypostase toujours en référence à Irène Théry (2007). Cette personne comme hypostase est un être clos constitué d'un moi et d'un corps. Dans la pensée chrétienne entre le II ème siècle et VI ème siècle, cette personne hypostase va être définie comme une substance individuelle manifestant une essence invisible. Cette conception de personne hypostase est renforcée par Locke (1694) dans la pensée occidentale. Il absolutise la première personne et fait de la personne un moi enclos dans un corps. Cette personne débouche sur un individu libéral, simple nomade, ne devant rien à personne, ainsi que sur la conception de la personne psychologique comme celle qui a un moi (intérieur) et qui est un moi.

Le Bot (2010) retient la personne comme interlocuteur pour la théorie de la personne. Il nous apprend que, pour devenir personne, il ne suffit pas d'être engagé dans un jeu de relations sociales ou d'interlocution mais d'être capable de maitriser ce jeu. L'enfant ne maitrise pas justement ce jeu de relations sociales. Il est dans l'histoire de l'autre, de ses parents. Il n'y a pas de conflictualité. Le monde et des usages sociaux vont de soi. « L'adolescent au contraire découvre l'arbitraire de la loi et des usages sociaux avec lesquels il va pouvoir entrer en conflit. Il n'est plus simplement pris dans les relations. Il montre par son comportement de contestation ou d'émancipation plus ou moins marquée qu'il entend désormais maitriser ces relations » (p.70-71). Quelles sont-elles, ces relations ?

Sa réponse renvoie à l'acculturation, par la personne, de la sexualité et de la génitalité. Selon lui, Gagnepain parle de deux faces du lien social : l'acculturation de la sexualité qui définit des alliances (classe ou nexus chez Gagnepain) et de la génitalité qui définit des compétences (métier ou menus chez Gagnepain).

Tracer les frontières de la vie sociale implique deux questions qui se dédoublent : (1) qui compte ? et qui prend en charge ?, (2) « c'est à la fois qui se distingue de qui et qui va avec qui (qui sommes-nous ? et combien sommes-nous ?), alors que, qui prend en charge, c'est à la fois qui prend en charge tel ou tel domaine, mais aussi quel est le périmètre de la responsabilité » (p.71).

L'auteur (2010) voit la nécessité d'avoir une réflexion autour du concept de l'identité et d'altérité en français. Selon lui, quand on dit : passe-moi une *autre* assiette, on ne peut pas savoir si cela veut dire une assiette différente ou supplémentaire. Il en va de même si on dit que « on a la même voiture ». On ne peut pas dire s'il s'agit d'une voiture identique ou d'une

voiture unique. Par contre, le latin distinguait l'autre différent, *alius* et l'autre supplémentaire, *alter*.

Le Bot J.M., (2010, p.72) demande de distinguer deux logiques :

(1) une logique des identités et des différences, des ressemblances et des dissemblances (logique qualitatives ou logique du « ou » qui permet de définir dans la différence des identités sociales : jeune *ou* vieux, riche *ou* pauvre, blanc *ou* noir, etc.) ;

(2) une logique des unités et des suppléments, des indépendances ou des dépendances (logique quantitative ou logique du « et » qui permet de définir la séparation des unités sociales : un foyer fiscal et un deuxième foyer fiscal, un ménage et un deuxième ménage, un groupe et un deuxième groupe, etc.).

L'auteur fait savoir que « maitriser les relations sociales, c'est être capable à la fois de poser des frontières différentielles qui définissent des *identités* et de poser des frontières qualitatives ou segmentaires qui définissent des *unités* sociales, cela aussi bien en matière d'appartenance que de compétence et de responsabilité » (p.72).

Selon Le Bot J.M. (2010), chaque acteur social pose de telles frontières d'appartenance (identité) et de compétence (responsabilité). Ces frontières sont à la fois différentielles et segmentaires. « Nous classons et nous sommes classés en permanence » (p.72).

Il nous propose le tableau suivant : frontière d'appartenance et de compétence

		Instance	Performance
Appartenance	Différence	Statut	État
	Segmentation	Position	Partenaire
Compétence	Différence	Fonction	Charge
	Segmentation	Rôle	Partie

L'instance renvoie au découpage implicite fait par chacun d'entre nous, sans même que nous le sachions ; la performance renvoie à la façon dont nous réinvestissons ce découpage dans des situations, en relation avec les autres.

Selon Le Bot J.M. (2010), accéder à la personne, c'est poser l'ensemble de ces frontières qui structure les relations. La personne est définie par Gagnepain comme la capacité mentale de la structuration ou d'analyse des relations sociales. L'hypothèse centrale de la théorie de la personne, dit-il, est que la relation de l'homme aux autres comme aux autres choses passe par « une mise en forme implicite, une construction dont nous n'avons aucunement conscience » (Quentel, 1999, p.119, cité par Le Bot J.M., 2010, p.73). La personne trace, sans même qu'on en ait conscience, les frontières de la vie sociale et permet à partir de là tous les processus d'association, d'assemblage ou de regroupement.

Selon l'auteur (2010), à la suite de George Simmel, la théorie de la personne fait l'hypothèse de la « forme » sociale. Celle-ci repose sur les rapports dialectiques d'un processus de divergence (instance) et de convergence (performance). Il relate que « Gagnepain parle d'une dialectique ethnico-politique, l'ethnique désignant le processus implicite de la divergence et de tracé de frontières, le politique désignant le réinvestissement de ces frontières dans des situations particulières » (p.73)

Le Bot (2010) souligne la grande nouveauté de la théorie de la personne. Cette approche parle de l'autonomie de l'acteur social mais aussi précise que cette autonomie est liée à une capacité mentale qui est la personne. Elle devient l'objet de la sociologie. Cette sociologie décrit les différentes performances des acteurs sociaux mais aussi doit décrire ce qui fait de l'être humain un acteur social. Il renvoie à une démarche pathoanalytique dans le cadre de l'anthropologie clinique.

1.1. Alliance et classement social (instituant)

Le Bot J.M. (2010, p.77) fait référence à Mauss (1971) à propos de la segmentation, voire même la polysegmentation de toutes les sociétés. Il confirme que la segmentation est présente aussi dans « *La Structure Elémentaire de la Parenté* » de Lévi-Strauss (1967). Il relate de Théry I. (2007) que le système de parenté implique des différences de statuts (frère/sœur, oncle/neveu, mari/femme, père/fils, mère/fille) et de relation entre ces statuts (la relation frère/sœur, identique à la relation sœur/frère et différente de la relation frère/frère et

sœur/sœur) et qu'il implique également une segmentation en unités sociales (clans, moitiés, sections, sous-sections). L'auteur (2010) souligne ici le principe de distinction et de division. Cela renvoie au statut et à la position.

1.1.1. Statut et Etat

« Le statut définit l'identité sociale par différentiation » (p.81). « Le statut n'est donc ni une qualité naturelle ni un contenu historiquement établi mais un principe de classement… il désigne… cette capacité que nous avons d'établir de la différence entre nous, de nous différencier, que ce soit comme sujet ou comme groupe, de ce que nous sommes naturellement et socialement, et donc de contester par exemple le statut qui nous est attribué, parce qu'il est notre propre distinction » (Brackelaire J.L., 1995, p.190-191)[72].

Ce principe de classement (analyse ethnique) nous situe sans cesse par rapport à ce que nous sommes et par rapport à ce que nous ne sommes pas. Il nous « force à définir toujours à nouveau ce que nous sommes socialement, notre état » (Brackelaire J.L., 1995, p.191). Il appelle l'*état* l'identité politique, le réinvestissement de cette analyse dans la situation, son aménagement en fonction de la conjoncture, c'est-à-dire « le réinvestissement du statut en situation… Ces identités conjoncturelles procèdent, en quelque sorte, par un choix de statuts, certains seulement devenant pertinents dans une situation donnée. » (Le Bot J.M., 2010, p.81).

Brackelaire J.L. (1995) illustre ce qu'il vient de dire à propos d'investissement du statut dans une situation. « Si dans un cadre historique donné, où ces oppositions sont distinctives, nous sommes instantiellement homme (non femme), blanc (non noir), adulte (non enfant), francophone (non néerlandophone), puisque nous analysons nous-mêmes ce que nous sommes selon ces oppositions, performantiellement, c'est en qualité d'adulte que nous pouvons par exemple nous rapporter à des enfants rencontrés en chemin pour leur montrer qu'il est possible, en déplaçant de quelques mètres leur terrain de football improvisé, de jouer sans piétiner inévitablement le parterre fleuri du parc… En outre, l'adulte qui s'adresse ainsi à eux possède aussi et simultanément les qualités d'homme, de blanc et de francophone, qui n'ont pas été exclues par ce choix » (Brackelaire J.L., 1995, p.191).

[72] Le Bot fait référence à Brackelaire J.L. (1995) dans cette partie de son livre. Je le cite ici moi-même d'une façon plus large.

Le Bot J.M. (2010) dit que Goffman (1974) parlait déjà, sans distinguer l'instance et la performance, de la diversité des statuts disponibles (homme/femme, blanc/noir, soignant/malade). Certains de ces statuts sont pertinents dans telle ou telle situation. L'approche de Goffman est compatible avec son point de vue.

Selon Le Bot J.M. (2010), la différenciation des statuts et leur établissement dans des états se manifestent par l'établissement des frontières par distinction. Les critères varient dans le temps et dans l'espace. Cette distinction passe pour les uns par le vêtement de marque et pour les autres par le piercing. « L'essentiel, c'est que ça distingue, ça singularise, écrit-il et il dit qu'il n'est pas nécessaire d'ailleurs de chercher à se singulariser pour être classé » (p.82).

Selon lui, des statuts sont signalés par les emblèmes. Les étuis péniens blasonnés chez les Bororo indiquent le statut clanique de leur porteur (Lévi-Strauss, 1955, cité par Le Bot J.M., 2010, p.83). Le vêtement est un autre emblème de statut et de classement. L'auteur (2010) relève que dans le monde contemporain, la maison, la voiture, le quartier, la langue, l'accent, la croyance religieuse sont d'autres emblèmes de statut.

La vérification clinique de l'emblème de statut se trouve dans la problématique du fétichisme. Le fétichisme pathologique est trouble par excès. L'emblème de statut y prend une importance démesurée. Il est possible d'y observer la réification du statut.

L'auteur (2010) relate que le trouble inversé du fétichisme est le voyeurisme et l'exhibitionnisme. Dans ce cas, « il n'y aura plus de frontière de statut… Là où, chez le fétichiste, le partenaire s'efface derrière un emblème de statut, le voyeur et l'exhibitionniste annulent le statut chez eux-mêmes comme chez leurs partenaires » (p.98).

Je n'approfondis pas ici la problématique du fétichisme, du voyeurisme et de l'exhibitionnisme.

1.1.2. Position et Partenaire

« Si le statut est ce qui nous permet de définir nos identités à travers tout un jeu de différences (homme/femme, jeune/vieux, etc.), la position est ce qui nous permet de définir nos cercles d'appartenances, de choisir ceux avec lesquels on s'assemble et ceux dont on se sépare » (Le Bot J.M., 2010, p.104). L'auteur (2010) fait référence à Brackelaire J.L. (1995, p.196) et écrit que la position permet de définir qui compte, qui forme une unité ethnique en contraste avec les autres. La position permet de définir un chez soi, quelle que soit sa taille. Ce chez soi

pourrait être aussi bien sa maison que sa patrie. La position permet aussi de séparer le privé et le public, le familier et l'étranger (Le Bot J.M., 2010, p.105). Il reprend l'exemple de l'adolescent qui privatise sa chambre et délimite un chez soi. Il ne laisse pas entrer ses parents sans son autorisation. Cet adolescent se sépare un jour de ses parents. Il compte pour un. Il n'est pas lié à l'unité familiale. Une nouvelle unité se dessine. Le Bot J.M. (2010) écrit que Gagnepain appelait cette position sociale le foyer fiscal. Il donne l'exemple de la déclaration de revenu séparément remplie par le jeune comme l'apparition de nouvelle unité sociale.

La définition d'un chez soi comme une nouvelle unité sociale, que le cas de notre adolescent illustre, trace les frontières séparant le privé et le public. La suite de cette pose de frontière est l'ouverture aux autres. C'est la maitrise selon Le Bot J.M. (2010) des relations et des frontières qui séparent les uns et les autres. Il reprend l'exemple de l'émancipation de l'adolescent de ses parents. Il ferme la porte à ses parents. Il pose une frontière de chez soi mais il y ouvre une porte pour y recevoir sélectivement son copain ou sa copine.

L'auteur fait savoir que la position permet de choisir des *partenaires*. Le partenaire désigne ici ceux ou celles avec lesquels on établit un lien dans une conjoncture donnée. Il reprend la définition du terme de partenaire par Brackelaire J.L. (1995, p.200) : « Nouer une relation sociale, c'est ainsi aménager l'espace des positions sur le partenaire dont il s'agit et sur celui que nous constituons dans notre lien avec lui. C'est donc définir d'un seul tenant qui est notre partenaire et qui nous sommes dans ce rapport avec lui, ou encore quel est le lien que nous établissons avec lui ».

Il relate un peu plus loin que la position comme principe négatif de séparation et d'émancipation permet de contrôler ceux qui entrent dans son cercle. La personne permet de définir, comme principe de délimitation d'une unité sociale par séparation, des cercles d'appartenance qui peuvent se ranger d'une façon concentrique : du plus intime au public. Ceci relève la question de pudeur selon l'auteur. C'est la frontière de l'intime qui change selon l'époque, le lieu et le milieu. Il donne l'exemple du logement pour illustrer les frontières de l'intime. Celles-ci sont matérialisées par la division des pièces, les cloisons, les rideaux, le mobilier. On est sensé recevoir le facteur sur le pas de la porte. Par contre, on reçoit la famille ou les copains dans le salon. On ne laisse pas entrer n'importe qui dans sa chambre et dans son lit. Il nous informe que la question des frontières est observable dans des multiples domaines de la vie. Il fait référence à Goffman (1973b, cité par Le Bot J.M., 2010, p.108) :

barre utilisée sur le comptoir d'un supermarché séparant les achats de deux clients successifs, l'accoudoir commun entre deux sièges du cinéma, dans les transports en commun, etc.

Le donjuanisme et l'échangisme seront des troubles de position selon Le Bot J.M. (2010, p.110). Le don Juan suborne la femme de l'autre. Son but est d'entrer dans le couple pour le défaire. Il défie la loi d'alliance dans la parenté. Selon l'auteur, si le couple dans lequel il s'introduit est solide, son intrusion est plus jouissive.

1.2. Compétence et métier

Le Bot J.M. (2010, p.127) dit qu'il n'y a pas de société sans classements sociaux et il n'y pas non plus de société sans distinction de rôle au sein d'une division sociale de travail. Il propose de comprendre comment les frontières des rôles s'établissent. Il part du rôle de parent en faisant référence à Quentel (2001). Le rôle de parent est un rôle social. Ce rôle de parent ne peut pas être réduit au rôle de géniteur. Selon lui, le rôle de parent peut être tenu par d'autres personnes que le géniteur. « Cette distinction entre le géniteur et parent est capitale pour notre propos. Elle est concomitante d'une distinction entre le petit et l'enfant » (p.127-128). Il souligne que toutes les sociétés font la distinction entre le géniteur et le parent et marquent cette distinction par un rituel d'adoption. C'est valable aussi même si le parent est le géniteur. L'allaitement, chez les Yanomami du Venezuela (Lizot, 1976, p.25, cité par Le Bot J.M., 2010, p.128), dans la Grèce préhomérique, le père devait prendre l'enfant né sur ses genoux pour qu'il soit reconnu comme fils (Gagnepain, 1993, p.131, cité par Le Bot J.M., 2010, p.128), pour que l'enfant soit adopté. La nomination de l'enfant entre le dixième et le douzième jour après sa naissance dans l'hindouisme, la circoncision des enfants mâles, le baptême chrétien sont d'autres exemples d'adoption d'enfant. Il est important de savoir qu'en France actuelle, l'adoption de l'enfant passe par la déclaration de naissance effectuée par le père ou son suppléant. Cela donne à l'enfant un statut social « par la déclaration, il est inscrit dans la nation en même temps que dans une famille. Il reçoit un prénom, un nom de famille. Il devient membre à part entière de la cité » (p.129).

Le Bot J.M. (2010) parle d'adoption de l'enfant et de la bâtardise pour illustrer la distinction entre la génitalité et de la parentalité. L'adoption permet d'être parent sans être géniteur de l'enfant. Dans ce cas, la parentalité sociale est détachée de la génitalité. Le don de sperme permet d'être père sans être géniteur. Par contre, la bâtardise montre le cas inverse. On est le père géniteur mais on refuse d'être le père social.

Le Bot J.M. (2010) donne tous ces exemples pour dire que le fait d'être parent n'est pas une réalité naturelle et il continue à préciser qu'être parent est une compétence socialement reconnue, qui prend place dans la division sociale du travail (ou des compétences). Dans le Code Civil Français, la déclaration de naissance de l'enfant à l'état civil dans les trois jours qui suivent la naissance confère la compétence parentale aux parents. C'est la reconnaissance de la compétence de parent via l'attribution de l'autorité parentale. Selon lui, « l'exercice de la responsabilité sociale dépasse de loin le seul rapport parent-enfant mais elle implique toujours le principe d'exclusion qui fait que chaque service rendu dans le cadre de la « division du travail » se définit de façon relationnelle, en opposition à tous les autres… Les compétences se définissent ainsi de façon réciproque, à travers leurs relations mutuelles… Ces relations sont aussi bien différentielles (fonction) que segmentaire (rôles) » (p.132). Il propose d'analyser les fonctions et les rôles avec un peu plus de détails.

1.2.1. Fonction et Charge

« La fonction… est la compétence envisagée d'un point de vue différentiel. Elle est une mesure qualitative de qualification qui permet de poser des différences et des identités de compétence… La compétence, autrement dit un principe différentiel. Elle nous permet de définir nos compétences ou nos responsabilités de façon négative, par différenciation, la responsabilité ou la compétence de l'un n'étant pas celle de l'autre. Le réinvestissement de la fonction en situation est la *charge* ou l'offre de service qui consiste à sélectionner certaines fonctions en situation, dans le cadre d'un contrat ou d'une collaboration. La charge est donc la responsabilité que l'on assume dans une situation particulière » (p.132-133). Comme le statut permet de contester les états attribués dans une situation, la fonction permet de contester aussi la charge attribuée à la fonction. Cela montre que chaque fonction doit avoir une charge à sa hauteur. La charge qui n'est pas à la hauteur de la fonction sera vécue comme humiliation. Pour éviter l'humiliation, la fonction doit avoir la charge reconnue juste à sa valeur.

L'auteur relate qu'au point de vue clinique, les scénarios d'humiliation caractéristiques du pervers sadique rendent compte de cette mesure des compétences ou de responsabilités par la fonction. Le pervers sadique se comporte comme s'il avait perdu la mesure des fonctions et cela se traduit pas l'abus de pouvoir systématique. A l'inverse, les syndromes narcissiques, mais aussi paraphrénie, peuvent être analysés comme des manifestations d'une démesure de la fonction (p.133).

1.2.2. Rôle et Partie

Le rôle définit l'unité de la responsabilité délimitée par segmentation dans son rapport à d'autres unités (p.140). Le Bot J.M. (2010) préfère utiliser le concept de rôle défini par Brackelaire J.L. (1995). Le rôle renvoie au découpage des responsabilités. Il délimite l'unité de compétence. « Le rôle est d'abord un cadre de variation des responsabilités dans lesquelles pourront s'inscrire et s'associer différentes fonctions. Il est l'unité de compétence, la compétence envisagée d'un point de vue segmentaire » (p.141). Selon l'auteur, le réinvestissement de ce rôle dans un service effectif constitue la partie. Pour définir la partie, il se réfère encore à Brackelaire J.L. (1995, p.223) : « quel que soit le nombre de rôles qu'elle contient, et elle n'est ce qu'elle est que de s'articuler contractuellement avec l'autre. Collaborer, c'est ainsi restructurer l'ensemble des rôles qui composent la scène autour du contrat que nous déterminons avec une autre partie ». Il précise que cette conception formelle du rôle vise ses relations à d'autres. Selon Le Bot J.M (2010), les acteurs eux-mêmes posent les frontières dans un jeu de rapports réciproques et que ces frontières des rôles organisent la partie. Les acteurs adoptent ensuite ces parties dans des situations différentes. L'autonomie des acteurs est permise par leur capacité à définir implicitement et réciproquement les frontières de rôle qui s'ajustent pour composer des parties.

Le Bot J.M (2010) renvoie à l'étude de la paranoïa et de la schizophrénie pour comprendre ce jeu de rôle et de partie. Ces deux psychoses, selon lui, nous confrontent à la délimitation des rôles. Le paranoïaque met en place des scénarios d'ingérence « pour ruiner rageusement toute indépendance et instaurer une sorte d'hégémonie totalitaire. Il s'agit alors de soumettre totalement autrui ou, inversement, de s'y soumettre. A l'opposé, le schizophrène n'est implicitement contraint de déclencher des scénarios d'ingérence que pour instaurer, malgré lui, un schisme ou une séparation, que pour rendre incontournable une indépendance. En somme, les deux psychoses figent ce qui, chez l'homme sain, fonctionne dialectiquement ; le scénario d'annexion ou de dépendance s'impose chez le paranoïaque tandis que le scénario de dissociation - ou plus exactement d'autonomie ou d'indépendance - s'impose chez le schizophrène » (Guyard, 2006, p.601, cité par Le Bot J.M., 2010, p.143).

2. Récit de Mehmet

2.1. Frontière de la vie sociale

Nous avons vu que Mehmet avait émergé à la personne, à cette capacité mentale de pose des frontières dans la vie sociale. Il est important d'analyser son récit par rapport au classement, autrement dit par rapport à la capacité de se définir des statuts et de les mettre en état dans des situations différentes sur la face de l'identité de personne.

2.1.1. Statut et état

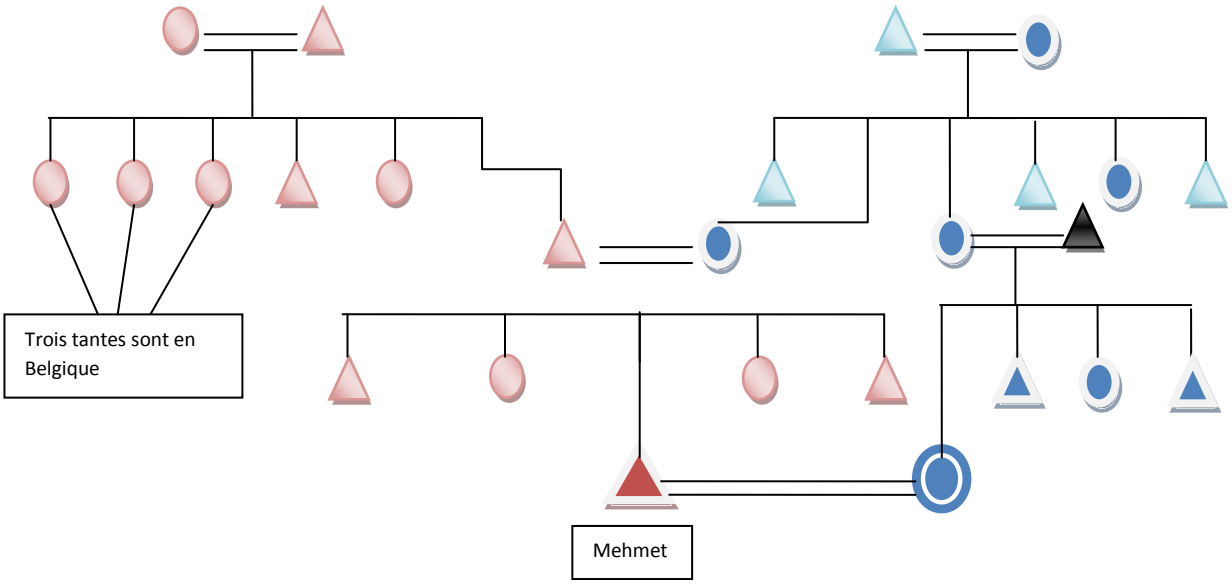
Je prendrais tout d'abord son statut de masculin. Il se définit « garçon » (non pas fille) et il se met en état en tant que garçon. Il entre au centre du village, le lieu des hommes. Il entre dans la confrérie en tant que garçon. C'est en étant garçon qu'il s'engage dans l'armée. Un autre exemple de classement est la nationalité. Il était fier d'être Turc, donc, il n'appartenait pas à une autre nationalité. Il se distinguait en tant qu'homme religieux et pratiquant, en tant que conservateur différent des non pratiquants et des non religieux, et des gens de gauches. L'exemple le plus important est que Mehmet était religieux, par contre son père n'était pas religieux. Il était de gauche. Il répète plusieurs fois qu'il était jeune et en relation avec les adultes, voire les vieux.

Si je prends sa famille et son système de parenté, je constaterais que Mehmet est capable de définir son statut par rapport aux statuts des autres.

Il se place comme frère au milieu de sa fratrie (grand-frère, grande-sœur, *lui*, sa petite sœur, son petit frère) ainsi que comme fils, petit-fils et père au niveau des générations (grands-parents, ses parents, *lui*, sa fille).

Il est capable de définir son statut comme neveu par rapport à ses oncles patrilatéraux et matrilatéraux et par rapport à ses tantes patrilatérales et matrilatérales ainsi que comme cousin par rapport à ses cousins parallèles et croisés patrilatéraux et matrilatéraux.

Tableau : patri-matrilignage de Mehmet selon son premier mariage



Bref, il montre sa capacité de classement des statuts et sa capacité de mettre en état un de ces statuts selon la situation. Autrement dit, il montre sa capacité de définir ses statuts par rapport aux autres et de les mettre en état dans des situations différentes. Je n'observe pas d'anomalie à ce niveau.

Il est important de savoir que ces différents statuts étaient reconnus dans son groupe d'appartenance et lui conféraient un sentiment solide d'identité. Il dit qu'il était « un » dans son groupe d'origine en Turquie. Il est devenu « rien » en Belgique, c'est-à-dire sans identité. Son statut est réduit à « gendre », « touriste », « Turc », etc. Il relate un sentiment d'anéantissement de son identité depuis qu'il est en Belgique.

2.1.2. Position et partenaire

Le récit de Mehmet montre qu'il a pu poser les frontières allant de plus intime au public. Il est devenu « une » unité. J'avais relaté qu'il était « un » en Turquie. Il avait tracé les frontières de sa vie privée. Par exemple, il avait une chambre dans laquelle il se livrait à des masturbations. Sa famille représente un autre exemple de position. Il était chez lui. La confrérie est un autre exemple de chez soi. Il est important de savoir que la capacité de définir une position chez Mehmet lui permet de définir ses partenaires aussi.

Si on reprend sa famille, on verra qu'il peut se définir une place dans le rang de la fratrie et se mettre en rapport avec les autres frères et sœurs et avec ses parents. Quand il parle de mariage dans son village, il définit les positions de la famille du garçon et de la fille et de les mettre en rapport comme partenaire d'alliance. On verra qu'il a pu définir sans problème la position de sa famille et celle de la famille de son ex-femme dans son mariage, ainsi que sa position et celle de sa femme, et de les situer comme partenaires du mariage et du couple. Mehmet illustre sa capacité de définir une ou plusieurs positions et de les situer par rapport aux partenaires. Ses différentes positions sont reconnues dans son groupe d'appartenance en Turquie. Il me semble que cette capacité de définir des positions et de se situer comme partenaire par rapport aux autres n'a pas disparu en venant en Belgique. Par contre, il est forcé à rester dans une position définie par les autres. Il est entré dans le cercle de sa femme et de son beau-père comme le gendre et le mari de son ex-femme. Le statut de gendre devient un seul tenant dans sa position. La disparition du lien de mariage provoque l'exclusion de Mehmet du cercle de la belle-famille, voire de la Belgique.

2.2. Compétence et métier

L'analyse du récit de Mehmet illustre aussi sa capacité de poser les frontières sociales de ses responsabilités.

2.2.1. *Fonction et charge :*

Je vais citer premièrement l'exemple du travail de Mehmet en Turquie pour analyser la fonction et la charge. Mehmet a travaillé dans une entreprise de biscuiterie avant de venir en Belgique. Mehmet définit sa fonction comme *technicien* dans une unité de la chaine d'emballage des biscuits produits. Il est *technicien* et il n'est ni directeur, ni transporteur des boites. Il réinvestit parfaitement cette fonction en termes de charge. Il se concentre sur sa machine et il arrive à perfectionner cette machine dont il est *responsable*. Il est récompensé par la direction. Il dit être apprécié dans son milieu de travail par les collègues, féminins et masculins. Il sait définir sa place et sa responsabilité et respecter celles des autres collaborateurs.

On verra que cette capacité de la définition de la fonction n'est pas anéantie en Belgique mais elle n'est pas reconnue comme métier en Belgique. Il a travaillé comme ouvrier.

Un autre exemple de la vie de Mehmet est la confrérie en Turquie pour aborder cette thématique de la fonction et de la charge. Cette confrérie est une organisation religieuse. C'est un cercle privé où on ne laisse pas entrer n'importe qui. Il faut être pratiquant (et pas non pratiquant). Je lis à travers le récit de Mehmet que cette organisation a une hiérarchie composée des différentes fonctions investies en charge en son sein. Mehmet entre dans cette confrérie à l'âge de 12 ans. Il suit une éducation religieuse et adopte la façon d'être de cette confrérie. Il décrit trois paliers selon le degré d'éducation. Chaque adepte passe par ces paliers sans importance de l'âge. Un plus jeune pourrait parfaitement être dans une fonction de maître par rapport à une personne plus âgée. J'attire l'attention ici sur l'organisation, sur le découpage des fonctions et sur le réinvestissement de ces fonctions en charge. Mehmet passe par le premier palier (immaturité-apprenti) et arrive au deuxième palier (maturité-maître). Il définit parfaitement ces trois fonctions et leur réinvestissement. Il adopte la fonction du deuxième palier de maturité et il prend en charge les nouveaux adeptes quel que soit leur âge. La lecture de son récit permet de comprendre mieux sa capacité de définition des fonctions et de réinvestissement de celles-ci en charge.

2.2.2. Rôle et partie :

Il me semble que je peux reprendre le travail de Mehmet afin d'analyser sa capacité à poser le rôle et la partie.

Mehmet relate qu'il y avait des unités dans la chaine de production des biscuits et de la gestion de l'entreprise. Il oppose d'abord ces unités les unes aux autres : unité de pâte, de cuisson, d'emballage, de transport, de vente etc. Ensuite, il se situe dans une des unités dans le domaine d'emballage. Dans son unité, il est entouré de 16 femmes ouvrières. Il me semble que nous pouvons définir son unité comme rôle. D'abord, ce rôle sera réinvesti, comme partie, par rapport aux autres unités d'emballage, et ensuite, cette partie d'emballage par rapport aux autres unités dans la production. Je trouve important de souligner que son discours est très cohérent par rapport à la définition de rôle et de partie. Il montre sa capacité de pouvoir poser le rôle et de le réinvestir en situation.

ANNEXE 2 :

ETUDES ANTÉRIEURES AUPRÈS DES TURCS EN TURQUIE ET EN BELGIQUE

ETUDES SUR LES MARIAGES ET LA MIGRATION

1. **DES PARENTS EN TURQUIE**
2. **DES PARENTS EN BELGIQUE**
3. **DES JEUNES ISSUS DE L'IMMIGRATION TURQUE EN BELGIQUE**
4. **LA METHODOLOGIE**

Introduction :

Dans l'introduction de cette thèse, j'ai précisé que j'ai réalisé quatre études qualitatives auprès de la population turque en Turquie et en Belgique à partir de mes premières réflexions issues de ma rencontre avec le public turcophone dans mon travail clinique en Belgique. J'ai transmis les conclusions de l'étude sur les époux et épouses en provenance de la Turquie pour construire le cadre général de cette recherche doctorale.

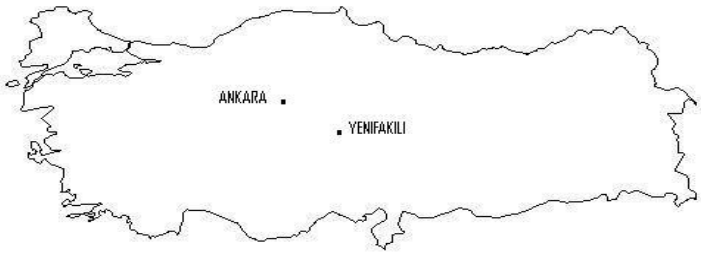
La transmission des conclusions des trois autres études qualitatives alimentera la compréhension de la problématique du mariage dans la communauté turque en Belgique. Cette partie de l'étude concerne les parents en Turquie, les parents et les jeunes issus de l'immigration en Belgique.

Je présenterai aussi tous mes procédés méthodologiques dans la première phase (2003-2007) de mon travail sur les mariages et migrations. La réalisation et l'exploitation des résultats s'appuient sur des méthodes qualitatives (procédé d'étude et analyse de contenu).

1. REGARD DES PARENTS NON ÉMIGRANTS SUR L'ÉMIGRATION PAR MARIAGE

Cette partie porte sur la consultation des parents vivant en Turquie à propos de la migration vers l'Europe par la voie du mariage.

Pour cette étude, nous avons choisi d'investiguer au sein de la municipalité de Yenifakılı[73] et de ses villages, dans la région de Yozgat. Yozgat et ses environs (Kayseri, Sivas, Nevsehir, …), provinces peu connues en Europe, ont envoyé beaucoup de travailleurs à l'étranger. Yenifakılı est une petite municipalité anatolienne où presque toutes les familles sont concernées par l'émigration.



1.1. Echantillon rencontré

Les chefs de famille interviewés résident à Yenifakılı et ses villages. Presque tous sont mariés et ont une famille nombreuse. Ils sont descendants aussi de familles nombreuses. L'âge moyen des participants était de 40 ans et deux tiers travaillaient au moment de l'enquête. Les agriculteurs étaient majoritaires. Nous comptions également, dans ce groupe, quelques employés et indépendants. Un tiers était pensionné d'organismes divers. Deux tiers avaient un diplôme d'école primaire. Très peu avaient terminé les études secondaires. Une seule personne était universitaire.

[73] Yenifakılı, à environ 280 km d'Ankara, compte +/- 10 000 habitants. Au sein de cette entité, dans le cadre d'un plan de développement local, une coopérative d'investissement avait été créée dans les années 60. Celle-ci a donné à ses affiliés la possibilité de partir travailler en Allemagne moyennant le payement d'une cotisation. Grâce à cette initiative, 500 hommes ont émigré en très peu de temps vers l'Allemagne et dans d'autres pays européens. Depuis, l'émigration à la chaîne continue. Le mariage permet toujours aux habitants de Yenifakılı d'émigrer légalement vers l'Europe occidentale.

Les épouses des chefs de famille ayant participé à notre étude sont des femmes au foyer qui n'ont jamais travaillé en dehors de leurs activités domestiques. Deux tiers de ces femmes ont terminé l'école primaire. Seulement deux femmes ont obtenu un diplôme de l'enseignement secondaire. Quatre épouses ne savent ni lire ni écrire.

Un peu plus de la moitié des parents de nos interviewés ont un diplôme de l'enseignement primaire. Le reste n'a jamais été scolarisé. Quelques-uns maîtrisaient l'ancien alphabet arabe. Les mères sont moins scolarisées que les pères.

Deux tiers de notre groupe d'enquête ont déjà été présents dans différents pays européens soit comme ouvrier, soit comme touriste, soit en visite chez des proches. Le reste du groupe n'a jamais pensé à immigrer en Europe.

1.3. Mariage et migration en Europe

Aux yeux de la majorité des 30 personnes interviewées, le mariage de leur enfant avec une personne issue de l'immigration turque en Europe est un hasard. Ce mariage est avant tout « *kısmet*[74] » (la destinée). La majorité déclare ne pas avoir planifié ce type de mariages et l'émigration de leurs descendants.

Pour les parents interrogés, les facteurs économiques et sociaux comme l'attente d'une vie meilleure, avoir un travail, sauver l'avenir gardent leur importance parmi les motivations de l'immigration matrimoniale. Une différence est à noter entre les filles et les garçons : pour les filles, une vie prospère avec une certaine commodité, pour les garçons, l'emploi et l'aspect économique prévalent dans le choix pour l'émigration. L'instabilité économique et sociale de la Turquie alimente également ce type d'immigration.

Les parents soulignent que les décisions sont prises principalement par leurs enfants dans ces mariages. Ces mariages se concrétisent dans le cadre traditionnel suivant les rituels matrimoniaux. La majorité prétend que les enfants se connaissaient avant le mariage. Seuls quatre chefs de famille déclarent avoir décidé seuls pour le mariage de leurs enfants.

[74] Destinée.

1.4. Image de l'Europe transmise par les enfants

L'image de l'Europe reflétée par ces jeunes expatriés suite à leur mariage n'est pas toujours positive. L'Europe est considérée avant tout comme un lieu difficile pour l'adaptation des individus par leurs filles et fils. Ils leur disent que, ces dernières années, surtout suite à la récession économique, certains ont des difficultés financières. La vie coûte très cher. Le chômage augmente. Il est difficile de trouver un emploi. L'Europe riche d'hier n'existe plus. Selon leurs enfants immigrés, malgré cette situation défavorable au point de vue économique, surtout envers les immigrés et leurs descendants, le système de sécurité sociale et les institutions de soins de santé leur donnent confiance.

D'après les parents, certains se plaignent que les relations entre les personnes ne sont pas sincères. Ils ont des difficultés à s'adapter aussi bien aux Allemands[75] qu'aux Turcs. Les Turcs ne sont pas bien vus dans la population européenne. Ces dernières années, le racisme augmente également.

Très peu de jeunes qui vivent dans les pays d'Europe occidentale transmettent une image positive de l'Europe à leur entourage.

1.5. Satisfaction : « On est content ! »

Nous avons demandé aux parents s'ils sont contents de l'immigration de leurs enfants en Europe. Ceux-ci déclarent être contents malgré que leurs enfants soient installés en Europe même si le tableau reflété par ces derniers est négatif. Dans le fondement de leurs contentements, nous observons que le niveau économique et social atteints par les leurs a toute son importance. Ils considèrent cette immigration pour leurs fils comme « l'entrée dans la vie professionnelle », « avoir un travail », « l'enrichissement ». Certains parents croient qu'ils ont envoyé leurs filles dans un milieu aisé. D'autres disent que leurs enfants n'ont pas de problème dans leur couple. Cela est leur plus grande joie. Ils sont conscients que leurs enfants vivent parfois des difficultés en Europe. Ce n'est jamais pire que vivre en Turquie. Les imaginer en Turquie présente un plus grand risque. Tant que les conditions de vie ne s'améliorent pas en Turquie, il est préférable qu'ils vivent en Europe.

[75] L'Europe est assimilée à l'Allemagne.

Ceux qui ne sont pas contents de l'immigration de leurs enfants dans des pays européens disent que leurs enfants sont loin, ils vivent dans des pays étrangers qu'ils ne connaissent pas. Ils se plaignent de l'affaiblissement des valeurs dans la communauté turque installée dans des pays européens, de l'accentuation des différences culturelles au niveau individuel et familial et de leur éloignement des us et coutumes.

Ces jeunes ont vécu des problèmes avec leur conjoint ou leur belle-famille. Certains d'entre eux ont eu des difficultés d'adaptation à leur entourage ou à leur pays d'accueil. Quelques-uns prétendent que les conditions de vie et de travail les épuisent. Parmi les mécontents, nous remarquons des personnes provenant de familles aisées.

1.6. Regret d'avoir envoyé ses enfants en Europe

Quelle que soit la situation de leurs fils et filles dans les pays européens, la majorité des parents regrettent d'avoir envoyé leurs enfants en Europe. Nous avons observé le plus grand regret pour l'immigration de leurs filles.

Selon les parents n'ayant pas de regret de l'immigration de leurs descendants en Europe, leurs enfants n'auraient pas eu une meilleure condition de vie en Turquie. Ils se plaignent quand même d'un « manque », de « nostalgie ».

La presque quasi-totalité pense que leurs enfants souffrent de l'exil. Ils vivent peut-être des difficultés, mais ils ne leur en parlent pas. Certains prétendent que la souffrance engendrée par l'exil s'allège ou disparaît avec le temps.

1.7. Maîtriser sa vie

La majorité de nos interviewés pensent que leurs filles et fils en Europe maîtrisent leur vie et qu'ils se débrouillent pour les affaires courantes. D'après eux, les personnes venues s'installer en Europe ont appris la langue et dialoguent facilement avec leur entourage. Ils pensent en même temps que leurs descendants ont besoin d'aide pour leurs affaires administratives. Il est à souligner que les chefs de famille des filles et des fils vivant en Hollande prétendent souvent que ces derniers ont été à l'école et qu'ils maîtrisent la langue de leur pays d'accueil.

Très peu de parents indiquent que leurs enfants ne connaissent pas encore la langue de leur pays d'accueil et qu'ils restent tributaires de leur conjoint et de leur belle-famille. Néanmoins, ils restent optimistes pour le futur et croient qu'avec le temps leurs enfants seront davantage autonomes.

Ces jeunes ont vécu des problèmes avec leur conjoint ou leur belle-famille. Certains d'entre eux ont eu des difficultés d'adaptation à leur entourage ou à leur pays d'accueil. Quelques-uns prétendent que les conditions de vie et de travail les épuisent. Parmi les mécontents, nous remarquons des personnes provenant de familles aisées.

1.8. Retour des enfants en Turquie

Presque la moitié des familles rencontrées désire que leurs enfants retournent un jour en Turquie. Mais, l'instabilité économique, le chômage, les conditions de vie difficiles en Turquie sont des raisons pour lesquelles les parents acceptent que leurs enfants restent dans les pays d'immigration. L'autre moitié pense que les enfants sont définitivement installés dans les pays européens. Ils ont leur famille, leur travail et ils y gagnent leur pitance. Il ne faut pas oublier que leur conjoint est de là-bas. Nous constatons que tous les interviewés sont conscients que cette immigration n'est pas temporaire.

1.9. Conseils aux prétendants à ce type de mariage

Nous avons demandé à nos interviewés leurs suggestions aux familles qui veulent marier ou vont marier leurs enfants avec des jeunes vivant en Europe. Très peu ont émis des recommandations pour faciliter ce type d'union et son évolution après le mariage. La majorité de nos interlocuteurs déconseillent ce type de mariage.

La famille occupe la première place parmi les recommandations de prudence. Il faut bien connaître la famille du jeune homme ou de la jeune fille. Il est préférable de privilégier les alliances avec des familles connues. Pour certains, il faudra faire davantage attention au niveau de l'honneur et de la stabilité de la famille. La moralité est un des éléments à prendre

en considération. Il est important aussi que les enfants se connaissent[76]. Les familles doivent leur donner cette occasion.

Les parents qui déconseillent ces mariages soulignent la divergence des cultures et des mentalités. Ils prétendent que cette divergence crée ou pourrait créer des problèmes d'adaptation entre les jeunes et dans leur couple. Ils pensent que les jeunes d'origine turque en Europe doivent conclure leur mariage entre eux et les jeunes de Turquie doivent se marier avec quelqu'un de Turquie. Un autre sujet est l'exil. Pour les parents, il est très difficile de supporter le départ de leurs enfants dans des pays lointains.

Pour certains, dans ce type de mariage, l'équilibre conjugal et familial ne s'installe pas facilement comme il faut. Cette situation est plus dramatique pour les garçons venant de Turquie. Les femmes ne peuvent pas assumer leur mari très longtemps. Dans ce type de mariage, le divorce est un risque important.

Ils parlent aussi des familles qui traitent les jeunes immigrés comme « gendre importé » ou « bru importée », soit « personne sauvée à la misère ». Cette considération fragilise le couple issu de ce type de mariage, et rend nécessaire un temps d'adaptation mutuelle.

Les parents en Turquie constatent que le chômage augmente et que les conditions de vie deviennent de plus en plus difficiles dans les pays européens. Ils observent aussi des problèmes de couple. En conclusion, les parents rencontrés déconseillent en général cette immigration matrimoniale.

1.10. Une immigration structurelle

Ce travail nous a montré que la région d'Anatolie centrale a été fortement influencée par des mouvements migratoires internes et externes. L'immigration depuis les années 60 a considérablement contribué à l'ouverture de la région au monde et au développement économique, social et culturel. Le fait que la majorité de nos interviewés aient déjà séjourné dans un des pays européens pour des raisons différentes appuie cette constatation. Les

[76] On précise toutefois que nous ne devons pas interpréter cette suggestion comme une nécessité de vie commune avant le mariage.

immigrés originaires de Yenifakılı en Europe ont tissé des liens entre leur région et leur pays d'immigration.

Le mariage alimente toujours cette immigration en Europe qui n'est pas planifiée par les familles en Turquie. L'instabilité économique et le chômage structurel nourrissent pourtant cet exode vers l'étranger.

L'accès à la vie professionnelle et à une vie économiquement riche pour les garçons, l'accès à une situation prospère pour les filles sont à la base de ce type d'alliances matrimoniales.

Les « migrants matrimoniaux » ne reflètent pas toujours une image positive de leur pays d'accueil. Ces personnes vivent, selon le pays d'installation, plus ou moins de difficultés. Cela correspond aux observations dans le cadre de l'étude auprès des époux et épouses en Belgique.

Les parents que nous avons rencontrés sont conscients que leur progéniture vit de temps en temps des problèmes d'intégration dans leur nouvel environnement.

Il est à noter aussi la prise de conscience de la différence de mentalité entre les jeunes d'origine turque installés en Europe et ceux vivant en Turquie. Cette différence pourrait provoquer des désaccords ou une éventuelle incompréhension dans le couple. Les changements culturels et de valeurs ont des incidences indéniables sur le mariage. La majorité déconseille ce type de mariage aux futurs prétendants.

2. REGARD DES PARENTS EN BELGIQUE : QUEL MARIAGE ?

Trente parents installés dans la partie wallonne de la Belgique ont été rencontrés. La majorité des parents interrogés sont des hommes. Bien que certaines fois les épouses soient également présentes, en parallèle avec l'étude menée en Turquie, nous considérons que l'échantillon est composé de « chefs de famille ». Un questionnaire composé de questions ouvertes a été utilisé. Cette étude exploratoire nous transmet l'avis des parents d'origine turque installés en Belgique sur le mariage de leur progéniture.

2.1. Groupe d'enquête

Notre groupe d'enquête est composé de personnes de la première génération, venues en Belgique dans le cadre des accords bilatéraux de transferts de travailleurs des années 60, de personnes de deuxième génération, venues dans le pays en bas âge et aussi de personnes venues en Europe à l'âge adulte, dans le cadre de divers types de regroupements familiaux.

Tous nos interviewés vivent en Belgique, mais tous sont nés en Turquie. Presque tous sont sans qualification scolaire et sont ouvriers de profession. Plus ou moins la moitié travaillait au moment de l'enquête, un quart était au chômage et le dernier quart était pensionné. Les femmes ayant participé à notre démarche et les épouses des hommes interviewés sont principalement femmes au foyer, sans qualification. Environ la moitié de nos interviewés ne sont pas allés plus loin que l'école primaire. Seulement quatre sujets déclarent avoir obtenu un diplôme de l'enseignement secondaire.

La moitié des sujets consultés déclarent avoir des parents analphabètes. Les autres parents ont été à l'école primaire sans certitude d'avoir obtenu le diplôme de l'école primaire. Dans la moitié des cas, les parents des personnes rencontrées vivent également en Belgique.

La quasi-totalité des personnes interrogées est issue de familles nombreuses. Les conjoints des personnes rencontrées ont le diplôme de l'école primaire ou ont abandonné l'école secondaire.

Deux tiers déclarent ne pas être cousin de leur conjoint. Très peu de conjoints ont un lien de parenté direct (fille ou fils d'un oncle, d'une tante). Un peu plus des deux tiers sont propriétaires de leur maison.

2.2. Exigence pour le mariage des enfants

L'accent est d'abord mis sur la nationalité de la personne. Avant tout, les parents exigent que le futur conjoint soit un Turc ou une Turque. Ainsi, les deux conjoints seront « de même origine et de même culture ». Le deuxième point important est l'identité religieuse. Le conjoint doit être musulman. Certains parents exigent la pratique de l'islam. D'autres se satisferont d'une connaissance de base.

La famille des futurs conjoints est un point important. Nos interlocuteurs désirent lier des alliances avec les filles ou les fils de familles connues et socialement reconnues dans leur

communauté. L'idée est qu'un enfant d'une famille ayant une bonne conduite est supposé reproduire cette bonne conduite. Certains interviewés vont très loin dans leur exigence et veulent connaître la filiation généalogique (« *soy sop » en turc)* du futur conjoint.

Il est important de bien connaître le futur conjoint, il est donc primordial de consulter son entourage. L'appréciation de l'éducation familiale est également une des questions relevées, de même que le niveau d'études dont jouit le futur époux ou la future épouse.

Il faut également que la personne en question connaisse à l'avance les valeurs de sa future belle-famille et en soit respectueuse.

Nous ne sommes pas face à une position unique pour le choix du pays. Certains désirent avoir un gendre ou une bru de Turquie, voire de leur village, d'autres préfèrent quelqu'un de la communauté turque installée en Belgique ou ailleurs en Europe. D'autres encore n'ont pas de préférence. Certains insistent pour qu'existe une connaissance mutuelle entre les jeunes avant le mariage.

2.3. Types de pratiques matrimoniales et vision des parents

Pour étudier la vision des parents en la matière, nous sommes partis de trois types de mariages couramment pratiqués dans la communauté turque en Belgique et en Europe en général. Pour rappel, le premier est l'alliance entre une personne issue de l'immigration turque en Belgique et une personne de Turquie. Le deuxième est le mariage entre deux personnes issues de l'immigration turque en Belgique. Le troisième est le mariage mixte. Les parents sont invités à donner leurs avis positifs et négatifs sur ces pratiques matrimoniales.

2.3.1. Aspects positifs du mariage avec une personne de Turquie

L'analyse des réponses des parents met en évidence la présence supposée d'un cadre culturel et identitaire transplanté en immigration et le souci de voir ce cadre perdurer pour et par les prochaines générations. L'arrivée des jeunes de Turquie semble, pour ces parents, aller dans le sens de la consolidation de cette identité, tout au moins de sa sauvegarde. Les prochaines générations à naître sur le sol belge pourront ainsi être élevées par des gendres et brus venant de Turquie. Cela semble pouvoir renforcer la transmission de la langue turque, de la culture turque et de la religion musulmane.

Les parents déclarent s'entendre mieux avec ces jeunes venus de Turquie chez lesquels ils trouvent leur propre reflet et qui se portent garants de l'identité culturelle et religieuse. Ils amènent « du sang frais » pour leurs valeurs culturelles et font face à « l'érosion identitaire ». Cela contribue à diminuer leur angoisse[77] de voir se perdre leurs descendants dans la culture occidentale.

La loyauté, la sollicitude, le respect envers les parents et la famille, l'entente mutuelle, la connaissance de l'origine de la personne sont d'autres traits positifs véhiculés par nos interlocuteurs.

Certains parents précisent que ces nouveaux arrivants sont courageux. Ils travaillent beaucoup et arrivent à avoir une situation meilleure que celle des jeunes issus de l'immigration turque en Belgique. Pour certains, ces nouveaux arrivants de Turquie repeuplent la communauté turque.

Quelques parents refusent ce type de mariage en mettant l'accent sur le risque que comporte ce type d'union.

2.3.2. Aspects négatifs du mariage avec une personne de Turquie

Parallèlement, à l'idéalisation de ces unions matrimoniales, les parents interviewés relatent les difficultés liées à l'adaptation du conjoint « importé ». La méconnaissance de la langue, du mode de vie et des institutions dans le pays d'accueil compliquent l'insertion sociale et professionnelle des personnes arrivées via le regroupement matrimonial. Ils risquent de rester tributaires de leur conjoint pendant un temps prolongé, tant au niveau financier que pour leurs affaires courantes. Il arrive qu'ils soient dans l'incapacité d'aider leurs enfants pour leur scolarité. Certains constatent la différence de mentalité entre les jeunes des deux pays, différence due au contexte de vie dans lequel chacun a été élevé. Cette différence risque de perturber leur vie conjugale ou de créer des désaccords.

[77] Je peux alimenter cette réflexion avec mon expérience clinique. Je rencontre un public d'âge avancé et d'origine turque. J'observe chez certaines personnes une culpabilité d'avoir emmené leurs enfants en Belgique et une peur de les perdre dans une culture occidentale. Je peux qualifier cette peur *d'angoisse d'au-delà*. Après leur mort, que vont devenir leurs enfants ? Leur responsabilité morale et religieuse est mise en question d'autant plus que les enfants ont parfois de « mauvaises conduites » ou donnent des signes d'éloignement de leur identité d'origine.

Selon eux, il leur arrive de ne pas être pris en considération dans la communauté installée en Belgique avant eux. Certains sont méprisés et souffrent beaucoup de leur situation dans ce pays.

J'observe une prise de conscience que ce type de mariage risque d'engendrer des difficultés d'intégration, d'insertion pour les nouveaux arrivants et des problèmes conjugaux. Selon les parents, dans ces unions matrimoniales, les jeunes souffrent parfois de leur situation. Certains arrivent à surmonter les difficultés, d'autres pas. Le divorce et le retour au pays d'origine sont des risques réels dans ce type d'union. Ceux qui arrivent à trouver un emploi voient leur vie en Belgique stabilisée. Certaines disent que les hommes viennent surtout pour avoir une vie économiquement prospère. Ils veulent gagner beaucoup d'argent et sont souvent déçus. Selon eux, la conjoncture économique en Belgique ne permet pas d'avoir le niveau de vie escompté.

Il arrive aussi que certains parents soient perçus négativement par les femmes et les hommes nouvellement arrivés de Turquie.

2.3.3. Aspects positifs du mariage avec une personne turque de Belgique (jeune issu de l'immigration)

Les parents sont partagés par rapport à cette question. La majorité n'est pas contre ce type de mariage, seulement, ils restent prudents. Ils sont conscients des facilités de ce type d'union. Il existe beaucoup de points communs entre les jeunes d'ici : ils sont élevés dans le même milieu ; ils reçoivent plus ou moins la même éducation ; ils ont plus ou moins la même culture et la même mentalité ; ils ont une histoire semblable ; ils parlent la langue de la région d'installation, ce qui est souligné par les parents comme étant le plus grand avantage de cette situation.

Les gendres ou brus turcs(ques) issus de l'immigration turque connaitraient mieux les conditions de vie en Belgique, ainsi que son environnement socio-économique et culturel ; ces personnes accèderaient plus facilement au marché de l'emploi ; elles seraient plus autonomes que les personnes venant de Turquie. Enfin, compte tenu des liens au sein des communautés turques à travers l'Europe, il arrive que les jeunes et leurs familles se connaissent avant le mariage. La proximité de la belle-famille est un autre privilège : les jeunes quittant leur famille d'origine ne vivent pas une rupture brutale avec leur milieu de vie. Ils ne souffrent pas de l'exil à l'inverse des jeunes mariés venant de Turquie.

2.3.4. Aspects négatifs du mariage avec une personne turque de Belgique (jeune issu de l'immigration)

La vigilance est de mise quant à la stabilité du couple et au respect des valeurs identitaires par les jeunes, car la capacité d'agir libre et autonome fragilise les couples au moment des crises, selon le point de vue des personnes rencontrées. Les époux de Belgique risquent de glisser très vite vers le divorce. Ils maîtrisent leurs droits en Belgique et les activent quand ils veulent. Ils se comportent avec « une mentalité occidentalisée ». Les jeunes ne connaissent pas suffisamment leur culture d'origine et leur religion. Le mariage entre deux jeunes d'ici risque de les éloigner encore davantage de leur identité d'origine. La pratique de la langue turque s'affaiblit également. Ils risquent de s'orienter davantage vers un mode de vie à « la belge ». Des parents rencontrés mettent l'accent sur les conduites inappropriées observées chez certains jeunes comme la consommation de drogue, la violence, le vol, etc.

2.3.5. Mariages mixtes

Presque tous nos interlocuteurs refusent le mariage mixte ou l'abordent avec beaucoup de prudence. Ils prennent toutes les mesures pour que leur progéniture s'établisse avec quelqu'un de leur origine. S'ils n'ont pas le choix de refuser ce type d'union mixte ou encore si c'est le dernier recours, il est probable qu'ils l'acceptent.

Il est important de relater que nous n'avons pas constaté de tendance à la violence chez les parents rencontrés. Nous pouvons pointer une évolution de la mentalité à ce niveau. Pour eux, la réalité fait que les jeunes peuvent porter leur choix sur une personne d'une autre nationalité. Il faut cependant gérer cette situation.

Ils disent qu'ils acceptent plus facilement le mariage mixte avec une personne musulmane. C'est plus facile d'accepter ce mariage pour les garçons, cela reste très difficile pour les filles.

Je constate aussi l'influence de la religion dans ce positionnement. Dans l'islam, l'homme peut avoir une épouse non musulmane, mais l'islam ne reconnaît pas ce droit pour une fille. Celle-ci peut se marier uniquement avec quelqu'un de sa religion. Si le futur conjoint n'est pas musulman, il doit se convertir à l'islam pour que les parents puissent accepter plus facilement cette union. La différence de religion est la principale cause de leur refus.

Ensuite, c'est la différence de culture et de nationalité qui provoque l'opposition de parents.

La fragilité de ce type d'union est citée par la quasi-totalité des interviewés. Pour eux, les différences culturelles et religieuses sont deux causes principales de cette fragilité. Il y a des divergences qui apparaissent après quelques années et le couple souffre beaucoup de sa situation.

La personnalité du conjoint européen recueille quelques commentaires également. Cette personne est fragile et devant les difficultés de la vie quotidienne, elle est capable de rompre son union matrimoniale. Elle ne supportera pas les difficultés.

Il est difficile aussi de connaître l'orientation religieuse des enfants. Leurs petits-enfants risquent d'avoir des problèmes au niveau de leur identité d'origine et de leur religion. Cette situation risque de déstabiliser aussi ces enfants plus tard.

Le mode de vie des Européens ne correspond pas au leur. La liberté des femmes est dérangeante aussi bien pour les belles-filles que pour leurs propres filles. Cette union risque de créer de la culpabilité au sein du couple. Selon nos interlocuteurs, même leurs enfants risqueront de vivre dans le regret d'être nés de ce type d'union.

Au-delà des jeunes, les parents risquent aussi de se sentir « étrangers » au ménage « mixte ». La tenue du ménage sera différente. Les différences culinaires sont aussi un facteur de stress. On redoute le froid vis-à-vis de la personne épousée, mais aussi vis-à-vis de sa famille. Il n'y aura pas un vrai lien de parenté, selon les personnes rencontrées, alors que ce lien est fort important dans une alliance dans leur société.

La grande majorité ne voit pas d'aspect positif dans le mariage mixte ou ne donne simplement pas son avis. A travers les réponses obtenues, nous constatons que le partage de la même mentalité ou de la même culture, de la même vision de la vie et la facilité d'insertion professionnelle sont des aspects positifs relatés par quelques-uns de nos interlocuteurs dans le cadre d'une union mixte. Certains soulignent que l'appartenance à la même religion facilite ce type d'union.

2.4. Choix d'un conjoint et mariage

Si les parents ont le pouvoir de décider seuls d'un conjoint pour leurs enfants, plus des deux tiers d'entre eux déclarent préférer quelqu'un venant de Turquie. Mais dans la réalité, il y a souvent un consensus familial lors de la décision pour le choix d'un époux ou d'une épouse.

Nous les avons interpellés aussi sur le choix d'un conjoint futur pour leurs enfants encore célibataires. Les réponses suivent la réflexion précédente. Ils veulent bien respecter le choix de leurs enfants, mais ils veulent garder un droit de regard dans cette décision. Quels que soient les propos tenus à ce sujet, ils mettent en évidence la nécessité d'un consensus. Une décision en famille est importante. Nous observons aussi une tendance pour le respect du choix des enfants. Toutefois, quelques parents veulent exercer leur pouvoir dans le choix d'un conjoint pour leurs descendants.

Les parents ayant des enfants mariés avec un Turc de Turquie n'ont jamais regretté ce type d'union. La majorité des parents ayant marié leurs enfants avec quelqu'un d'origine turque en Belgique disent aussi ne pas avoir beaucoup de problèmes, mais quelques parents se plaignent parce qu'ils ont des problèmes relationnels avec leurs brus ou leurs gendres. Pour eux, ces jeunes leur manquent de respect et ont une mentalité ou une culture différente. Trois parents ont des enfants mariés avec un Belge. Ils constatent que le mariage marche, mais ils regrettent aussi la différence culturelle, linguistique et l'absence d'un « vrai lien ».

Selon la majorité des parents, leurs enfants déjà mariés se connaissaient avant le mariage. Il est à préciser que cela ne signifie pas une union en concubinage ou une relation sexuelle avant le mariage. On ne peut donc qualifier cette connaissance comme la base d'un mariage d'amour. Pour l'ensemble du groupe, « le mariage arrangé » garde ainsi son importance.

Le choix du lieu de la fête du mariage reste à l'avenant. La cérémonie peut se faire aussi bien en Belgique qu'en Turquie. Parfois le couple a la chance de se marier deux fois, une fois dans chacun des deux pays.

La transplantation des pratiques matrimoniales dans la communauté turque de Belgique facilite l'organisation des mariages. Les parents se sentent à l'aise lors du mariage de leurs enfants, soutenus par les autres familles partageant le même destin migratoire. Ils mettent en évidence leur fierté et leur joie d'avoir marié leurs enfants. Certains ajoutent à cela leur

sentiment de solitude dans un contexte d'exil, et l'étrangeté ou la différence de cette pratique par rapport à celle de leur pays d'origine.

Nous avons interrogé les parents sur la fête du mariage quand le conjoint vient de Turquie. Ils pensent que les conjoints vivent leur mariage dans la solitude et la tristesse. Ils sont dans un monde qui ne leur appartient pas. Ils sont *garip* (déracinés). Certains aimeraient que la procédure d'octroi de visa soit allégée pour les proches des jeunes qui arrivent en Belgique dans le cadre du regroupement matrimonial.

2.5. Suggestions aux parents comptant marier leurs enfants

D'abord, il faut connaître le jeune à qui l'on tend la main. Il doit avoir un certain niveau d'éducation et de qualification afin de gagner sa vie. Il doit être aimable, serviable. Si on choisit une fille issue de l'immigration turque en Belgique, elle doit être « propre ». Le conjoint doit connaître ses us et ses coutumes, sa culture et sa religion. S'il est de Belgique, il doit être d'origine turque. Mais, la principale condition est la connaissance réciproque des familles et de leur passé dans une alliance matrimoniale. Il faut préférer les familles « connues et saines, de bonne réputation ».

Le mariage forcé est déconseillé, surtout s'ils ne font pas confiance à leur enfant. Sinon, il y a un risque de faire beaucoup de dégâts au futur conjoint. Il ne faut pas non plus prôner le mariage entre cousins. La transparence est primordiale dans une union matrimoniale : il ne faut pas mentir pour convaincre le futur conjoint. Ce type d'attitude existe pourtant dans « le mariage de type thérapeutique » : lorsque l'on veut « caser » un jeune qui a des problèmes de consommation de drogue, des conduites délinquantes, etc. Certaines familles, croyant que le mariage pourrait résoudre le problème, amènent leur enfant en Turquie et le marient avec quelqu'un qui ne connaît pas le passé du futur conjoint. Les parents inventent même parfois une histoire mensongère et trompeuse. Cette pratique pose beaucoup de problèmes au sein de l'union conjugale. Elle risque de vouer le couple à l'échec une fois installé en Belgique.

D'autres conseillent aux parents de laisser le choix du conjoint aux jeunes, de soutenir ces jeunes au début de leur mariage et de les installer le plus rapidement possible dans un logement séparé du leur.

2.7. Conclusion : prise de décision au sein de la famille

Au sein des familles immigrées turques, l'origine et la religion sont deux critères principaux pour le choix d'un conjoint qui doit donc être Turc et musulman. Les parents issus de l'immigration sont partagés pour le choix du pays de résidence du futur conjoint de leur enfant. Ils se montrent prudents, conscients des difficultés vécues par les jeunes dans le cadre d'union dont un des deux époux vient de Turquie. Le manque de confiance vis-à-vis des jeunes issus de l'immigration est un autre dilemme. Nous observons également une tendance à respecter le choix des jeunes. Le mariage mixte n'est toutefois pas désiré, bien que toléré dans une certaine mesure.

On préfère une décision collégiale au sein de la famille pour le choix d'un conjoint.

Les parents rencontrés dénoncent le mariage forcé. Ainsi, la transparence au sein de la famille est un autre sujet qui mérite attention. Pour les parents immigrés, il faut éviter le mensonge envers les jeunes, mais également envers les familles de Turquie avec qui des unions matrimoniales sont négociées. Pour s'engager, disent les parents, les jeunes doivent avoir une maturité affective suffisante et être aptes à assumer la responsabilité d'une famille.

3. REGARD DES JEUNES D'ORIGINE TURQUE SUR LES PRATIQUES MATRIMONIALES EN IMMIGRATION

Nous avons interrogé 30 personnes issues de l'immigration turque en Wallonie dont 17 sont mariés :

- Neuf de ces 17 ont fait une alliance avec quelqu'un de Turquie et six de ces neuf unions se sont terminées par un divorce (parmi ces six personnes divorcées, enfin, deux se sont remariées avec des Belges).

- Les huit autres mariages sur les 17 recensés sont des unions avec des personnes vivant en Belgique, dont deux unions « mixtes ». Si les couples mixtes étaient encore ensemble au moment de l'enquête, deux des six couples endogames avaient divorcé.

- Douze mariages sur 17 ont été célébrés en Belgique. Cinq se sont déroulés en Turquie.

Par ailleurs, treize jeunes célibataires ont également contribué à notre enquête.

La majorité des interviewés travaillaient lors de l'étude. Ils sont majoritairement de faible qualification.

Quant aux parents de nos interviewés issus de l'immigration turque, en dehors de deux pères qui ont pu obtenir leur diplôme de l'enseignement secondaire, la majorité a obtenu un diplôme de l'école primaire. La quasi-totalité des mères ont à peine un diplôme de l'école primaire. Nous notons aussi un ou deux parents analphabètes.

Les jeunes rencontrés sont issus de familles ouvrières et nombreuses. Les pères sont souvent sans qualification. Ils travaillent ou ont travaillé comme ouvriers. Certains sont pensionnés. Les mères sont des femmes au foyer.

Nous observons un rétrécissement de la taille de la famille dans la génération des fils par rapport à celle des pères. A part quelques jeunes ayant quatre ou cinq frères et sœurs, la majorité du public rencontré n'a qu'un ou deux frères ou sœurs.

La majorité de nos interviewés lisent régulièrement ou occasionnellement la presse turque et belge. Ils regardent aussi les chaînes des deux pays. Les mariés mixtes ont une préférence pour les médias francophones. Par contre les personnes mariées avec quelqu'un de Turquie suivent les médias turcs et francophones.

3.1. Données relatives aux personnes mariées

3.1.1. Décision de mariage et son contexte

Pour beaucoup d'entre eux, le destin intervient dans l'orientation de leur mariage : « avant tout, c'est *kismet* ! » Par contre, les jeunes mariés avec une personne installée en Belgique déclarent avoir décidé de se marier par amour. Le fait d'être en Belgique permet aux jeunes de se fréquenter quelque temps. Les jeunes mariés à une personne d'une autre origine que turque insistent beaucoup plus que les autres sujets sur le caractère amoureux de leur relation. Ces personnes ont eu la possibilité de fréquenter leur conjoint avant le mariage ; ils ont vécu ensemble le stress d'avoir une relation souvent mal considérée dans la communauté turque et refusée par la famille.

Certaines personnes, surtout des femmes, décident de se marier parce qu'elles ont atteint un certain âge, ainsi elles se forcent à fonder une famille pour correspondre à leur représentation de la tradition.

Certains jeunes parlent de la pression des parents ou de l'entourage. Cette pression est souvent latente. Nous sommes face à une obligation psychologique affirmée par la famille et l'entourage. Ce type de soumission oriente souvent le choix vers une personne de Turquie.

Il existe deux contextes de rencontre : en Belgique et en Turquie.

En Belgique, étant issus de l'immigration, les jeunes se rencontrent dans leurs espaces de vie pour se connaître d'une manière ou d'une autre. L'école, les commerces, les fêtes, les sorties, les visites chez les amis, la fréquentation d'autres familles sont autant de possibilités pour se rencontrer et pour prendre le temps de fonder un projet de vie à deux.

Par contre, dans le cadre des mariages avec des personnes de Turquie, la méconnaissance mutuelle préalable au mariage est un handicap majeur. Les jeunes sont soit des cousins et se croisent à l'occasion des vacances au pays soit, ne se connaissent pas du tout et ont été présentés l'un à l'autre directement dans le but de parler mariage. Il arrive aussi que des demandes en mariage soient adressées à des filles de Belgique sans que les jeunes ne se soient jamais rencontrés. Parfois la rencontre avant le mariage est brutale et provoque des chocs chez les jeunes. Ce choc semble plus accentué chez les filles. La peur et la réticence les envahissent. Le temps nécessaire pour se connaître est reporté à après le mariage. Ce type d'union représente évidemment un risque accru de mésentente entre les conjoints, dans leur vie en Belgique.

Les personnes mariées à un jeune de Turquie avancent également « le coup de foudre » ou la tradition, les habitudes de leur communauté comme l'explication de leur union. L'éducation traditionnelle empêche souvent les garçons et les filles de se fréquenter. Pour cette frange de la population jeune, le mariage arrangé est une pratique fréquente.

Ainsi, la pression familiale et sociale joue un rôle important. Pour les personnes ayant divorcé, nous observons une absence de désir de mariage, et dans la même mesure une soumission au cadre traditionnel et aux projets des parents.

Tous les individus ayant choisi un conjoint en Belgique déclarent, par contre, avoir décidé seuls de se marier. Ils sont directement porteurs de leur projet de mariage. Les familles les

suivent et s'impliquent dans l'organisation du mariage et financent entièrement ou en partie les frais.

Les jeunes mariés avec une personne de Turquie parlent plutôt d'une décision collégiale. La famille et les proches interviennent activement aussi bien dans le choix du conjoint que dans l'organisation du mariage. Quelques-uns déclarent rester effacés dans ces choix. Ce sont les familles qui s'arrangent.

3.1.2. Organisation du mariage

Quel que soit le lieu du mariage, tous les interviewés disent suivre les étapes du mariage turcs : demande en mariage, promesse, fiançailles, soirée de henné, mariage à proprement parler, installation des époux.

Pour les jeunes ayant choisi un conjoint de Turquie, nous observons parfois le partage des cérémonies entre les deux pays : fiançailles en Turquie et mariage en Belgique.

Des différences sont à noter dans le cas de mariages mixtes. Certains pourront vivre ensemble avant le mariage. Les rituels ne seront pas suivis intégralement. Il y aura un arrangement entre les familles afin de respecter au minimum les pratiques des deux familles d'origine.

Dans le mariage mixte, les choses peuvent se précipiter afin de surmonter la pression familiale et communautaire.

3.1.3. Participation des familles à l'organisation du mariage

Les jeunes d'origine turque mariés avec des personnes de Belgique sont actifs dans l'organisation et la prise en charge des frais afférents au mariage. Ils sont soutenus par leurs familles qui ont souvent partagé ces tâches et une partie des frais.

La situation s'inverse pour les jeunes dont le conjoint est arrivé de Turquie. Même s'il y a une intervention financière des familles de Turquie, la plus grande partie des frais reste à charge de la famille ou du jeune en Belgique. La distance ou les brèves vacances passées en Turquie ne permettent pas nécessairement de discuter des modalités précises de l'organisation du mariage et du partage des frais. Selon ces jeunes, la bru ou le gendre sans distinction, sont pris en charge par les familles de Belgique, y compris au niveau du financement du logement familial et de l'ameublement.

3.2. Le mariage vu par les célibataires

Les treize célibataires interrogés considèrent le mariage comme un projet de vie à deux qui permet de fonder une famille. Ils le voient comme un engagement partagé par deux personnes, comme une porte d'entrée à la vie de couple et à une vie amoureuse. Un lien sacré qui mérite le respect et la maturité. « Il faut savoir l'assumer », disent-ils. Cette union permet aux personnes de partager les aléas de la vie et d'en supporter les difficultés. Pour les personnes interrogées, le mariage est un acte d'autonomie et d'autosuffisance. Il signifie rupture avec le foyer familial pour une liberté plus personnalisée vécue à deux. Ce lien nécessite le refus de l'individualisme et beaucoup de sacrifices afin de tendre vers une cohésion familiale. La quasi-totalité des jeunes célibataires défend le mariage comme une nécessité pour leur vie future.

Parmi notre petit échantillon, neuf personnes sur treize imaginent leur futur mariage avec une personne d'origine turque de Belgique. Un jeune homme désire avoir une épouse d'une autre nationalité. Deux sujets disent attendre le moment le plus opportun pour faire un choix. Il est important de souligner qu'un seul des sujets rencontrés préfère se marier avec une personne de Turquie.

Pour la majorité des jeunes, l'âge idéal de mariage se situe aux alentours de 25 ans.

La totalité des jeunes déclare avec beaucoup d'assurance que le choix du conjoint est primordial et que les parents le respecteront. Certains jeunes conditionnent cette réflexion en précisant que leur choix ne se porte pas sur une personne d'une autre nationalité. Une alliance mixte ne sera donc pas facilement acceptée par les parents.

3.3. Regard sur les trois types de mariages : vers une analyse unifiée

Dans cette ultime analyse, j'intègre l'ensemble des 30 personnes issues de l'immigration rencontrées, qu'elles soient mariées, divorcées ou célibataires.

3.3.1. Avantages du mariage avec quelqu'un de Turquie

J'ai observé dans l'échantillon des jeunes des réactions peu argumentées et peu précises, finalement assez pauvres tant au niveau du contenu qu'au niveau de la forme, certains sujets déclarant n'avoir aucune idée sur la chose. Les jeunes de Belgique ne voient que peu

d'aspects positifs liés à ce type de mariage. L'analyse des réponses des jeunes célibataires montre les mêmes représentations que celles de leurs aînés.

Toutefois, l'absence, en Belgique, de la belle-famille et plus particulièrement de la belle-mère est considérée comme un avantage dans ce cadre matrimonial.

Les personnes venant de Turquie sont frappées d'une série de préjugés quant à leurs possibilités d'adaptation à la vie en Belgique. Certains jeunes acceptent ce mariage dans l'unique but de faire plaisir à leurs parents.

3.3.2. Inconvénients du mariage avec quelqu'un de Turquie

Si nous mettons en balance les aspects négatifs et positifs de la situation, nous voyons que pour les jeunes issus de l'immigration turque en Belgique, le pessimisme quant à l'issue heureuse d'une union avec une personne de Turquie pèse davantage que la perspective positive. Dans une phase d'émancipation et d'autonomie par rapport aux parents et à la communauté, l'alliance avec quelqu'un qui ne connaît pas le pays d'accueil risque de ralentir voire de faire régresser leur ascension sociale en pays d'accueil.

La quasi-totalité de nos interlocuteurs y compris les célibataires soulignent la méconnaissance de la langue du pays comme un facteur de risque pour le nouveau venu. Cela risque de faire barrière à toute l'organisation de la vie et à l'intégration au nouvel environnement. La personne ne sera pas autonome à court et moyen terme. Il faut l'accompagner pour tout et partout. C'est une charge très lourde pour les jeunes d'ici. Son insertion sociale et professionnelle sera difficile également.

La nécessité de l'accompagnement pour des démarches administratives complique la vie du couple. Le paradoxe est qu'au lieu de partager les tâches afférentes à la vie du couple et de la famille, les jeunes de Belgique doivent redoubler d'efforts pour « materner » leur compagnon de vie.

Cela pose beaucoup de problèmes en particulier pour les femmes. Selon les participants à l'étude, un accompagnement prolongé des hommes provoque la confusion des rôles au sein du couple et engendre une souffrance psychique. La dépendance financière en l'absence d'insertion professionnelle des maris renforce le déséquilibre dans le couple. Les frais liés au mariage restent également à la charge de la femme et de sa famille.

Un autre sujet relevé par les participants est la différence de mentalité au sein du couple, une différence due aux différents modes d'éducation. Les époux, une fois réunis, constatent tout simplement les diversités culturelles entre la communauté turque en Belgique et la société turque en Turquie, deux entités évoluant dans des contextes et des conditions de vie différentes. Ces différences provoquent des difficultés de communication dans le couple. Il arrive qu'époux et épouse ne se comprennent pas. Quelquefois, ils n'arrivent pas à définir un projet de vie avec une vision commune. Ils remarquent aussi que leurs manières de vivre sont divergentes.

Certains jeunes ne maîtrisent pas suffisamment le turc pour en comprendre les subtilités lors d'une discussion approfondie. Pourtant, c'est cette langue qui est pratiquée au quotidien au sein du couple dans la mesure où le nouveau venu ne maîtrise pas le français. Le conjoint de Belgique a alors des difficultés à exprimer avec nuances le fond de ses pensées. Le message ne passe pas facilement ou risque d'être mal compris.

Selon les jeunes, les difficultés linguistiques sont amplifiées au sein des couples dont les membres ne se connaissaient pas avant le mariage. Dans ces cas le choix de l'époux ou de l'épouse se fait rapidement. La prise de risque est importante.

Ils relatent également le poids de l'immigration, de la rupture avec la famille et le pays d'origine pour le conjoint importé.

Ils parlent aussi de la déception des conjoints « importés » due aux différences entre ce qu'ils attendent de l'Europe et ce qu'ils y trouvent réellement. La richesse et la liberté sont deux attentes importantes qui ne trouvent pas de réponse dans l'immédiat. Les personnes qui arrivent de Turquie sont dépendantes de leur conjoint et de la belle-famille. Certains parlent de la soumission aux beaux-parents. Ces derniers exploitent parfois cette dépendance.

Du reste, les jeunes de Belgique qui épousent des personnes venues de Turquie sont dubitatifs à propos des motivations qui poussent à se marier à l'étranger. Choisissent-ils le droit de séjour en Europe ou le conjoint lui-même ? La crainte est que le but économique soit la motivation principale de ce mariage.

Cette suspicion s'adresse davantage aux époux « importés ». Certaines personnes rencontrées en arrivent à mettre en question la sincérité et la fidélité des hommes venant de Turquie pour ce type d'union.

Le groupe rencontré pense encore que les personnes de Turquie auront des difficultés à aider leurs enfants à l'école en Belgique. Ce type d'union risque d'hypothéquer l'insertion sociale des générations futures.

3.3.3. Avantages du mariage avec une personne turque de Belgique (jeune issu de l'immigration)

Les plateaux de la balance s'inversent dans ce cas-ci. Les aspects positifs prennent l'avantage. Les jeunes de Belgique préfèrent se marier avec des personnes ayant grandi dans les mêmes contextes qu'eux. Ces personnes sont supposées maîtriser la langue du pays d'installation, comme son paysage institutionnel. Ces possibilités facilitent l'organisation de la vie en Belgique. Il n'y a pas de phase d'adaptation. Les conjoints ne sont pas dépendants l'un de l'autre. Il y a une plus grande autonomie.

Les affaires administratives et les tâches ménagères sont partagées y compris l'accompagnement scolaire des enfants. L'avenir des enfants est important aux yeux de nos interlocuteurs et donc les deux parents doivent s'y impliquer de toutes leurs forces.

Un des aspects valorisés dans une union avec une personne issue de la communauté turque en Belgique est la communauté des mentalités. Les jeunes se disent que dans ce type de mariage, les époux sont issus des mêmes milieux de vie et de classes sociales. Ils partagent la même histoire. Ils ont plus ou moins les mêmes parcours scolaires et sociaux. Leurs destins sont communs. Ils espèrent que ce type d'union permettra aux conjoints d'avoir beaucoup d'affinités. Les jeunes pensent ainsi éviter les déséquilibres de statut au sein du couple. Ils peuvent fréquenter les mêmes amis et les mêmes milieux. Et ils ont la possibilité de se connaître avant le mariage.

Dans les mariages qui unissent deux personnes de Belgique, les préparatifs du mariage et leurs frais sont partagés entre les deux familles. Un autre aspect important est l'absence de doute quant à la sincérité du conjoint dans son engagement, car il est déjà en Belgique, il n'a point besoin de titre de séjour. « Il ne se mariera pas par intérêt », pensent nos interlocuteurs, en particulier féminins.

3.3.4. Inconvénients du mariage avec une personne turque de Belgique (jeune issu de l'immigration)

Peu d'inconvénients sont relatés dans ce cas-ci par les participants à l'étude. Les réactions négatives concernent davantage l'influence de l'entourage sur le couple, sachant que si les jeunes issus de l'immigration turque se marient en Belgique et s'installent dans ce pays, leurs parents demeurent à proximité.

A dire vrai, tous les acteurs du mariage sont alors en présence les uns avec les autres tout au long de la période qui précède la concrétisation de l'union. Cette proximité peut paradoxalement compliquer l'entente et parfois précipiter les évènements.

Un autre point sensible, c'est « l'occidentalisation » des jeunes filles issues de l'immigration ; elle dérange certains jeunes hommes d'origine turque. L'autonomie conquise par les jeunes femmes grâce à la scolarisation ou l'accès à l'emploi risque, selon plusieurs interlocuteurs, d'influencer négativement le mariage, notamment en cas de conflit. La rupture sera plus facile, pensent-ils.

Enfin, un autre risque identifié par les sujets de l'enquête concerne l'utilisation de la langue française dans le ménage. Les époux tous deux issus de l'immigration risquent de ne pas pouvoir transmettre leur langue maternelle à leurs enfants.

3.3.5. Avantages de se marier avec une personne d'une autre origine

Les jeunes mariés à des personnes d'une autre nationalité ou origine considèrent cette union comme un enrichissement. C'est une aventure qui permet de connaître une autre culture, un autre style de vie, une autre communauté. On va dans un milieu occidental où la mentalité des gens a le plus évolué. On a beaucoup plus de libertés. On quitte le cadre traditionnel. Cela ouvre vers de nouveaux réseaux et a des influences financières sur l'organisation du mariage, par exemple.

Certains autres, notamment les célibataires, ne sont pas persuadés que ce type de mariage constitue un enrichissement. Ils pensent que l'union mixte risque de compliquer leur vie.

3.3.6. Inconvénients de se marier avec une personne d'une autre origine

Ceux et celles en ayant fait l'expérience relatent leurs vécus difficiles. Avant tout, ce mariage n'est pas toujours désiré et soutenu par les parents des deux côtés. Il faut un temps de

négociation pour qu'ils acceptent ce choix. La communauté turque, en particulier, accepte encore difficilement le mariage mixte. La rupture avec la famille d'origine et l'isolement sont des risques réels.

Une autre difficulté concerne l'usage des langues au sein de la famille. L'usage de la langue turque risque de s'affaiblir avec le temps. On note qu'il y aura probablement un problème de communication entre/avec les beaux-parents. Les relations risquent de rester très limitées.

De nombreux autres inconvénients sont encore relevés par les participants : l'incompatibilité de certaines valeurs familiales de part et d'autre, la peur de perdre certaines traditions, la difficile négociation de l'autonomie des femmes européennes par les familles turques, l'effet des différences culturelles et religieuses sur l'éducation des enfants à naître, etc.

3.4. Conclusion : entre choix personnel et choix familial

En ce qui concerne le mariage, j'observe, dans le groupe des jeunes issus de l'immigration turque en Belgique, la prédominance d'un type de choix personnels. Ce type d'union se base, la plupart du temps, sur les relations amoureuses, l'interconnaissance des époux préalable au mariage, etc. Par contre, dans les cas où un des conjoints vient de Turquie, la décision collégiale, voire l'influence familiale, s'impose. Il est important de rappeler le regard négatif porté sur ce type d'union par les jeunes rencontrés. Dans ces situations, la suspicion et la méfiance vis-à-vis de ceux et celles venus de Turquie est telle que ces sentiments hypothèquent dès le départ l'issue du mariage. La souffrance, en particulier féminine, peut être intense dans ce genre de mariage.

On constate une inversion des rôles traditionnels au sein du couple ainsi constitué : le mari venant de Turquie étant à charge de son épouse et sa belle-famille. Certaines femmes rencontrées durant l'enquête se plaignent de cette situation, même si elle leur offre le bénéfice d'une plus grande autonomie au sein du couple. Elles sont obligées de « materner » leur mari qui ne parle pas la langue de la région d'installation et qui n'en connaît pas les institutions ou les règles principales de fonctionnement. Elles voient l'importance de leurs tâches doubler au sein de leur couple. Dans certains cas, leur souffrance devient significative. Le mari « importé » est, quant à lui, parfois dénigré par son épouse et son entourage. *Lui-même peut entrer dans une décompensation psychique.*

L'absence de certitude quant au fait d'avoir été réellement choisi(e) en tant qu'époux ou épouse par la personne venant de Turquie engendre et/ou renforce l'identification à « un objet-passeport », une personne qui n'est approchée que parce qu'offrant la possibilité d'installation en Europe, ainsi qu'une certaine aisance économique. Cette dévalorisation en tant qu'individu est vécue comme une humiliation.

La représentation de « personnes riches » dont jouissent les émigrés auprès des personnes restées en Turquie, renforce, chez les jeunes issus de l'immigration, la perception du risque d'un mariage « utilitaire ». Les stéréotypes mutuels entre les émigrés et les non-migrants sont souvent négatifs et amènent inévitablement à s'interroger sur la possibilité de rapports affectifs durables entre personnes appartenant à ces différents groupes. De lourds questionnements sont également soulevés par l'existence de peurs et de doutes au sein de ces relations. D'un autre côté, ces unions sont souvent désirées par les parents des jeunes issus de l'immigration. Le choix d'un autre type de mariage pouvant conduire à décevoir les parents, les jeunes vivent des tensions et un sentiment de culpabilité intense.

Le mariage avec une personne vivant en Europe repose, en revanche, sur le désir et un choix mutuels. Dans ce type d'union, les jeunes se sentent désirés et valorisés. Par ailleurs, les deux époux restent proches de leurs milieux de vie. Ceci facilite l'organisation concrète de leur vie de couple et leur vie sociale. Les personnes rencontrées estiment que ce type d'union a de réelles chances d'offrir un meilleur avenir aux générations futures à naître de ces mariages. Leur point de vue s'oppose, ici encore, à celui de leurs parents qui préfèrent un mariage avec une personne de Turquie.

Aussi, les représentations négatives quant aux jeunes ayant grandi en immigration sont légion. Elles influencent massivement ces jeunes dans leurs visions des uns des autres. Elles rendent difficile un choix amoureux. Cette contradiction est interpellante : une éventuelle préférence pour un Turc de Belgique est-elle sincère ou sert-elle simplement à éviter un mariage avec un Turc de Turquie ?

Quant à un mariage avec une personne d'une origine autre que turque, on note que cette option présente encore de très nombreuses difficultés tant pour les jeunes que pour leurs parents. Elle est largement compliquée par la pression communautaire.

4. LA METHODOLOGIE

4.1. Epoux et épouse en provenance de Turquie

La première démarche sur le terrain était une étude exploratoire pour approfondir mes connaissances sur les expériences liées aux mariages et migrations des « gendres » et des « brus » en provenance de la Turquie.

Cette enquête portait sur un échantillon comprenant 39 personnes :

- venues par le regroupement matrimonial et installées en Belgique. (critère de mariage)

- 21 femmes et 18 hommes. (critère de sexe)

- présence en Belgique depuis 10 ou 15 ans. (critère de temps)

- vivant dans diverses villes de la partie francophone du pays : Charleroi, La Louvière, Mons, Liège et Verviers. (critère de territoire)

Ces personnes ont été sondées au moyen d'un guide d'entretien semi-ouvert en langue turque comportant 63 items et conçu pour les besoins de l'étude à partir d'un premier travail d'observation et de consultation, ainsi que de l'analyse de la littérature. Les conclusions sont traduites en français.

Le questionnaire a permis d'éclairer la question de l'origine, de l'itinéraire, des perspectives, etc. des époux et épouses immigrés.

4.2. Parents en Turquie

J'ai interviewé en 2005 les parents en Turquie ayant marié leurs enfants avec des jeunes issus de l'immigration turque dans des pays européens. Cette étude montrait le poids de la famille ou des parents en Turquie dans cette pratique de mariage et de migration.

Cette étude a été réalisée auprès d'un échantillon de 30 personnes :

- principalement père, mère et chef de famille,

- ayant envoyé au moins un enfant dans un pays européen via le mariage,

- dans la région de Yenifakili où presque toutes les familles sont concernées par l'immigration de leurs membres dans des pays européens.

Un questionnaire comprenant 46 questions ouvertes en langue turque leur a été soumis. La durée moyenne de chaque entretien est d'une heure. Les conclusions sont traduites en français.

4.3. Parents en Belgique

J'ai réalisé en 2006 une étude qualitative auprès des parents en Belgique sur les pratiques matrimoniales de leur progéniture.

Cette étude a été réalisée auprès d'un échantillon de 30 parents :

- installés dans la partie wallonne de la Belgique,

-majoritairement des hommes. Bien que certaines fois, les épouses soient également présentes, en parallèle avec l'étude menée en Turquie, nous considérons que l'échantillon est composé de « chefs de famille »,

- interviewés à leurs domiciles.

Un questionnaire composé de 65 questions semi-ouvertes et ouvertes a été utilisé. La durée moyenne de chaque entretien est d'une heure et demie.

4.4. Jeunes issus de l'immigration en Belgique

Dans la quatrième étape, j'ai interviewé 30 personnes issues de l'immigration turque en Wallonie dont 17 sont mariées :

- neuf sur ces 17 ont contracté une alliance avec quelqu'un de Turquie et six de ces neuf unions se sont terminées par un divorce (parmi ces six personnes divorcées, enfin, deux se sont remariées avec des Belges).

- les huit autres mariages sur les 17 recensés sont des unions avec des personnes vivant en Belgique, dont deux unions « mixtes ». Si les couples mixtes étaient encore ensemble au moment de l'enquête, deux des six couples endogames avaient divorcé.

- douze mariages sur 17 ont été célébrés en Belgique. Cinq se sont déroulés en Turquie.

Par ailleurs, treize jeunes célibataires ont également contribué à notre enquête.

J'ai utilisé un questionnaire composé de questions ouvertes et semi-ouvertes en français pour les personnes mariées (55 questions), divorcées (58 questions) et célibataires (22 questions). Les entretiens ont été effectués principalement par moi-même. Certains jeunes ont souhaité compléter eux-mêmes le questionnaire.

ANNEXE 3

RENVERSEMENT DES ALLIANCES

CAS DES GENDRES INTRODUITS

1. Introduction

Dans le cadre de cette recherche doctorale, j'ai décidé d'étudier la situation des gendres, en provenance de la Turquie, installés chez leur épouse en Belgique. Une des premières démarches a été la recherche des cas des gendres installés chez leur épouse en Turquie afin de voir si cette pratique matrimoniale existe dans la société turque et d'analyser leur cas. Dans cette démarche, j'ai identifié en 2009 le village de Doganci, appelé « village des gendres » dans la région de Sakarya en Turquie.

Ce petit village de 300 habitants, dont 10-15 *gendres introduits*[78] (« *içguvey*i » en turc), a été médiatisé il y a deux ou trois ans en lien avec une de leurs pratiques matrimoniales qui permet d'introduire le gendre dans la famille de la femme.

J'ai pris contact en janvier 2009 avec le maire du village pour rencontrer un ou deux gendres dans son village. J'ai été interviewer le maire et un gendre (Zakir) en avril 2010. Ensuite, j'ai été observer un mariage des *alliances renversées*[79] en décembre 2010 en compagnie d'un autre collègue universitaire. Lors de ce deuxième déplacement dans le village, j'ai eu l'occasion de rencontrer trois autres gendres : celui qui se mariait (Ali), un autre qui était réputé pour la gestion positive de son mariage (Vedat) et un autre divorcé (Kemal) ainsi que les beaux-parents et l'épouse de Zakir.

Un article sur les conclusions de cette étude a été publié en 2012 dans la revue scientifique internationale « Milli Folklor » (Folklore National) en Turquie[80].

[78] « Gendre introduit » renvoie au cas de l'homme qui vient s'installer dans la maison familiale de son épouse.

[79] J'utilise le concept des alliances renversées ou le renversement des alliances pour parler du mariage dans lequel les rôles respectifs des familles du garçon et de la fille se renversent et les rituels de mariages sont pris en charge par la famille de la fille. Le garçon vient s'installer dans la maison familiale de la fille.

[80] Milli Folklor, Revue internationale, N° : 96, 2012, www.millifolklor.com

2. La méthodologie de l'étude

2.1. La première étape : entretiens avec le maire du village et avec le gendre (Zakir)

Je les ai rencontrés au domicile du maire du village. J'ai commencé par leur présenter mon projet de recherche sur *le déplacement des gendres chez leur femme suite à leur mariage*, mes travaux sur les mariages et migrations ainsi que le lien entre mes travaux et mon étude des cas des gendres dans leur village.

J'ai expliqué aussi les règles de l'entretien. J'ai demandé leur permission pour enregistrer l'entretien. Le maire a accepté l'enregistrement de l'entretien à condition de ne pas dévoiler les noms des personnes interviewées et le nom de son village. Les habitants de son village étaient toujours dérangés par l'intérêt porté à leurs pratiques matrimoniales (il a annnulé cette censure lors de mon deuxième voyage dans son village).

Le maire nous a présenté les pratiques matrimoniales dans son village. Il avait déjà sollicité *un gendre (Zakir)* pour qu'il me livre son récit de vie.

Nous étions entourés par les membres de la famille du maire pendant les deux entretiens. Ils ont nourri les propos du maire. Cela n'a pas été le cas pour l'entretien avec Zakir. Nous n'avons pu approfondir certains propos, par exemple, ses relations conjugales, en présence de ces personnes.

Nous avons interviewé le maire et Zakir pendant 4h00 sur les pratiques matrimoniales y compris le mariage des alliances renversées.

J'ai utilisé une grille d'entretien construite selon les techniques de l'étude qualitative et du récit de vie pour le recueil et l'analyse des données. Nous avons utilisé un guide d'entretien composé de questions ouvertes pour interviewer le maire sur le mariage et le renversement des alliances dans sa région. Nous avons eu recours à la méthodologie du récit de vie pour interviewer le gendre Zakir. Nous avions préalablement construit un guide d'entretien sur base des étapes de la vie : *famille, enfance, école, jeunesse, travail, service militaire, mariage, famille et vécu en lien avec le mariage.* La matière recueillie a été traitée avec la méthodologie de l'analyse du contenu.

A la fin de l'entretien, le maire du village nous a informés de la préparation d'un mariage des alliances renversées dans un village voisin. Il a promis de nous inviter à ce mariage.

2.2. Deuxième étape

Le maire de Doganci nous a contacté en décembre 2010 pour nous inviter à observer le mariage des alliances renversées dans un village voisin (*Hacioglu*). En compagnie d'un folkloriste de l'Université du 19 mai à Samsun, nous sommes allés observer ce mariage et réaliser des entretiens avec les autres gendres, les beaux-parents de Zakir et son épouse pour approfondir notre concept du renversement des alliances.

2.2.1. Observation des rituels de mariage

Nous avons suivi les rituels du « petit henné », des « fiançailles-grand henné », du « cérémonial de mariage » pendant trois jours conformément aux informations relatées par le maire de Doganci.

Nous avons filmé et photographié les rituels de mariage, la dot et la chambre des mariés dans la maison des parents de la fille.

Nous avons recueilli aussi des données informelles et des anecdotes sur ce type de pratiques matrimoniales auprès des habitants du village de Hacioglu.

2.2.2. Entretiens avec trois gendres

Nous avons effectué un entretien avec un *gendre* (Vedat) présenté comme un cas positif. Nous lui avons présenté notre projet de recherche sur le renversement des alliances et la raison de notre intérêt pour son cas. Il nous a parlé de son mariage et de l'organisation de sa vie sans résistance. Nous avons utilisé la même grille d'entretien utilisée en avril 2010 pour le gendre Zakir. Nous avons enregistré l'entretien avec sa permission. Vedat nous a reçu dans sa voiture pour que les autres n'interviennent pas dans notre discussion. L'entretien a duré une heure et demie.

Nous avons rencontré aussi un autre gendre (Kemal) qui était parti de la maison de son beau-père. Il avait divorcé. Le maire nous a conduits dans le café tenu par cet ancien gendre. Nous lui avons présenté notre projet et notre intérêt pour son récit et pour les raisons de l'échec de son mariage. Il n'a pas souhaité répondre à notre demande d'entretien. Il est parti travailler. Après, il nous a appelés seuls à une table. Il nous a demandé de ne pas enregistrer l'entretien et de ne pas prendre de notes. Il nous a livré son récit. Nous l'avons questionné suivant la

grille d'entretien en mémoire (la grille utilisée pour interviewer les autres gendres). Nous avons écrit son récit et nos observations dans un cahier à l'hôtel.

Nous avons interviewé aussi le gendre (Ali) qui venait de se marier.

2.2.3. Entretien avec le beau-père du gendre Zakir et son épouse

Nous avons demandé à Zakir, qui avait accepté de livrer son récit en avril 2010, si nous pouvions lui rendre visite chez lui. Il nous a reçus chez lui en présence de son beau-père, sa belle-mère et sa femme. Nous avons réalisé un entretien avec son beau-père sur son choix d'introduire son gendre dans sa famille et sur les difficultés vécues. L'épouse de Zakir a accepté de nous parler aussi de son mariage avec Zakir. Ces deux entretiens ont énormément enrichi notre travail sur ce concept des alliances renversées. Nous définirons « libres » ces deux entretiens étant donné que nous n'avions pas prévu de grille d'entretien pour ces personnes. La durée de chaque entretien a été de plus ou moins une heure.

3. Pratiques matrimoniales dans la région

La rencontre avec le maire de Doganci nous a permis de conceptualiser les pratiques matrimoniales selon la règle de mariage et de résidence ainsi que le renversement de ces règles.

Nous lui avons demandé de nous décrire les pratiques matrimoniales dans son village et ses environs. Ensuite, nous l'avons interviewé sur le renversement des alliances qui introduit le gendre dans la famille de la fille.

Les rituels du mariage selon le maire :

La demande de mariage : la famille du garçon identifie d'abord une fille. Ensuite, les parents du garçon demandent la main de la fille à sa famille. Ils sont accompagnés souvent par les membres de leur famille, leurs proches et/ou par une personnalité respectée, comme, par exemple, l'imam du village.

La promesse : suivant l'accord des parents de la fille, les deux familles organisent *la promesse*. La famille du garçon se rend dans la famille de la fille. Les deux familles sont accompagnées par leurs membres proches. On acte *la promesse* réciproquement devant le

comité restreint. La famille du garçon offre la bague et des petits cadeaux à la fille. On boit du thé et on mange du *lokum*. Ainsi, la promesse des deux jeunes et l'affinité des deux familles deviennent officielles dans le village.

Fiançailles : ensuite, les deux familles préparent les *fiançailles*. Ce cérémonial s'organise dans la famille de la fille et reste ouvert aux invités. Chaque famille y convie ses membres, ses proches et ses connaissances. Les autres membres du village s'allient en général soit à la famille de la fille soit à la famille du garçon. Le jour des fiançailles est aussi le jour des cadeaux. La famille du garçon et ses invités offrent des cadeaux et de l'or à la bru. Selon le maire, la famille et les proches de la bru ne sont pas obligés de lui offrir des cadeaux. Tous les cadeaux sont exposés au vu des invités.

Cérémonial du mariage : il s'organise suivant la saison et les moyens financiers des familles. Lors de cette étape, « *une communauté du mariage* » se met en place dans la maison familiale du garçon. Elle assure l'organisation, le respect des rituels matrimoniaux et donne un cadre communautaire au cérémonial du mariage. Le mariage dure trois jours : vendredi, samedi et dimanche. Chacun de ces jours couvre des rituels cérémoniaux de mariage.

A savoir :

a) Petit henné le vendredi : les membres des deux familles se réunissent vendredi soir autour d'un repas. Ils revoient les détails de l'organisation pratique du mariage et le respect des engagements mutuels (les meubles, l'or, autres valeurs). L'imam est présent en général lors de cette réunion. Il récite le Coran. Les femmes mettent du henné sur les mains de la bru. Ce jour, un drapeau turc est installé sur le toit de la maison du garçon.

b) Grand henné le samedi : tous les membres des deux familles, les habitants du village, les connaissances y sont invités. Cette soirée s'organise soit chez le garçon ou dans la cour de l'école du village ou dans un salon à la sous-préfecture suivant la saison. Selon le rituel, une femme de la famille du garçon met du henné sur les mains de la bru. Les femmes chantent des chansons actant la *rupture* et la *souffrance* pour la fille et pour sa famille. On fait pleurer la bru. Ensuite, la soirée continue avec la musique et la danse.

Les gens qui n'ont pas pu venir aux fiançailles apportent leurs cadeaux lors de la soirée du henné.

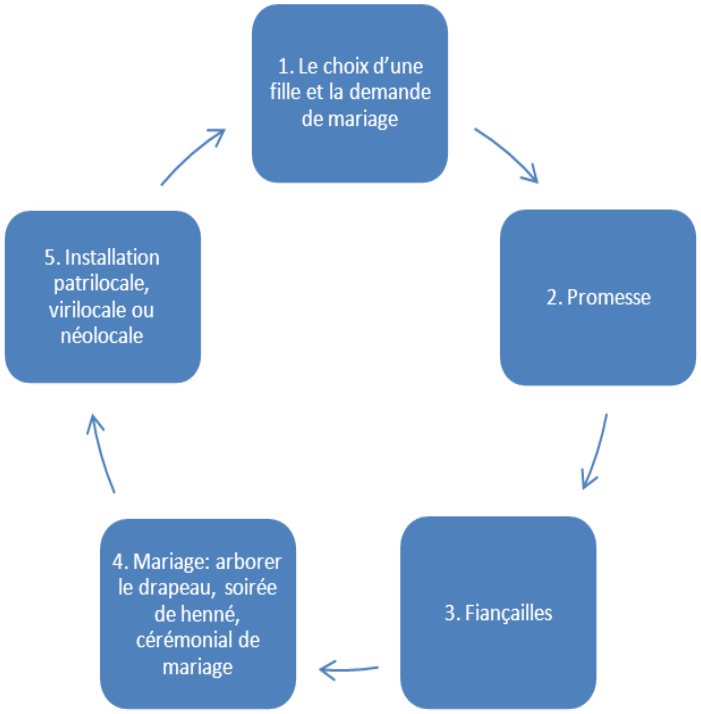
c) Le cérémonial du mariage le dimanche : la *« communauté du mariage »* s'installe chez le garçon. Un repas est offert à tous les invités. On prépare le cortège nuptial chez le garçon. Il part à la maison de la bru pour la chercher. Le père ou le frère accompagne la bru à la voiture des mariés. Le même cortège nuptial reprend le chemin de la maison du garçon. Toutes les voitures klaxonnent pour faire entendre la joie de ce mariage à tout le monde.

Ensuite, on prépare la nuit de noce dans la maison de la famille du garçon. Le couple est accompagné par un couple ou la bru par une femme mariée et le gendre par un homme marié pendant ce cérémonial. Après quelques jours, le couple rend visite à la famille de la bru.

Le mariage officiel et religieux se fait en général avant ou lors du cérémonial du mariage.

Ces pratiques matrimoniales correspondent aux rituels dans le cadre de la structure du mariage dans la société turque présenté dans le tableau ci-dessous.

Tableau : Structure du mariage dans la culture turcophone



4. Renversement des alliances : gendre introduit

Le maire précise que ce type de mariage est moins pratiqué qu'avant dans différents villages de la région.

Il nous rappelle le contexte historique qui a engendré cette pratique matrimoniale dans la région au début du 20ème siècle. Il identifie son village comme un village ottoman. Lors de la première guerre mondiale, la guerre des Dardanelles à la fin de l'Empire Ottoman et la guerre de libération de la Turquie au début des années 20, beaucoup d'hommes de la région sont appelés à l'armée. La majorité de ces hommes ne sont jamais revenus selon les témoignages de leurs aïeux. Ils ont succombés pour leur patrie. Beaucoup de familles ont perdu leurs hommes.

Le responsable de l'autorité locale, le sous-préfet de l'époque, identifie les villages où il y a des femmes veuves et des filles célibataires et les villages où il y a des garçons célibataires. Il marie les garçons aux filles et aux femmes restées seules pour repeupler ces villages et exploiter les terres fertiles de la région. Ainsi, les foyers des femmes perdurent et l'économie locale tourne. Depuis, le renversement des alliances existe dans la région. Sinon ce n'est pas une tradition matrimoniale. Il reprécise que, dans la région, c'est la femme qui se déplace chez son mari. La filiation se fait entre le père et son fils.

Selon le maire, *l'absence de garçon* dans la famille est actuellement la raison fondamentale pour l'introduction du gendre dans la famille de la femme. En absence de garçon, les parents installent une de leurs filles et son mari dans la maison familiale. L'installation de ce couple permet d'assurer la transmission de leur foyer et de l'héritage entre les générations. La prise en charge de la vieillesse des parents est une autre raison de cette pratique matrimoniale

Dans ce mariage, ce sont les parents de la fille qui prennent l'initiative de demander le mariage aux parents du garçon. *« C'est comme l'autre face du médaillon. C'est la même procédure matrimoniale à l'initiative de la famille de la fille »* dit le maire. Ils prennent en charge l'organisation des rituels matrimoniaux et leurs frais. Le garçon et sa famille peuvent faire des cadeaux à la bru et assumer certains frais du mariage mais ils n'ont aucune obligation de le faire.

Les rituels des alliances inversées selon le maire :

Demande en mariage : les deux familles de la fille et du garçon ainsi que les épouse et époux se connaissent en général avant le mariage. Les parents préfèrent demander le mariage à un garçon et à sa famille qu'ils connaissent. Si la fille et le garçon ne se connaissent pas, on organise une ou deux rencontres pour les mettre en contact amoureux. Ils peuvent discuter avant de prendre une décision commune. S'ils sont d'accord de se marier, *les parents de la fille se rendent dans la famille du garçon pour demander le mariage.* Les parents du garçon donnent leur accord pour le mariage de leur fils et pour son installation en tant que gendre introduit (« *içguveyi* » en turc) dans la maison de la famille de la fille (leur belle-fille).

La promesse : la famille de la fille, organise la promesse. On acte la promesse des jeunes devant un comité restreint composé des membres des deux familles.

Fiançailles : les parents de la fille organisent *les fiançailles.* Tous les membres de la famille, des proches et des connaissances y sont invités. Les parents de la fille offrent des cadeaux et de l'or à leur fille, devenue la bru. Le maire de Doganci relate que les parents de la fille offrent parfois des cadeaux comme un tracteur, une parcelle de terre, une vache etc. à leur gendre.

Cérémonial du mariage (mariage traditionnel) [81]: « *la communauté du mariage* » s'installe dans la *famille de la fille*. Ce moment de mariage compte globalement trois rituels étalés sur trois jours. Le petit henné, le grand henné, le cortège nuptial sont organisés respectivement le vendredi, le samedi et le dimanche dans la famille de la fille. Le garçon se déplace chaque fois dans la famille de sa fiancée pour suivre ces rituels.

Le dimanche la famille de la fille offre le repas à tous les invités. Le cortège nuptial se prépare dans la maison familiale de la fille. Ensuite, il se met en route pour chercher le gendre chez lui. Le gendre fait ses adieux à ses parents et monte dans la voiture des mariés et s'en va dans la famille de sa femme. La nuit de noce s'organise également dans la maison familiale de l'épouse.

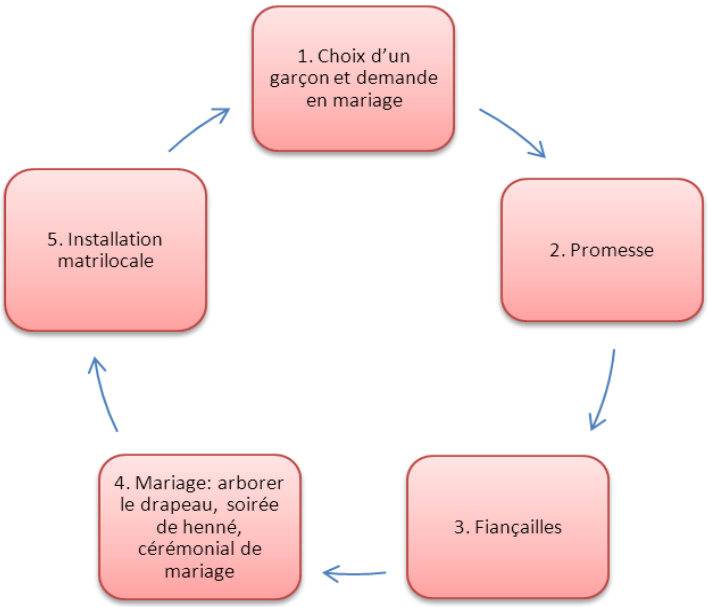
Après le mariage, le gendre introduit, « *içguveyi* » s'intègre à son nouveau milieu familial en assumant les tâches attendues.

[81] J'ai observé le cérémonial du mariage (mariage traditionnel) en décembre 2010 conformément aux explications données par le maire.

Les villageois les appellent « gendre » ou « beau-frère ». Le maire dit : « *…On les appelle gendre Zakir, gendre Vedat* ». Cette appellation permet d'identifier ces personnes et de les distinguer des autres. Ce statut crée aussi le lien familial et social via la belle-famille ou le beau-père. « *On les appelle aussi gendre d'Ali, gendre de Veli. Si on ne les cite pas comme ça, on ne les connaitrait pas* » dit-il.

Le renversement de la règle de mariage et de résidence donne le tableau suivant.

Tableau : renversement de la règle de mariage et de résidence (exemple de Sakarya)



5. Cas du « gendre introduit »

5.1. Le cas de Zakir :

Nous avons reçu le récit d'un gendre (Zakir) installé dans la maison familiale et dans le village de son épouse.

Zakir est âgé de 51 ans, marié, père de trois enfants. Il est « *gendre introduit* » depuis 27 ans. Il est originaire d'un autre village. Il est quatrième de cinq frères et sœurs. Ses parents étaient des agriculteurs. Il a obtenu un diplôme d'école primaire. Après l'école primaire, Zakir est parti travailler à Istanbul. A 20 ans, il est allé faire son service militaire. Après deux années de service militaire, il est revenu à son village natal. Il n'a pas trouvé un emploi tout de suite.

Zakir a vu son épouse la première fois lors d'une visite à la famille de celle-ci pour présenter ses condoléances pour le décès du frère unique de son épouse.

Proposition de mariage de gendre introduit :

Il était venu à cette visite avec ses proches. Ses cousins lui ont proposé de se marier avec son épouse et de s'installer comme « gendre introduit » dans la maison de ses beaux-parents. Zakir n'a pas accepté tout de suite cette proposition. Il ne se voyait pas dans la peau de gendre introduit. Il ne voulait pas vivre non plus dans un village parce que la vie y est très difficile. Il avait le projet de vivre dans une grande ville et d'y travailler.

> « *Ils m'ont dit qu'ils voulaient me donner en gendre… J'ai dit non. Je n'ai pas accepté. Je leur ai dit que je travaillais depuis tout petit. J'étais capable de gagner ma vie. Pourquoi allais-je m'installer en tant que « le gendre » dans la famille de ma femme? … mais j'ai accepté par après* » (Zakir).

S'il a résisté à cette proposition de mariage au départ, il a accepté ce mariage sous la pression de ses cousins (les brus et les filles de son oncle). Zakir s'est dit que finalement qu'il devait quand même chercher un travail en ville, fonder une famille. Dans cette proposition de mariage, il y voyait *les moyens économiques et les biens familiaux* pour faire sa vie.

Son mariage :

Suite à l'accord de Zakir, les parents de son épouse sont venus demander le mariage à ses parents. Ces derniers ont accepté de le donner en mariage à sa belle-famille.

Ensuite, ses beaux-parents ont organisé les rituels (*la promesse, les fiançailles, le mariage).* Ils ont pris en charge tous les frais des cadeaux, de l'or, du mariage, des meubles.

La communauté du mariage s'est mise en place dans la maison familiale de sa femme. Le petit henné et le grand henné se sont déroulés dans la maison de son épouse. Au troisième jour, le cortège est venu prendre Zakir chez ses parents à son village. Il est parti en compagnie de sa femme dans la famille de celle-ci. La nuit de noce a eu lieu dans la maison de son épouse. Depuis, Zakir habite avec ses beaux-parents dans la maison familiale de ceux-ci.

Etrangeté des sentiments :

Zakir nous relate l'étrangeté de ses sentiments pendant le temps des rituels de son mariage. Pour lui, il y avait quelque chose d'anormal dans son mariage. Selon lui, en principe, c'est l'homme qui fait venir sa femme chez lui dans le cadre du mariage. Il prend en charge son mariage. Il organise le cérémonial de son mariage et en assume les frais. La communauté de mariage s'installe dans la maison du garçon. Les proches et les amis sont présents pour le soutenir. Dans le cadre de son mariage, il se sentait seul. Il avait des sentiments bizarres. Il ne sentait pas les choses comme un homme doit les ressentir dans son mariage.

Contestation de ses amis pour son mariage :

Si les parents et les frères de Zakir n'ont pas contesté ce mariage en lui laissant le choix, ses amis lui ont déconseillé d'aller *en gendre* dans la famille de sa femme. Ils ont même essayé de l'en empêcher. Selon ses amis proches, le statut de gendre introduit était méprisé dans le village. Ils n'acceptaient pas que Zakir soit un gendre introduit.

> « *Les amis ne me voyaient pas comme gendre introduit. Ils ne trouvaient pas que ce statut était digne de moi* » (Zakir).

Zakir parle parfois avec regret. Il définit son mariage comme le destin. Selon lui, il s'est trompé dans sa décision de s'installer chez sa femme parce qu'il ne connaissait pas les conséquences du renversement des alliances.

Perte d'autonomie

Zakir s'est rendu compte à son arrivée chez son épouse qu'il devait s'adapter à son nouveau cadre de vie. Il devait répondre aux attentes et aux exigences des membres de sa belle-famille. Zakir a vite perdu son autonomie et son pouvoir de décision. Il est devenu dépendant au niveau financier. Il travaillait mais il n'avait pas de salaire. Son beau-père lui donnait son argent de poche. Zakir dit qu'il devait toujours demander son argent de poche à son beau-père. Selon lui, demander de l'argent à son beau-père était une humiliation continuelle.

L'argent de la famille est géré par le beau-père. Toute la rente économique est versée dans la caisse de son beau-père. Après 27 ans de mariage et de travail dans cette famille, Zakir n'a pas d'accès libre au compte financier de la famille. Zakir n'a ni l'argent ni une parcelle de terrain actuellement.

« *Il faut toujours demander de l'argent. Si vous dépensez sans lui demander il faudra justifier pourquoi vous avez dépensé* » (Zakir).

Question de l'autorité :

Une autre difficulté est la question de l'autorité ou du pouvoir dans cette nouvelle famille. Zakir précise que chez lui c'était son père qui avait l'autorité sur toute la famille. En son absence, le frère ainé prenait le relais. Par contre, dans sa belle-famille, Zakir devait faire face à la pluralité de *l'autorité* et de *demande* de comptes. Il était soumis à l'autorité de ses beaux-parents, de ses belles-sœurs, des grands-parents de son épouse.

« *Celui qui se lève premier a le pouvoir. D'abord, ma belle-mère et ensuite mes belles-sœurs, mon beau-père, le grand-père de mon épouse »* (Zakir).

La propriété du patrimoine de la famille et la décision sur la gestion de ce bien appartient aux membres consanguins de la famille. Zakir n'a ni le droit ni le pouvoir de disposer librement du patrimoine familial. Il ne peut pas s'engager dans des contrats sans avoir leur autorisation. Il ne peut pas disposer personnellement des biens de la belle-famille, par exemple, il ne peut pas prêter un outil à son ami ou à son voisin sans la permission de la belle-famille. Parce qu'il n'y a rien qui appartient à Zakir. Selon lui, on lui a répété plusieurs fois qu'il ne possédait rien dans cette maison et qu'il était venu sur un bien existant ou encore qu'il était un profiteur.

« *Tu ne sais rien donner à ton voisin. Par exemple, le voisin demande si mon tracteur est libre, je lui dis oui, je lui dis qu'il peut prendre le tracteur. Tout de suite, on vient se fâcher sur moi. « On » me demande si je leur ai demandé l'autorisation de prêter leur tracteur. On me pose cette question : à qui tu as demandé avant de donner quelque chose ? Tu vis toujours avec ça… Tu prêtes la remorque à ton ami, on te dit tout de suite ''t'as trouvé tout prêt'', c'est facile de donner quelque chose qui appartient aux autres ou encore ils font en sorte que je n'ai pas gagné tout cela* » (Zakir).

Mise en question de son mariage :

Selon Zakir, s'il subit tout cela, c'est à cause de son mariage. Il suppose que s'il s'était marié normalement, c'est-à-dire, s'il avait fait venir une femme chez lui ou dans sa maison familiale, il aurait eu certainement son autorité sur sa famille et sur sa vie à lui. Ce n'est pas le cas actuellement dans cette famille. Nous constatons aussi sa souffrance en lien avec son mariage.

« *Chez toi, personne ne se mêlera de ta décision. Même si quelqu'un se mêle de toi, c'est ton père ou ton grand frère. Ça ne ferait pas aussi mal* » (Zakir).

Ses relations avec les villageois :

Nous avons interrogé Zakir sur ses relations avec les autres membres du village de son beau-père. Il confirme avoir été facilement accepté par les autres habitants du village. Il entretient des bonnes relations avec eux. Ce village est devenu finalement son village.

Selon lui, la communication fonctionne encore mieux entres les *gendres introduits*. Il les voit régulièrement. Ils partagent beaucoup *leur chagrin* entre eux car tous les gendres, anciens ou nouveaux, vivent plus ou moins le même processus ou la même problématique.

« … on se voit, on parle, on partage beaucoup de choses. Nous partageons notre chagrin » (Zakir)

Zakir a conseillé les nouveaux gendres introduits après lui dans le village. Selon lui, ces derniers vivent beaucoup plus de difficultés d'adaptation à leur nouveau milieu de vie.

Regret d'être « gendre introduit » :

Zakir regrette d'être venu s'installer en tant que *« gendre introduit »* dans sa belle-famille. Il souligne qu'il n'a pas pu mesurer les conséquences négatives de ce mariage. S'il avait estimé suffisamment dès le départ les difficultés liées à l'installation de l'homme chez sa femme, il n'aurait pas accepté de se marier sous cette condition de mariage.

Effacement de l'homme et sa souffrance :

Zakir vit ce processus matrimonial comme *un effacement de l'homme*. Il nous relate sa souffrance et il souligne qu'il est très difficile de supporter cette souffrance au quotidien. Il a toujours vécu avec *un sentiment d'effacement* sans savoir s'il était un homme ou non. Il n'était pas pris en considération dans cette famille. Il ne comptait pas à leurs yeux. Il a supporté difficilement cette vie de gendre. Nous avons observé la profondeur de sa blessure et de sa souffrance dans sa parole et dans ses gestes.

« …Beaucoup. J'ai souffert beaucoup de cette situation,… Bien sûr ! Celui qui vit sait mieux. Je sais moi-même comment j'ai vécu mes 27 ans » (Zakir).

Nous lui avons demandé ce qu' il faisait pour alléger cette souffrance. Sa réponse illustre le risque d'addiction aux produits :

> « *Il y a le lieu du boiteux. On l'appelle comme ça. Il vend de la bière. Je vais là-bas. Je bois. Je dors bien la nuit. Le matin, ça recommence !* » (Zakir).

Souffrance de son épouse :

Zakir nous relate que sa femme a souffert également dans leur mariage. Elle devait souvent gérer les conflits entre Zakir et ses parents. Il décrit sa femme comme quelqu'un de bien et de compréhensif. Selon lui, elle a fait beaucoup d'effort pour assumer cette vie et ce mariage difficiles. Elle l'a soutenu dans sa vie de gendre. S'il est resté dans cette famille c'est grâce à sa femme. Elle ne l'a ni contrarié ni humilié. Sinon il aurait terminé ce mariage.

> « *… nous nous sommes entendus très bien. On s'entend toujours. Elle m'a toujours soutenu. Elle était derrière moi* » (Zakir).

Zakir souligne qu'il est capable de partir aujourd'hui si son épouse ne le respecte pas. Son propos met en évidence la lourde responsabilité de la femme dans ce mariage.

> *« Si elle se comportait comme ses parents ou comme ses sœurs, je serais déjà parti. Si elle se comporte aujourd'hui comme les autres, je partirais sans réfléchir »* (Zakir).

Refus de donner son fils en gendre :

Zakir a trois enfants dont deux garçons de 25 ans et de 23 ans. Nous lui avons demandé s'il serait d'accord de donner un de ses deux fils comme gendre. Il refuse d'entendre cette proposition. Même si son fils accepte ce type de mariage, il n'accepterait pas. Il nous rappelle encore une fois qu'il a souffert beaucoup dans sa vie depuis son mariage. Il ne voudrait pas que son fils souffre aussi.

> « *Non. Jamais ! Que Dieu ne nous l'impose pas…. Je n'accepterais jamais. J'ai souffert beaucoup. J'ai eu beaucoup de peines. Il ne reste plus de cheveux sur mon crâne. Ce n'est pas facile. Ce n'est pas comme si on regarde de l'extérieur. Il faut vivre dedans pour comprendre ma souffrance. C'est plus difficile qu'être une bru !* » (Zakir).

Identité masculine :

Zakir relève aussi la question de l'identité de genre. L'installation du gendre dans la famille de sa femme est plus difficile à vivre que l'installation d'une femme dans la famille de son mari. Ce mariage risque de mettre en question son identité masculine.

Son projet de vie :

Nous avons interrogé Zakir sur son projet de vie. Il nous a répondu qu'il n'avait pas de projet spécifique pour le reste de sa vie. Il va continuer à vivre dans son rôle de gendre car il n'a pas d'autre choix.

La rencontre avec son épouse :

Lors de notre deuxième déplacement, nous avons rencontré l'épouse de Zakir et ses beaux-parents. Son épouse nous a confirmé que ce mariage a été difficile à plusieurs niveaux pour elle. D'abord, elle relate qu'elle a été objectivée par ses parents pour faire vivre leur foyer. Elle a dû assumer le rôle d'un garçon. Elle a fait venir son mari chez elle. C'est elle qui prend en charge ses parents actuellement. Ce rôle est assigné normalement au fils dans une famille ordinaire. Elle aurait souhaité partir en mariée chez son mari comme toutes les filles de son village. Elle n'a pas pu vivre cette joie comme une jeune mariée la vivrait dans son mariage. Selon elle, pour apaiser la souffrance de gendre, la femme doit le comprendre et le soutenir dans sa vie et dans sa famille.

5.2. La rencontre avec trois autres gendres :

Lors de l'observation du mariage en décembre 2010, nous avons interviewé trois autres gendres : Ali est le gendre qui se mariait, Vedat avait une réputation très positive dans son entourage pour sa qualité d'assumer son rôle de gendre introduit, Kemal était un gendre divorcé.

Tous les trois confirment l'organisation des rituels de leur mariage et leur prise en charge par leur belle-famille selon les principes des alliances renversées.

Vedat et Kemal confirment leurs difficultés vécues semblables au cas de Zakir dans leur ménage.

Vedat dit avoir bien géré son mariage et son ménage. Selon lui, il connaissait déjà les conséquences de ce mariage et de l'installation de l'homme chez sa femme. Ses beaux-parents étaient très compréhensifs dans son cas. Ils l'ont toujours soutenu. Ils l'ont apprécié comme leur fils. Sa femme était une fille unique. Elle l'a respecté dans son mariage. Elle a accouché quatre garçons. Ses beaux-parents étaient heureux d'avoir quatre petits-fils. Par contre il a eu des difficultés dans le village de son beau-père. On s'est moqué de lui. On l'a taquiné. Il a fait en sorte de ne pas les entendre. Actuellement, sa belle-mère est décédée. Son beau-père a vieilli. Il lui a cédé la gestion de ses biens familiaux sans les lui transmettre officiellement.

Ali était un gendre divorcé. Il a parlé de ses difficultés relationnelles avec son ex-épouse. Elle l'a toujours insulté. Elle lui a reproché d'être un homme grâce à elle. Il n'avait aucun droit à la parole dans sa belle-famille. Ali dit qu'il a grandi dans un village et qu'il sait travailler dans les champs. Sa femme et son beau-père lui imposaient leur façon de travailler la terre. Ils le voyaient comme un imbécile. Son premier enfant était une fille. Il a été agressé par son beau-père et par son ex-épouse après la naissance de sa fille. Ses beaux-parents n'étaient pas très heureux d'avoir une petite-fille. Ils lui ont reproché de ne pas être un homme capable de faire un garçon. Ali n'a pas pu supporter leurs reproches et insultes. Il est parti de la maison. Ses beaux-parents lui ont renvoyé sa fille par l'intermédiaire de quelqu'un de sa famille. Après quelques années, Ali s'est remarié. Il a ouvert un café. Il gagne sa vie. Il a élevé sa première fille et ses deux autres enfants (un fils et une fille) de son deuxième mariage. Il dit qu'il vit actuellement comme un *homme libre* chez lui.

6. Conclusion

Cette étude en deux étapes nous a permis de conceptualiser le renversement des alliances, autrement dit, le renversement de la règle de mariage et de résidence. Ce concept permet d'analyser le cas de l'homme qui vient s'installer chez sa femme (ou dans le pays de sa femme).

Dans le cas des gendres introduits, les rôles respectifs des familles du garçon et de la fille se renversent et la résidence devient matrilocale. La demande de mariage, la promesse, les fiançailles et le cérémonial du mariage sont pris en charge par la famille de la fille. La communauté du mariage s'installe chez la fille et le cortège nuptial démarre de la maison de

la fille pour aller chercher le gendre. La nuit de noce s'organise dans la maison de la fille. Le couple et ses enfants restent dans la maison familiale de la femme. Son lien au village se crée via son beau-père.

Les récits montrent que l'installation de gendre dans la maison familiale de son épouse et dans le village de son beau-père n'est pas sans impact sur lui.

Pour ces hommes, le chômage et le manque de moyens économiques et l'attirance du milieu familial prospère de la femme se trouvent à l'origine de leur mariage.

L'homme quitte sa famille et son groupe social pour vivre chez son épouse. L'homme n'est pas entouré par ses amis et ses proches dans son mariage et après son installation dans la maison familiale de son épouse.

Son déplacement dans la maison familiale, désapprouvé aussi bien par le groupe social d'origine que par celui de son épouse, se trouve à l'origine de son humiliation et de son mépris.

L'intégration du gendre dans la famille de sa femme est un sujet essentiel dans cette pratique matrimoniale. Il doit s'adapter aux nouvelles règles et répondre aux attentes de la belle-famille.

Le gendre entre sous la tutelle de son beau-père et perd toute son autonomie. Il se place en-dessous d'une instance familiale, composée des membres consanguins de la belle-famille, à laquelle il est subordonné pour l'autorisation et pour la permission dans ses engagements au quotidien. Il risque de rester longtemps tributaire de son beau-père financièrement.

L'étude montre que ce mariage s'organise en absence de garçon dans la famille qui introduit le gendre. En ce sens, celui-ci doit assumer trois fonctions : prise en charge du travail familial et des beaux-parents à leur vieillesse, transmission du foyer à ses descendances. Le gendre a la mission de produire une génération pour son beau-père afin de garantir la transmission du foyer au-delà de lui-même. Il joue un rôle de by-pass entre la génération de son beau-père et celle de son enfant. Les enfants des gendres appartiennent au foyer de leur beau-père. L'enfant mâle est désiré et valorisé pour la transmission du foyer. Ali a échoué par rapport à cette mission. La naissance de sa fille a provoqué son départ.

Dans la belle-famille, le rôle de gendre reste difficile à assumer au quotidien. Selon Zakir, être un gendre est plus difficile qu'être une bru. L'homme doit se soumettre aux membres de sa belle-famille. Il risque d'entendre des reproches qui l'accusent d'être « *un homme grâce à sa femme* » dans sa belle-famille et dans le village de son épouse.

En conséquence, le gendre éprouve un sentiment d'effacement. Il n'existe plus pour lui. Il fait partie d'un ensemble et suit son destin. Il n'a plus de maîtrise sur sa vie.

La vie de gendre introduit provoque évidemment *une souffrance*. Celle-ci est soulagée par divers comportements (partage de vécus, rationalisation, alcool). Le regret d'être un gendre introduit est relaté par les gendres rencontrés.

L'installation de gendre chez sa femme relève l'objectivation de la femme également. Celle-ci doit rester chez ses parents et assumer le rôle de garçon pour la transmission du foyer parental et pour leur prise en charge. La rencontre avec l'épouse de Zakir montre l'éventualité de la souffrance de l'épouse dans ce type de mariage. Son rôle reste essentiel pour que ce type d'union difficile perdure.

La discussion avec le beau-père de Zakir a permis de constater que le gendre n'accède jamais à la propriété des biens de son beau-père ni avant ni après la mort de celui-ci. Après la mort de son beau-père, les biens familiaux se transmettent à la fille (son épouse) et via elle à ses enfants. La richesse de la famille au moment du mariage n'est qu'un appât pour l'attirer. Zakir à 57 ans n'avait toujours rien à son nom.

Nos interlocuteurs déconseillent ce type de mariage à toutes les personnes qui rencontreront un jour une proposition de ce genre.

Avant de terminer cette analyse, malgré la différence des buts entre le mariage des gendres importés en Belgique et des gendres introduits à Sakarya, le renversement des règles de mariage et de résidence ainsi que les conséquences du renversement des alliances montrent des similitudes. Le gendre dans son pays, dans sa langue maternelle et le gendre en Belgique vivent des situations semblables dans leurs rapports à l'épouse, à la belle-famille et au groupe social.

Cette étude permet de distinguer les conséquences de l'immigration de celles de la matrilocalisation de la règle de résidence.

ANNEXE 4:

POSITION DE LA FEMME DANS LE RENVERSEMENT DES RÔLES AU SEIN DU COUPLE (EXEMPLES RETIRÉS DE LA CLINIQUE)

1. Le cas de Fatma :

Fatma est une femme de 30 ans. Elle est mariée depuis 12 ans à son cousin croisé matrilatéral en provenance de Turquie. Elle a deux enfants.

Elle est envoyée par un psychiatre chez moi. Elle était déjà sous traitement médicamenteux pour la dépression et l'anxiété.

Fatma raconte qu'elle a eu un conflit violent avec ses beaux-parents pendant les vacances d'été en Turquie. On lui a reproché d'empêcher leur fils d'avoir suffisamment de contact avec eux. Ce reproche l'a mise en rage. Elle dit qu'elle ne mérite pas cela car elle a pris en charge son mari depuis qu'il est arrivé en Belgique. Du coup, elle se demande si elle est une femme ou un homme. Elle dit qu'elle se voit comme un « homme-femme ». Elle a acheté une maison. Elle doit assumer son ménage à la maison et en même temps, elle doit assumer les affaires extérieures de son ménage. Parce que son mari ne connaît pas le français. Elle l'accompagne depuis 12 ans dans toutes ses démarches que ce soit à l'hôpital ou à la mutuelle. C'est elle qui gère les études de sa fille.

Elle est très fâchée contre ses parents, son mari et ses beaux-parents. Elle a arrêté ses études pour se marier. Elle dit que son mari et sa famille l'ont utilisée comme un « escabeau » pour venir en Europe. Elle se sent utilisée comme un objet.

2. Le cas de Sila :

Sila est âgée de 40 ans, divorcée, mère de 4 enfants. Elle souffre de trouble dépressif (dépression majeure) accompagné d'un état d'anxiété et de plaintes de type psychosomatique. Son psychiatre l'a orientée chez moi pour qu'elle suive une psychothérapie dans sa langue maternelle.

Sila a été mariée très jeune avec un homme de Turquie. Elle a dû assumer son ménage et son mari. Son mari lui reproche toujours de ne pas savoir se débrouiller comme il faut pour gérer les affaires du ménage. Elle a été violentée physiquement et psychologiquement pendant son mariage.

Il y a dix ans, son mari l'a quittée. Depuis, elle assume seule sa famille et ses quatre enfants.

Sila relate des difficultés dans son mariage avec un homme de Turquie. Elle dit que les mentalités sont différentes. Les hommes qui viennent de Turquie ne sont jamais contents de leur vie en Belgique. Il y a beaucoup de conflits dans le couple. Elle dit observer aussi dans son entourage des problèmes semblables à ceux qu'elle a vécu dans son ménage.

Elle déconseille le mariage avec un homme de Turquie. Elle dit qu'elle n'accepterait jamais que sa fille se marie avec un homme en Turquie. Elle en parle tous les jours à ses filles pour qu'elles évitent les garçons de Turquie et qu'elles trouvent des maris en Belgique.

Annexe 5 : La carte de Turquie