



HAL
open science

Le ghunghat dévoilé. Voile, corps et société en Inde du Nord

Laurence Lécuyer

► **To cite this version:**

Laurence Lécuyer. Le ghunghat dévoilé. Voile, corps et société en Inde du Nord. Sociologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2018. Français. NNT : 2018USPCF030 . tel-02127904

HAL Id: tel-02127904

<https://theses.hal.science/tel-02127904v1>

Submitted on 13 May 2019

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

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

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale n°265

Langues, littératures et sociétés du monde

CESSMA

THÈSE

présentée par

Laurence LÉCUYER

soutenue le 5 décembre 2018

Doctorat

Sociologie, Anthropologie, Ethnologie

Le ghunghat dévoilé. Voile, corps et société en Inde du Nord

Thèse dirigée par :

Mme SAGLIO-YATZIMIRSKY Marie-Caroline Professeur des universités, INALCO
M. BROQUET Sylvain Professeur des universités, AMU

RAPPORTEURS :

M. BOIVIN Michel Directeur de recherche HDR, EHESS-CNRS
Mme SERVAN-SCHREIBER Catherine Chargée de recherche HDR, EHESS-CNRS

MEMBRES DU JURY :

Mme ARMANET Eléonore Maître de conférences, AMU
M. BOIVIN Michel Directeur de recherche HDR, EHESS-CNRS
M. BROQUET Sylvain Professeur des universités, AMU
Mme FORTIER Corinne Chargée de recherche, CNRS
M. HOUSEMAN Michael Directeur d'études, EPHE
Mme SAGLIO-YATZIMIRSKY Marie-Caroline Professeur des universités, INALCO
Mme SERVAN-SCHREIBER Catherine Chargée de recherche HDR, EHESS-CNRS

A Nejma, mon étoile filante
A tous ceux qui, sans le savoir, m'ont donné la force de faire ce travail

Remerciements

Cette thèse est le fruit d'un travail collectif. Sans la collaboration joyeuse de mes ami(s), nombreux interlocuteurs et interlocutrices en Inde mais aussi en France, ce travail n'aurait pas vu le jour. Merci à toutes celles et ceux qui, en Inde, ont répondu patiemment à mes questions ou qui m'ont livré spontanément les récits détaillés de leur vie quotidienne. Merci aux enseignants, chercheurs, anthropologues, philosophes, linguistes, philologues, à mes amis et aux étudiants pour leurs remarques toujours pertinentes et leurs perspectives originales, merci à toutes et tous pour l'intérêt que vous avez porté à mon travail, merci aux musulmanes qui portent le voile et celles qui ne le portent pas, d'avoir su écouter sans juger, d'avoir accepté d'entendre un discours scientifique sur leurs pratiques quotidiennes, merci de la place que vous avez su faire à ma voix... Merci à celles et ceux, musulmans, laïques, chrétiens, qui, lassés des débats, sont venus à moi à la recherche d'autres regards, et d'autres questions.

En premier lieu, je remercie l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales au sein duquel j'ai réalisé cette thèse. Je remercie cette institution des opportunités qu'elle m'a offerte de m'exprimer sur le sujet du voile et de m'essayer à l'exercice ardu de la présentation de ce sujet au sein de ses locaux, à travers la charge de cours incluse dans mon contrat doctoral, mais aussi par les occasions qui m'ont été données de m'exprimer lors de conférences ou séminaires. Merci de la confiance de ses enseignants, et celle des étudiants.

Je remercie tout particulièrement Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, ma directrice de recherche, qui m'a encadrée consciencieusement et sans relâche tout au long de ce travail. Merci pour sa confiance infaillible malgré mes erreurs et mes errances, pour sa patience lors de ses relectures, pour ses conseils, pour sa rigueur et son enthousiasme. Merci à elle de m'avoir permis de m'initier au travail de la recherche et de l'enseignement supérieur sous sa rigoureuse supervision, et sa générosité. Merci d'avoir toujours su m'épauler tout en me laissant la liberté d'élaborer cette réflexion périlleuse par son aspect polémique. Merci pour sa justesse.

Merci également à Sylvain Brocquet, mon co-directeur de thèse, pour ses relectures attentives et ses conseils toujours enthousiasmants et justes. Merci pour la précision de ses remarques et pour sa patience. La finesse de ses relectures m'ont permis de ne pas me laisser emporter par les spirales de ma pensée.

Au sein de l'INALCO, je remercie vivement tous les enseignants du département Asie du Sud – Himalaya, pour leur gentillesse et leur accueil chaleureux, pour leur enthousiasme et pour les innombrables conversations sur leurs sujets de recherche respectifs qui m'ont ouvert sur de nouvelles réflexions. A Utthaya Vellupilai pour ses perspectives philologiques et pour les conversations toujours passionnantes. A Laurent Maheux pour son soutien et la qualité de ses cours d'hindi. Merci à Shahzamane Haque et Samina Aslam de m'avoir permis de participer à leurs cours d'ourdou, merci de leur gentillesse et de leur ouverture. Merci à Philippe Benoît également, dont les cours sur l'hindouisme m'ont permis d'opérer une synthèse efficace sur ce sujet complexe.

Merci à Delphine Ortis pour son amitié, pour sa relecture patiente, et pour son regard anthropologique qui m'ont permis de nombreuses comparaisons et d'élargir mon horizon ethnographique. Merci pour leur patience aux techniciens informatiques de l'INALCO, merci à tout le personnel pour leur bonne humeur et leur motivation.

Je remercie également Leïli Anvar pour ses cours et ses conseils inspirants, ainsi que tous les enseignants qui m'ont permis de faire quelques incursions instructives dans leurs cours lorsque j'en ai eu besoin pour l'élaboration de ce travail. Je pense particulièrement aux enseignants du cursus d'hindi, Laurent Maheux, Harit Joshi et Philippe Benoît, de tamoul Uthaya Veluppillai, d'ourdou (particulièrement Shazaman Haque) et de persan : Amir Moghani, Mahmood Sharifi et Julie Duvigneau. Mes remerciements aussi à Delphine Ortis de m'avoir permis de suivre ses cours sur l'islam en Asie du Sud lors de l'année universitaire 2015-2016, ainsi qu'à Catherine Servan-Schreiber pour son accueil dans ses cours, sa générosité et ses conseils toujours avisés.

Mes remerciements également à Laura Lacour qui m'a permis d'organiser des événements au sein de l'INALCO, et de m'avoir donné l'opportunité de publier un article dans le magazine Langues'O.

Merci pour sa patience et son indulgence à Jérôme dans le bureau de reprographie.

Pardon pour tous ceux que j'oublie au sein de cette institution.

Je remercie vivement au sein de l'EHESS Michel Boivin, Catherine Servan Schreiber, Sepideh Parsapajouh et Alix Filippon, de m'avoir permis de participer aux séminaires sur le soufisme et les sociétés chiites, qui m'ont permis d'affiner mon approche de l'islam sud asiatique. Je remercie Michel Boivin, Delphine Ortis et Sepideh Parsapajouh de m'avoir permis de réaliser une communication dans leurs séminaires « Islam savant, islam populaire » et « Histoire et anthropologie des sociétés musulmanes en Asie du Sud ».

Un immense merci également à celles qui nous ont quitté cette année, mais dont la mémoire lumineuse continue d'éclairer la recherche, à Elisabeth Sethupatti et à mon amie Mariam Abou Zahab, dont le courage, l'ouverture, la générosité et l'érudition sont comme une lanterne sur le chemin de la connaissance.

Merci à Françoise Nalini Delvoye d'avoir toujours été là et d'avoir su me guider à Paris et en Inde, à travers la philologie et sa fine connaissance du monde indien. Je la remercie d'avoir toujours dans son sac un document, un magazine ou un livre pour moi, d'avoir su être à l'endroit où il fallait au moment où il fallait, merci à elle pour son amitié.

Je remercie également Marika Moisseff et Michael Houseman de m'avoir permis de participer et de présenter mon travail lors de leur séminaire « Nouvelles formes de médiations relationnelles » au Collège de France, dont la vision et l'amplitude d'analyse ont constitué pour moi un modèle dans le domaine de l'anthropologie. Merci à eux de leur grandeur et de leur simplicité.

Merci à Alexandra Gallitzine Loumpet pour son écoute attentive et ses témoignages ethnographiques sur les usages du foulard au Cameroun, merci pour son amitié.

Je remercie également vivement la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme attachée à l'université Aix-Marseille qui m'a permis de suivre un cursus complet d'anthropologie de la Licence au Master 2, et particulièrement à mon directeur de recherche Christian Bromberger, qui m'a guidée et accompagnée avec une rare élégance tout au long de mon Master 1 et m'a donné un aperçu de l'Iran à travers ses cours sur l'ethnologie de l'Iran. Merci à Jean-Marc de Grave qui fut mon co-directeur de recherche pour le Master 1 et à la finesse de son regard sociologique, merci à lui de m'avoir fait confiance. A Elizabeth Naudou pour ses cours d'hindi et de civilisation, pour ses encouragements. Merci enfin à mon amie Eléonore Armanet, qui a été une source inépuisable d'inspiration et a su me prodiguer de précieux conseils pour la préparation de mes cours « Introduction aux sciences sociales en Asie du Sud » et « Sociétés d'Asie du Sud » pendant ces trois années à l'INALCO. Merci de son exemplarité dans le domaine pédagogique.

Je remercie l'Ecole Française d'Extrême Orient, notamment Claire Prillard, pour l'attribution de l'allocation de terrain en juillet et août 2016, qui m'a permis d'élargir mes zones d'enquête et d'apprécier d'autres variantes du *ghunghat* dans d'autres contextes.

Merci également à Barbora Chavel et Cécile Corniquel pour leur professionnalisme au sein de l'Ecole Doctorale de l'INALCO.

Je suis redevable à mes amies et collègues de joies et galères doctorales Clémence Julien, qui fut une source de réconfort jusqu'à la dernière ligne, et Lucia Gentile, pour sa sensibilité, son enthousiasme et son amitié, ainsi qu'à mes amies anthropologues Alessandra Fiorentini et Anne Ducloux, dont les analyses anthropologiques m'ont largement inspirée.

Je suis en dette vis-à-vis de tous mes amis Indiens, qui me sont fidèles depuis la première année de ces recherches à Udaipur, et qui n'ont cessé par leur regard acéré sur leur propre société, d'alimenter mes connaissances, mes questions, et de remettre sans arrêt à jour mes grilles de lecture. Merci à eux pour leur générosité, pour la façon dont ils ont répondu à mon intérêt pour leur vie quotidienne, pour leurs confidences : je remercie du fond du cœur Tarun et Geeta Arora et leurs enfants, Poojan et Yuval, pour leur fidèle amitié, et dont le

foyer chaleureux a été une introduction à la société d'Udaipur. Merci pour leurs innombrables récits, merci à la maman de Tarun d'avoir partagé avec moi sa connaissance minutieuse des rites quotidiens, merci à Geeta de m'avoir permis d'intégrer l'intimité de sa cuisine, et de m'en avoir délivré les secrets.

Je remercie du fond du cœur Basit et Rabia Khan, ainsi que leurs enfants, sans lesquels l'ethnographie des rites de mariage et l'observation des nombreuses occurrences du *ghunghat* n'aurait pas été possible. Merci à mon amie Rabia de m'avoir patiemment éduquée à la terminologie de la parenté.

Merci à Krishna et Kajal Lohar et à leurs familles, d'avoir su comprendre ce que représente une enquête ethnologique. Merci à Krishna de m'avoir installée au plus proche de lui lors de son mariage et de m'avoir permis de réaliser une ethnographie complète pendant tout le déroulement des rites. Merci à toute sa famille, son père, sa mère, sa sœur, son grand-père, ses oncles et tantes, et tous ceux que j'oublie pour leur gentillesse, merci de m'avoir fait une place dans chaque cérémonie et de m'avoir permis de rester tout le temps au plus proche des mariés afin que je puisse observer les manipulations du *ghunghat*. Merci également à Krishna de m'avoir fourni l'ensemble des photos de son mariage, ainsi que le photographe Hasmukh Audichya dont les photos sont largement utilisées dans ce travail.

Merci à Farouq Ahmad, son épouse, à leur fils Muhammad Omar et l'ensemble de leur famille pour toutes les invitations, pour les informations qu'ils m'ont délivrées, merci à lui de m'avoir permis de passer de longues heures dans sa boutique afin d'observer les relations marchandes autour du vêtement. Je le remercie vivement d'avoir pris le temps, autour des nombreux thés qu'il m'a offerts, de m'expliquer la signification des symboles, l'origine des tissus, merci d'avoir partagé ses connaissances remarquables sur sa profession. Je n'oublierai jamais sa générosité.

Une mention toute particulière est faite à mon amie Taruna, pour ses cours d'hindi autour de conversations qu'elle m'a permis d'enregistrer et qui constituent un matériel ethnographique inestimable sur les pratiques et coutumes d'Udaipur, sur le *ghunghat*, sur les relations familiales et le mauvais œil.

Je remercie tous ceux que j'ai croisés une fois ou cent fois dans les rues et boutiques d'Udaipur : Anju, Hamid, Mushtaq, Nasreen, Hatim Ali et sa famille, Ana, Hemant, Humayra, Nishta, Mahesh, merci aussi à Antoine et Clémentine, ainsi que tous ceux que j'oublie tellement les habitants d'Udaipur ont été accueillants et souriants à chacun de mes séjours, qu'ils me pardonnent.

Au Pendjab, je tiens à exprimer toute ma gratitude envers Balbir Singh Seechewal, qui m'a hébergée dans le village de Seechewal et m'a permis de partager le quotidien des habitants. Merci à Harmesh Kaur Jodhe et Santok Singh Pannu. Je remercie vivement Harwinder Singh Sandhu pour sa collaboration, sa disponibilité, son enthousiasme pour mon travail et ses innombrables explications. Je ne le remercierai jamais assez de m'avoir permis de rentrer dans l'intimité des foyers de la campagne penjabie et d'avoir patiemment servi d'interprète quand l'hindi ne suffisait pas. Merci pour ses photos, qui sont utilisées dans ce travail. Merci à tous les habitants de Seechewal pour leur accueil et leur curiosité.

Je remercie également Salman Chisty et Sayeed Ambar Chisti pour leur hospitalité dans la ville d'Ajmer, et de m'avoir permis de participer aux rites dans le sanctuaire de Moinuddin Chisti, où j'ai observé de nombreuses occurrences du *ghunghat*, ainsi que le Professeur Imtiaz Ahmad de m'avoir reçue longuement dans sa résidence de Delhi et de m'avoir apporté une synthèse précieuse sur les castes chez les musulmans et sur le *ghunghat*. Merci à Yousouf Saeed de m'avoir accordé du temps à Delhi, pour ses documentaires précieux et d'avoir partagé avec moi le regard si particulier qu'il porte sur sa société. Je remercie aussi Azhar et Maryam Abbas ainsi que leurs familles pour m'avoir permis de réaliser une enquête ethnographique dans la ville de Lucknow, et de m'avoir fait partager leur réseau social, familial et amical.

Mes remerciements vont également aux islamologues Slimane Rezki, Denis Gril, Tayeb Chouiref et Eric Geoffroy de m'avoir permis d'aborder le voile du point de vue théologique et métaphysique, merci pour la contribution qu'ils apportent au monde de la recherche, et pour les passerelles qu'ils créent.

Une pensée particulière pour mes amis et bienveillants conseillers Abel Hafiz Ben Chouk et son épouse Hajja Dida, Enris Qinami, Abdel Kader et Derviche Omar ainsi qu'à Mohammed Saïd Bourré pour leurs perspectives holistiques et inspirantes, un grand merci à Abdel Hafiz de m'avoir permis de m'exprimer

dans un autre contexte que le contexte universitaire, merci à lui d'avoir fourni ce lieu inspirant qu'est la Maison Soufie, merci infiniment pour sa confiance et sa bienveillance.

Pour tous mes amis dont la seule présence a suffi à éclairer mon chemin dans les moments de doute : Fanny, Dalila, Aïcha, Sonia, Noora, Amina, mais aussi Abdel Hamid, Bokar, Malika, Nassira et ses enfants, Anissa et sa douce voix, Nadia et Latifa, Fatima Zahara, Fairouz, Josiane, Samira et ses enfants, Misbah et Nooreen, Numan, Félix et Janelle, Abdel Rahman, Muhammad Tawseef, Harjith Singh, Kenza, Sabah, Cécile et Nada, Sidi Yassine, Amel et son époux, Lalo, Sanjay et leurs enfants, merci à Bernard Renn pour ses photos ainsi qu'à son épouse Françoise, pour leur infaillible soutien. Merci à Mosin, Shahid et Younous Khan Kawa de m'avoir reçue à Jaipur. Je remercie du fond du cœur ma tante Monique et son époux Michel, d'avoir fourni le nid douillet de leur affection qui a permis à ce travail d'éclore. Merci à ma mère, et à Imane, tout simplement d'être là. Merci Mustafa d'être un support inestimable à chaque instant. Merci à Sahel et Ahmad, à Sonia, Wafa et Rachida pour leur douce présence, à Youssouf et Yassine pour leur soutien dans les moments difficiles, et pour la force qu'ils m'ont donnée.

Et enfin, mon infinie gratitude à ma fille Nejma, qui a assisté patiemment à l'élaboration de ce travail, merci à elle d'avoir su m'accompagner en silence et d'avoir laissé l'espace pour que cette réflexion jaillisse, merci de sa délicate présence.

Table des matières

INTRODUCTION	14
PARTIE 1. Pour une anthropologie sociale du voile	32
Chapitre 1 - Ethnographie du <i>ghunghat</i>	32
Chapitre 2 - Eléments introductifs de la notion de cas. L'espace du voile	70
Chapitre 3 - Structures sociale du <i>ghunghat</i> 2 : les relations familiales	131
PARTIE 2 – Pratiques, fonctions et limites du <i>ghunghat</i>	140
Chapitre 1 - Comment se pratique le <i>ghunghat</i> dans les familles du Rajasthan et du Pendjab aujourd'hui	140
Chapitre 2 - Don et contre don. Culture matérielle, voile et organisation familiale	163
Chapitre 3 - L'espace domestique, enjeux de pouvoir et sphère affective	192
Chapitre 4 - Le <i>ghunghat</i> comme conduite d'évitement	205
Chapitre 5 - Le <i>ghunghat</i> , un rite de passage ?	221
PARTIE 3 - Le <i>ghunghat</i> : pour une nouvelle anthropologie du corps et du vêtement	240
Chapitre 1 - Ce que le <i>ghunghat</i> nous apprend des représentations du corps	241

Chapitre 2 - La hiérarchisation du corps dans le monde indien, des clés pour le <i>ghunghat</i>	271
Chapitre 3 - Anthropologie des pratiques vestimentaires	327
Chapitre 4 - Voile et sacré	338
Chapitre 5 - En quoi le vêtement exprime les identités politiques : l'exemple de l'Inde	355
PARTIE 4 - Approche comparative : ce que nous apprend la variabilité des pratiques du port du voile dans le temps et l'espace	366
Chapitre 1 - Evolutions, Mutations, transformations ou persistances	367
Chapitre 2 - Le <i>ghunghat</i> , le voile en Inde et le traitement du <i>hijâb</i> en? France : que cache le refus du voile	400

Avant Propos

Noms de lieux et de personnes

J'ai conservé, dans la mesure où j'en ai eu l'autorisation, les noms de lieux et de personnes. Les noms de personnes desquelles je n'ai pas eu explicitement l'accord ont été changés. Comme il est admis, les noms de lieux sont indiqués sans signes de translittération.

Système de translittération du hindi

Je demande à mes lecteurs de me pardonner pour les éventuels manques ou approximations concernant les translittérations du hindi, que je ne maîtrise qu'imparfaitement. Les termes vernaculaires ont été mis en italique. Dans la mesure du possible, j'ai essayé de respecter les règles de translittération selon les normes du IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*) codifiée au X^e Congrès des Orientalistes réuni à Genève en 1894, dont voici les principes dans le tableau ci-dessous. Il se peut que certaines translittérations soient approximatives dans les restitutions de mes conversations en hindi, que je maîtrise mieux à l'oral qu'à l'écrit, et pour la finalisation desquelles j'ai manqué de temps. Je demande l'indulgence des personnes de mon jury concernant ces manques.

voyelles	a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	ṝ	!
diphthongues			e	ai	o	au			

consonnes gutturales			k	kh	g	gh	ṅ		
consonnes palatales			c	ch	j	jh	ñ		
consonnes cérébrales			ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ		
consonnes dentales			t	th	d	dh	n		
consonnes labiales			p	ph	b	bh	m		
semi-voyelles			y	r	l	v			
spirantes			ç/ś	ṣ	s	h			
<i><u>anusvāra</u></i> et <i><u>visarga</u></i>				ṁ	ḥ				

Introduction

Pourquoi le ghunghat ? Une pratique qui révèle les modalités de l'organisation sociale de l'Inde du Nord

Il est communément admis que les vêtements « parlent ». L'individu, par ses stratégies d'inscription dans un univers social et culturel, donne corps, sens et langage aux vêtements qu'il porte. Or, si s'habiller signifie, en premier lieu, protéger, couvrir, abriter...les significations des vêtements sont si foisonnantes que leur aspect fonctionnel peut parfois apparaître comme secondaire. Ainsi, le vêtement, objet culturel, ne peut être cantonné à sa stricte fonctionnalité (Depaule 1990)¹. Le voile, catégorisé comme « habit de tête » par André Leroi Gourhan (1936) habille un point stratégique du corps qui possède une faculté particulière à porter les identités, les marques de statuts et les relations de pouvoir.

Lors de mon premier séjour au Rajasthan dans la ville d'Udaipur en 2012, je remarquais un voile particulièrement mobile que certaines femmes baissaient de temps en temps sur leur visage, en fonction de l'endroit où elles se trouvaient. Une femme marchant dans la rue pouvait avoir son voile posé sur la tête, pour brusquement le baisser sur l'ensemble de son visage, pour réapparaître ensuite avec ce même voile, qui, ayant glissé sur les épaules, ne lui recouvrait que le cou. Je n'avais jamais observé ce type de comportement autour du voile en Inde du Sud, au Kerala, où j'avais passé plusieurs mois par an de 2002 à 2012. Les chrétiennes s'y couvrent la tête d'un pan de leur *sari* dans les églises et les musulmanes portent un *hijâb*. J'ai découvert au fil de mes terrains à Udaipur, entre trois et cinq mois par an de 2012 à 2017, que ce voile se nomme le *ghunghat*, et qu'il est observé dans une grande partie de l'Inde du Nord, caractérisée par une organisation spatiale séparant espaces masculin et féminin. Le *ghunghat* n'est pas confessionnel, il peut donc être observé par des sikhes, des musulmanes et des hindoues, mais pas par toutes les femmes. Il est étroitement lié au système de

¹ Depaule, Jean-François, 1990, « Le vêtement comme métaphore », *Egypte Monde Arabe*, Première Série, n° 3, Médiateur et métaphore 2.

relations familiales d'une femme, car sa manipulation dépend des individus qui se trouvent en sa présence. Le *ghunghat* est donc un voile social, et son analyse invite à une ethnographie détaillée des rapports familiaux qui en encadrent la pratique.



Figure 1 Juste après le mariage, Udaipur, 2014. Photo: L. Lécuyer

D'emblée, j'ai été confrontée à une contradiction entre discours et pratiques, puisque lorsque je questionnais les individus à son sujet, ils me répondaient presque invariablement que le *ghunghat* était une pratique villageoise et révolue, inadaptée à notre époque. Or, alors même qu'il m'était dit que le *ghunghat* était

en train de disparaître, j'en multipliais les observations dans une grande variété de contextes. J'ai découvert ensuite, au fil de quatre terrains dans l'Etat du Pendjab de l'été 2016 à l'été 2017, sa disparition brutale, alors même qu'il persiste dans le Rajasthan et dans la majeure partie des Etats d'Inde du Nord. Le *ghunghat*, largement pratiqué au Pendjab, a été abandonné il y a une vingtaine d'années, sous l'influence des NRI (Non Resident Indians) de la diaspora penjabie, qui, revenant au pays, ont bouleversé en profondeur les valeurs et les modes d'organisation sociale du Pendjab. Les deux espaces majeurs où se joue cette étude sur le *ghunghat* concernent le Rajasthan, où il est largement observé, et le Pendjab, d'où il a disparu.

La disjonction entre pratiques et discours, ainsi que la subite disparition du *ghunghat* au Penjab, motive la question qui parcourt l'ensemble de ce travail : que nous révèle le *ghunghat* de la société indienne contemporaine ? Que nous apporte-t-il comme informations sur les transformations sociales qui traversent l'Inde du Nord, entre une organisation sociale fortement hiérarchisée et de nouvelles formes d'organisations plus individualistes²? Une déconstruction de la pratique du *ghunghat* fait émerger la polysémie du voile.

Considérant l'aptitude particulière du vêtement à signifier, nous allons examiner ce qu'il nous dit de la société indienne contemporaine, en tension entre différents modèles et systèmes de valeurs. Le *ghunghat* est à la fois un vêtement et une pratique sociale, marqueur de relations, de positionnements et de statuts, dont l'une des fonctions principales est la communication d'un certain nombre de normes : respect, pudeur, etc. Le fait de se vêtir est un acte créatif, puisque l'individu qui opère des choix vestimentaires s'invente sans cesse au sein de l'espace social qu'il investit et sur lequel il agit par l'intermédiaire de son corps. Le vêtement marque les identités et les appartenances, ce qui est particulièrement visible dans l'espace de la vieille ville d'Udaipur où fut essentiellement réalisée cette ethnographie du *ghunghat*.

Le *ghunghat* concerne la construction du corps et le rapport au vêtement dans le monde indien. Etudier et analyser ensemble le corps et le vêtement nécessite des outils conceptuels spécifiques qui envisagent les pratiques vestimentaires précisément comme des actions. Le vêtement se présente alors comme une

² J'entends individualiste au sens de L. Dumont (1966) , comme un esprit social qui met au centre de ses valeurs l'individu et son autonomie, par opposition à une société hiérarchique qui met l'accent sur les groupes d'appartenance, la famille, la caste, etc. .

interface entre l'individu et le monde, lui permettant de faire l'expérience du monde, de s'y inscrire et d'y agir (Mauss 1936).

Ce travail pose d'emblée une difficulté : celle de proposer l'analyse anthropologique d'un voile spécifique à l'Inde du Nord, mais dont les modalités renvoient inévitablement à la question du voile en France, en évitant de ne s'intéresser qu'aux dimensions religieuse ou politique, malgré une lecture post coloniale des rapports de pouvoirs dans le milieu scientifique indianiste, et surtout un contexte politique (en particulier depuis 2012) qui dénonce le patriarcat et un nouveau mouvement d'affirmation des femmes en Inde. Ce travail se donne donc l'ambition de tenter une anthropologie d'une pratique aujourd'hui d'emblée décriée comme signe de la soumission des femmes : le voile. C'est se placer d'une certaine manière à contre courant, d'une part de la sphère médiatico-politique française, et d'autre part, des nouveaux paradigmes des sciences sociales sur la question du voile, en proposant une nouvelle ethnographie du vêtement, sans toutefois faire l'économie des outils critiques qui me permettront d'analyser et de repenser le port du voile.

Le vêtement et son port s'inscrivent dans le respect ou la transgression de normes et de valeurs d'un groupe social donné. A leur tour, les pratiques vestimentaires influencent les représentations et les valeurs, parce que les individus adaptent leurs postures corporelles et leur langage non-verbal aux contraintes du vêtement. On abordera donc ces pratiques dans une perspective interactionniste, en interrogeant précisément les systèmes de relations qu'elles mettent en place, perpétuent ou dérangent. Par le vêtement, les individus se racontent. Le *ghunghat* se présente ainsi comme une porte d'entrée privilégiée pour comprendre à partir de quelles valeurs et de quelles modalités relationnelles les femmes se donnent à voir au sein de l'espace social et familial de l'Inde du Nord³.

³ Le vêtement est au cœur de processus technologiques complexes : lavé, tanné, teint, dessiné, coupé, cousu, stylisé. Son processus de production s'inscrit au cœur d'activités sociales et professionnelles complémentaires (Bromberger 1979). Le cas de l'Inde, et plus précisément de la vieille ville d'Udaipur, est particulièrement représentatif de l'inter-complémentarité des corps de métiers impliqués dans les diverses étapes du processus de fabrication des vêtements qui sont portés localement, dont le voile. Toutefois, cet aspect du *ghunghat*, autour de sa production et l'organisation professionnelle de sa production, ne nous occupera pas directement dans cette thèse.

Ce travail présente une ethnographie du *ghunghat*, et décrit les espaces où il se déploie. En effet, le *ghunghat* s'exprime dans une société présentant une organisation sociale spécifique, le système du *pardah*⁴. Dans la « *pardah zone* » décrite notamment par D. Mandelbaum (1986) et C. Dedebant (2003), les espaces masculin et féminin sont soigneusement délimités. Le *ghunghat* possède les caractéristiques du voile en général, il assemble et sépare à la fois. Dans l'espace du *pardah*, il sépare certains hommes de certaines femmes. En même temps, il agrège la femme au groupe de ses affins en la séparant du groupe de ses consanguins. D'un autre côté, il la sépare du groupe de ses affins à cause du statut particulier de la belle-fille en Inde du Nord, et de l'asymétrie de statut entre donneurs et preneurs d'épouses, qui induit des pratiques de distanciation sociale. Le *ghunghat* n'est pratiqué qu'après le mariage et ne fait sens que si la femme réside en foyer indivis dans la famille de son mari. Son voile marque la différence entre le statut de fille et celui de belle-fille et d'épouse. Il marque également une asymétrie de statut entre ses affins et ses consanguins. La question est de savoir de quelles manières la femme s'insère dans l'espace social qui est le sien après le mariage par l'intermédiaire de son corps et les manipulations de son voile. Que nous donnent-elles à voir des modalités relationnelles de son nouveau foyer ? Des rôles de chacun ? De sa relation avec les hommes qui y vivent, dans un contexte d'évitement entre hommes et femmes, à l'exception des relations de consanguinité qui caractérisent l'ensemble du village, ou du lieu de résidence parental d'une femme ? Des relations de pouvoir et de la hiérarchie familiale ? Les travaux de Cora Vreede de Stuers (1963), de Sylvia Vatuk (1969), d'Hanah Papanek (1973), de Patricia Jeffery (1982) et de Doranne Jacobson (1982) fournissent des éléments ethnographiques et méthodologiques détaillés pour une étude sociologique du *ghunghat* dans le contexte des relations familiales, des systèmes d'échanges et des pratiques d'alliance. Les travaux de Janaki Abraham montrent le lien entre la production de l'espace et la pratique du *ghunghat*, tandis que ceux de S.Vatuk produisent une étude précieuse sur la terminologie de la parenté en Inde du Nord, et son lien avec l'organisation sociale. Ceux de Susan Seymour (1983) et de Raymond Jamous (1991) viennent compléter ces travaux sur les rapports familiaux, les liens affectifs et les transformations structurelles au sein des foyers nord indiens.

⁴ Les termes en italique et la transcription des termes vernaculaires sont expliqués dans un glossaire en fin de thèse.

L'ambivalence du *ghunghat* comme vêtement enveloppant la femme évoque celle du sari associé tour à tour à la chasteté, à la contrainte, ou encore au réconfort (Boolel 1006 : 9⁵). Le sari est tour à tour espace de repli et de réconfort, ou symbole de l'oppression patriarcale exercée sur le corps des femmes. Le rite du mariage, puis la vie maritale d'une femme, constituent les étapes principales de l'élaboration du langage du voile. Le mariage et la résidence en foyer indivis constituent le milieu micro-social qui reflète les modalités de l'espace macro-social.

Ainsi le *ghunghat*, en tant que pratique sociale engageant le corps d'une femme dans un système relationnel singulier, permet à la fois d'observer les transformations à l'œuvre dans la société indienne contemporaine, d'isoler les particularités d'un système d'organisation spatiale (la *pardah zone*) et sociale (hiérarchie des castes) spécifique et de qualifier les valeurs fondamentales (le respect, la pudeur) qui régissent ce système social. A l'instar de l'étude de Sylvie Sanseau sur le sari, je fais l'hypothèse que le *ghunghat* permet d'aborder l'ensemble de ces dimensions⁶.

La pratique ou non du *ghunghat* suppose que la femme s'inscrit en rupture ou en continuité avec son environnement. Plusieurs femmes interrogées sur leur pratique du *ghunghat* mettent en avant leur adhésion au statut et au rôle de la femme valorisés par le monde indien (modestie, pudeur, respect...), tandis que d'autres présentent le *ghunghat* comme une pratique contraignante, propre à une société patriarcale qui ne leur laisse que peu d'espace d'expression. Dans quelle mesure la femme apparaît-elle libre ou contrainte d'en perpétuer la pratique, puisque celle-ci est en soi un compromis et une stratégie relationnelle permettant à une femme de s'inscrire de façon non conflictuelle dans un environnement social et familial ? J'ai choisi de me distinguer des positionnements majoritaires concernant les pratiques du voile, qui associent *de facto* le port du voile avec la soumission de la femme, en m'appuyant notamment sur les recherches de Fadwa El Guindi (1999) et d'Eléonore Armanet (2011), dont les réflexions générales sur

⁵ Voir le sari tel qu'il est décrit par Shakuntala Boolel (1996). Son roman *La femme enveloppée et autres nouvelles de l'île Maurice* (Shakuntala, Editions Le Printemps) montre des ambiguïtés similaires au *ghunghat*. On se référera également à la réflexion sur l'ambivalence du port du sari dans l'article « Burn or save the sari ? Dress as a form of action in two feminine poems » de Bonnie Zare et Afsar Mohammed (*ariel: a review of international english literature*, Vol. 43 No. 2 Pages 69–86, 2013).

⁶ Sanseau, Sylvie, 2007, « Se vêtir du sari en Inde, dans le Chhattisgarh : représentations du corps et de la personne », doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)

le monde arabo-musulman (Moyen-Orient, Turquie, Israël) montrent la complexité du voile et la diversité des interprétations de cette pratique.

Il me semble nécessaire de replacer mon étude dans le contexte scientifique mais aussi politico-médiatique qui entoure la question du voile en France. Celui-ci insiste sur deux paradigmes d'interprétation du voile que je discute dans cette thèse : le premier paradigme considère que le voile est essentiellement religieux ; le second, fruit d'un féminisme de facture occidentale, associe le voile à la réclusion et à la privation de liberté des femmes. Je montrerai en quoi ces deux conceptions liées limitent la compréhension des relations complexes entre les nombreux phénomènes qui donnent sens à la pratique du voile. Ainsi, à l'instar de Fadwa el Guindi, je dirais « qu'une compréhension holistique du genre humain rend nécessaire une étude comparative du corpus de données disponibles susceptibles de nous permettre de comprendre le sens que les gens donnent eux-mêmes à leurs constructions culturelles. (...) Nous avons suffisamment d'éléments pour penser que nous avons affaire à un phénomène complexe, qui contient plusieurs niveaux de sens, et des contextes divers. » (El Guindi 1999 : 3-4).

Le voile relève d'une façon particulière de concevoir le corps de la femme et de ses limites, dans un souci constant de préservation de l'entre-soi (Tillion 1966 ; Armanet 2011). Il faut donc pouvoir l'étudier non seulement à partir du terrain de l'Inde du Nord, mais réfléchir aussi à ses variantes dans d'autres espaces culturels. Plusieurs enquêtes ethnographiques nous permettent alors d'établir des comparaisons avec d'autres formes de voiles dans différentes aires culturelles afin d'en apprécier la complexité.

Les différentes ethnographies portant sur le *ghunghat* en Inde du Nord se sont attachées à définir la place de la femme dans une société à dominante patriarcale dont le voile serait un symbole⁷. La question de la pertinence effective du lien entre voile et soumission des femmes dans une société patriarcale n'a été que rarement soulevée, notamment par Mandelbaum (1986), Tarlo (1996) ou El Guindi (1999).

Les études plus générales portant sur le voile, nombreuses et souvent très complètes et pertinentes, se sont appuyées sur la sémantique du voile dans l'islam, et sur ses diverses capacités à signifier le religieux en fonction des contextes

⁷ Sur le *ghunghat*, voir Hitchcock et Minturn 1963 ; Vreede de Stuers 1963 ; Vatak 1969 ; Papanek 1973 ; Sharma 1978 ; Jacobson 1982 ; Jeffery 1982 ; Mandelbaum 1986 ; Tarlo 1996 ; Kanetani 2006 ; Abraham 2010 ; Mahato 2013 ;

sociaux et politiques (Murphy 1964 ; Moruzzi 1994 ; Tarlo 1996 ; Hoodfar 1997 ; Allami 1998 ; El Guindi 1999 ; Abu Lughod 2002 ; Kerrou 2010 ; Aboudrar 2014). Certaines perspectives ont souligné l'aspect social du voile, comme l'étude de Murphy sur les pratiques de distanciation sociale liées au voile chez les Touareg. Le fait que ce sont les hommes qui se voilent selon son étude a permis d'isoler l'aspect sociologique du voile en le séparant d'une pratique liée au genre. Le voile des Touareg s'inscrit en effet, comme le *ghunghat*, dans le cadre des relations de parenté où il participe d'une pratique d'évitement, et exprime le respect et la pudeur. Parmi toutes ces réflexions sur un objet multiforme, manque sans doute une étude multi-située qui permettrait de mettre en lumière la dimension polysémique du voile. Car dans le *ghunghat*, la dimension sociale l'emporte sur la dimension religieuse, qui n'en est cependant pas absente, ne serait-ce que parce que le *ghunghat* est pratiqué par plusieurs communautés religieuses. Il ressort de ces observations que l'objet voile et les pratiques qui en découlent contiennent une variété importante de signifiants activés par les contextes politiques, historiques, symboliques et sociaux. Dégager la polysémie du voile, c'est s'interroger sur les articulations entre les différentes significations qu'une analyse ethnologique permet de mettre en évidence.

Parmi les notions entrant en jeu dans l'élaboration du cadre théorique de l'analyse du *ghunghat*, la notion de norme est une donnée fondamentale lorsqu'il s'agit d'étudier les pratiques sociales et particulièrement les comportements vestimentaires. La norme est sans cesse reformulée afin de s'adapter aux usages et aux représentations d'une société ou d'un groupe social à un moment donné de son histoire. Il est par conséquent nécessaire de tenter de qualifier la norme à laquelle se réfèrent les individus lorsqu'ils s'engagent dans leurs pratiques, car le rapport de l'individu à la norme ou sa déviance par rapport à celle-ci renseigne sur les systèmes relationnels. A ce titre, le fait que, dans les discours, le *ghunghat* est davantage considéré comme une pratique en voie de disparition, informe sur les normes en train de se reconfigurer, tant du point de vue des pratiques sociales, de l'organisation de la famille et des alliances, que des valeurs et représentations autour du corps.

L'historienne Emma Tarlo (1996) fait du choix et de la contrainte le cadre théorique encadrant les pratiques vestimentaires. A l'époque du Raj britannique, les Indiens n'hésitaient pas à avoir recours à de multiples stratégies vestimentaires afin de s'ajuster aux normes esthétiques de l'administration britannique tout en conservant les catégories endogènes. Les pratiques vestimentaires et les pratiques du corps en général tracent ainsi des frontières entre les groupes. Cette question

des frontières introduit la question de la distinction comme autre fonction du vêtement. En ce sens, le *ghunghat* trace plusieurs frontières distinctes simultanément : frontières genrées et de parenté, frontières socio-religieuses entre groupes de femmes qui portent le *ghunghat* ou pas, frontières socio-politiques entre groupes sociaux.

A partir du ghunghat : pour une anthropologie du corps et du vêtement des femmes en Inde du Nord

L'anthropologie du vêtement a connu de nombreuses transformations depuis A. Leroi Gourhan (1945), qui pensait le vêtement essentiellement à partir de deux critères : le point d'appui et la structure, qui pouvait être « drapée, cousue droite ou coupée sur le corps » (Leroi Gourhan 1945 : 205). Le voile est une coiffure drapée, constituée d'une « pièce d'étoffe quadrangulaire qu'on porte de manières différentes, mais en conservant dépliée la plus grande partie de sa surface (à l'inverse du turban) » (Leroi Gourhan 1945 : 205). Sa diffusion est large, puisque qu'on le trouve « autour de la Méditerranée, aussi bien en Espagne qu'en Grèce. Dans les Balkans, en Europe Centrale, où il est réduit à un mouchoir plié, dont les pointes pendent sur les épaules, ainsi qu'en Chine et au Japon (...) L'Afrique et l'Orient connaissent les grands voiles pendant presque jusqu'à terre, leur répartition s'étend du Maroc jusqu'aux Touareg, à l'Egypte et à l'Inde » (Leroi Gourhan 1945 : 205). Cette classification et l'étendue de sa répartition permet d'inscrire le *ghunghat*, et le voile dans la catégorie générique des vêtements de tête et de l'envisager comme un vêtement présent dans plusieurs continents et portant des significations multiples, compte tenu de la variété des contextes dans lesquels il s'exprime. Marcel Mauss (1934) aborde le vêtement du point de vue de la technique, et en étend l'analyse à la technique du corps, dimension particulièrement intéressante dans le cas de notre étude qui souligne la mobilité du voile et son association intime avec la gestuelle de la femme. Il introduit la dimension esthétique et élargit l'étude du vêtement à la parure.

Le vêtement est envisagé par la sémiologie et l'analyse structurale comme un langage et une forme de communication (Barthes 1957), puis plus spécifiquement comme un signe par Yves Delaporte (1991) qui en a analysé la dimension sémiotique, perspective qui est aussi la nôtre dans la présente ethnographie du *ghunghat* et de sa signification sociale. Y.E. Broutin (1996) envisage également le vêtement du point de vue de la sémiologie, le vêtement étant un élément de sens qui, mis en contexte, produit un discours, élément capital pour notre étude du *ghunghat*, qui s'exprime en fonction du contexte spécifique dans lequel il est produit. Ainsi le voile est interprété différemment selon qu'il est porté avec une *burqâ* ou avec un jean, ou sous la forme d'un *dupaṭṭā* complétant un *śalwar kamīz*⁸. Les travaux de R. Barthes (1957) et d'Y.E. Broutin (1996) utilisent les concepts de la sémiologie et de la linguistique afin d'analyser les systèmes vestimentaires. Le point de départ est le concept de signification, envisagé comme F. Saussure l'a proposé, c'est-à-dire comme un signe. Selon R. Barthes (1957), le vêtement est un signe, fonctionnant de la même manière qu'un signe linguistique, c'est-à-dire, produisant du sens par association ou opposition. Se distinguent de ces systèmes (linguistique applicable au système vestimentaire) (i) un aspect morphologique, qui prend en compte la structure du costume, les matières, les couleurs et les formes ; (ii) un aspect syntaxique, qui concerne l'organisation des divers éléments vestimentaires les uns par rapport aux autres ; (iii) l'aspect sémantique de la signification d'un élément vestimentaire donné dans un contexte spécifique. Ainsi, le voile s'exprime différemment dans le monde indien chez les hindous, les musulmans, les sikhs, les jaïns, selon les castes ou les classes sociales, etc. Les règles vestimentaires sont donc combinées en plusieurs systèmes qui évoluent dans le temps. Ce cadre méthodologique est pertinent dans le contexte d'Udaipur et on l'empruntera systématiquement pour proposer une sémiologie du *ghunghat*.

Les travaux d'anthropologie comparative sur plusieurs continents dirigés par Ruth Barnes et Joanne Eicher (1992-93) fournissent un cadre d'analyse précieux. Avec l'ouvrage d'Emma Tarlo (1996), ils proposent des outils pertinents afin de montrer l'interconnexion entre l'individu, le monde social, le corps et le vêtement. L'intimité de l'individu et du contexte social dans lequel il évolue permet de saisir le rôle du vêtement dans cette co-construction, et d'envisager la complexité des enjeux qui peuvent se dessiner dans la relation individu-corps-vêtement au sein d'un système de valeurs en évolution : « Parce qu'il touche le corps et fait face

au monde extérieur, le vêtement a une double fonction (...) qui nous invite à explorer les identités tant individuelles que collectives que permet le corps vêtu (...) » (Hansen 2004 : 372-73)⁹.

Directement liée à la question du corps et du sujet des pratiques vestimentaires, on posera la question des émotions. Comme le formule le sociologue indien Imtiaz Ahmad, rencontré pour plusieurs entretiens lors de mon enquête, que ressent la femme sous son *ghunghat*¹⁰? Quelles sont les émotions qui l'assaillent alors qu'elle se couvre de son voile ? Est-ce le sentiment de pudeur qui induit la fermeture de son visage, ou cette couverture du visage provoque-t-elle un sentiment de pudeur, voire de honte ? L'ouvrage de D. Le Breton *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions* (2004), pour questionner cette pratique en y apportant un éclairage du point de vue de l'anthropologie des émotions.

Interroger le ghunghat : méthodologie et pluralité des terrains

Ce travail se concentre sur la façon dont les différents aspects de la pratique du *ghunghat* sont agencés afin de lui conférer son caractère unique et sur ce qui nous permet de dire qu'elle est une pratique sociale spécifiquement indienne. Le terrain a été réalisé depuis 2012 et totalise en tout vingt mois d'enquête ethnographique sur les représentations que les femmes attribuent elles-mêmes et à leurs pratiques. J'interroge la complémentarité de leurs discours et de ceux des autres acteurs sociaux.

Ce sujet d'étude a été élaboré grâce à plusieurs étapes dans mon parcours universitaire. C'est lors d'un séjour de cinq mois à Udaipur dans l'hiver 2012 que la pratique du voile m'avait particulièrement intéressée. Je venais de passer plusieurs années dans un village du Kerala (Irinjalakuda), à raison de trois à cinq mois par an, où j'avais réalisé des observations de pratiques de possession dans des temples hindous concernant une caste de *śūdra* particulière, les *izhava* (cf. Tarabout 1986 ; Aubert 2002). A Udaipur, le *ghunghat* m'a immédiatement

⁹ "Because it both touches the body and faces outward toward others, dress has a dual quality, as Turner (1993 1980) noted when he coined the notion the social skin. This two-sided quality invites us to explore both the individual and collective identities that the dressed body enables (...) Because clothes are so eminently malleable, we shape them to construct our appearance. There is an experimental dimension to the power of clothing, both in its wearing and viewing (O'Connor 2005)" (Hansen, 2000: 373).

¹⁰ Entretien réalisé à Delhi en juillet 2016

frappée par sa mobilité et sa forme spécifique, et son lien direct avec un contexte que je n'avais pas encore défini, puisque je n'avais jamais observé pareille pratique lors de mes séjours dans le sud de l'Inde de 2002 à 2012. Le choix de mon sujet fut ainsi d'abord lié à un étonnement, puis motivé par la découverte du lien entre le *ghunghat* et l'organisation sociale de la société nord-indienne.

Lors de mon cursus d'anthropologie sociale et culturelle à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme de l'Université Aix Marseille, j'ai d'abord réalisé dans le cadre de mon Master 1, une étude bibliographique de la question du *ghunghat* (2012, dir. C Bromberger) puis un Master 2 (2015) s'intitulant *Le ghunghat, une polysémie dévoilée : corps, statuts et pratiques sociales autour du voile au Rajasthan* (dir. E. Armanet). Ces années de formation théorique et de terrain à Udaipur m'ont permis d'approfondir ma problématique et de perfectionner ma pratique de la langue hindi. La poursuite de ma thèse à l'Inalco en contrat doctoral, dans la proximité des recherches et enseignements sur le monde indien musulman, hindou et sikh de l'EHESS et de l'EPHE, m'a permis de préciser mes thématiques de recherche.

Le choix de mon deuxième terrain, le Pendjab, est plus l'objet du hasard et d'une heureuse rencontre. C'est par un retournement de situation inattendu que je me suis retrouvée au Pendjab, dans le village de Seechewal (district de Jalandhar) au début du mois d'août 2016, alors que j'effectuais un terrain d'un mois dans la ville de Lucknow afin d'observer les variations du *ghunghat* au sein d'une population qui, en théorie, ne le pratique pas. Je venais de passer deux semaines au Pendjab, dans le village de Banga (district de Pehwara). Balbir Singh Seechewal et une dizaine de ses plus proches *sevadar* (bénévoles) sont entrés dans le compartiment du train Amritsar-Patna dans lequel je me trouvais afin de retourner à Lucknow¹¹. Les vingt et quelques heures de voyage n'ont pas épuisé la conversation. Intriguée par la couleur safran de leurs vêtements et turbans, j'ai ouvert la conversation sur ce qui allait me conduire sur un terrain passionnant. Le terrain du chercheur est souvent jalonné d'embûches, d'imprévus, de déboires ou de surprises, et prend parfois une tournure inattendue sur le coup d'une intuition. Ce fut le cas. Ce que je compris de Balbir Singh Seechewal, qui est un environnementaliste connu en Inde et dans les communautés sikhes en diaspora, ses actions sociales, environnementales, ses positionnements humanistes, m'ont conduite à prendre,

¹¹ Les *sevadar* sont les personnes *-dar* qui font du *seva*, c'est-à-dire, qui rendent service à la communauté en effectuant du travail bénévole pour le bien collectif.

en descendant du train, la décision de retourner au Pendjab, afin de vérifier par moi-même ce qui m'avait été dit pendant ce voyage. Ces actions posaient en effet la question de l'intrication entre le social, l'écologie et le religieux. Ce choix m'éloignait *a priori* de la zone d'observation du *ghunghat*, puisque je savais par des sources bibliographiques qu'il avait disparu du Pendjab, et que les valeurs égalitaristes du sikhisme avaient influencé l'abandon de la *saṭī* et de la pratique du *pardah*, et j'avais noté, lors de mon court séjour à Banga, que lors des repas communautaires la détermination des espaces masculins/féminins semblait moins marquée que dans le Rajasthan ou l'Uttar Pradesh. Je retournai donc au Pendjab, invitée par Balbir Seechewal, loin des terrains apparemment pertinents pour l'observation du *ghunghat*. Mon séjour de trois semaines à Seechewal allait me réserver bien des surprises, notamment en me révélant l'existence du *ghunghat* au Pendjab jusqu'à il y a une quinzaine d'années, et sa soudaine disparition. Ce déplacement à la fois dans le temps (les témoignages recueillis ont fait ressurgir à la mémoire de femmes quinquagénaires le souvenir d'une coutume disparue) et dans l'espace par rapport à mon objet d'étude a permis un repositionnement et une réélaboration des hypothèses. Comme l'écrit Sophie Caratini, le rôle de l'intuition dans le travail exigeant du terrain en anthropologie est parfois déterminant et peut ouvrir des espaces de réflexion et d'investigation inattendus. « On voit que ce métier, en vérité, demande beaucoup d'audace. Une audace venant de ce que, en anthropologie plus encore que dans les autres sciences humaines, le savant doit s'assumer comme sujet de ses actions comme de ses constructions (...) Mais quel que soit l'impact de cette littérature sur sa pensée, le fait d'avoir choisi l'anthropologie comme discipline lui permet, et en même temps lui impose, de tout réinventer en permanence, sans l'appui d'aucun autre, d'aucun modèle d'action ni d'interprétation, puisqu'il est toujours seul » (Caratini, 2012 : 122). Ce premier terrain penjabi, rapidement suivi de deux autres terrains (respectivement trois semaines dans l'hiver 2016 et deux mois et demi dans l'été 2017) a suscité l'élaboration d'hypothèses plus nuancées dans l'analyse du *ghunghat* et a permis d'envisager les modalités de sa disparition dans une dimension nationale.

J'ai choisi, au cours de mes terrains penjabi, de faire un voyage en Uttarakand (à Paonta Sahib) et en Himachal Pradesh (à Rishikesh) afin d'élargir la gamme des variantes qui permettent de déterminer le rôle du contexte dans les adaptations du *ghunghat*. J'y ai observé le *ghunghat*, moins pratiqué qu'au Rajasthan, ainsi qu'à Delhi où j'ai passé plusieurs jours lors de mes arrivées et de mes départs. J'ai

également pu observer le *dhattha*, variante locale du *ghunghat* adapté aux travaux agricoles dans l'Etat de l'Haryana, dont l'existence m'avait été révélée par la lecture de l'article de Prem Chowdhry (1996) et dans les articles de la presse locale (*Indian Times* notamment).

A Udaipur, j'ai résidé à trois endroits différents de la vieille ville, l'un plutôt habité par les Rajpoutes, l'autre par les Brahmanes, et le troisième par des castes intermédiaires et des musulmans sunnites¹². J'ai réalisé des observations et des entretiens semi-formels et informels dans le contexte des foyers, lors de mariages, de funérailles, de rites domestiques, de cultes hindous dans les temples, musulmans dans les *dargah* et sikhs dans les gurudwara, dans les trains, les bus et les gares lors de mes déplacements. Je me suis rendue régulièrement dans la *dargah* de Moinuddin Chisti à Ajmer et de Nizzamuddin Chisti à Delhi, mais aussi au Gurudwara très connu Bangla Sahib de Delhi et au Temple d'Or d'Amritsar où j'ai pu observer des pratiques du *ghunghat* de différentes communautés. J'ai également observé les pratiques de voile dans des lieux publics où se jouent les dynamiques familiales en raison des déplacements des individus souvent accompagnés de leurs familles, et pour les femmes, de leurs belles-familles. L'observation du *ghunghat* dans ces contextes fut intéressante puisque je pouvais souvent deviner avec quels individus une femme se déplaçait en fonction de la manipulation de son voile, ce que je corroborais par des entretiens.

A Udaipur, j'ai pu réaliser un grand nombre d'observations dans les foyers des différentes communautés qui composent l'univers social de la vieille ville : rajpoutes, brahmanes, castes de marchands *vaiśyas*, *śudras*, musulmans sunnites, bohras, ainsi que chez les commerçants locaux originaires de la ville, des villages alentours ou du Cachemire. J'ai également régulièrement réalisé des observations à l'intérieur de la boutique de tissus et de vêtements de trois familles amies, qui m'ont permis de rester des heures dans leurs magasins afin d'observer la relation qu'entretiennent les individus avec le vêtement, et les relations entre les hommes et les femmes dans l'espace marchand, qui permet des interactions que d'autres espaces ne permettent pas. J'ai pu m'entretenir avec les touristes indiennes des classes moyennes supérieures considérées comme « modernes » venant de Delhi, de Bombay ou du Gujarat voisin sur le *ghunghat* et leur idée de l'évolution de

¹² Les terrains à Udaipur ont couvert les périodes suivantes : de novembre 2012 à avril 2013 ; de novembre 2013 à mai 2014 ; d'octobre 2014 à avril 2015 ; deux semaines en septembre 2016 et deux semaines en août/septembre 2017. Les terrains penjabi ont été réalisés en août 2016, trois semaines en décembre/janvier 2016-17 et deux mois et demi en juillet et août 2017.

l'Inde dans le contexte contemporain. J'ai pu également observer le rapport des habitants d'Udaipur avec les touristes étrangers, et la façon dont ils revisitent et renforcent parfois leurs identités locales en fonction de ces interactions. Les entretiens qui ont été réalisés n'étaient pas directifs, je savais en fonction des évolutions de mon terrain, de ce qui m'avait été dit et que je consignais tous les soirs dans mon journal de terrain, les questions que je voulais aborder de façon directe ou indirecte selon les contextes et les situations d'interaction. De nombreuses fois d'ailleurs, mes interlocuteurs répondaient à des questions que je ne leur avais pas encore posées. Lorsque je commençais une conversation sur le *ghunghat*, je demandais toujours ce que le *ghunghat* signifiait à celles qui le manipulaient. Je demandais quels types de vêtements étaient portés avant le mariage, quelles nouvelles sensations elles ressentaient lorsqu'elles portaient le *ghunghat* au début de leur mariage, etc.

J'abordais le rapport au corps, au vêtement, les relations avec les consanguins, avec les affins. Régulièrement, étaient évoqués les problèmes au sein des foyers indivis, les relations avec les belles-mères ou les belles-sœurs, avec le mari, avec les frères de ce dernier. Aux musulmanes, je posais la question de la différence pour elles entre le voile selon l'islam et le *ghunghat*. J'ai établi un nombre important de connaissances, d'amitiés et de contacts à Udaipur, ce qui fait que bien souvent, il ne m'était pas nécessaire de poser les questions puisque mes interlocuteurs savaient que j'étudiais le *ghunghat* et prenaient souvent du plaisir à m'en parler.

Il est important de noter que j'ai effectué l'ensemble de mon terrain de Master de 2012 à 2015 en tant que femme mariée, en compagnie de mon ex-mari et de notre fille, qui avait entre 13 et 16 ans. Ce statut m'a ouvert d'une façon singulière les portes des foyers et l'espace public de la ville, puisque certains entretiens avec des hommes dans les boutiques, par exemple, ont été réalisés en compagnie de mon époux. Les hommes s'adressaient souvent directement à lui en anglais (alors que les femmes me parlaient presque exclusivement en hindi), lui parlant du contexte politique, de la vie quotidienne, et je prenais des notes. Ma fille parlant hindi m'a aidée dans la précision des notes que je prenais de retour chez moi, puisqu'elle m'accompagnait sur le terrain et voyait et retenait un certain nombre de détails que, moi-même, j'oubliais. J'ai pris beaucoup de photos de *ghunghat* dans des contextes variés, réalisé des vidéos et des enregistrements qui m'ont servi de matériel ethnographique dans l'élaboration de ce travail.

La deuxième partie de mon terrain, c'est-à-dire, dès le premier terrain de thèse, a été réalisée seule. Ayant divorcé, je ne me présentais plus comme une femme mariée, mais comme l'ayant été et mère d'une fille vivant en France. Cependant, ma connaissance de la langue, probablement mon habitude de la vie quotidienne en Inde où je séjourne par intermittence depuis plus de vingt ans, et le fait que je porte essentiellement des *shalwar kamiz* et que je me couvre la tête de mon *dupatta* en contexte rituel dans le Rajasthan et tout le temps au Pendjab n'ont pas induit un nouveau positionnement, qu'aurait pu créer un nouveau statut, celui de femme occidentale seule en Inde¹³. Sur le terrain, il n'est pas rare que les individus m'associent à un autre pays de la sphère sud asiatique ou moyen orientale, comme l'Afghanistan ou le Népal. Au Pendjab, ma présence dans le village de Seechewal comme seule Occidentale m'a permis une immersion totale dans un village souvent visité par des ONG locales ou internationales ou des groupes d'ingénieurs venus des quatre coins de l'Inde à cause des activités de Balbir Singh, mais dont l'organisation quotidienne demeure rurale (cuisine, travaux des champs, école des enfants...). J'y ai acquis des bases de penjabi, qui me permettent aujourd'hui de comprendre une partie des conversations. J'ai été aidée et assistée par deux habitants de Seechewal, *sevadar* de Balbir Singh, qui m'ont permis de réaliser des entretiens dans de nombreux foyers, m'ont introduite dans le village et m'ont servi de traducteurs lorsque l'hindi ne suffisait pas.

Si les modalités du *ghunghat* ont rendu impossible pour moi son utilisation, puisque je ne suis pas mariée à un Indien, le port du *chunni* (grand foulard rectangulaire similaire au *dupatta* mais appelé *chunni* au Penjab) au quotidien au Penjab et dans les *dargah*, temples hindous ou gurudwara, m'ont permis d'avoir une sensation de ce que c'est que porter un voile, de s'y réfugier, de s'en protéger, d'en ressentir la contrainte aussi parfois, lorsqu'il fait chaud ou que, selon les matières, il ne cesse de tomber. Il m'est arrivé par exemple lors d'un voyage en train de nuit entre Lucknow et Delhi où j'étais la seule femme de mon compartiment, de sentir la nécessité de m'en envelopper et de cacher une partie de mon visage. J'ai pu ainsi éprouver à travers mon corps la matérialité du voile et la diversité des contextes de son utilisation, la variété des façons de le mettre, des sensations procurées par le contact avec l'étoffe et des émotions suscitées par la pratique de ce voile dans un contexte social donné.

Quant aux limites de ce travail, elles concernent le fait que le *ghunghat*, tant cité comme pratique concernant les villageoises, mériterait une observation et un terrain de longue durée dans un village du Rajasthan, afin de mieux rendre compte de la différence entre village et ville, même si la vieille ville d'Udaipur est organisée selon des structures sociales présentes dans les villages, en opposition à la partie nouvelle de la ville. Il m'a été dit que dans les villages, certains hommes ne voyaient jamais le visage de leur belle-sœur, ce qui prouve une relation d'évitement plus importante que ce que j'ai pu observer. Il aurait été intéressant également d'observer les relations de castes dans les villages. Je m'y suis rendue mais pas suffisamment longtemps pour produire des données utilisables pour cette étude. Cependant, il m'a semblé pertinent de produire une étude qui concerne un contexte urbain quoique considéré comme « traditionnel », dans lequel le *ghunghat* est pratiqué, car le contexte urbain rend particulièrement compte, à mon sens, des tensions qui agitent l'Inde contemporaine.

Enfin, un terrain en Haryana serait intéressant afin d'observer d'une part comment le *ghunghat* s'est adapté au contexte local où les femmes réalisent des travaux agricoles et sont moins assignées à l'intérieur des maisons qu'au Rajasthan et d'autre part quelles sont les raisons qui ont conduit à la politisation du *ghunghat*.

Dimensions du ghunghat : organisation de la réflexion

Le fil de ce travail consiste à se demander ce que le *ghunghat* nous raconte des valeurs de la société nord-indienne, et dans quelle mesure il est un curseur des transformations de ses structures sociales.

La première partie de la thèse présente l'objet et le contexte de cette étude. Y seront présentées mes ethnographies du *ghunghat* au Rajasthan et au Pendjab. Le *ghunghat* y est défini ainsi que les contextes spatiaux et sociaux qui l'encadrent. J'introduis la ville d'Udaipur, ses communautés et ses espaces, ainsi que les pratiques vestimentaires et l'observance spécifique du *ghunghat* des différents groupes qui habitent la ville. Sera présenté ensuite le terrain du Pendjab où, en raison de la disparition du *ghunghat*, l'enquête ethnographique s'attache essentiellement aux discours et aux raisons de sa disparition.

Le cadre sociologique sera ensuite posé, en présentant d'abord la hiérarchie des castes, puis son application dans la ville, et le lien entre castes et *ghunghat*. Après avoir observé le *ghunghat* dans son contexte social et géographique, je m'intéresserai au *ghunghat* au sein de la famille, et aux modalités relationnelles qu'il révèle.

La deuxième partie envisage les différentes pratiques, fonctions et limites du *ghunghat*. J'étudie comment il est pratiqué dans les familles du Rajasthan et du Pendjab, en distinguant d'abord son contexte macro-sociologique (la société) puis son contexte micro-sociologique (la famille). J'établis ensuite un parallèle entre le *ghunghat* et la culture matérielle, notamment à travers le don, comme révélateurs des systèmes relationnels. Le *ghunghat* apparaît à la fois comme une pratique d'évitement et un rite de passage qui se prolonge après le mariage.

La troisième partie s'intéresse à la relation que la femme indienne tisse avec son corps et son vêtement, et aux manières dont est représenté et construit, de manière localement située, le corps en Inde. La question de l'instrumentalisation du vêtement et de la politisation du voile sera posée en évoquant des exemples de politisation du vêtement en Inde.

La dernière et quatrième partie est comparative, elle interroge le devenir du *ghunghat* et ce qu'il nous dévoile des évolutions de l'Inde contemporaine. Elle déborde du contexte indien, qui sert de repère, afin de reconsidérer la lecture du voile dans le contexte français à la lumière des dimensions religieuses et non religieuses qui auront été dégagées dans cette étude du *ghunghat*.

PREMIERE PARTIE

Pour une anthropologie sociale du voile

Chapitre 1 - Ethnographie du ghunghat

1. Le ghunghat, ethnographie d'une pratique singulière

Le *ghunghat* (*ghoonde* en Penjabi) désigne en langue hindi une pratique du voile spécifique de l'Inde du nord et absente du sud du sous-continent. Les caractéristiques de ce voile le classent dans la catégorie des habits de tête et dans la sous-catégorie des voiles de visage (Leroi Gourhan 1945 ; Tarlo 1996). Le voile de visage n'est pas exclusif à l'Inde, on le trouve aussi sous une variété de formes en Iran, en Afghanistan, en Ouzbékistan, en Turménistan, au Pakistan, au Yémen, à Oman, dans la péninsule arabique, en Mauritanie, au Mali et dans le Maghreb, bien qu'il revête une multiplicité de sens (Mandelbaum 1986 ; Allami 1988 ; Baroin 1988 ; Al Guindi 1999 ; Dedebant 2003 ; Ducloux 2009, 2012 ; Kerrou 2010 ; Abouddrar 2014).

Le *ghunghat* consiste en un voile que certaines jeunes femmes une fois mariées baissent sur tout ou une partie de leur visage devant certains individus de leur belle-famille. Le contexte de cette pratique du voile s'inscrit dans un système matrimonial de mariage arrangé et de résidence patrilocal en famille étendue, qui peut rassembler dans le même foyer trois ou quatre générations : les parents de l'époux, parfois ses grand-parents paternels, ses frères, leurs femmes et leurs enfants. Cette résidence partagée peut être agencée de différentes façons, soit segmentée, répartie sur plusieurs étages avec des cuisines séparées pour chacun des couples (dans ce cas, les parents mangent alternativement les repas préparés par chacune de leurs belles-filles), soit rassemblée autour d'une même cuisine, pièce maîtresse de l'élaboration des relations de pouvoir entre les femmes. Les variations sont nombreuses et dépendent à la fois de la configuration spatiale du logement et de la qualité des relations entre les individus au sein de la famille.



Figure 2 Jeune femme en *ghunghat* quelques jours après son mariage. Udaipur, 2015. Photo: Hasmukh Audichya.

Une femme peut baisser son *ghunghat* devant son beau-père, les frères aînés de son époux (que la terminologie locale désigne sous le terme hindi de *jeth*), ainsi que devant l'ensemble des affins masculins plus âgés que son mari, qu'ils lui soient liés par un lien de parenté réelle ou classificatoire. Elle peut aussi baisser son *ghunghat* devant sa belle-mère et les tantes de son mari par exemple, mais cette configuration est plus rare. Elle ne se voile pas le visage devant les frères cadets de son mari (*devar*), avec lesquels elle peut si elle le souhaite développer une relation de proximité et de complicité, créant un espace qui échappe à la norme des comportements inter-sexes tout en étant socialement contrôlé, dans un contexte où l'espace est marqué par une séparation entre les genres et une distribution relativement nette des rôles masculins (à l'extérieur) et féminin (à l'intérieur du foyer) (Bourdieu 1972 ; Jacobson 1982 ; Mandelbaum 1986 ; Chakravarty 1993 ; Gupta 1994 ; El Guindi 1999 ; Dedebant 2003)¹⁴.

¹⁴ Pour le contournement de la norme dans les relations hommes/femmes, voir Derné 1994.

Une belle-mère peut aussi baisser son *ghunghat* en présence de son gendre, ou une femme devant son époux en présence de la mère de celui-ci. Cette pratique comporte de nombreuses variantes, mais l'élément central demeure le beau-père. Il lui appartient d'en perpétuer ou d'en faire cesser la pratique et c'est devant lui avant tout que la belle-fille se voile. Au contraire de la relation de cette dernière avec les frères aînés et l'ensemble des hommes supérieurs en âge à son mari, marquée par une relation d'évitement qui se traduit, entre autres, par l'abaissement de son voile, elle peut développer une relation de proximité affective et de complicité avec le(s) frère(s) cadet(s) de son mari (*bhābhī /devar*). Cette distinction rend compte de manière significative de la nature des relations qu'une femme peut entretenir et de la diversité des rôles qu'elle peut jouer en fonction de la place de chacun au sein du foyer conjugal (Seymour 1983 ; Jamous 1991 ; Derné 1994 ; Tarlo 1996 ; Kanetani 2006).

Le *ghunghat* n'a plus de sens lorsque la femme se trouve parmi ses consanguins, ni lorsqu'elle se trouve dans leur quartier de résidence (*mohallah*) ou dans le village de son enfance, les hommes de sa génération étant considérés comme des frères par des liens de parenté classificatoire et ses aînés comme des oncles (Mandelbaum 1967 ; Vatuk 1969, 1975). Il a comme fonction, entre autres, de soustraire la femme au regard des hommes avec lesquels une union est possible. Dans ce contexte, les alliances respectent une endogamie de caste (*varṇa* et *jāti*) mais une exogamie de village et de lignage (*gotra*). Les mariages hindous de l'Inde du nord respectent assez généralement une exogamie de lignage, et les mariages avec les cousins sont strictement évités. Les musulmans sunnites ont une tendance à imiter cet évitement, même si certaines familles pratiquent le mariage arabe. Cette variable n'a pas de véritable incidence sur le *ghunghat*, car dans les rares cas observés de mariage entre cousins, les jeunes femmes baissaient tout de même leur *ghunghat* devant leur beau-père, qui était du même coup leur oncle, et leurs beaux-frères qui étaient du même coup leurs cousins.



Figure 3 Salutations entre femmes pendant un mariage. Celles qui ont le visage découvert sont au domicile de leurs consanguins, celles qui ont leur ghunghat sont chez leurs affins. La jeune fille qui a la tête découverte n'est pas mariée. Udaipur, 2015. Photo : L. Lécuyer

Avant tout, baisser son *ghunghat* est une expression de respect envers certains individus, en fonction de critères d'âge, de genre, ou de caste. Dans le cas d'un mariage entre cousins, désigné comme « mariage arabe » dans la terminologie de la parenté (Barry 2008), le respect est marqué de la même façon que dans le cas d'une alliance entre deux familles distinctes, seule la marque d'un évitement entre les sexes peut être atténuée, et ce, pas systématiquement. Tous les individus mâles du lieu de naissance et de résidence des consanguins d'une femme sont considérés comme ses consanguins en terme de mariage. Dans le nord de l'Inde, le mariage entre consanguins est évité chez les hindous et les sikhs, et peu pratiqué chez les musulmans chez lesquels il est pourtant très commun dans le Maghreb comme au Moyen Orient arabe par exemple, probablement en raison de l'influence des pratiques sociales attribuées aux hindous sur les groupes minoritaires du sous-continent (sikhs, jaïns, musulmans, chrétiens) (Vreede de Stuers 1963 ; Tillion 1966 ; Ahmad 1967 ; Mandelbaum 1986 ; ; Jamous 1991 ; Gaborieau 2007 ; Delage 2011). En revanche, les unions entre consanguins sont pratiquées dans le

sud de l'Inde notamment chez les *Nadar* du Kérala (Kolenda 1984). Le *ghunghat* s'inscrit donc dans un système d'alliance, de résidence et de parenté spécifique.

Le terme *ghunghat* employé en hindi, dérivé du sanskrit *avagunthana* (nominatif *avagunthanam*) ne désigne pas tant le voile en tant qu'objet que l'action de le baisser. Ainsi, « *Ghūṃghaṭ nikalnā* » désigne l'action de baisser son *ghunghat*, « *ghūṃghaṭ kholnā* », celle de l'ouvrir, « *ghūṃghaṭ uṭhānā* » celle de relever son *ghunghat*, et « *ghūṃghaṭ karnā* », l'action générique de « faire *ghunghat* ». Le fait qu'il soit associé à des verbes d'action est particulièrement significatif puisque c'est précisément l'aspect extrêmement mobile de ce voile qui a suscité ma curiosité lors d'un premier séjour à Udaipur en 2012. Car le *ghunghat* est une gestuelle, il est en mouvement perpétuel, glissant sur les épaules, reposant sur les cheveux, tombant sur le côté, couvrant tout le visage, ou sa moitié. Il ouvre et ferme le visage comme on ouvrirait et fermerait une fenêtre ; fenêtre du regard, de la bouche, fenêtre ouverte ou fermée sur une identité que l'on donne à voir, ou que l'on retire à la vue. Par là même, la femme, prise dans une activité presque continue dont l'esthétique pourrait s'apparenter à une sorte de danse, ajuste sans cesse son voile, évalue et réajuste les degrés d'ouverture et de fermeture en fonction des individus en présence desquels elle se trouve. La gestuelle, vive et gracieuse, est nécessairement accompagnée d'une attention constante portant sur l'identité des individus qui entrent et sortent, eux aussi, de l'espace où se trouve la femme. Il implique des manipulations perpétuelles, et s'inscrit aussi dans le mouvement du passage des uns et des autres, dans les rues comme dans l'espace privé du foyer. Il peut être observé dans l'intimité des demeures (où résident quelquefois jusqu'à une vingtaine de membres), de la cuisine au salon, mais aussi dans la semi-intimité des boutiques (dans le sens où elles sont parfois une extension du lieu d'habitation), dans les rues ou dans les lieux de culte, *dargah*, *temples* ou *gurudwara* ¹⁵.

Dans la vieille ville d'Udaipur par exemple, une même femme peut marcher dans les ruelles le visage découvert, puis tirer précipitamment son *ghunghat* sur son visage si elle aperçoit un homme affilié à la famille de son mari, ou tout simplement un habitant du village de ses affins si elle réside hors de la ville. Dans le *dargah* de Moinuddin Chisti à Ajmer, des femmes sortant du cénotaphe du saint

¹⁵ Observations personnelles, Udaipur 2012-2016 ; Jaipur, Pushkar, Ajmer, Dhuan Kalan, Rajasthan 2017 ; Dehradun, Rishikesh, Uttarakand 2017 ; Paonta Sahib, Manikaran, Himachal Pradesh 2017 ; Haridwar, Uttar Pradesh 2017 ; Delhi 2016-17.

le visage découvert tirent d'un geste vif leur voile sur leur visage lorsqu'elles aperçoivent devant elles le frère aîné de leur mari accompagné de l'un de ses oncles (Ajmer Sharif août 2017). Le seul passage devant la boutique d'une connaissance du beau-père peut justifier le déclenchement du *ghunghat*. Au mariage de Salwa, une de ses belles-soeurs se place devant l'objectif du photographe le visage entièrement couvert de son *ghunghat*, jusqu'à ce que le marié découvre la présence, dans un coin, de son père. Une fois le père envoyé dans un lieu où il ne peut voir les mariés, la jeune femme lève son *ghunghat*, et son visage peut enfin apparaître sur la photo (Udaipur, mars 2014). Ces quelques exemples ethnographiques illustrent la grande élasticité de cette pratique du voile singulière, langage relationnel qui tisse et reformule sans cesse la trame des relations intra et inter-familiales d'une femme.

Une femme baisse donc le voile qu'elle porte généralement sur la tête sur son visage, ou simplement sur ses yeux, son nez, ou jusqu'à la bouche uniquement devant ses affins et jamais devant ses consanguins. Parfois, ce voile peut être baissé jusqu'à la poitrine, couvrant quasiment toute la partie supérieure de son corps. Le *ghunghat* a des degrés qui correspondent au niveau d'évitement et de respect que la femme souhaite exprimer, mais aussi qui varie en fonction de différents critères (notamment de caste et de localisation géographique). Les vêtements sont particulièrement déterminants des appartenances et des statuts dans la vieille ville d'Udaipur, dont nous allons maintenant présenter quelques exemples.



Figure 4 Le ghunghat peut couvrir la moitié du visage. Cérémonie du Gangūj, Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya

2. Les vêtements du *ghunghat*. Ethnographie vestimentaire à Udaipur

Les voiles en tant qu'objets utilisés dans la pratique du *ghunghat* ont différentes désignations en fonction des lieux, mais aussi des langues et des tenues que portent les femmes. Les objets voiles manipulés dans la pratique du *ghunghat* sont de plusieurs sortes : Les voiles intégrés à la tenue de la femme, non séparés d'elle. C'est le cas lorsqu'elles portent le sari. L'un des pans du sari, le *pallū*, repose souvent sur la tête, laissant apparaître plus ou moins les cheveux sur l'avant. Lorsque la femme « fait *ghunghat* », elle va tirer le *pallū* de son sari sur son visage, ou parfois sur un seul côté en fonction de la localisation de l'individu qui a déclenché le voilement. Les saris peuvent être en coton, mais le coton étant considéré comme une matière « polluante » par les hindous – pouvant véhiculer les impuretés symboliques liées à la caste –, les femmes du Rajasthan et de l'Uttar Pradesh leur préfèrent des matières synthétiques, en mousseline. Les matières sont fines, légères, semi-transparentes, et les couleurs chatoyantes, avec une prédominance de couleurs chaudes et solaires, rouges, jaunes, oranges, pourpre, violet, ocre. Les motifs sont également nombreux, avec une récurrence de certains motifs comme les mangues et les paons. Les *saris* les plus chers peuvent être faits de taffetas ou de soie, décorés et/ou brodés. Le foulard appelé en hindi *dupaṭṭā*, en penjabi *chunnī* ou *odhinī*, dont la longueur et la largeur varient, accompagne presque toujours la tenue deux pièces du *śalwar kamīz* (pantalon chemise) composé d'une tunique plus ou moins ample et d'un pantalon large. Le *śalwar kamīz* est porté par hommes et femmes en Asie du sud et Asie Centrale, Afghanistan, certaines régions d'Iran, Pakistan et dans le nord de l'Inde. Ce n'est que plus récemment que certaines femmes « éduquées » de l'Inde du sud l'ont adopté, le *sari* restant cependant l'habit de référence dans cette région. La tunique (*kamīz*), ample ou plus ajustée selon les modes, les âges et les tendances régionales, peut descendre jusqu'aux mollets, tomber au dessous ou au dessus des genoux. Le pantalon est généralement ample, avec un drapé à la taille. Certains modèles sont coupés droits ou ajustés en dessous des genoux. Les motifs et couleurs de l'ensemble *śalwar kamīz* sont généralement assortis au *dupaṭṭā*, qui peut être acheté ensemble ou séparément. Le mot *śalwar* vient du persan « pantalon », le mot *kamīz* de l'arabe avec une possible origine latine (*camisia*).

Les *dupattā* sont souvent en coton, en mousseline ou en matières synthétiques comme les saris quoique les musulmanes ont une préférence pour le coton. Ils sont colorés, ornés de motifs variés, brodés, décorés de sequins, perles, liserés, paillettes. La manière de le porter a moins vocation à dissimuler l'ensemble de la chevelure de la femme que celle de lui couvrir la tête, et notamment le sommet du crâne. Parfois, le *dupattā* est très fin, glissant sur les épaules, et sa largeur ne permet pas de recouvrir tous les cheveux, laissant apparaître le devant de la chevelure et quelquefois une tresse, parfois très longue, tombant dans le dos. Cette façon particulière de porter un foulard interroge d'emblée sur le statut des cheveux et de la tête dans le monde indien (Obeyesekere 1981 ; Heltebeitel 1998). Il est donc posé sur la tête, avec un pan rabattu sur une épaule, ou simplement porté sur les épaules, couvrant la poitrine. Il est constamment réajusté et repositionné.



Figure 5 *Dupattā* porté sur la tête ou sur les épaules. Udaipur 2014. Photo: L. Lécuyer

A Udaipur, les distinctions de statuts, d'appartenances religieuses, de castes, de classes sociales, de particularismes régionaux se reflètent dans le vêtement, à tel point que d'une manière générale, la façon dont la personne est habillée rend immédiatement visibles ses appartenances. Elles se lisent également dans le bâti, comme les édifices religieux (temples hindous ou jaïns, mosquées *barelwi*, *déobandi*, *chiïtes*, *bohra*, *gurudwaras*, églises...), les pratiques alimentaires, la présence ou non de bouchers (totalement absents dans certains endroits de la ville), notamment dans les quartiers jaïns et brahmanes, les types de commerces. La toponymie fournit parfois des indices précis : Brahmpole, littéralement « la porte des Brahmanes », est un quartier essentiellement peuplé de brahmanes, Battiyani Chhohtta est le quartier le plus proche du palais, il porte le nom d'une déesse Rajpoute. Les classes d'âges, les périodes de la vie, notamment des femmes, sont aussi déterminées par des pratiques vestimentaires distinctes. Les femmes rajpoutes portent majoritairement le *ghaghra cholī*, un ensemble fait d'une large et longue jupe, agrémentée d'un corsage et d'un foulard de type *dupaṭṭā*, les musulmanes et les hindoues originaires du Sindh revêtent le *śalwar kamīz*. Les musulmanes portent généralement le *dupaṭṭā* sur la tête, de façon plus ou moins couvrante, avec un des pans rabattus sur l'épaule, sauf les musulmanes chiïtes de la communauté Bohra qui ne reconnaissent pas l'autorité de leur guide religieux (*da'i*) et qui appartiennent à la section réformatrice (Youth) très active dans la ville. Elles portent le *śalwar kamīz* pour se distinguer des Bohras qui suivent le *da'i* et qui portent la *rida*, ensemble deux pièces très couvrant fait d'une longue jupe et d'une tunique avec une capuche qui sert de voile¹⁶. Les hindoues sindhi (originaires de la région du Sindh qui fait aujourd'hui partie du Pakistan et arrivés en Inde pendant la partition en 1947) portent ou non le *dupaṭṭā* sur la tête, sinon sur la poitrine, et se distinguent des musulmanes par le *bindī* qu'elles portent

¹⁶ Le Da'i al Mutlaq (de l'arabe المطلق الداعي), est le leader spirituel de la communauté des Dawoodi Bohra. Il est le représentant de l'imam caché, qui est en occultation selon la communauté. La section Youth refuse son autorité. Les *rida* sont confectionnées dans d'épais tissus en coton, souvent ornés de motifs floraux, très particuliers et immédiatement reconnaissables. L'invention de la *rida* par la communauté bohra est relativement récente. C'est en 1977 lors de la commission Nathwani que la haute autorité de la communauté des Dawoodi Bohra, le *da'i*, invita les hommes à porter une *cheichia* blanche ornée d'or distinctive, et les femmes, la *rida* (Ghadially 1989 : 33). Les Dawoodi (Dâ'ûd) Bohras forment une branche des Chiïtes Ismaéliens bohras de la scission en 1592 avec les Sulaymani Bohra, concentrés au Yémen. Les Daudi ou Dawoodi Bohras en forment la branche la plus importante basée en Inde. Ce mouvement a été nommé d'après leur 27^e Da'i, Syedna Daud ibn Qutubshah.

entre les deux sourcils. Shirin, jeune femme musulmane sunnite peintre de la vieille ville, porte des *saris* et des *bindī* lorsqu'elle se rend à des mariages, sinon, elle porte le *śalwar kamīz* avec ou sans *dupaṭṭā*. Pour elle, ces articles vestimentaires sont exogènes à sa communauté, mais font tout de même partie des choix à sa disposition dans le contexte de la ville. Elle y recourt pour des instants particuliers, « contredisant l'assertion que seules les musulmanes portent des pantalons alors que les hindoues portent toujours des jupes ou des saris » (observations de terrain, Udaipur 2014) (Tarlo 1996 : 133)¹⁷.

Le sari est généralement porté par les hindoues de la ville, très représenté dans la communauté brahmane, mais aussi chez les castes de *vaiśa* (marchands), et les *śūdra* (castes inférieures sur l'échelle des *varṇa*). Les villageoises et/ou les femmes de groupes communément dénommés « tribals » par les habitants d'Udaipur eux-mêmes comme les Kalbelias, groupe de nomades musiciens qui logent aux franges de la vieille ville, portent elles aussi des *ghaghra choli* comme les Rajpoutes, avec néanmoins des matières différentes (cotons fins ou matières synthétiques). Les ensembles du Rajasthan sont très colorés, avec des prédominances de rouges et de jaunes, et décorés de perles, miroirs, sequins et autres objets décoratifs.

Les musulmans sunnites vivent dans des logements relativement exigus, parfois insalubres. Ils exercent souvent des métiers liés au textile (castes de teinturiers - *rangrez*, d'imprimeurs sur tissu- *chippa*, ou de confectionneurs de batik- *bandhini*, mais aussi travailleurs du cuir et vendeurs de sandales en cuir), considérés comme activités impures par les hindous. Cette impureté statutaire est souvent associée à la saleté et au manque d'hygiène dans les discours de certains hindous, notamment ceux qui vivent autour du palais du Maharana Pratap Singh. Bien qu'au Pendjab les femmes sikhes ne portent qu'exceptionnellement le sari, et que les hindoues d'Udaipur ne portent qu'exceptionnellement le *śalwar kamīz* (qui est plutôt l'apanage des musulmanes), ces distinctions sont probablement historiquement récentes, et ne sont pas aussi nettes partout en Inde. Le sari est arboré par les musulmanes, les chrétiennes et les hindoues dans de nombreuses régions de l'Inde (Sanseau 2007). Quant au Pendjab, les vêtements dits « traditionnels » d'une vingtaine d'années en arrière étaient composés d'une jupe longue, d'une tunique et d'un foulard, l'équivalent de la *ghaghra choli* au

¹⁷ « (...) allowing one's daughter to wear a *śalwar kamīz*, contradicting the local assumption that only Muslims wore trousers while Hindus always dressed in skirts and bodices or *saris* » (Tarlo 1996 : 133).

Rajasthan, et que l'on peut voir lors des festivités comme *Lori* ou lors des mariages, où certaines femmes dansent une danse traditionnelle nommée *giddha* vêtues de ces ensembles (Pendjab 2016-17). Les distinctions vestimentaires indiquent ainsi plusieurs modes d'appartenances : qu'elles soient religieuses ou régionales, les pratiques vestimentaires sont particulièrement porteuses de signes dans la vieille ville d'Udaipur, et marquent sur les corps les frontières qui dessinent les contours socio-religieux de la ville.



Figure 6 Ghaghra choli (femme en bleu) et sari (femmes en rouge et orange), avec et sans ghunghat. Udaipur, 2014. Photo : L. Lécuyer



Figure 7 Femme en sari avec le pallū sur la tête. Udaipur 2016. Photo : L. Lécuyer



Figure 8 : śalwar kamīz, Pendjab 2016. Photo : L. Lécuyer

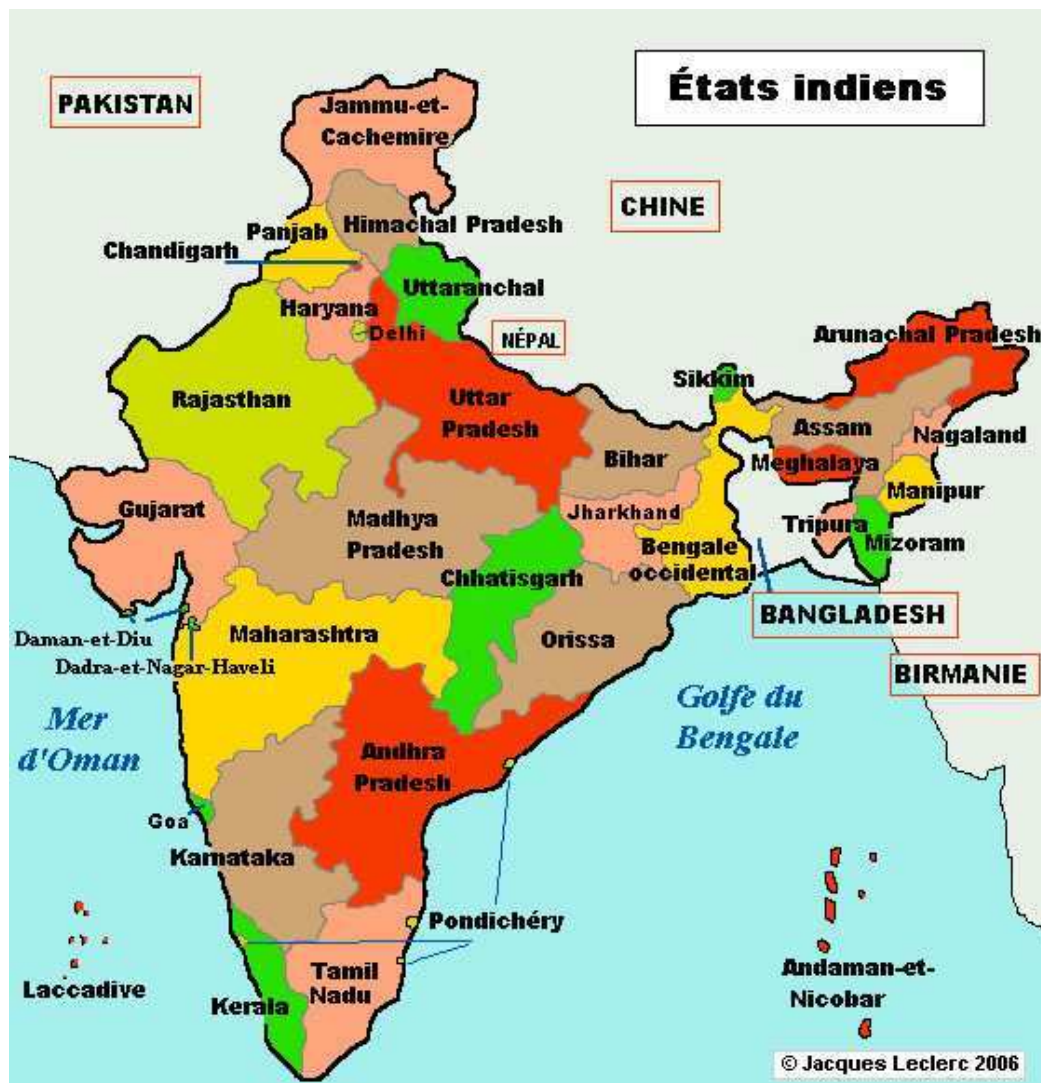


Figure 9 Villageois avec un turban, Udaipur 2017. Photo : L. Lécuyer



Figure 10 Musulman sunnite avec cheichia (topi). Photo : Libre de droits.

3. Présentation d'Udaipur. Le ghunghat en contexte rajpoute.



La ville d'Udaipur se trouve au sud de l'état du Rajasthan. Elle comptait 475 654 habitants au recensement de 2011, et est entourée de trois lacs : le lac Pichola, Fateh Sagar et Swaroop Sagar. Le Rajasthan (Hindî Ourdou, litt. « le pays des rois »), est un État de l'ouest de l'Inde¹⁸. Sa capitale est Jaipur. Il est bordé à l'ouest par le Pakistan, au nord par le Pendjab, au nord-est par l'Haryana et l'Uttar Pradesh, au sud-est par le Madhya Pradesh et au sud-ouest par le Gujarat. L'espace du bassin dans lequel se situe la ville est encerclé de collines, les Aravali, qui en font un espace relativement fermé et longtemps protégé des

¹⁸ De l'hindi *raja* « prince, roi », et *-sthan* « territoire, lieu, terre ».

invasions étrangères. La ville appartient à la région du Mewar, nom utilisé pour désigner l'ancien royaume rajpoute. Les Rajpoutes (littéralement « fils de princes ») constituent la majorité des habitants du Rajasthan, appelé autrefois le Rajpoutana, et une partie du Gujarat et du Pendjab¹⁹. La caste (*jāti*) des Rajpoutes, appartenant au groupe de naissance (*varṇa*) des *kṣatriya* (princes, rois, guerriers), comprend trois divisions, selon que leur groupe soit rattaché à une divinité liée au soleil, à la lune ou au feu (Hitchcock 1973). Dans le Rajasthan, ils se situent en haut de la hiérarchie sociale. Ils ont administré les royaumes du Rajasthan, et ont exercé une influence tant sur la politique, que sur l'économie ou l'esthétique, jouant, dans ce que Srinivas appelle le processus de rajpoutisation (à l'instar de la sanskritisation dont il développe une théorie dans ses travaux), un rôle déterminant. Du point de vue de l'idéologie indienne, le domaine des *kṣatriya* est l'*artha*, c'est-à-dire l'économique et le politique. Par imitation des castes supérieures par les castes inférieures, les Rajpoutes contribuent à diffuser ou à maintenir des pratiques sociales comme celle du *ghunghat*, ou encore le port de la moustache, de certains turbans ou la consommation de viande par des individus de castes traditionnellement végétariennes (notamment par des hommes qui consomment occasionnellement de la viande à l'extérieur du foyer) (Observations de terrain, Udaipur 2012-2018). Nous reviendrons sur ce groupe dans la partie suivante de ce travail, qui traite de l'organisation sociale.

L'eau des deux lacs artificiels principaux, le Pichola et le lac Fateh Sagar, joue un rôle important dans la construction du territoire, et les *ghats*²⁰ construits sur ses berges, « interfaces entre terre et eau », permettent un grand nombre d'activités sociales (lessive, bains) et religieuses (ou rituelles, comme les rites de purification observés quotidiennement, notamment après un décès pour les hindous) (Bautès 2004 : 64). Elle est une destination touristique privilégiée, tant pour les visiteurs nationaux qu'étrangers. Cette forte composante touristique, essentiellement

¹⁹ De l'hindi *raja*, « prince », et *putra* « prince ». Communautés guerrières de l'Inde, traditionnellement classées comme *kṣatriya* dans la hiérarchie des castes.

²⁰ Escaliers situés entre la berge et l'eau, qui servent à de nombreux usages : les femmes y font leur lessive, et les enfants s'y baignent. Mais surtout, les individus y prennent des bains rituels afin de se débarrasser de diverses souillures ou d'obtenir les vertus d'une eau supposée sacrée. Les *ghats* de Bénarès sont très connus de l'Occident, mais les individus se baignent dans le Gange tout le long de son cours.

localisée dans la vieille ville autour du lac et du City Palace²¹, donne un aspect particulier à l'espace et à la relation que les individus entretiennent avec lui. « Le tourisme dans sa forme moderne est le produit de l'Inde indépendante » (Bautès 2004 : 46), avec la création de l'Union Indienne au départ des Britanniques en 1947, puis la dissolution du royaume du Mewar dont Udaipur était la capitale et son intégration dans l'Etat du Rajasthan en 1948. A l'instar de Nicolas Bautès, nous appellerons « territoire » ce réseau de relations complexes entre les individus et l'espace qu'ils investissent par les activités et les représentations symboliques, en tant que système en tension permanente entre local et global. Selon Hervé Gumuchian : « Le territoire est ce que chaque individu en fait, consciemment ou inconsciemment ; il est pratiques et rêves tout à la fois ; il est espace de vie quotidienne et imaginaire dans le même moment » (Gumuchian 1991 : 90). Le territoire d'Udaipur concentre remarquablement ces dynamiques, entre fermeture et ouverture. « Ces processus s'inscrivent et se combinent, « s'articulent et se réarticulent sans cesse », dans une opposition – relative – entre le local et le global, si bien qu'il paraît « que le lieu s'étire et se concentre parfois [...] dans l'espace et dans le temps. » (Bourdin 2001 : 70). « Ces mouvements d'étirement et de concentration sont tout particulièrement observés dans un lieu touristique, traversé par des itinéraires individuels confrontant le local à des influences le plus souvent éphémères, mais dont l'espace et la société sont en même temps marqués de manière profonde et durable » (Bautès 2004 : 24). Ainsi, le *ghunghat* observé à Udaipur doit être considéré à la fois comme l'expression d'une inscription dans un territoire singulier, marqué par une histoire locale organisée autour du règne des rois rajpoutes et le pouvoir qu'ils ont progressivement exercé depuis le Xe siècle sur l'ensemble de la société, et une exposition quasi continue depuis plus d'un demi siècle aux influences extérieures qui la traversent. « L'évolution d'Udaipur, comme celle de tout territoire local, repose sur une tension entre intérieur et extérieur, entre fermeture et ouverture. L'isolement du royaume aura permis le développement d'une culture spécifique, assurant ainsi un équilibre au système social, la permanence de formes anciennes de pouvoir et d'enrichissement, obstruant longtemps les perspectives de changements, mais représentant autant de ressources potentielles pour s'engager dans un mouvement d'ouverture » (Bautès 2004 : 60). Le tourisme à Udaipur est essentiellement concentré dans l'espace de la vieille ville, autour de complexes emblématiques,

²¹ Le City Palace est le palais du Maharana Pratap Singh, fils du roi Udair Singh, roi du Mewar. Une partie du palais a été emménagé en musée, le City Palace Museum, tandis que le Maharana et sa famille habitent dans l'autre partie. Il est l'emblème de l'héritage prestigieux du règne des souverains Rajpoutes dans la ville.

tel que le palais²², le lac, le *bazaar* et le Jagdish Mandir, le temple le plus important de la ville, très prisé des locaux comme des touristes indiens et occidentaux²³. La cité d'Udaipur est profondément marquée dans ses espaces matériels et symboliques par les stratégies d'une dynastie royale hindoue dont l'installation au pouvoir s'est échelonnée sur plusieurs années. Cette hégémonie rajpoute a profondément marqué les espaces dominés par des références à la culture royale, et a par là même influencé la diffusion et le maintien de la pratique du *ghunghat*, dont ils sont désignés par les autres communautés comme les plus fervents observateurs²⁴. « Le *ghunghat*, c'est surtout les Rajpoutes. Leurs femmes ne sortent pas, ou rarement, car elles observent le *pardah*, et elles font beaucoup le *ghunghat*. Dans le passé, on ne voyait pas les femmes rajpoutes, et quand elles se déplaçaient, elles le faisaient en palanquin », me dit Hana, commerçant *vaiśya* des alentours du palais (Udaipur, février 2014). Le *ghunghat* est donc désigné comme une pratique de la caste/classe dominante de la ville. Ici, le voile apparaît comme une marque de statut dont on retrouve des cas semblables dans l'histoire du voile dans d'autres sphères culturelles, notamment au Moyen-Orient où les femmes des familles des sultans ou des souverains ne sortaient pas, ou voilées intégralement (El Guindi 1999).

²² Le palais comprend un complexe de plusieurs résidences royales : le City Palace en est la principale.

²³ Le Jagdish Temple est l'un des plus grands temples d'Inde du Nord dédié à Viśnu et construit par Jagat Singh en 1651.

²⁴ Notamment par la présence des palais, mais aussi des *haveli* des familles rajpoutes. Les *haveli* sont des demeures, petits palais ou maisons de maître, parfois fortifiés que l'on trouve au Rajasthan et Gujarat. Construites par des princes rajpoutes ou des commerçants mewari, elles sont parfois ornées de peintures murales. À Jaisalmer, elles sont réputées pour leurs décors de pierre finement sculptés.



Figure 11 La moustache est aussi l'une des marques distinctives des Rajpoutes. Jaipur août 2017. Photo: Harwinder Singh,

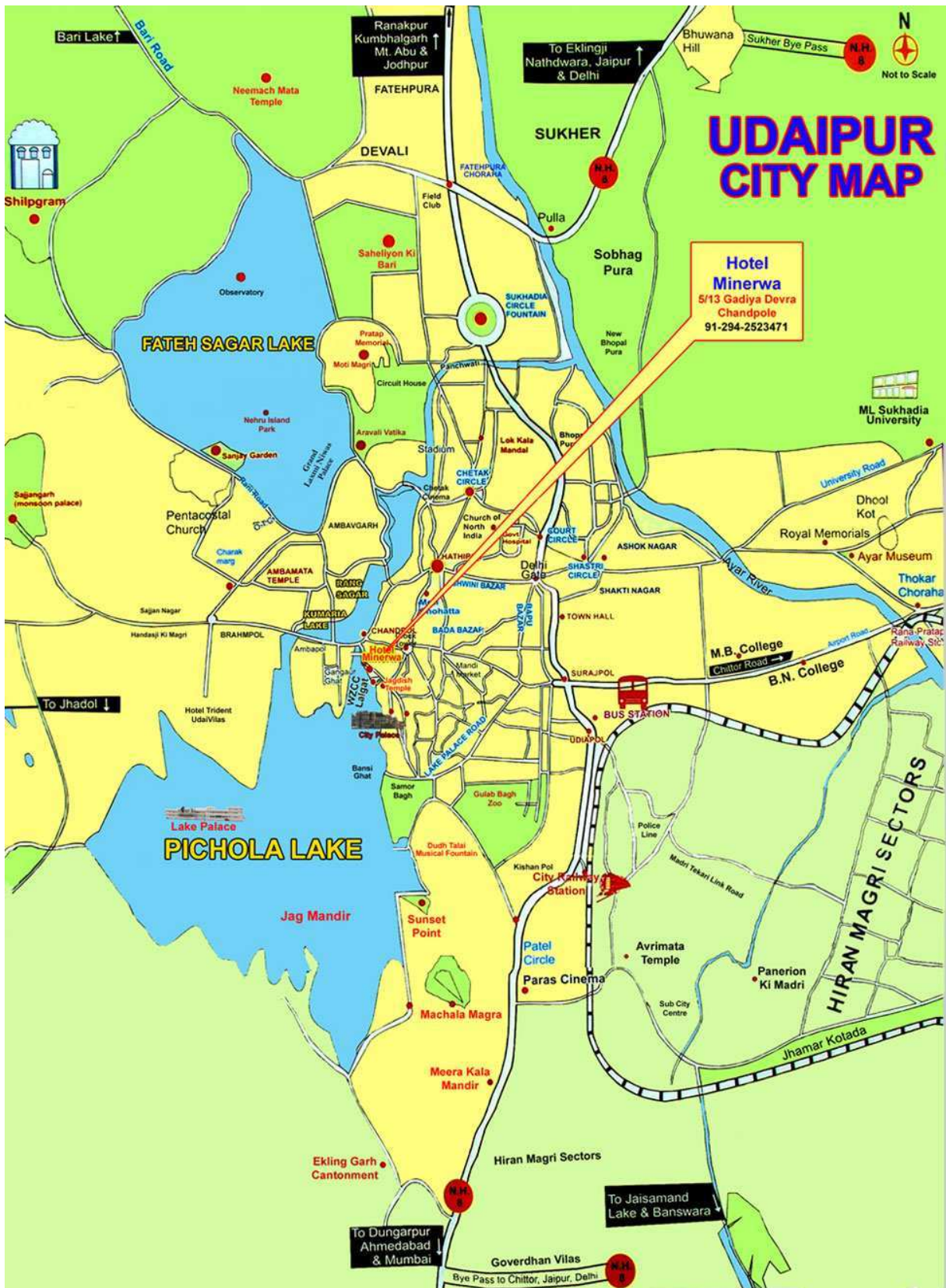


Figure 12 Carte de la vieille ville d'Udaipur organisée autour du City Palace

L'espace social de la vieille ville est très composite, du fait de la co-présence d'une grande diversité d'individus et de groupes aux appartenances confessionnelles, sociales, aux valeurs et représentations diverses. Une importante composante rurale au cœur de la ville ajoute à la diversité et rend parfois les éléments difficilement appréhensibles, mêlant « tradition » et « modernité », urbanisme et ruralité, tant dans les représentations que dans les pratiques²⁵. Cependant, le pouvoir royal a réussi à produire et à conserver un sens d'unité pour les habitants de la vieille ville qui se réfèrent à un territoire commun au cœur des représentations et des activités hétéroclites de la ville. Elle est donc dominée par la caste des rajpoutes, qui en protègent le territoire, comme l'écrit S. Bautès « Depuis ses premières conquêtes dans le Nord-Ouest indien jusqu'à la fondation d'un royaume et la construction d'Udaipur, sa dernière capitale, ce groupe s'est attaché à se présenter comme le protecteur privilégié de la terre et des éléments naturels et urbains de leur territoire royal, le Mewar, dans leurs dimensions matérielles et symboliques tout à la fois. Au travers de cette opération historique de production identitaire, ce groupe s'est ainsi associé à l'ensemble des composantes de ce qui émerge peu à peu comme le territoire *Râjput* d'Udaipur » (Bautès 2004 : 87). Ainsi, la ville d'Udaipur est à la fois exposée aux regards et présences étrangères à cause de sa forte composante touristique, et à la fois protégée de la tentation d'imitation des coutumes de ses visiteurs, notamment occidentaux, à cause en partie de la mise en valeur du patrimoine folklorique et culturel pour l'industrie touristique. Ce dernier point pose la question de la posture de la population de la vieille ville d'Udaipur quant à son attachement à ce qu'elle entend comme un patrimoine culturel commun, malgré la grande diversité des groupes qui jalonnent la ville. Cet attachement pourrait être causé tant par une mise en valeur à la fois par les classes/castes régnautes et les touristes du patrimoine culturel de la ville, que par une réaction de défense, de résistance face à la potentielle menace produite par la présence quasi constante d'étrangers (fut-ce t'ils indiens d'autres Etats ou touristes occidentaux ou asiatiques) au sein du territoire de la vieille ville. C'est dans ce contexte que le *ghunghat* est largement observé dans la vieille ville, malgré la présence continue de touristes étrangers ou nationaux aux pratiques vestimentaires hétérogènes : vêtements courts de certaines occidentales, attirail « moderne » (jean, chemisette...) des touristes

²⁵ Par « rurale », j'entends des structures et organisations sociales qui se rapprochent de celles des villages et peu touchées par les transformations structurelles concernant l'organisation familiale dans les grandes mégapoles comme Bombay et Dehli (travail des femmes important, notamment à des postes à responsabilité, transformations des habitudes alimentaires, vestimentaires, du système de mariage, augmentation des mariages d'amour, intercastes et interreligieux, résidence en famille nucléaire...etc).

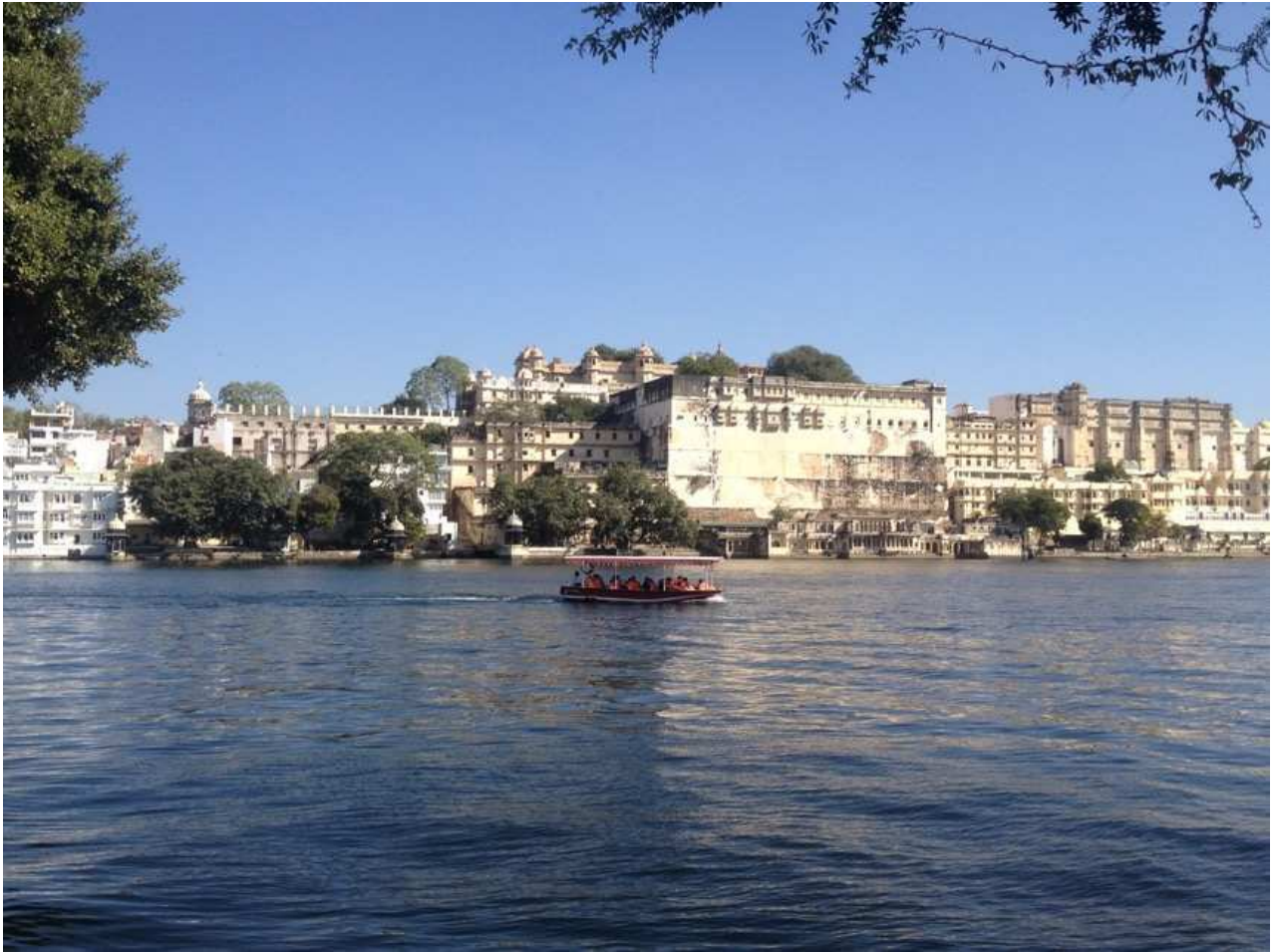


Figure 13 Le City Palace vu du Lac Pichola. Udaipur 2017. Photo: Harwinder Singh

venus du Gujarat voisin...Ces éléments constituent une information importante pour comprendre les raisons de la très large diffusion du *ghunghat* dans la majeure partie des états du nord de l'Inde, à l'exception du Pendjab²⁶.

²⁶ Le *ghunghat* a été observé lors de mes déplacements au Rajasthan, Gujarat, Uttar Pradesh, Uttarakand, Haryana, Himachal Pradesh, Delhi, et Madhya Pradesh.



Figure 14 Adolescentes en pantalon et chemise sur Gangaur Ghat. Udaipur 2017. Photo: L. Lécuyer



Figure 15 Bada Bazaar, Udaipur 2016. Photo : L. Lécuyer

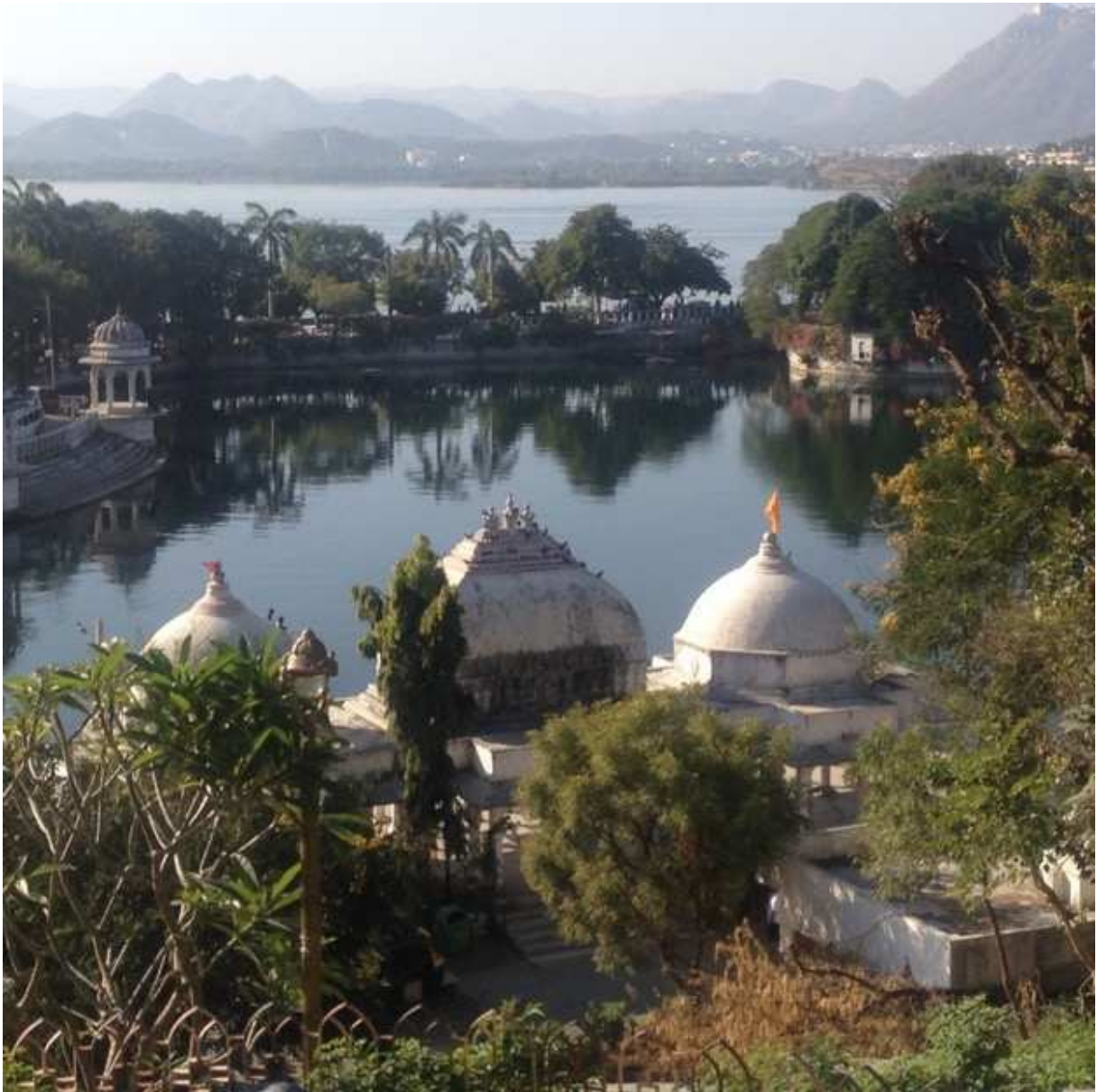


Figure 16 Vue sur le lac Pichola et sur la vieille ville Dudh Talai, Udaipur 2017. Photo: L. Lécuyer

4. L'exception du Pendjab

Le contexte penjabi diffère en plusieurs points fondamentaux du contexte du Rajasthan. Cette différence de contextes permettra ainsi de mettre en évidence les critères de variabilité de cette pratique et d'interroger son historicité. L'intérêt, la polysémie des matériaux recueillis, une immersion profonde dans la *kuṭiyā* (sorte de hameau, village dans un village) localisée dans le village de Seechewal et comportant une centaine de familles, une participation quotidienne aux tâches du village (élaborées dans leur totalité en respect des modalités du *seva*) ont permis de réaliser des observations de qualité²⁷. L'intimité avec certains individus de la *kuṭiyā* (dont Balbir Singh) a également permis de réduire le temps d'adaptation et d'intégration, puisque j'étais en quelque sorte introduite, et donc d'emblée crédibilisée par certains de ses proches²⁸. Tous les entretiens, conversations, observations, ont été réalisés en langues hindi et penjabi, la première étant de niveau avancé et la seconde en cours d'acquisition.

Le terrain penjabi s'est révélé extrêmement différent, et en un sens, complémentaire, du terrain du Rajasthan : à la diversité bigarrée de la vieille ville d'Udaipur s'oppose l'uniformité apparente des habitants de *Seechewal Kuṭiyā*, aux vêtements diversifiés et déterminants des appartenances s'oppose la tenue à couleur unique, le safran, de la *kuṭiyā*. La mosaïque religieuse et sociale d'Udaipur cède la place à une homogénéité, certes relative, à Seechewal : tous les individus présents dans l'enclave sont sikhs, appartiennent à la mouvance *Nirmala Panth*, tous ou presque sont attachés au leader spirituel local, Balbir Singh Seechewal, tous sont liés à la communauté locale par des activités de

²⁷ Ces tâches comportent : élaboration des repas communautaires ; nettoyage des locaux et du village ; plantation d'arbres ; nettoyage de la rivière ; lessive ; vaisselle ; participation et prises de parole aux séminaires organisés par et pour Balbir Singh ; participation aux programmes de la radio communautaire locale *Avatar Radio Seechewal* ; présence dans le journal local et national en raison de ma rencontre avec Sant Balbir Singh Seechewal...etc.

²⁸ Le terme hindi *kuṭiyā* renvoie à une habitation temporaire, une hutte. Le nom tient au fait que le *guru* de Balbir Singh méditait dans une hutte autour de laquelle a été construit le *gurudwara* et le hameau de Seechewal, à l'intérieur du village du même nom.

service, le *seva*. La *kuṭiyā* est une enclave organisée autour d'un leader spirituel désigné sous le terme « *sant* » (« saint ») local de la secte des *Nirmala Panth*, « la voie des Purs » : Balbir Singh Seechewal. Personnage emblématique et médiatisé, environnementaliste connu au niveau national pour avoir restauré l'équilibre biologique et entièrement dépollué l'une des rivières les plus emblématiques du sikhisme, de 1999 à 2004, la Kali Bein, qui traverse la petite ville de Sultanpur Lodi, dans le district de Jalandhar.

Le village de Seechewal a reçu deux fois la visite d'Abdul Kalam alors qu'il était président du pays, et reçoit chaque semaine des officiels de nombreux Etats du sous-continent, ingénieurs ou hommes politiques, venus témoigner et comprendre le mode de conception du traitement des eaux usées (water treatment plant appelé le Seechewal Model) conçu par Balbir Singh et permettant de récupérer entièrement les eaux usées du village de Seechewal et de les utiliser pour l'agriculture, ce qui a progressivement permis l'élévation du niveau des eaux souterraines et une baisse de l'utilisation d'engrais, les eaux récupérées étant naturellement riches en urée. A ce jour, 1200 villages ont été équipés de ce système peu coûteux et extrêmement efficace. Etant donné l'incidence de l'utilisation des pesticides et engrais sur la santé des utilisateurs, mais aussi indirectement sur l'espérance de vie des paysans du Pendjab, la création de ce système économique et ingénieux est un événement important qui a reconfiguré la vie sociale et économique de la région. C'est pour la création de ce système de récupération des eaux usées et le nettoyage de la Kali Bein que Balbir Singh Seechewal a donc reçu la plus haute distinction honorifique au cours de l'année 2017. Il a également été à l'initiative d'actions sociales comme la création d'une école pour les enfants du bidonville de Sultanpur Lodi et d'une université dans le village de Seechewal, permettant aux enfants issus de familles à faibles revenus d'accéder à une éducation de niveau supérieur.

C'est donc dans ce contexte que le terrain du Pendjab s'est déroulé. Le contexte et l'organisation du village se prêtent à un travail monographique et les discours sur le *ghunghat* sont différés dans le temps, puisqu'il n'est quasiment plus observé. Les modalités de l'ethnographie, ramassée autour d'une figure centrale, dans une certaine homogénéité sociale, ont permis de recueillir une somme importante d'entretiens informels pour la plupart de grande qualité, et une observation quasi constante, puisque le terrain s'est déroulée seule et non en famille (comme dans le contexte de la ville d'Udaipur), et dans un quotidien

partagé collectivement jusque dans ses moindres détails. Ce contexte a permis d'établir une dimension comparative intéressante entre la vieille ville d'Udaipur, extrêmement diversifiée avec une proportion relativement élevée de *ghunghat* et Seechewal, composé d'individus ayant connu le *ghunghat* mais produisant un discours distancié du fait de sa disparition. Il a également permis une mise en relief des variantes qui n'auraient pas été possibles dans le seul terrain du Rajasthan, notamment concernant l'organisation de l'espace (séparation moins nette au Pendjab des espaces masculin et féminin) et l'organisation familiale. Il a révélé en sus une disjonction entre discours et pratiques : au Rajasthan, entre les discours qui tendaient à évacuer le *ghunghat* des pratiques contemporaines et la fréquence de mes observations ; au Pendjab entre les discours égalitaristes du sikhisme qui tendent à exclure la pratique du *ghunghat* et son existence effective et relativement répandue jusqu'à il y a une vingtaine d'années²⁹. L'asymétrie de ces deux terrains ouvrira dans la troisième partie de ce travail une dimension comparative qui permettra d'aborder la dimension polysémique du voile et les variantes de la pratique du *ghunghat*.



Figure 17 Balbir Singh Seechewal, décembre 2016. Photo: L. Lécuyer



Figure 18 Ecole de Seechewal, juillet 2016. Photo: L. Lécuyer



Figure 19 Le repas collectif, Langar Hall, Seechewal juillet 2017. Photo: L. Lécuyer

5. Variations du *ghunghat* en fonction du contexte culturel et religieux

Les frontières géographiques du *ghunghat* ne sont pas aisées à établir, d'autant que les ethnographies récentes sont rares. La majeure partie a été réalisée principalement dans les années 1970-80, période de développement du féminisme de facture occidentale, et notamment nord américaine³⁰. L'aspect dominant de la perspective féministe dans les études sur le voile en général dans lesquelles les études sur le *ghunghat* se situe fait l'impasse sur l'agentivité de la femme qui agit constamment sur son voile, mais aussi sur l'engagement actif de son corps dans la production du social et sur le faisceau des relations dans lequel elle est intriquée. Cette *agency* des pratiques du voile permet dans une certaine mesure de « saisir au vol » les dynamiques relationnelles à l'intérieur des familles et entre affins et consanguins, et permet de reconsidérer la place de la femme et ses marges de manœuvre dans la société grâce à l'analyse des pratiques du voile, souvent envisagées presque exclusivement comme un instrument d'oppression de la femme (Tarlo 1996 ; El Guindi 1999 ; Kerrou 2010 ; Armanet 2011 ; Horvilleur 2013).

Les différentes ethnographies qui présentent la pratique du *ghunghat* ont été faites dans les villages de Khalapur en Uttar Pradesh (Hitchcock et Minturn 1963), dans le village de Ganyari en Himachal Pradesh (Sharma 1978), à Nimkhera en Madhya Pradesh (Jacobson 1970), à Bikaner, Rajasthan (Abraham 2010), à Kutch, Gujarat (Kanetani 2006), dans le Chhattisgarh (Sanseau 2007) et plus récemment, dans le Terai Népalais (Mahato 2013). Cette pratique semble ainsi recouvrir la majeure partie de l'Inde du Nord, et est particulièrement développée dans le Rajasthan et le Gujarat. En Haryana, le *ghunghat* a engendré une forme locale appelée le *dhattha*, cachant le visage mais laissant apparaître les yeux. Le tissu est le même que celui qui est utilisé pour descendre le *ghunghat*, mais il est noué derrière la tête de façon à tenir en place durant les travaux agricoles, ne

³⁰ Pour les ethnographies relatives spécifiquement à la pratique du *ghunghat*, voir Mc Pastner 1974 ; Sharma 1978 ; Jacobson 1982 ; Jeffery 1982 ; Mandelbaum 1986 ; El Guindi 1999 ; Kanetani 2006 ; Abraham 2010 ; Mahato 2013

laissant apparaître que les yeux. Cette version locale a permis à la pratique du *ghunghat* de s'adapter aux exigences locales de la société rurale, dans laquelle le travail des femmes dans les diverses activités agricoles qui se déroulent au dehors est une composante essentielle du développement économique de la société. « En Haryana, le *ghunghat* ou *purdah* n'a pas empêché les femmes des régions rurales, en dépit de leurs visages voilés, de travailler dans les champs aux côtés des hommes. Pour beaucoup d'entre elles, les champs sont simplement une extension de la sphère publique, bien qu'ils soient en même temps ostensiblement un espace public » (Chowdhry 1993 : 93)³¹. Il a récemment suscité un débat lorsque les élus locaux en ont fait l'emblème de la culture et des coutumes haryanvi, provoquant le courroux de nombre de femmes et d'hommes et ouvrant le débat dans la presse locale. Dans l'*Indian Express* du 6 juillet 2017, le journaliste explique que le gouvernement de l'Haryana a publié un article dans un magazine gouvernemental, le *Krishi Samvad*, dans lequel le *ghunghat* est dépeint comme la fierté de l'état. On y lit « Ghunghat kī ān–ban, hamārā Haryana kī pehcān » (la fierté du voile est l'identité de mon Haryana)³². Les réactions ont été vives parmi les femmes, les opposants politiques et les intellectuels. L'ouverture et la teneur du débat mettent en lumière la potentielle dimension politique du *ghunghat*, qui n'avait pas été révélée lors des terrains dans le Rajasthan, à Lucknow et au Pendjab. Il dévoile en creux la polysémie du voile, qui peut être une protection, une séparation, un objet d'agrégation, un langage social, une enveloppe protectrice, un outil de séduction, un objet esthétique, un lien avec le sacré..., mais qui peut aussi devenir l'objet de débats si les contingences s'y prêtent.

³¹ « Yet, in Haryana, *ghunghat* or *purdah* has not prevented rural women, despite their veiled faces, from working alongside men in the fields nor has it obliged them to observe any kind of seclusion. For many of them the fields, although ostensibly a public space, are in reality a mere extension of private space » (Chowdhry 1993 : 93).

³² <http://indianexpress.com/article/opinion/haryana-admiration-for-the-ghunghat-is-a-sign-were-moving-backwards-into-the-future-4737657/>



Figure 20 Le dhatta est attaché derrière la tête et cache tout le visage. La jeune fille ici n'utilise pas son foulard comme un ghunghat car elle n'est pas mariée, mais il montre la façon de nouer le dhatta. Banga, Pendjab Juillet 2016. Photo: L. Lécuyer

Si le *ghunghat* est très largement observé dans le Rajasthan et le Gujarat, ainsi que dans les villages ou petites villes de l'Uttar Pradesh, il n'est pas commun à toutes les femmes, et dépend de critères variés et variables, tels la caste, la classe sociale, le niveau d'éducation, le lieu de résidence, les mobilités. Il ne découle pas des prescriptions religieuses de l'islam, de l'hindouisme ou du sikhisme. Il n'a donc pas de dimension proprement religieuse. Dans les discours, il semble que le *ghunghat* soit voué à disparaître. Il reste toutefois une pratique courante et valorisée dans la vieille ville d'Udaipur, dans les villages du Rajasthan, de l'Uttar Pradesh, du Gujarat, du Madhya Pradesh, du Bihar (observations de terrain 2012-2017). Je l'ai observé en Uttarakand et en Himachal Pradesh, ainsi que dans certains quartiers de Delhi, de Jaipur, de Pushkar et de Lucknow, quoique pas suffisamment pour en établir une ethnographie précise. Mais il existe, et son

évocation suscite régulièrement des discussions passionnées, dans les foyers, les boutiques, les trains ou les salles d'embarquement des aéroports.

Il est donc connu de tous, et les discours (« il n'y a presque plus de *ghunghat* ») ne coïncident pas nécessairement avec les pratiques (de nombreuses occurrences du *ghunghat* dans une pluralité de contextes). Il est associé à des pratiques anciennes, « old fashioned » (*purane zamane*), vouées à disparaître sous l'effet des valeurs de la « modernité » qui infusent la société par différents vecteurs, de la radio aux films Bollywood, en passant par les chansons et les séries télévisées ou les modes vestimentaires (Datta 2000 ; Appadurai 2001 ; Mitra 2005). Au Pendjab, il a complètement disparu de manière étonnement brutale il y a une quinzaine d'années, à l'exception de quelques communautés, comme les *Bazighar* de Barnala (observations personnelles et entretiens informels, Gurudwara de Hemkunt Sahib, Rishikesh, Uttarakand, Août 2017). Dans les discours au Pendjab, la responsabilité de sa disparition est attribuée d'une part, aux valeurs du sikhisme, et d'autre part, à l'influence des NRI (Non Resident Indians) et de l'idée (ou les idées) que les individus se font de la « modernité ». Les *guru sikhs* ont régulièrement condamné la pratique de la ségrégation genrée de l'espace (*pardah*) et la réclusion des femmes, ainsi que la *satī* (crémation des veuves de certaines castes –notamment les Brahmanes - sur le bûcher de leur mari), prônant l'égalité entre les hommes, entre les genres, entre les castes et entre les religions (Weinberger-Thomas 1996 ; Matringe 2008). Un écriteau à l'entrée du gurudwara de Goindwale fait précisément état de l'abrogation du système de *pardah* et de la *satī* par le troisième *guru* des sikhs, Guru Amar Das (Goindwal, District d'Amritsar, Pendjab) (observations personnelles, Pendjab 2017). Les NRI quant à eux se sont installés au Canada, en Angleterre, en Australie, aux Etats Unis ou encore à Singapour, mais gardent un lien fort avec la terre du Pendjab sur laquelle ils reviennent régulièrement. Ce lien est entretenu avec l'utilisation des nouvelles technologies et l'élaboration d'espaces culturels partagés et déterritorialisés (Appadurai 2001 ; Assayag 2005). Ils introduisent de nouvelles pratiques vestimentaires et des attitudes corporelles marquant clairement la supériorité du statut lié à l'émigration dans les pays occidentaux, du Golfe ou d'Asie du sud (Appadurai 2001). Les maisons que ces émigrés font construire avec l'argent de la migration attestent du désir de montrer son statut : on les aperçoit de loin dans les campagnes penjabies, construites sur deux, voire trois étages, spacieuses, de plafond haut, entourées de clôtures. Certaines arborent sur le toit une miniature de la tour Eiffel ou d'une moto locale très prisée (Enfield) (observations de terrain,

Pendjab 2016-7). Sous leur influence (pas uniquement), les jeans et chemisettes ont remplacé le *Penjabi Suit* largement adopté encore aujourd'hui dans la campagne penjabie, et le *chunnī* ayant glissé de la tête aux épaules a progressivement disparu de cette tenue trois pièces dans les plus grandes villes chez les générations de moins de vingt-cinq ans (Ludhiana, Pattiala, Amritsar) (observations personnelles, Pendjab 2016-7). Dans les discours, les NRI ont contribué à la disparition du *ghunghat* et à la désagrégation des systèmes de valeurs collectives prisées par la société Penjabie (en attestent les textes du célèbre chanteur Penjabi Gurdas Man, ou l'émission de radio *Avatar Radio* de Seechewal parlant de la disparition du *ghunghat*), qui seront évoqués en détail dans la quatrième partie de ce travail ³³.

En revanche, dans le Rajasthan, à Udaipur, Ajmer, Pushkar ou Jaipur, les touristes indiennes et occidentales arborant toutes sortes de tenues, dont des shorts, jupes courtes et débardeurs partagent l'espace, les discussions ou le thé avec des femmes qui pratiquent le *ghunghat*. Le fait que sa pratique se perpétue ou soit au contraire abandonnée dépend du dialogue qu'il entretient avec les autres pratiques sociales, notamment les pratiques vestimentaires – le voile est-il porté sur la tête ou pas, la virilocalité est-elle toujours respectée, le mariage est-il arrangé... ? etc – et de la façon dont il s'inscrit dans le paysage social de la ville. Par exemple, conserver et transmettre aux générations suivantes la pratique du *ghunghat* ne signifie pas la même chose dans le Rajasthan que dans le Pendjab.

A Udaipur, les Rajpoutes l'observent plus largement que les autres communautés. Ils ont été cités comme l'exemple et responsables de la perpétuation de la pratique du *ghunghat* lors de mes terrains à Udaipur. Ainsi, par un phénomène d'imitation des groupes supérieurs par les groupes de statut inférieur, le *ghunghat* est davantage observé par les groupes qui tendent à imiter les Rajpoutes : castes intermédiaires de commerçants ou artisans, basses castes (*śūdra*), villageois et castes appartenant à la catégorie localement désignée de « *tribals* ». Il est moins courant dans les castes supérieures aux Rajpoutes, notamment chez les Brahmanes. L'observance du *ghunghat* décroît aussi avec le niveau d'éducation, qui est également régulièrement convoqué pour justifier son abandon dans le Pendjab. Les faits sont moins catégoriques, car si la fonction « traditionnelle » des

³³ Notamment ceux de la chanson « *kī bannu duniyā* » (que va-t-il arriver au monde ?) qui évoque la disparition du *ghunghat* comme conséquence de l'influence des NRI qui posent sur leur terre d'origine un regard condescendant, ce qui a pour effet de transformer valeurs et pratiques.

Brahmanes est d'être éduqué et d'éduquer, les familles de Brahmanes rencontrées à Udaipur ne sont pas nécessairement éduquées dans le sens contemporain du terme, c'est-à-dire, avec des diplômes universitaires. Ceci dit, l'éducation (dans les affaires religieuses et théologiques comme dans le domaine académique) reste un critère majeur de distinction et une aspiration profonde dans les familles brahmanes. Selon les sources bibliographiques et les observations de terrain, les familles de niveau socio-culturel élevé et au fort degré d'éducation (au moins un Bachelor's degree) ont tendance à abandonner le *ghunghat*, le reléguant à des pratiques hors de la temporalité et des préoccupations contemporaines. La résistance au *ghunghat* peut s'exprimer par le biais du beau-père qui, en adoptant un discours progressiste, en abroge littéralement la pratique. Les belles-filles peuvent développer également des stratégies qui leur permettent de transformer la mentalité de leur belle-famille vis-à-vis du *ghunghat*, parfois par le biais de leur mari ou de son frère cadet (observations de terrain 2012-2017).

Chez les hindoues, le *ghunghat* est associé au sari, d'abord pour une raison fonctionnelle puisque le *ghunghat* est baissé avec l'extrémité du sari, le *pallū*. Ensuite, au niveau des représentations, puisque le *sari*, comme le *ghunghat*, est associé chez les hindous à une éthique de pudeur, de modestie et d'honneur, nous y reviendrons. Ainsi, Anju, trentenaire hindoue d'Udaipur mariée dans une famille de couturiers et résidant à deux pas du *Jagdish Mandir* « milite » afin que soient transformées les représentations autour du *śalwar kamīz* au sein de sa belle-famille, et particulièrement pour sa belle-mère. Si la distinction hindou/musulman dans la ville s'exprime de façon assez nette dans la dichotomie *sari* (pour les hindoues) et *śalwar kamīz* (pour les musulmanes), il est rare qu'elle soit clairement verbalisée. Sont plutôt invoqués chez les hindous le confort du *sari* et son élégance, et le fait qu'il soit le vêtement par excellence de la femme hindoue. « L'importance du sari comme symbole de féminité est lié aux traditions religieuses de l'Inde à travers les images bien connues des déesses hindoues (...) toutes représentées portant des *saris*, renforçant l'identification du sari avec les idéaux de la féminité indienne » (Wilton 2012 : 197)³⁴. Davantage qu'un critère de distinction, le sari fait également référence aux critères de pureté de l'hindouisme (Sanseau 2007). Dans ce cadre, le non cousu est supérieur au cousu car le tissu n'est pas entamé, son intégrité respectée, ce qui fait du sari un vêtement

³⁴ « The importance of the sari as a symbol of womanhood is connected to the religious traditions of India through the well-known images of the Hindu goddesses (...) all depicted wearing saris, reinforcing the identification of the sari with ideals of Hindu womanhood » (Wilton 2012 : 197).

supérieur à tout vêtement cousu, et rejoignant les théorisations de Gandhi sur le rapport intime entre l'apparence extérieure, la tenue vestimentaire et les valeurs morales d'un individu (Tarlo 1996). Anju en revanche pointe la stratégie de distinction : « Nos belles-mères ne nous laissent pas porter le *śalwar kamīz* parce que cet habit est pour les musulmanes »³⁵. « Les plus religieux d'entre eux considéraient le *śalwar kamīz* comme un sacrilège mineur, non parce qu'il enfreignait quelque loi hindoue sur la pureté du tissu non cousu, mais pour la simple raison qu'il était plus communément porté par les musulmans » (Tarlo 1996 : 197)³⁶. Parce qu'elle trouve ce dernier confortable et plus pratique que le *sari*, elle s'est engagée dans un bras de fer avec sa belle-mère (avec laquelle du reste elle s'entend bien) afin de pouvoir progressivement l'adopter au dehors. Lors de nos échanges, elle avait réussi à l'imposer à l'intérieur, et plus récemment, comme tenue de sport dans une zone de la ville loin du lieu de résidence de sa belle-famille (Udaipur, hiver 2014 puis janvier 2017). Selon elle, les arguments convoqués par sa belle-mère évoquent l'étiquette, les convenances et la moralité attribuées aux belles-filles. « Dans une famille hindoue d'Udaipur, une belle fille porte soit le *sari* soit la *ghaghra cholī*, mais surtout pas une tenue comprenant un pantalon ! Elle doit aussi baisser son *ghunghat*, sinon, on va penser qu'elle est mal élevée et le blâme va retomber sur la sélection de la belle-fille, notamment par la belle-mère » (Anju, Udaipur, hiver 2014). Cet élément est intéressant dans le sens où le *sari* ne semble pas être une tenue traditionnellement portée dans les villages du Rajasthan - où les femmes portent plutôt des *ghaghra cholī* -, mais plutôt être « un phénomène lié à l'urbanisation » (Sanseau 2007 : 31).

Seetha est une femme d'une soixantaine d'années résidant dans la ville de Jaipur. Mère d'un garçon et d'une fille, elle a interdit à sa belle-fille de baisser son *ghunghat* devant elle ou son mari après le mariage de son fils. Du même coup, elle a cessé elle aussi de baisser son *ghunghat*, avec le soutien de son mari. Résidant en famille étendue, elle est la seule qui ne baisse plus son *ghunghat* devant les alliés de son mari, et la seule belle-mère à avoir aboli la pratique du *ghunghat* pour sa belle-fille dans sa belle-famille (Jaipur, août 2017). Au contraire, dans la famille de Ferhan, les belles-filles tiennent à baisser leur voile devant leur beau-père, musulman pratiquant respecté dans le quartier pour sa droiture et la façon dont il traite ses trois belles-filles (Udaipur 2012-2016). Bien

³⁶ "Furthermore, the more religious-minded among them regarded the *śalwar kamīz* as a minor sacrilege, not because it broke some hindu rule about the sanctity of unstitched cloth, but for the simple reason that it was more commonly worn by Muslims" (Tarlo 1996: 197).

que ne se définissant pas comme progressiste ou moderne, pas plus qu'éduqué dans le sens académique du terme, il a plusieurs fois évoqué la possibilité pour ses belles-filles d'abandonner la pratique du *ghunghat*. Cependant, ces dernières ont l'impression de lui manquer de respect si elles apparaissent devant lui le visage nu. « Nous avons honte d'apparaître sans *ghunghat*, c'est comme si on disait « tu » à notre beau-père, ça nous gêne » (Nasreen et Salma, Udaipur hiver 2013).

Dans la famille de Taruna, c'est le beau-père qui tient au respect du *ghunghat* bien que ses deux belles-filles souhaitent aller et venir le visage découvert, abandonnant une pratique qu'elles trouvent contraignante. Dans la famille de Meeraj à Udaipur, Brahmanes propriétaires terriens résidant en famille étendue dont les deux belles-filles sont professeurs à Udaipur University, le père a décidé que ses belles-filles ne baisseraient pas leur voile devant lui car « cette pratique ne correspond pas à leur niveau d'éducation et leur statut socio-culturel ». Les belles-filles n'ont donc eu qu'une expérience furtive du *ghunghat* le jour de leur mariage (propos recueillis lors de nombreux entretiens informels chez cette famille devenue amie à Udaipur en hiver 2013 et 2014, puis en septembre 2016 et juillet 2017). Chez Krishna, famille de la caste des forgerons (*lohar*) commerçants dans la partie haute de la vieille ville proche du palais, bien que le beau-père ait exprimé son souhait de voir disparaître la pratique, ses trois belles-filles, toutes issues de villages des alentours d'Udaipur, ne peuvent se résoudre à apparaître le visage découvert devant leur beau-père. Pour elles, ce serait « lui manquer de respect et faire preuve d'impudeur », tandis que pour les jeunes professeurs dont il est fait état plus haut, la manifestation du respect pour le beau-père, pour les aînés ou les personnes supérieures en statut est « contenue dans le regard ». Le fait de ne pas fixer, de baisser son regard, disent-elles, suffit à l'exprimer, le voile devient obsolète et superflu, un artifice qui « contraint le corps de la femme et empêche l'expression de ses émotions et de sa personnalité » (ce discours est partagé unanimement par les deux générations, hommes et femmes, de la famille). Pour une jeune femme jaïne d'Udaipur rencontrée dans un train, le fait d'exprimer le respect avec un voile ne pose pas de problème en soi. « Baisser son *ghunghat* est ok », dit-elle, « tant qu'on ne cherche pas à détourner le sens du voile (elle utilise le mot anglais 'misuse' dans un discours en hindi) afin de dominer la femme et l'obliger à un rôle qu'elle ne veut pas jouer ». Selon elle, le *ghunghat* exprime l'une des valeurs fondamentales en Inde, le respect. Elle ne voit aucune contrainte à exprimer son respect en baissant son voile, qui est « un

moyen comme un autre d'exprimer le respect ». En revanche, elle dénonce le « détournement » de cette pratique par la gent masculine à des fins de domination et de contrôle du corps et des émotions des femmes (entretien informel dans le train entre Ajmer et Udaipur, août 2016)³⁷.

Ainsi, les discours sur ce sujet précis sont complexes, et les motivations de son maintien ou de son abandon multiples et plurivoques. Ce tour d'horizon ethnographique permet de mettre en évidence le rôle crucial que joue le contexte dans le maintien ou l'abandon du *ghunghat*, et dans les modalités selon lesquelles il est pratiqué. Estampillé « fierté régionale » par le gouvernement de l'Haryana, relégué à un passé lointain et révolu au Pendjab, qualifié de « démodé » (*old fashioned*) dans certains milieux d'Udaipur ou « traditionnel » parmi la classe moyenne éduquée de New Delhi, le *ghunghat* est pluriforme et exprime des réalités composites. Cependant, ses variantes sont suffisamment stables pour exprimer aussi certaines des valeurs fondamentales et des principes organisateurs de la société d'Inde du Nord et son attachement à la famille et à des formes d'organisation spécifiques.

³⁷ Cette jeune femme ne pratique pas le *ghunghat*.

Chapitre 2 - Éléments introductifs de la notion de cas. L'espace du voile

I. Les structures spatiales du *ghunghat*.

1. Le *pardah* : une séparation genrée de l'espace.

Le *ghunghat* est pratiqué dans une zone, l'Inde du Nord, caractérisée par une séparation genrée de l'espace, que l'anthropologue David Mandelbaum (1986) a nommée la « *pardah zone* ». Cette séparation et cette distribution sélective des hommes et des femmes au sein de l'espace social fait apparaître deux environnements distincts : l'intérieur, le foyer, dédié aux femmes, et l'extérieur, la sphère publique, dédiée aux hommes. Cette différenciation spatiale couplée d'une séparation hommes/femmes connaît de nombreux espaces intermédiaires, mais donne lieu à des pratiques sociales de distanciation lorsque la distance spatiale considérée comme une norme est rompue. C'est alors qu'intervient le *ghunghat*, qui, en tant que voile, sépare symboliquement ce qui devrait l'être physiquement, nous y reviendrons en détail.

« Issu du persan, le terme *parda* (litt. « rideau, tenture » ; anglo-indien : *pardah*) renvoie à un code spécifique de moralité dont les manifestations relèvent de l'ordre spatial, vestimentaire et/ou comportemental. Tout à la fois mise à distance des représentants du sexe opposé et témoignage de respect à l'égard des aîné(e)s, les normes du *pardah*, subtiles et variables, entraînent en effet un ensemble d'usages sociaux obéissant à la notion générique de *śaram* (pudeur, vergogne) : réfréner ses gestes, retenir sa voix, baisser les yeux, rabattre son voile sur la chevelure et la poitrine, s'abstenir de parler à son époux devant le père de ce dernier et, par-dessus tout, se garder de la compagnie de tout individu avec lequel une relation de type matrimonial pourrait être envisageable. Cette dernière consigne ne s'applique pas à certains membres de la famille –rejetés de *jure* hors du cercle de mariage par le droit musulman (*mahârim*) – ni aux hommes de statut par trop inférieur dont la condition compromet toute possibilité d'alliance. Mais

c'est évidemment avec le voile ou, plutôt, avec la dissimulation partielle ou totale du corps, que l'institution du *pardah* se trouve publiquement exprimée et exposée » (Dedebant, 2003 : 50).

Le terme *pardah* renvoie ainsi à une séparation genrée de l'espace, les espaces féminins correspondant à l'intérieur, à la sphère domestique, et les espaces masculins correspondant à l'extérieur, à la sphère publique, aux espaces de production de biens et de services. Il renvoie également à un comportement, une façon de s'habiller, et à des valeurs de pudeur spécifiques concernant le corps des femmes comme des hommes. Il est attaché à des systèmes d'alliance de préférence endogames. Dans la définition que donne l'historienne Christèle Dedebant se profilent à la fois une organisation socio-spatiale et une pratique du voile, duquel le *ghunghat* est une forme spécifique.

Le système de *pardah* comprend donc trois dimensions : spatiale, comportementale et vestimentaire. Il apparaît surtout dans les discours comme dans la littérature scientifique comme une conséquence des règles et principes de l'islam. Christèle Dedebant a cependant souligné qu'il ne concernait pas que les musulmans « Contrairement à l'opinion répandue, le principe du *pardah* n'est pas *stricto sensu* islamique : les hindoues de haute caste l'observent également si l'usage familial ou régional le requiert » (Dedebant 2003 : 57). La littérature scientifique converge sur le fait que les individus situés en haut de l'échelle des statuts dans une société pratiquent davantage la *pardah* que les groupes qui leur sont inférieurs (Ahmad 1967 ; Papanek 1973 ; Makhlouf 1979 ; Mandelbaum 1986 ; El Guindi 1999 ; Tarlo 2002 ; Abraham 2010 ; Abouddrar 2014). L'une des nombreuses fonctions du système du *pardah* est de dessiner dans l'espace les marques de la distanciation et de l'évitement entre hommes et femmes. « Aussi variables que puissent être les normes du *pardah* dans l'ordre du comportement et la tenue vestimentaire, le principe général de la distance entre les sexes opère à de multiples niveaux » (Dedebant 2003 : 52). Pour Hannah Papanek, le terme *pardah* est utilisé pour définir un système de « renforcement des standards de modestie féminine en Asie du Sud » (Papanek 1973).

Présentons les deux dimensions, distinctes bien que reliées, du *pardah*. L'une, physique, implique que la femme se couvre la tête/les cheveux/le corps/le visage selon les contextes. L'autre évoque un comportement social qui trace une distance entre les genres par des attitudes de pudeur et de timidité. Le voile couvre plus ou

moins les cheveux, le front, les oreilles, la poitrine en fonction des constructions culturelles autour de ces zones du corps, et de la variété des groupes impliqués par les pratiques du voile qui créent aussi des effets de distinction. Dans les pratiques du voile selon les préceptes de l'islam, dans le monde arabe contemporain, ce sont les cheveux que l'on couvre, dans le monde indien et en Asie du Sud en général, c'est davantage la tête, ou même le sommet du crâne (Hitelbeitel 1998 ; Bromberger 2010). L'idée qu'une jeune femme en *burqa* (corps, tête et visage couverts) puisse laisser dépasser de dessous son voile son opulente chevelure (que les indiennes laissent parfois tomber en bas du dos) n'en finit pas de choquer les Maghrébines, qui tiennent à ce qu'aucun cheveu ne dépasse de sous le voile. Les hommes de la péninsule arabique ou du Moyen Orient (Oman, Qatar, Afghanistan...) portent souvent de longues tuniques à manches longues tombant jusqu'aux pieds, et portent des turbans ou des voiles. Les zones du corps couvertes sont dans ce cas les mêmes que celles des femmes. La Sourate *An Nour* du Coran commence par donner l'injonction aux « croyants d'être chastes et de baisser leur regard » avant de faire la même injonction aux croyantes et de préciser les individus devant lesquels la pudeur d'une femme doit être renforcée, l'enjoignant ainsi d'établir une distance, par son voile et ses attitudes corporelles, avec ceux d'entre les hommes avec lesquels elle pourrait être susceptible de se marier.

30. Dis aux croyants de baisser leurs regards et de garder leur chasteté.

C'est plus pur pour eux. Allah est, certes, parfaitement connaisseur de ce qu'ils font.

31. Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines; et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs maris, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou aux femmes musulmanes, ou aux esclaves qu'elles possèdent, ou aux domestiques mâles impuissants, ou aux garçons impubères qui ignorent tout des parties cachées des femmes. Et qu'elles ne frappent pas avec leurs pieds de façon que l'on sache ce qu'elles cachent de leurs parures. Et repentez-vous tous devant Allah, ô

croyants, afin que vous récoltiez le succès (Coran, Sourate 24 An Nour)³⁸.

L'une des dimensions fondamentales du *purdah* renvoie au fait d'agir et de se comporter en accord avec les valeurs et les normes qui lui sont attachées, même si l'on n'en porte pas les signes vestimentaires (voile, *abaya*, *burqâ*...etc). Si ces deux dimensions s'interpénètrent, l'une n'implique pas nécessairement l'autre. Une femme peut par exemple porter le voile mais se comporter de manière très familière avec des hommes étrangers à sa famille, comme Aïcha ou Rabia, par exemple, musulmanes sunnites d'Udaipur qui portent le *hijâb* pour la première et le *dupattâ* pour la seconde, et s'entretiennent ouvertement avec les hommes à l'extérieur ou qui rendent visite à leur mari au sein de leur foyer (Udaipur février 2016-2017) tandis qu'une autre peut afficher un comportement extrêmement pudique sans porter le voile, comme Sushila qui ne baisse plus son *ghunghat* depuis la mort de son beau-père mais qui baisse les yeux et la voix en présence des frères aînés de son mari et de tous ses affins, ainsi qu'en présence du laitier, ou d'autres hommes qui viennent parfois dans son foyer. Cet argument a souvent été mobilisé par les femmes qui ne pratiquent pas le *ghunghat* mais n'ont pas pour autant abandonné les autres pratiques corporelles liées à l'expression du respect et de la distanciation avec les hommes, notamment en baissant leur regard ou en évitant de leur adresser la parole.

D'autres femmes ont profité d'abandonner le *ghunghat* pour nouer des relations de plus grande proximité avec certains hommes, comme par exemple leur beau-père, les frères aînés de leur mari, leurs cousins ou leurs voisins. Dans certains cas, l'abandon du *ghunghat* implique le relâchement de certaines des valeurs, normes et pratiques de distanciation qui en complètent l'usage. Dans d'autres cas, il est considéré comme inutile, peu pratique et « old fashioned » mais bien que son usage soit abandonné, la distanciation qu'il suggère et les valeurs qui le soutiennent sont marquées par d'autres pratiques corporelles. Au Pendjab, Guruvant Kaur et Parminder Kaur, femmes sikhes d'une cinquantaine d'années, racontent comment elles ont pu se rapprocher de leur beau-père lorsqu'il est devenu âgé et malade du fait de n'avoir jamais pratiqué le *ghunghat* devant lui. « L'un des avantages de ne jamais avoir baissé notre *ghunghat* devant notre beau-père est

³⁸ Le Coran, 1980, traduction par Denise Masson, éditions Gallimard

que nous pouvons nous occuper de lui quand il devient vieux, invalide ou malade. Nous pouvons l'aider à se lever, lui masser les pieds...etc. D'autres filles qui ont observé le *ghunghat* devant lui ne peuvent jamais faire ça, car le *ghunghat* établit une distance qu'on doit toujours garder. Dans notre cas, le fait de ne pas pratiquer le *ghunghat* nous a permis d'être proche de lui, de pouvoir lui témoigner notre affection. Il peut nous transporter sur son scooter et nous déposer quelque part, pour les autres femmes qui observent le *ghunghat*, une chose pareille est impensable ! » (Entretiens semi-formels réalisés à Beas, district d'Amritsar, Pendjab, août 2017). Selon D. Mandelbaum (1986 ; 1988), les pratiques spatiales, sociales, corporelles associées au *pardah* (et dont la variabilité est importante) s'observent dans une grande partie de l'Asie du Sud.

Ces différentes approches du système du *pardah*, de sa terminologie et de ses usages permettent de rendre compte de la polysémie des pratiques mais aussi des représentations qui leur sont attribuées, et d'entrevoir la possibilité de considérer la sphère religieuse comme influence secondaire et non principale dans les pratiques du voile et la ségrégation des espaces.



Figure 21 Un exemple de *mucharabieh*, par lequel les femmes peuvent voir sans être vues. Gangaur Ghat, Udaipur 2016. Photo: L. Lécuyer



Figure 22 Vue depuis lac Pichola, entre Battiyani Chhohtta et Hati Pole, Udaipur 2017. Photo : L. Lécuyer



Figure 23 Ruelle du quartier de Brahmpole. Dans la purdah zone, l'intérieur des maisons échappe à la vue des passants, comme le voile retire le corps à la vue. Udaipur, 2017. Photo: L. Lécuyer



Figure 24 Maison villageoise du Rajasthan. Shilpgram, Udaipur 2017. Photo: L. Lécuyer

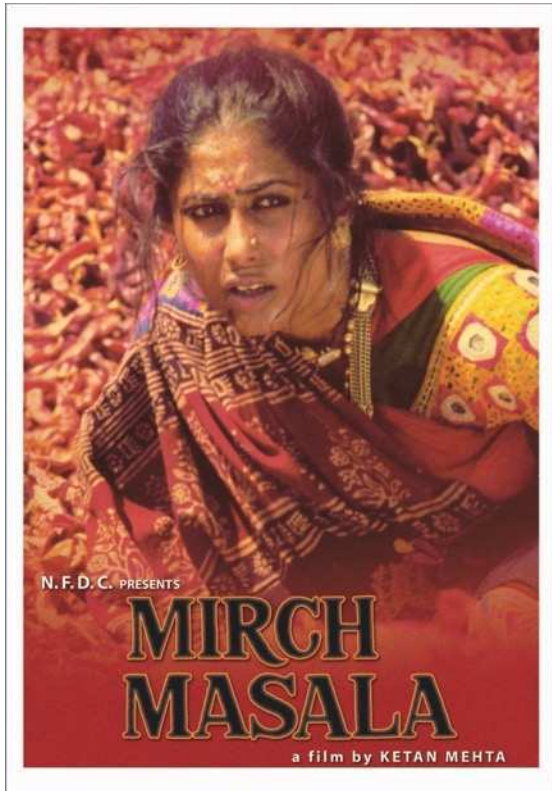
2. L'Inde du Nord, entre le Moyen Orient et l'Asie du Sud.



Figure 25 Le Palais des Vents, Jaipur août 2017. Voir sans être vu...Photo: Harwinder Singh

Sur l'apparition du *ghunghat* en Inde du nord, deux interprétations se profilent dans la littérature scientifique : la première stipule que le voile, et notamment la pratique du *ghunghat*, ont été introduits en Inde lors de l'établissement de l'empire Moghol. La seconde émet l'hypothèse que certaines hindoues, surtout dans les milieux brahmanisés, portaient déjà un voile qui s'est ensuite généralisé avec l'installation de l'empire Moghol et des processus d'interpénétration des différents univers sociaux qui se côtoyaient ainsi que des stratégies d'imitation des pratiques des souverains. Je ne dispose pas de suffisamment de sources historiques et bibliographiques pour trancher sur cette question, qui est d'ailleurs peu utile dans l'optique de ce travail. En revanche, la façon dont les discours sont produits (les hindous ont tendance à dire que le *ghunghat* vient des Moghols, tandis que les musulmans disent que c'est une pratique hindoue) présente un intérêt quant aux représentations et aux relations entre les communautés. Cette

question émaille l'ensemble de ce travail et revient régulièrement, elle est diluée dans les différentes parties qui envisagent les diverses dimensions du *ghunghat*.



Dans les discours, les hindous et les sikhs sont presque unanimes pour invoquer la nécessité de protéger les femmes que les envahisseurs turco-persans, afghans ou iraniens raflaient sur leur passage. Le film *Mirch Masālā* montre ces rafles et les modifications qu'elles ont apporté dans les campagnes du Rajasthan³⁹. Le voile aurait ainsi permis de cacher la beauté des femmes ainsi que leur âge, rendant les jeunes femmes moins exposées aux enlèvements. Si cet argument est plausible et très largement évoqué dans les discours, il n'est pas unanimement partagé par les historiens, et ne constitue probablement pas l'unique causalité de l'introduction ou de la généralisation des pratiques du voile en Inde du Nord. « Les sculptures de Sanchi (2^e siècle) montrent que les femmes ne portaient pas de voiles, tout comme les fresques d' Ajanta et Ellora (600-800 de notre ère) » et que des voyageurs tels que Yuan Chuang (7^e siècle) et Abu Zaid (10^e siècle) n'ont rien évoqué qui puisse laisser penser que l'Inde était organisée selon le système du

³⁹ *Mirch Masālā* est un film dramatique britannico-indien réalisé par Ketan Mehta, sorti en 1987.

purdah à l'époque (Mahato 2013 : 7). Mais « seules les femmes des plus hauts échelons (de la société) étaient supposées porter des voiles ornementaux lors des époques ante-islamiques » (Mahato 2013 : 7)⁴⁰. De la Grèce au Moyen-Orient, en Inde et dans l'Occident Chrétien, le voile est régulièrement associé au statut et réservé aux strates supérieures de la société comme outil de distinction. L'histoire du voile est ponctuée de nombreux exemples qui révèlent le lien entre voile et statut. En Grèce antique comme au Moyen-Orient à différentes époques, le voile était réservé aux femmes libres et interdit aux esclaves, quelles que soient les appartenances religieuses (zoroastriennes, chrétiennes, religions ante-islamiques ou musulmanes). L'historien de l'art Bruno Nassim Aboudrar indique qu'en Grèce, « de très antiques lois d'Assur imposaient le voilement aux femmes libres » (Aboudrar 2014 : 27)⁴¹. Chez les Grecs, seules les femmes de haut statut portaient leur voile (*himayion*) au dehors (Aboudrar, 2014 : 27). Fadwa El Guindi et Bruno Nassim Aboudrar précisent qu'en Egypte le voile était l'apanage des femmes de statut social élevé qui pouvaient exercer des fonctions importantes au sein de leur société, tandis que les femmes de bas statut, les pauvres et les paysannes n'avaient pas coutume de le porter (Aboudrar, 2014 : 123). « Durant cette période dans les centres urbains, se voiler le visage et se couvrir le corps en public étaient considérés comme une marque du haut rang de la femme, de son degré de respectabilité et de son caractère inaccessible (...) Seules les servantes et les esclaves ne se couvraient pas le visage, en fait, elles n'y étaient pas autorisées » (El Guindi 1999 : 104)⁴². S'il n'est pas question d'établir une étude comparative précise sur les différentes variantes en jeu dans les pratiques du voile dans le Moyen Orient et les sociétés méditerranéennes, ces différents usages du voile en fonction du statut s'inscrivent à titre d'illustration dans le propos développé sur le rapport entre voile et statuts.

⁴⁰ « The sculptures of Sanchi (2nd century) show that women did not wear veils, as do the frescoes of Ajanta and Ellora (600-800 A.D.). Early travellers, such as Yuan Chuang (7th century A.D.) and Abu Zaid (10th century A.D.) do not record anything about *purdah* (...) Altetkar shows that only women in the upper echelons were said to wear ornamental veils during pre-Muslim eras » (Mahato 2013 : 7).

⁴¹ L'emploi du verbe « imposer » appelle à une prudence méthodologique (déjà évoquée dans le préambule de ce travail) concernant l'association entre voile et soumission des femmes, car dans quelle mesure un vêtement (qu'il couvre la tête ou une autre partie du corps) est plus imposé qu'un autre ? Qu'est-ce qui permet de dire que le voile est imposé aux femmes et que le turban ne l'est pas aux hommes ? Quelle est la portée du libre-arbitre dans l'exercice des choix que les individus de toutes sociétés opèrent afin de s'insérer dans l'univers social ? Dans quelle mesure la norme, même implicite, impose-t-elle ses modalités aux individus ?

⁴² « During this period in urban centers, veiling the face and covering the body in public was considered a mark of a woman's high rank, respectability and inaccessibility (...) Only servants and slaves did not, indeed were not allowed to, cover the face » (El Guindi 1999 : 104).

A Udaipur et à Lucknow, de nombreuses femmes musulmanes associent le port du voile intégral, le *niqâb*, à un statut élevé fondé sur la connaissance des sciences religieuses. Rabia, par exemple, me dit « J’aimerais vraiment moi aussi porter le *niqâb*, je trouve que c’est un habit qui marque la classe, mais je ne me l’autorise pas car à Udaipur, seules les femmes qui connaissent le Coran par cœur et ont une bonne connaissance des Hadiths le portent. J’aurais honte de le porter alors que je ne connais pas bien le Coran » (Rabia, Udaipur hiver 2014)⁴³. Le *ghunghat*, lui, est associé aux Rajpoutes, donc à la caste dominante. D. Mandelbaum observe qu’au Moyen Orient, un resserrement des pratiques liées au *pardah*, notamment du voile, s’observe dans les familles qui traversent une période de forte mobilité sociale (Mandelbaum 1988 : 111). Une rigidification des pratiques du voile peut être associée à des transformations d’anciennes pratiques rituelles, de nouvelles habitudes alimentaires, à des modifications dans les systèmes d’alliances, d’échanges de biens et de services, et même de changement du nom du lignage (Mandelbaum 1980 : 35). “Ces transformations font partie de procédés courants de mobilité sociale qui ont été dénommés sanskritisation ou rajpoutisation pour les hindous, avec un processus correspondant d’islamisation ou ashrafisation chez les musulmans” (Mandelbaum 1980: 35)⁴⁴. Ainsi, les pratiques du voile, dont le *ghunghat* est une variante, participent-elles des processus de mobilité sociale.

⁴³ Hadiths : récits sur la vie du Prophète Muhammad et des compagnons.

⁴⁴ « These changes are part of the regular process of social mobility that has been termed Sanskritization or Rajputization for Hindus, with a corresponding process of Islamization or Ashrafization among Muslims. A family that accomplishes this process raises its standing within its endogamous group and in its locality. When a large set of intermarrying families do so in the same degree and during the same period of time, they can lift the ranking of their whole group (cf Ahmad 1976b ; Mandelbaum 1970 : 427-520) » (Mandelbaum 1980 : 35)



Figure 26 Femmes en niqāb, Madina. Photo libre de droits. Pinterest.fr

De manière générale, les habits de tête sont souvent évocateurs de statut. Les turbans des hommes du Rajasthan indiquent le rang sur l'échelle sociale de ceux qui les portent. Les turbans les plus volumineux, ou les plus longs, ou encore les plus colorés indiquent la notabilité. Les sikhs portant le turban sont plus respectés que ceux qui ne le portent pas et sont affectueusement appelés « *sardar ji* » par les hindous comme les musulmans en Inde du nord. Dans l'islam, le turban a une grande importance et marque également l'humilité du croyant. Chez les Soufis de la confrérie (*tariqâ*, de l'arabe qui veut dire « voie ») Naqshbandiya Haqqaniya, seuls les hommes initiés par les maîtres soufis peuvent porter le turban vert (Burckhardt 1999 ; Zarcone 2009).

Ces différents travaux permettent une interprétation des systèmes de *pardah* qui renvoient à des notions complexes et plurivoques dépassant le cadre des rapports de genre. Ils permettent aussi d'en élargir l'horizon géographique et d'en saisir la dimension historique. Car le *pardah* n'est pas seulement cantonné au Moyen Orient ou aux sociétés arabes, mais recouvre une zone très vaste recouvrant le Maghreb, le monde grec, le Moyen Orient, la péninsule arabique, le Proche Orient, pour venir s'estomper progressivement en Inde du Nord Est (Mandelbaum

1986). D. Mandelbaum situe la limite entre les sociétés organisées selon le système de *pardah* et celles qui ne le sont pas entre le Bangladesh et la Birmanie. Ses observations dans une rue du Cox Bazaar à la frontière entre les deux pays révèlent deux attitudes relativement antagonistes, pour le moins très différentes, des femmes par rapport à l'espace public : « Les femmes Bengaliées étaient rarement visibles dans le *bazaar*, sauf enveloppées de leurs burqas et se déplaçant discrètement, ou comme des pauvres vendeuses de rue assises en silence derrière leurs plateaux de fruits et de légumes. Les Birmanes se tenaient au centre de leur côté de la rue, criant leurs prix à voix haute, marchandant vigoureusement avec les clients et discutant avec les passants » (Mandelbaum 1988 : 102-3)⁴⁵. Il utilise ainsi un lieu spécifique, Cox Bazaar, pour rendre compte de façon concrète et contrastée de ces deux organisations, l'une liée à la « *pardah zone* » et l'autre à l'Asie du Sud Est, où la dichotomie intérieur/extérieur, les notions public/privé ne sont pas les mêmes qu'en Inde du nord, au Moyen Orient et dans le monde méditerranéen. Cependant, il est intéressant ici d'interroger le caractère relatif des catégories intérieur/extérieur et public/privé. En effet, certaines sphères qui seraient volontiers associées à la sphère publique dans le monde occidental (comme par exemple, l'espace de la rue devant la maison, ou les champs) représentent parfois une extension de la sphère privée dans le monde indien (Kaviraj 1997). P. Chowdhry évoquant comment le *ghunghat* a évolué en un voile plus adapté aux travaux des champs, le *dhattha*, précise que l'espace agricole y serait plutôt une extension de la sphère privée, bien qu'elle puisse au premier abord être associée à la sphère publique, justifiant ainsi le maintien du *ghunghat* en dehors de l'espace du foyer (Chowdhry 1993). L'espace est ici déterminé par les relations sociales qui en dessinent le contour, davantage que par ses caractéristiques physiques.

⁴⁵ « Bengali women were scarcely seen in the bazaar, except as *fiGhūr es* in burkas moving about quietly, or as poor vendors sitting silently beside their trays of fruits and vegetables. The Burmese women were at the center of their side of the street, loudly hawking their wares, bargaining vigorously with customers, and chatting with passers-by » (Mandelbaum, 1988 : 102-3).

3. Histoire et origines du *purdah*. Hypothèses et état de l'art

Le système du *purdah* s'inscrit également dans des logiques de contrôle de la sexualité des femmes, à la fois afin de “prévenir des mésalliances avec des hommes de statut inférieur et de maintenir les privilèges des classes supérieures” (Mandelbaum 1988: 109)⁴⁶. Le moyen le plus efficace pour contrôler la sexualité des femmes est de les maintenir à l'intérieur du foyer, ne fréquentant que des hommes qui leur sont apparentés, ce qui en soi est un indicateur de statut. La ségrégation féminin/masculin attribuée à ces deux catégories des activités distinctes dans la production du capital symbolique et social, même si ces deux catégories se recoupent et se mélangent souvent. Alors qu'aux hommes sont accordées les activités de production, notamment de nourriture, aux femmes sont attribuées celles de reproduction. Elles sont “productrices d'enfants”, comme l'écrit Jack Goody (Goody 1976). Si ce schéma est idéal, il correspond dans la réalité à une distribution soigneusement régulée des catégories associées aux mondes masculin et féminin en fonction des espaces, comme le souligne Pierre Bourdieu dans son article sur la maison Kabyle (Bourdieu 1972). Si le *ghunghat* s'insère dans les sociétés du *purdah* et qu'il peut jusqu'à une certaine limite être envisagé comme faisant partie d'une logique de contrôle de la sexualité des femmes, il en dépasse largement les frontières. Il est sensiblement attaché à des valeurs et des systèmes d'organisation sociale spécifiques à la société indienne (le respect des aînés, l'expression des statuts en fonction de l'échelle des castes, l'asymétrie de statut entre preneurs et donneurs d'épouses...). Comme pratique corporelle, il vise à manifester le respect et la déférence, coexistant avec d'autres pratiques corporelles exprimant également le respect et la différence de statut, comme par exemple le fait de toucher les pieds – *peth chuna* – ; de se masser les jambes entre femmes notamment dans le Rajasthan – *peth chuay* -, de toucher les genoux dans le Pendjab, ou de joindre les deux mains devant le visage ou les yeux – *namaste*- etc.

⁴⁶ Hence, the sexuality of women is tightly controlled, both to prevent misalliance with status inferiors and to keep consolidated the superior resources of the higher classes.” (Mandelbaum 1988: 109)

Ce système de ségrégation des espaces implique comme le soulignait P. Bourdieu en parlant de la Kabylie et plus tard, Carla Makhoulf parlant du Yémen, que les hommes sont autant exclus du domaine des femmes que ces dernières sont exclues des affaires des hommes (Bourdieu 1972; Makhoulf 1979). Cette double exclusion, en des temporalités et spatialités précises, présente le voile à la fois comme un indice de séparation lorsque cette étanchéité se rompt, et à la fois comme un indice d'agrégation, puisqu'il permet à la femme de pénétrer dans le domaine des hommes tout en y étant "protégée" et partiellement soustraite à leurs regards. Elle s'y intègre donc tout en ayant la possibilité d'en rester séparée par son voile. Cette articulation est visible dans le *ghunghat* puisqu'une femme qui baisse son voile devant son beau-père dans le foyer de celui-ci à la fois rétablit une limite, une frontière entre deux zones "normalement" séparées (c'est-à-dire, obéissant à une construction sociale particulière de l'espace) et à la fois lui permet de se trouver en proximité d'un homme qui ne soit pas un consanguin tout en se soustrayant de façon active à son regard, mais aussi en limitant la communication avec ce dernier.

Les pratiques du voile, et dans le cas de l'Inde du Nord, du *ghunghat*, sont donc concomitantes au système du *pardah*. Cette organisation, nous l'avons vu, n'est pas spécifique aux sociétés musulmanes, même si aujourd'hui, elle en recouvre une large majorité. Les discordances entre les discours sur l'histoire de l'introduction du *ghunghat* (et plus largement du voile) en Inde sont intéressantes à noter, d'autant qu'elles trouvent un écho dans la littérature scientifique, notamment historique. A Udaipur, les musulmans sunnites ont plutôt tendance à dire que les hindoues, et notamment les Rajpoutes, observent plus strictement le *ghunghat* que les musulmanes, et que sa pratique en serait une particularité. Pour les musulmans sunnites que nous avons rencontrés, la distinction entre *ghunghat* et *hijâb* (voile musulman) n'est pas toujours évidente, à l'exception des individus qui ont une connaissance des textes de l'islam (Coran et Hadiths). Les occurrences du voile ne sont pas absentes de la littérature sanskrite mais leurs traductions ne sont pas toujours pertinentes. Nous pencherons pour l'hypothèse que certaines pratiques d'enveloppement (dont le fait de se voiler) n'étaient pas absentes de l'Inde ante-islamique, et étaient probablement convoquées pour un ensemble de raisons qui nous échappent encore mais qui ne semblent pas systématiques. Nous retiendrons que l'arrivée des Moghols a pu généraliser les pratiques du voile dans certaines communautés, notamment les Rajpoutes qui entretenaient des relations étroites avec les souverains dans l'exercice du pouvoir et la gestion des territoires

(Bautès 2004). « C'est probablement après l'arrivée des Musulmans que le port du voile, qui n'était pas inconnu, s'est généralisé parmi les femmes hindoues du nord et de l'est de l'Inde » (Mahato 2013 : 8)⁴⁷. S'il est difficile de circonscrire précisément l'étendue et les modalités des pratiques du voile en Inde avant l'arrivée des Moghols, la littérature historique révèle une répartition importante dans l'espace et dans le temps des pratiques du voile en Mésopotamie, en Perse ancienne et en Grèce. Paula I. Nielson, dans son article « A history of the Veil in Mesopotamia and Persia », indique qu'au treizième siècle avant notre ère en Mésopotamie, un homme libre épousant une femme libre plaçait sur la tête de celle-ci un voile afin de sceller le pacte matrimonial. Seules les femmes mariées et libres appartenant à l'élite avaient le droit de se couvrir la tête pour marquer leur statut. Il était interdit aux femmes célibataires, aux pauvres, aux prostituées, de dissimuler leur identité. « Au plus loin que remontent les sources historiques en Mésopotamie et en Perse, le voile était un signe de noblesse et de réclusion pour les femmes nobles et respectables »⁴⁸. Au 5ème siècle avant notre ère, les femmes de la famille royale de l'empire Perse Achaéménide se voilaient, même à l'intérieur de leurs palanquins. Dans les textes de lois Pahlavi, le port du voile est rapporté comme l'un des usages des femmes zoroastriennes. Le *Shâhnameh* (de l'an 1000 de notre ère) fait référence aux voiles des femmes. Au début de la période Achaéménide, les zoroastriennes ne semblaient pas porter de voile mais se couvraient la bouche de leur main en présence des monarques, ce qui n'est pas sans rappeler l'importance de se couvrir la bouche en signe de respect et symbole de honte et de pudeur chez les hommes touareg (Baroin 1985, 1988, 2005). Les servantes apparaissent portant des voiles sur leur bouche à partir des époques Parthe et Sassanide (Russels 1987). Jusqu'à aujourd'hui, les prêtres zoroastriens se couvrent la bouche d'un fin voile blanc afin de protéger le feu considéré comme sacré de la souillure de leur respiration. Algar considère le tchador noir de la révolution islamique en Iran comme la continuité des usages vestimentaires des femmes zoroastriennes, dont les mouvements à l'extérieur étaient limités (Algar 1981 ; 2005). Ces données permettent d'envisager le *ghunghat* à l'intérieur d'une

⁴⁷ « What is clear that from this, though, is that the seclusion and veiling of women was not unknown before the Muslim invasions, which took place from about the tenth century onwards (...) purdah became more widespread during and after that period. Imitations of the invaders as well as protection of women in troubled times are the most common reasons given (Jeffery, 1979) (...) P. V. Kene cites several references in support of his contention that "It is probably after the advent of the Muslims that the wearing of a veil, which was not quite unknown, became general among Hindu women in Northern and Eastern India". » (Mahato 2013 : 8)

⁴⁸ « Since recorded history in Mesopotamia and Persia, the veil was a sign of nobility and seclusion for respectable and noble women » Paula I. Nielson <https://suite.io/paula-i-nielson>

sphère culturelle qui, bien qu'extrêmement diversifiée, présente une certaine cohérence dans l'agencement de l'espace et les représentations autour du corps féminin.

3. Sociologie de l'espace. Le *pata*, un espace intermédiaire

Nous avons vu dans quel type d'agencement et de construction de l'espace s'inscrit le *ghunghat*. Nous avons aussi noté qu'il pouvait être rapproché d'autres pratiques du voile dans d'autres sphères culturelles. La construction spatiale singulière qui encadre le *ghunghat* est particulièrement importante puisqu'il est inséparable des espaces qu'il produit et qui l'influencent, créées davantage par le flux dynamique des interactions que par des données stables. Le genre, la caste et la religion sculptent l'espace et se dessinent mutuellement, dans ce qu'Arjun Appadurai a nommé « la production de la localité » (Appadurai 2011). L'espace est donc produit par l'inter-connectivité entre ces trois catégories dynamiques que sont le genre, la caste et la religion. Le corps féminin s'inscrit dans le faisceau de ces relations. « L'espace et les pratiques spatiales produisent des relations sociales » autant qu'ils les reflètent (Abraham 1988 : 103)⁴⁹. En outre, les espaces intersticiels entre l'intérieur et l'extérieur ne sont pas toujours situés à l'intérieur des maisons, comme le montre l'anthropologue Janaki Abraham dans son étude sur un espace intermédiaire appelé le *pata* dans la ville de Bikaner au Rajasthan (Abraham 1988).

Le *pata* consiste en une sorte de plateforme souvent en bois sur laquelle peuvent s'asseoir les hommes du quartier, les amis, les connaissances proches ou lointaines, et disposées à même la rue à la vue de tous. Il permet aux hommes de s'y retrouver, pour quelques minutes ou plusieurs heures, sans avoir à pénétrer à l'intérieur du foyer. L'espace du *pata* s'inscrit en continuité d'un foyer particulier, il est fréquenté par les individus qui lui sont liés. A Udaipur dans le quartier d'Hati Pole, les jeunes et parfois les hommes âgés boivent souvent le thé sur ce que j'identifie comme un *pata*. Il est en bois, et y tiennent une dizaine de personnes assises, qui se partagent un thé dans l'après-midi. La ruelle est passante, mais les individus qui s'y arrêtent semblent appartenir exclusivement au voisinage, où résident essentiellement des musulmans sunnites (Udaipur mars 2015). Les catégories dedans/dehors et privé/public s'y déclinent différemment en fonction des individus qui le fréquentent mais aussi des circonstances. Tantôt davantage lié à l'intime qu'au public (lors cas d'un décès, par exemple, certains individus sont

⁴⁹ « Space and spatial practices produce social relations and cannot be seen as merely reflecting them » (Abraham :103).

reçus sur le *pata*, parce qu'ils ne font pas partie des intimes de la famille, mais sont plus que des voisins dans les hiérarchies relationnelles), tantôt plus public que privé lorsque les hommes du foyer auquel il est attaché s'y attardent, y boivent le thé et que s'y arrêtent d'autres hommes du voisinage. Le *pata* est un espace de sociabilité plastique qui permet d'adopter à la fois les caractéristiques du privé et du public sans exposer l'intérieur sacré de la sphère domestique. Son utilisation est strictement codifiée. Les aînés et ceux dont le statut est le plus élevé (notamment selon les critères de la caste) sont assis au centre tandis que les plus jeunes ou ceux dont le statut est inférieur se maintiennent à la périphérie. On ne se mélange pas entre castes sur les *pata*.

J. Abraham montre que la dichotomie privé/public n'est pas toujours pertinente parce qu'elle tend à effacer la continuité qui peut exister entre ces deux espaces, sans point de rupture nette. Cette dichotomie est-elle d'ailleurs pertinente pour penser les rapports à l'espace dans la culture indienne ? En hindi, ces termes ont été peu employés lors des entretiens réalisés sur le terrain et des conversations informelles. Les oppositions semblent davantage pensées en terme de membre de la famille (affins ou consanguin) ou individu extérieur à toute relation familiale. En effet, les alliances dictent et modèlent les comportements, et par leur biais, un individu devient un beau-frère (*sālā*) ou une belle-sœur (*bhābhī*) classificatoires. Ces liens, définis par des termes d'alliance, déterminent ensuite les dons, les échanges, l'hospitalité, et les pratiques du *ghunghat*, et informent sur qui est présent sur les espaces de qui. Dans le monde indien, le public et le privé seraient donc moins pertinents que le fait d'appartenir d'une façon ou d'une autre à une famille.

L'espace y est donc plutôt construit par les relations qu'entretiennent entre eux les individus qui s'y trouvent. De la même façon, le *ghunghat*, par ses manipulations, construit un espace particulier autour de la femme. La présence de ses beaux-frères aînés, ou de son beau-père, vont enclencher les mouvements du *ghunghat*, et donc produire un espace qui relève du *purdah*, puisqu'il va séparer une femme d'hommes qui pourraient être de potentiels conjoints, et envers lesquels elle va adopter un comportement de pudeur et d'évitement, par le biais de son voile. Il va alors créer visuellement le signe que l'on se trouve dans un type d'espace dans lequel les relations qui y unissent les hommes et les femmes sont basées sur l'évitement. Comme pour le *pata*, le *ghunghat* est un objet qui reflète et régule à la fois les modalités relationnelles.

J. Abraham établit un parallèle entre la production de ces espaces intermédiaires et les pratiques du voile, qui montrent les ruptures et les continuités entre ces espaces. Par exemple, si une femme va se voiler avec plus d'insistance lorsqu'elle se trouve dans le *mohallah* de ses affins, son *ghunghat* va progressivement se relever lorsqu'elle pénètre dans d'autres espaces de la ville qui sont des espaces marchands non caractérisés par la présence d'un individu en présence duquel elle est susceptible de se voiler. Néanmoins, si une connaissance de son beau-père, par exemple, ou du village d'un affin de son époux, venait à surgir dans l'un de ces espaces relativement neutres en terme de pratiques de voile, elle redescendrait précipitamment son *ghunghat* sur son visage. Ce faisant, elle marquerait sur son corps l'irruption d'un espace intermédiaire entre celui de ses affins et les espaces de la ville où elle n'a pas d'attaches relationnelles qui justifierait l'abaissement de son *ghunghat*, donc d'un espace entre celui de ses affins et de ses consanguins. La ville permet l'existence de ces espaces qui ne sont pas clairement marqués ni par la présence d'affins d'une femme, ni de ses consanguins, et dans lesquels sa pratique du voile est à la fois relâchée, mais aussi plus susceptible de concerner l'un ou l'autre de ses statuts (fille ou belle-fille). Son *dupattā* peut reposer sur ses épaules si l'espace est vide de toute connaissance, affine ou consanguine, créant un espace à part dans lequel tout est possible. La présence d'un seul individu au sein de cet espace peut réactiver le jeu du *ghunghat* (observations de terrain Udaipur 2012-2016). Ces remarques soulignent l'intérêt de réaliser une analyse ethnologique du *ghunghat* dans une ville telle qu'Udaipur, dans laquelle de tels espaces intermédiaires sont possibles, où se pose plus que dans un village la question du choix, « the problem of what to wear » (Tarlo 1996 : 15) et où se jouent sans cesse les négociations des individus, en tension entre différents systèmes de valeurs et pratiques sociales.

Le *pardah* est au cœur d'une grande variété de déclinaisons de l'utilisation de l'espace, y compris de l'espace des corps, et constitue le contexte général de la pratique du *ghunghat* en Inde du Nord, bien que le Pendjab relève d'un cas spécifique que nous développerons dans la partie comparative de ce travail. La vieille ville d'Udaipur offre au *ghunghat* un environnement spécifique qui rend particulièrement visible la relation de cette pratique avec son contexte sociologique.

II. Les structures sociales du ghunghat

1. Les relations de caste

Les espaces physiques et symboliques de la ville sont emprunts des concepts de la philosophie hindoue, notamment védique et brahmanique, auquel se sont agrégés et entremêlés les préceptes des religions locales, des différentes époques et factures philosophiques du corpus hindou (tantrisme, advaïta vedanta...etc), les représentations et normes esthétiques et morales de l'islam, du sikhisme, du jainisme...etc. « Qu'ils soient ceux du village tel que le définissent les textes anciens ou, plus tard, ceux de la cité hindoue, les fondements philosophiques de l'hindouisme « s'accompagnent d'une organisation territoriale, division sociale de l'espace, qui peut prendre des formes variables » (Malamoud 1992 :72).

L'organisation sociale et territoriale est agencée par les principes hiérarchiques de l'hindouisme, divisant la société en quatre grands groupes, les *varṇa*, du sanskrit *varṇa*, nom masculin signifiant « couleur » qui forme une sorte de super structure. Les *varṇa* coexistent avec d'autres formes d'organisations hiérarchiques locales, les *jāti*, mot sanskrit féminin *jāti-*, signifiant « naissance », « espèce », « groupe défini par la naissance ». Les critères organisateurs de ces différentes formes de hiérarchies sociales sont variés. Selon l'interprétation la plus largement acceptée, les *varṇa* tireraient leur origine du mythe de la création du monde à partir du démembrement d'un être primordial originel, le *Puruṣa*, dans l'Hymne au *Puruṣa* du *Rig Veda* (*Rig Veda* Livre 10, hymne XC)⁵⁰. Selon cet hymne, les quatre *varṇa* seraient nées du sacrifice d'un être archétypal, le *puruṣa*, du sanskrit : « homme, mâle, personne; héros; humanité ». Par extension, notamment dans les Upanishad, *Puruṣa* se réfère à Brahman en tant qu'Homme Cosmique, « possédant mille têtes, mille yeux, mille jambes, incluant la Terre dans son corps, se diffusant dans toutes les directions, à l'intérieur de l'animé

⁵⁰ Le *Puruṣa Suktam* est l'un des cinq hymnes (*Pancha Suktams*) de la tradition Vishnouite. Il figure dans les quatre Veda, avec quelques variantes. Il est constitué de deux parties : le *Purva Narayana*, extrait du Rg Veda (X-90, 1 à 18), auquel est adjoint l'*Uttara Narayana*, extrait du *Vajasaneyi Samhita* du Shukla Yajur Veda (31, 1 à 6).

comme de l'inanimé » dit aussi le *Rig Veda* (idem). Il est l'origine du monde, la multiplicité des apparences du monde sensible résultant de sa fragmentation et de sa dissolution. Les brahmanes (caste sacerdotale, enseignants, lettrés) se trouvent tout en haut de la pyramide des quatre *varṇa* du système hiérarchique de l'hindouisme. Ils sont tirés de la bouche du *Puruṣa* lors de son démembrement sacrificiel. La caste des *kṣatriya* (rois, princes, guerriers, ou administrateurs) est tirée de ses bras, les *vaiśya* (commerçants, artisans, bergers, agriculteurs) de ses cuisses, tandis que les *śūdra* (serviteurs) sont extraits de ses pieds (*Rig Veda* Hymne 10.90, *Puruṣasūkta*). Le groupe des « intouchables », ou *dalits* ou *harijans* se situe en dehors de ces quatre catégories, il est littéralement *a-varṇa* (littéralement du sanskrit privatif *-a* et *varṇa* « couleur ») et pratique des activités considérées impures ou porteuses de souillure pour les quatre groupes (*varṇa*). Ils sont aujourd'hui plus communément désignés (et se désignent eux-mêmes) sous le terme hindi *dalit*, « opprimés ». Ce terme a été popularisé par B.R. Ambedkar (1891 – 1956), qui fut le principal leader intouchable lors du mouvement pour l'indépendance de l'Inde. Le terme « intouchable » révèle un interdit de contact entre les groupes, certains étant d'une pureté rituelle supérieure aux autres, nous y reviendrons.

Dans ce contexte, le corps est hiérarchisé selon un principe d'organisation verticale, selon lequel la tête se trouve au sommet, à la position supérieure, et les pieds au niveau inférieur. Cette hiérarchie de l'espace du corps se retrouve dans diverses pratiques corporelles de l'Inde, comme par exemple le fait de se couvrir la tête pour marquer le respect (vis-à-vis des aînés, des personnages importants, ou des représentations du divin), qui m'a été maintes fois mentionné à Udaipur ou au Pendjab. « Nous nous couvrons la tête par respect, et pour montrer qu'on est respectable. Avant, une femme qui sortait la tête découverte était considérée comme mal élevée et irrespectueuse », souligne Taruna, mon informatrice privilégiée à Udaipur (juillet 2016). L'acte de toucher les pieds (*padagraha*) est aussi une pratique corporelle marquant le respect⁵¹. Assis dans un temple hindou, dans un *gurdwara* (temple sikh) ou dans une *dargah* musulmane (tombeau de saint soufi), le disciple, la tête couverte, ne pointe jamais les pieds en direction de

⁵¹ L'acte de toucher les pieds est appelé *padagraha*. Il signifie que la personne qui accomplit cet acte se considère inférieure aux pieds de la personne qu'il respecte, donc plus inférieure que la partie inférieure du corps. Ce geste est hautement significatif dans tout le monde indien (nord et sud). La personne qui touche les pieds est ensuite relevée et enlacée par la personne de laquelle elle touche les pieds, et cet acte est considéré comme un renforcement de l'affection et de la relation qui les unit. L'acte de toucher les pieds n'est pas complet si la personne n'est pas ainsi relevée. L'acte exprime les statuts et les hiérarchies ainsi qu'il renforce et actualise les relations.

l'effigie de la divinité, du *Gurugranth Sahib* (Livre Saint des Sikhs) ou du tombeau/cénotaphe du saint⁵².

Les trois *varṇa* supérieurs, à savoir les brahmanes, les *kṣatriya* et les *vaiśya*, sont deux fois nés. D'une première naissance biologique, ils passent à une naissance initiatique (à travers un rite initiatique, ces rites sont désignés sous le nom générique de *samskara* en hindi) officialisée par la cérémonie de l'*upanayana*⁵³. Souvent pratiqué à l'adolescence et uniquement pour les garçons, ce rite consiste en la remise du cordon brahmanique, en coton et noué autour du torse, qui marque le début de la lecture et de l'apprentissage des Veda, et symboliquement l'attachement à la connaissance et au maître (*guru*) qui la transmet. Les *śūdra* ne sont pas deux fois nés et ne peuvent pratiquer cette cérémonie. Les deux fois nés ont pour fonction d'administrer le sacré (les brahmanes) et l'ordre universel (*dharma*), de protéger les sujets tout en veillant au maintien du *dharma* sur terre, de garantir la sécurité d'une cité ou d'un royaume (c'est le rôle des *kṣatriya*) et de travailler et produire des biens (celui des *vaiśya*)⁵⁴. Les *śūdra*, quant à eux, servent les trois *varṇa* supérieures, et ne peuvent être initiés aux textes sacrés car ils sont considérés impurs. Ils sont théoriquement frappés d'interdictions d'ordres divers, comme celle de porter des bijoux en or, de posséder des terres ou de résider à proximité des deux fois nés (Dumont 1966 : 69). Les intouchables quant à eux sont exclus du système des castes notamment parce qu'ils pratiquent traditionnellement des activités considérées comme impures : tanneurs, teinturiers, équarisseurs, travailleurs du cuir, éboueurs...et tout ce qui a un rapport avec la souillure de nature organique (Saglio-Yatzimirsky 1999, 2003).

⁵³ « The act of leading to »

⁵⁴ *Dharma* est un terme hindi et sanskrit. Ses significations sont difficilement réductibles. Notons entre autre le *dharma* comme un ordre moral, un ensemble de règles de conduites, de vertus, mais aussi un ordre cosmique. Accomplir son *dharma*, c'est pour un hindou, accomplir les tâches qui lui ont été assignées en cette vie afin d'améliorer son karma. C'est la leçon fondamentale de la *Bhagavad Gita*. C'est un terme polysémique désignant l'ensemble des lois sociales, politiques, familiales, sociales ou personnelles qui gouvernent la vie d'un hindou. Elles désignent aussi des lois morales associées à la vertu et au devoir religieux.



Figure 27 Puruṣa śukta. Photo : www.mesosyn.com

2. *La dialectique du pur et de l'impur*

Chaque groupe humain hérite donc d'un statut qui le situe relativement par rapport à tous les autres, c'est-à-dire à un degré congénital d'impureté permanent et relatif. Ce degré de pureté (ou d'impureté) dépend de plusieurs critères qui s'influencent les uns les autres. L'opposition du pur et de l'impur est le critère fondamental de séparation des groupes et de division de la société. Selon le discours le plus communément formulé sur les castes en Inde, cette impureté (ou pureté) est d'abord héritée à la naissance en fonction de la *varṇa* (cf Dumont 1966). Elle dépend ensuite de la spécialisation professionnelle héritée du groupe d'appartenance. La société indienne est donc hiérarchisée et inégalitaire, et puise dans l'idéologie brahmanique les racines de ses principes organisateurs. En quoi alors peut-on isoler les caractéristiques particulières du système hiérarchique indien ? Quels sont les éléments mis ensemble, ou les relations entre ces éléments, qui en font un système spécifique ?

Dès 1500 A.C., le *Veda* présente un système d'organisation socio-religieuse basé sur la théorie des *varṇa*. Le *Veda*, du sanskrit *veda-* signifiant « vision », « connaissance », est un ensemble de textes philosophico-religieux considérés par la majorité des hindous comme un texte révélé et transmis oralement. Composé de textes variés et composites comprenant, entre autres, des élaborations philosophiques, des formules rituelles et des chants mystiques, le *Veda* présente la société indienne selon un modèle de « *tripartition fonctionnelle* » telle qu'elle a été analysée par Georges Dumézil. Ses travaux ont mis en évidence les ressemblances entre les structures religieuses, mythologiques et sociales des sociétés indo-européennes, établissant des comparaisons entre la Grèce Antique et l'Inde (Dumézil 1958 ; Gesrshel 1959). Bien que ses hypothèses aient été subséquemment discutées, elles ont eu le mérite de proposer des modèles d'analyse qui fassent sens pour les chercheurs européens concernant l'organisation de la société indienne selon le principe des castes. L'organisation tripartite qui les caractérise repose sur trois critères fondamentaux : chacun des ordres occupe une fonction précise, est inférieure et/ou supérieure à une autre, et chaque fonction entretient avec les deux autres des relations d'inter

complémentarité et de hiérarchie particulières : la fonction souveraine, la fonction guerrière et la fonction de subsistance. Selon la théorie de l'organisation tripartite de G. Dumézil, la fonction souveraine établit et maintient un ordre que le guerrier protège et préserve, tandis que les castes assurant la subsistance (agriculteurs, artisans, commerçants...) pourvoient aux besoins des deux premiers ordres. Cette structure d'organisation hiérarchique et d'inter-complémentarité est particulièrement visible à Udaipur. Les Brahmanes et les Rajpoutes sont intimement interconnectés et nécessaires l'un à l'autre, mais c'est la caste des guerriers (les Rajpoutes, du groupe des *kṣatriya*) qui s'occupe de la souveraineté, tandis que les Brahmanes exercent la fonction sacerdotale. Aujourd'hui, les souverains rajpoutes (du groupe fonctionnel des guerriers) et les familles qui leur sont liées d'une façon ou d'une autre (par des activités professionnelles complémentaires, par exemple) se sont reconverties dans les activités touristiques, ainsi qu'un grand nombre de familles brahmanes : hôteliers, guides touristiques, restaurateurs, commerçants d'objets artisanaux, vêtements, ou autre produits et artisanat spécialement destinés aux touristes.

L'Inde pense les castes selon deux valeurs de référence. L'une, fixe, concerne les *varṇa*, qui rendent compte d'une vision de la société de type organiciste prenant racine dans un mythe qui sépare les groupes humains selon un principe inscrit dans leur nature même ; l'autre, aux variations régionales importantes, concerne une autre organisation sociale spécifique organisée en strates (comme celle des *varṇa*), les *jāti*, qui désigne des « espèces, des groupes définis par la naissance ». Le système des *jāti* est naturaliste, et reflète en le schématisant le continuum de l'échelle des êtres. Le nombre de ses éléments est indéfini et varie en fonction de la localisation géographique. Les *jāti* ne se limitent pas au monde des humains. Il y a des *jāti* des morts, des ancêtres, et de l'ensemble du cosmos, elles sont incluses dans les trois mondes de la cosmogonie indienne que sont le ciel, la terre et le sous-sol. On trouve ainsi des *jāti* parmi les étoiles, les animaux, les plantes, les démons, les insectes...etc. Ces *jāti* se hiérarchisent entre elles et se subdivisent en *par jāti* (sous-*jāti*) parfois en *gotra* (lignages), bien que de nombreuses *jāti* ne comportent pas de *gotra*. *Varṇa* et *jāti* relèvent donc de systèmes classificatoires différents. Les interdits de mariage et de commensalité sont établis en fonction de critères distinctifs tels que la caste elle-même, qui détermine la pureté rituelle des individus. Les *jāti* reflètent les réalités du monde social, et sont régulièrement évoquées par les individus, contrairement aux *varṇa* auxquelles il a très peu été fait référence lors de mes différents terrains. Mes interlocuteurs précisaient souvent d'eux-mêmes leur *jāti*, ne serait-ce que pour se positionner au sein de la

société locale. Dans ce système d'organisation spécifique de l'Inde qui repose sur une division et une inter-complémentarité entre les « castes » (*varṇa* et *jāti*), il est important de saisir l'importance essentielle des différences, car il est de la nature du système que les castes soient différentes. Notons que Célestin Bouglé identifie le prototype des castes non pas dans les *varṇa*, mais dans les *jāti*, ce qui coïncide avec le vocabulaire sociologique des individus rencontrés dans divers contextes et recouvrant de multiples réalités sociologiques (Kerala, Rajasthan, Lucknow, Pendjab) (Bouglé 1935 : 43). *Jāti* et *varṇa* sont ainsi deux façons d'exprimer la hiérarchie de statut. Les individus, s'ils parlent de la caste (car ils ne le font pas toujours), utilisent soit le mot hindi *jāti*, soit son équivalent ourdou *zat*, soit le mot anglais tiré du portugais « cast », plus rarement le mot arabe *qaum* (plutôt au Pendjab)⁵⁵(observations personnelles, Udaipur 2012-16, Lucknow 2016, Uttarakand et Pendjab 2016-17). Le système des *varṇa* ordonne la société, lui donnant une organisation socio-religieuse spécifique qui fournit un modèle soumis à de multiples variations. Il dévoile en creux la fusion entre le religieux et le social dans le monde indien. Des mouvements comme la Bhakti ainsi que plusieurs réformateurs sociaux comme Sri Narayana Guru au Kerala (1854-1928) ont régulièrement dénoncé les distinctions de castes et les discriminations basées sur la hiérarchie. Le corpus de l'hindouisme n'est pas uniforme dans ses réflexions et prescriptions sur la caste, ce qui a mené le mouvement de la *bhakti* et les sikhs à se désolidariser du corpus védique (Nadkarni 2003 : 4788). Les différences de castes sont davantage maintenues par les castes supérieures, puisqu'il leur importe de conserver les différences qui les distinguent des groupes qui leur sont inférieurs, assurant la visibilité de leur statut. Les classes inférieures, quant à elles, ont tendance à imiter les classes supérieures, comme l'a montré Srinivas avec le principe de sanskritisation, ce qui pourrait comme il a été déjà évoqué, expliquer la diffusion du *ghunghat* dans le Rajasthan, par imitation des Rajpoutes par les groupes au statut inférieur. La différence reconnue d'un groupe, qui l'oppose à d'autres, devient dans le schéma hiérarchique le principe même de son intégration dans la société (Dumont, 1966 : 242). Tout hindou appartient à une caste héritée de naissance, et pour un hindou, tout groupe social est une caste. Il convient de distinguer caste et classe sociale, même si ces deux catégories se complètent et s'influencent dans les stratégies de distinction. Le statut

⁵⁵ Les individus rencontrés au Kerala n'ont jamais nommé la caste, *varṇa* comme *jāti*, en raison de la forte influence du réformateur social Sri Narayana Guru, qui a tenté d'abolir les discriminations faites aux basses castes. Quant au Pendjab, l'influence des valeurs du sikhisme n'a pas évacué la caste du vocabulaire sociologique (le mot *jāti* est le plus souvent employé, ou son équivalent ourdou *zat*), bien que les discriminations s'y rattachant soient fortement contestées.

économique peut faire augmenter le statut d'un individu ou d'un groupe au sein de son entité familiale/sociale malgré sa caste, mais cette dernière demeure le critère de distinction fondamental lorsqu'il s'agit de commensalité, de choix de mariage, ou des conduites rituelles.

Les distinctions de castes sont également déterminantes dans la pratique du *ghunghat*. Les femmes de castes inférieures peuvent baisser leur voile devant les individus (hommes et femmes) des castes qui leur sont supérieures, afin de marquer leur infériorité. Il n'est pas rare d'observer à Udaipur des femmes au *ghunghat* recouvrant totalement le visage balayant les gares, les rues, ou les cours des maisons des familles brahmanes ou rajpoutes. Dans ce contexte, le *ghunghat* rentre dans la catégorie des pratiques corporelles destinées à marquer la distinction de caste.



Figure 28 Femme shuda balayant aux alentours du City Palace, Udaipur 2015. Photo: L. Lécuyer

Quoiqu'il en soit, il apparaît que la théorie des *varṇa*, en tant que métaphore organiciste du corps social et récit fondateur de la genèse de l'organisation sociale, est intériorisée à des degrés divers par les individus, pas toujours comme une théorie abstraite, mais comme une réalité empirique et sociale incontournable. En effet, il en est de la nature même de chacun de ces groupes d'accomplir ses fonctions en ce monde afin d'en préserver l'ordre (principe du *dharma*), ce qui implique une idée de complémentarité entre les différentes parties du tout. La morphologie sociale montre l'unité de ce tout et l'interdépendance de ses parties. Cet ordre hiérarchique est régi par trois principes fondamentaux, à savoir la hiérarchie, la répulsion et la spécialisation héréditaire. « Répulsion, hiérarchie, spécialisation héréditaire, l'esprit de caste réunit ces trois tendances (...) Nous dirons qu'une société est soumise à ce régime [des castes] si elle est divisée en un grand nombre de groupes héréditairement spécialisés, hiérarchiquement superposés, et mutuellement opposés (...) si elle s'oppose à la fois aux mélanges de sangs, aux conquêtes de rangs et aux changements de métier » (Bouglé 1935 : 3). La spécialisation héréditaire implique que les métiers se transmettent de père en fils, et constitue un critère de distinction des groupes. Malgré une mobilité sociale parfois très importante reconfigurant l'univers social de l'Inde contemporaine, nombreux sont les individus dont les occupations professionnelles ont été établies en fonction de la spécialisation familiale, à l'instar de Ferhan, qui tient la boutique de vêtements et tissus dans le quartier d'Hati Pole à Udaipur et dont toute la famille est impliquée dans la commercialisation et la fabrication de vêtements (observations de terrain 2002-2017). Il appartient à la *jāti* des *chippa*, traditionnellement spécialisée dans l'impression et la teinture du textile. On trouve des *chippa* chez les musulmans, les sikhs et les hindous. Le statut est défini par cette appartenance, et continue à l'être même si la spécialisation professionnelle liée à la *jāti* n'est plus pratiquée depuis plusieurs générations. Certains noms de famille peuvent caractériser l'occupation professionnelle (*lohār*, forgeron ; *soni*, orfèvre ; *jat* : agriculteurs...) (Singh 1998 ; Pouchepadass 1999)⁵⁶. Ainsi, les brahmanes font les métiers considérés comme les plus purs (tout ce qui a un rapport avec le savoir, la transmission, les textes religieux, les rituels), les *kṣatriya* protègent leurs sujets et leur territoire, tandis que l'échelle des *vaiśya* regroupe les activités lucratives diverses (commerçants, éleveurs, paysans, artisans...) et se divise en multiples sous-catégories en fonction du degré de souillure potentiel de l'activité exercée.

⁵⁶ Ces désignations fonctionnent pour Udaipur, car les noms attribués aux *jāti* sont localisés et dépendent des états, villes, régions, villages dans lesquels vivent les individus.

Par exemple, dans le groupe des *sūdra*, un teinturier est supérieur en statut par rapport à un tanneur, car la teinture chimique est considérée comme moins « polluante » qu'une excrétion organique (Saglio-Yatzimirsky 1999, 2003). La souillure provient davantage des sécrétions organiques, de ce qui suinte et de ce qui provient de l'intérieur, que de la saleté proprement physique telle qu'elle est considérée en Occident, ou des polluants chimiques. Par « impur » est entendu tout ce qui nous rapproche de notre état de nature, des sécrétions organiques, de ce qui suinte au dehors, de ce qui met en péril les frontières du corps : le sang, la sueur, la salive, les sécrétions organiques (Douglas 1971 ; Bean 1981 ; Saglio-Yatzimirsky 1999 ; 2000 ; 2003). C'est par ce contact avec ce qui est susceptible de souiller que les groupes sont hiérarchisés. Ainsi, aux castes de service et aux intouchables incombent les métiers qui mettent en contact avec la souillure : tanneurs, équarrisseurs, éboueurs, bouchers...etc. Chaque considération relative au statut solidarise une caste avec celles qui partagent ce statut et l'oppose à toutes les autres. Cette crainte de la souillure et l'aspiration à la pureté serait l'une des orientations les plus répandues de la pensée humaine, comme l'a théorisé Mary Douglas dans son ouvrage *De la souillure*, paru en 1966. Selon Maurice Bloch, « Le désir de pureté et la peur de la souillure sont si bien partagés dans les sociétés humaines que l'on serait bien en peine de dénicher un endroit où ils ne seraient pas présents, sous une forme ou sous une autre et avec une intensité variable » (Bloch 2015 : 207 ; Douglas 1966). Mais le système socio-religieux organisé autour de cette opposition fondamentale tel qu'il a été élaboré en Inde possède des caractéristiques uniques, notamment par le fondement religieux de l'organisation sociale. Les catégories du pur et de l'impur pensées localement dans le contexte indien ont été abordées de façon extensive par les anthropologues (Dumont 1970 ; Marriot and Inden 1977 ; Marglin 1977; Fuller 1979 ; Ryan 1980). Une analyse du contexte social indien ne peut se passer de cette opposition fondamentale qui organise la vie familiale, les modes d'alimentation, les politiques de commensalité, la conduite de rituels religieux, le système d'alliances, les choix de mariage, la gestion du deuil et de la mort, de la naissance, les rites liés à l'enfance, ou les conduites de consommation. Srinivas a avancé l'idée que la pureté est une forme de « sacralité positive » tandis que la souillure/l'impureté serait une forme de sacralité négative (Srinivas 1962 ; 1963 ; 1976). Pour lui, la pureté (et donc la souillure) est un état rituel et non un état naturel. Bien que cette division du pur et de l'impur constitue l'essence des critères de distinction, elle est polymorphe. Elle ne peut pas être associée aux catégories de pureté et de souillure associées à la dichotomie propre/sale telles

qu'elles sont envisagées en Occident (Dumont 1970 : 60). La pureté, comme l'impureté, sont avant tout rituelles, mais elles croisent d'autres critères de distinction en fonction des contextes et des modalités d'interaction : saleté/propreté, mais aussi pauvreté/richeesse, les distinctions du pur et de l'impur concernent surtout le statut social. Les complexités de la réalité révèlent une gradation du plus pur au moins pur, plutôt qu'une opposition binaire radicale pur/impur. Ainsi, Srinivas a avancé l'hypothèse que les individus se trouvent la plupart du temps dans un état de neutralité rituelle, et qu'ils fluctuent d'un extrême à l'autre (d'impureté à pureté rituelle) sur un continuum dont le pur et l'impur constituent les extrêmes en fonction des circonstances (Srinivas 1962). Susan Bean a relevé plusieurs degrés « d'oppositions graduées » (graded oppositions) selon les outils de la linguistique dravidienne : ordre/désordre ; propreté/saleté ; mérite/démérite ; civilisé/sauvage ; bon/mauvais et auspiceux/inauspiceux (Bean 1981 : 590). L'idée d'oppositions graduées est intéressante concernant le monde indien parce qu'elles permettent de considérer de façon différente un ensemble de critères et de concepts plus ou moins enchevêtrés qui sont activés différemment en fonction des contextes, des groupes d'appartenances ou des circonstances, tout en gardant à l'esprit que l'opposition du pur et de l'impur imbibe l'ensemble de la vie sociale et religieuse, tout en étant tempérée par d'autres oppositions.

Le *ghunghat* considéré en tant qu'objet servant à marquer les distinctions de statut et les hiérarchies de la société nord indienne intervient donc forcément dans l'expression de la distinction de caste. Chez Meenakshi, ma voisine brahmane du quartier de Brahmpole à Udaipur, une femme d'une trentaine d'années vient s'occuper de la maison, en dehors de la préparation des repas (Udaipur, 2013-2015). Si elle réalise quasiment l'ensemble des tâches ménagères, elle ne prépare pas les repas et n'accède pas à la cuisine. Elle fait la vaisselle dans la cour dans une bassine sous un robinet. Lorsque la tante de Subhash, le mari de Meenakshi, habitant la maison d'en face, traverse la cour, elle baisse son *ghunghat*, recouvrant l'ensemble de son visage, ainsi que devant Meenakshi et sa fille, qui a dix-huit ans. Elle ne le baisse pas devant mon mari, ma fille ou moi-même, qui ne sommes pas classifiables dans le système des castes. Cette fonction du *ghunghat* est de marquer la distinction de caste, et le respect et la déférence d'une femme d'une caste inférieure (elle est de la *jāti* des barbiers, *nai*), ainsi que de tout son lignage, pour des individus d'une caste supérieure (ici brahmane).



Figure 29 Femme śūdra, en bord de route entre Jaipur et Ajmer, août 2017. Photo: L. Lécuyer

Un lien étroit se dessine entre la pratique du *ghunghat* et la stratification sociale, espaces des corps et espaces sociaux. Les *nai*, femmes hindoues de la caste des barbiers, sont un exemple de la complémentarité de ces différents groupes de spécialisation professionnelle héréditaire. Elles s'occupent des parturientes (hindoues, sikhes et musulmanes) et de leurs bébés pendant quarante jours après l'accouchement en se rendant à leur domicile, leur administrant bains et massages

avec des huiles et plantes ayurvédiques ainsi qu'un régime alimentaire spécifique à base d'aliments « réchauffants », le corps de la femme après l'accouchement étant considéré « froid » par la médecine ayurvédique. La mère qui vient d'accoucher est en situation d'impureté puisque des sécrétions s'échappent de son corps (Pinto 2011). Pour cette raison, elle est tenue à l'écart de certaines activités rituelles et sociales, dont l'interdiction d'entrer dans la cuisine ou de préparer de la nourriture. La cuisine est une activité considérée comme « pure » et beaucoup de cuisiniers en Inde sont brahmanes car si ces derniers ne peuvent ingérer que des aliments préparés par des individus de leur *varṇa*, les autres groupes peuvent tous manger de la nourriture préparée par leurs mains. La femme qui vient d'accoucher étant en état d'impureté rituelle, elle ne peut qu'être massée et touchée par une femme d'une caste de service dont la fonction est de prendre sur elle l'impureté temporaire lié au cycle de vie et de restaurer la pureté relative du groupe atteint par cette impureté temporaire. Cependant, dans certaines familles, c'est sa belle-mère qui s'emploie à ces tâches. La mère suit un régime alimentaire particulier destinée à restituer son niveau de santé d'avant l'accouchement, le bébé et la mère sont massés quotidiennement, ils sont considérés comme étant particulièrement fragiles et sensibles au mauvais œil (*burī nazar*) pour lequel ils suivent toute une série de prescriptions. Les yeux des nouveaux nés et des enfants en bas-âge sont enduits de *khôl*, un point noir est tracé sur la joue pour détourner le mauvais œil. L'importance et la puissance supposée du regard est à souligner ici puisqu'elle est un élément d'analyse du *ghunghat*, sur lequel nous reviendrons dans la troisième partie de ce travail.

Ces situations d'impureté temporaires liées aux cycles de la vie comme les naissances ou les décès conduisent à des situations d'évitement des personnes « contaminées ». Ainsi, dans le cas d'un décès dans la famille de Taruna (femme juriste d'une caste *vaiśya* n'ayant jamais exercé sa profession afin de s'occuper de sa belle-mère malade), la famille endeuillée ne peut recevoir chez elle, ni donner à boire ou à manger pendant dix jours. Puis un ensemble de rites de réagrégation réintègrent l'individu au monde social (Van Gennep 1981). « Lorsque quelqu'un meurt dans une famille, les fils, le mari, le cousin, le père (selon la *jāti*) se rasent les cheveux, car l'on pense que les cheveux portent la souillure de la mort. Ainsi, pour complètement se purifier, on doit se raser les cheveux, mais que les hommes, car ce sont eux qui transmettent par leur nom, l'identité de la famille » (Taruna, Udaipur 15 décembre 2015). On retrouve le rasage des cheveux des bébés lors de la première coupe, souvent durant la

première année de l'enfant, visant entre autres raisons évoquées par les individus, à « effacer les traces des vies antérieures » (Taruna, Udaipur mars 2014). « On voit que l'impureté correspond à l'aspect organique de l'homme. Si la religion parle en général au nom de l'universel, voici qu'en étudiant l'impureté elle oppose en fait l'homme religieux et social à la nature » (Dumont 1966 : 73). L'eau est l'élément purifiant par excellence. Après un deuil, les individus prennent un bain rituel dans le lac Pichola, car, comme le dit Soni, hindou de la caste des orfèvres de la vieille ville d'Udaipur, « je ne peux pas rentrer chez moi en état d'impureté, car la mort est une souillure, je dois me purifier dans le lac ainsi que mes vêtements qui portent aussi la souillure » (Soni, Udaipur janvier 2013). « Selon Manu, il y a douze sécrétions ou impuretés ; notons l'excrément, la salive, et le sort inférieur réservé à la main gauche (...) La mort affecte collectivement les parents, et c'est affaire sociale et non matérielle, car l'impureté n'affecte pas essentiellement les gens chez qui quelqu'un meurt, mais les parents du mort où qu'ils soient. Du reste, l'effet varie selon le degré de la parenté (...) dix jours de deuil et d'impureté pour le père, la mère, le fils, la femme ou le mari et le deuilleur principal. Trois jours pour les autres membres de la famille indivise ; pour les autres, il devrait suffire de prendre un bain lorsque l'on apprend la mort dans l'intervalle d'une année » (Dumont 1966 : 73). L'opposition du pur et de l'impur est diffuse à divers degrés dans un grand nombre de pratiques, notamment les pratiques corporelles (pratiques vestimentaires, alimentaires, rituelles...etc), et concerne toutes les communautés religieuses, ce qui explique en partie pourquoi les castes ne sont pas exclusivement réservées à la population hindoue, mais aussi aux musulmans, aux chrétiens et aux sikhs. La question de la pureté ne se pose cependant pas de la même façon en fonction des appartenances confessionnelles, ce que nous allons maintenant aborder.

3. Les musulmans et les castes

La population musulmane en Inde rassemble plus de 170 millions d'individus, « soit 14,29 % de la population d'après les résultats du recensement de 2011 faisant récemment de l'Inde le troisième pays musulman après l'Indonésie et le Pakistan où l'islam prédomine très largement » (Census of India 2011 ; Delage 2011). Le poids démographique de la population musulmane de l'Inde est donc extrêmement important. En raison des spécialisations héréditaires définies par l'appartenance aux *jāti*, certaines castes se retrouvent à la fois chez les musulmans, chez les hindous, chez les sikhs, et chez les autres groupes confessionnels. A Udaipur, la *jāti* des *chippa* (spécialisée dans l'impression textile) et celle des *rangrez* (spécialisée dans la teinture) se trouve chez les musulmans sunnites et chez les hindous. Néanmoins, si les noms de *jāti* peuvent être partagés par plusieurs communautés confessionnelles, la question de la pureté ne se pose pas de la même façon chez les musulmans et chez les hindous. D'autres critères interviennent et se superposent dans la définition des statuts chez les *jāti* musulmanes. Les métiers exercés déterminent le degré de pureté, que l'on soit hindou, sikh ou musulman, et ce même si un individu ou l'ensemble de la famille exerce d'autres métiers. Cependant, il est difficile de définir les particularités des castes musulmanes en Inde (Ahmad 1967 ; Gaborieau 2007). « L'organisation sociale des musulmans indiens, bien que présentant des caractéristiques générales communes avec les sociétés arabes ou moyen-orientales (patrilinéarité, lignage, mariage), se distingue néanmoins de celles-ci par les catégories vernaculaires de la caste auxquelles elle renvoie. Elle n'est toutefois que partiellement assimilable à la caste des hindous qui, elle, repose avant tout sur des critères de pureté rituelle et de hiérarchisation propres à l'hindouisme » (Delage 2011). La théorisation des *varṇa* est absente des critères distinctifs de la caste chez les populations musulmanes. Leurs systèmes de hiérarchisation recoupent à la fois les systèmes des sociétés arabes (dans lesquelles la noblesse des individus dépend du degré de lignage avec la famille du Prophète – *Sayyid* –) et ceux des castes (*jāti*) du système indien associant répulsion, hiérarchie et spécialisation héréditaire et marquée par une endogamie de caste et une exogamie de village et de lignage, comme chez les hindous (Ahmad 1967). Le système musulman s'organise selon deux niveaux :

Au niveau supérieur, les *ashraf* (de l'arabe *sharîf*, noble), qui sont les nobles, c'est-à-dire les descendants des étrangers (Afghans, Arabes, Turcs...). Au niveau inférieur, les *ajlafs*, les non nobles, ceux qui appartiennent aux groupes des hindous qui se sont convertis à l'islam (Ahmad 1967). Les *ashraf* représentent quatre groupes eux-mêmes sous-divisés en caste et sous-caste, parmi lesquelles des castes de statut intermédiaire comme les agriculteurs, les tisserands ou les commerçants (Delage 2011). « En bas de l'échelle sociale se trouvent enfin les *arzâl*-s (vils, vulgaires), c'est-à-dire un groupe rassemblant des non-intouchables et des « intouchables » convertis pratiquant, comme dans l'hindouisme, des métiers dits impurs » (Delage 2011). Néanmoins, I. Ahmad montrait dans un article datant de 1967 qu'il n'était plus pertinent, déjà à l'époque, de ne considérer la stratification des sociétés musulmanes selon la seule dichotomie *ashraf/ajlaf*, qu'il considérait comme une « simplification à l'extrême des réalités existantes » (Ahmad 1967 : 889). « La stratification sociale parmi les musulmans dans quelque localité que ce soit présente un tableau beaucoup plus complexe (...) Elle est divisée en groupes sociaux analogues aux castes des hindous. Ces groupes sont restreints, caractérisés par l'endogamie, la transmission héréditaire, et des modes de vie spécifiques, qui incluent parfois la perpétuation d'une occupation traditionnelle avec un statut rituel plus ou moins défini dans un système hiérarchique » (Ahmad 1967 : 890)⁵⁷.

⁵⁷ « However, recent empirical sociological literature suggests that the conception of Muslim society as divided into two broad categories, 'ashraf' and 'ajlaf', is a gross over-simplification of the existing reality. Social stratification among Muslims in any local area or community presents a highly complex picture. In any local area or community the Muslim population is divided into a number of social groups which are analogous to castes among Hindus. These caste-analogues are small, and they are named groups of persons characterised by endogamy, hereditary membership, and a specific style of life, which sometimes includes the pursuit by tradition of a particular occupation and is usually associated with a more or less distinct ritual status in a hierarchical system » (Ahmad 1967 : 890).



Figure 30 Musulman sunnite Sayyed, Jaipur août 2017. Photo : Harwinder Singh

De ces groupes émergent des catégories de castes et de sous-castes (*jātis*) similaires à celles de l'hindouisme, pratiquant le mariage endogamique et la spécialisation héréditaire (Saglio-Yatzimirsky 1999 ; Jaffrelot 2005 ; Gaborieau 2007). « Une caste, c'est un peu comme une maison : elle est une du dehors, comme un bâtiment au milieu d'autres bâtiments ; vous entrez et de même que la maison se déploie en un ensemble de pièces, de même la caste se segmente en sous castes (etc.) à l'intérieur desquelles on se marie et on rend la justice. Tout est toujours virtuellement un et multiple, c'est la situation du moment qui réalise l'unité et laisse à l'état virtuel la multiplicité, ou l'inverse. Au contraire, notre « individu » est, étymologiquement et historiquement, l'indivisible. L'unité

ontologique est chez nous une indivisibilité, dans l'Inde une totalité, c'est-à-dire une multiplicité ordonnée par ses oppositions internes, le plus souvent hiérarchiques » (Dumont 1966 : 30-31).

Avec la partition entre l'Inde et le Pakistan (1947) et la circulation de milliers d'individus d'une part et d'autre de la frontière, de nombreux groupes ont profité du flou administratif pour accoler à leurs noms les suffixes *Khān*, *Pathān* (descendants des migrants afghans) ou *Shaykh* (descendants des compagnons du Prophète), tous témoignant d'une origine étrangère qui leur a permis de rehausser leur statut. Les *ashraf* se distinguent en effet par leur origine géographique, qui est un gage de leur appartenance à la religion musulmane avant de pénétrer en Inde. De nombreuses stratégies de mobilité sociale ont été observées également chez les hindous, notamment lors des campagnes de recensements organisées par l'administration britannique, ou chez les sikhs (Cohn 1996). Ces stratégies de rehaussement (souvent relatif) du statut participe d'un processus d'ascension sociale identique au processus de sanskritisation identifié par Srinivas dans les années 1970. Il s'agit de « l'ashrafisation ». Ces éléments montrent que les critères de classification varient en fonction des stratégies de chaque groupe et procèdent de recompositions locales rendant les réalités sociologiques extrêmement dynamiques et évolutives. Le *ghunghat* révèle aussi les recompositions sous-jacentes des unités familiales, villageoises ou urbaines, des identités de castes qui peuvent, selon les circonstances, être interrogées voire modifiées. Il donne à voir ces dynamiques autant qu'il est influencé par elles, dans un réajustement constant entre représentations, valeurs et pratiques.

Contrairement à une idée répandue, les conversions à l'islam n'ont pas principalement touché les castes d'intouchables qui cherchaient à échapper au système des castes, mais plutôt les castes intermédiaires de commerçants et d'artisans regroupant de nombreuses catégories et sous-catégories de spécialisations professionnelles (Gaborieau 2007). Les contacts de l'Inde avec les musulmans sont bien antérieurs à l'arrivée des Moghols et au Sultanat de Delhi, puisque dès les débuts de l'islam, les habitants du sous-continent furent en contact avec les commerçants musulmans à travers le commerce maritime, puis à travers les conquêtes terrestres turco-iraniennes. La présence des mystiques soufis qui suivaient marchands et conquérants a également joué un rôle non négligeable dans le processus de conversion. De leur côté, les hindous ont absorbé une part de la culture matérielle et du patrimoine culturel des musulmans, notamment des

Moghols. Si la théorie qui fait du *ghunghat* un élément importé par les musulmans en Inde est juste, il pourrait tout autant s'inscrire dans l'héritage de cette culture matérielle, que dans celui, plus progressif et étalé dans le temps, des divers contacts avec des populations musulmanes d'Asie Centrale, du Moyen-Orient, d'Anatolie ou de la Péninsule Arabique. Il convient cependant de distinguer les divers critères de formulation des identités et des dynamiques sociales renvoyant à des représentations croisées mêlant islam moyen oriental, voire centre asiatique, et représentations propres à des hindouismes pluriels, ayant incorporé des pratiques et des valeurs de pratiques religieuses locales.

Le *ghunghat* se trouverait alors à l'intersection entre les systèmes de représentations de l'islam sud asiatique et de l'hindouisme. Cet enchevêtrement de systèmes socio-religieux explique en partie la souplesse du *ghunghat*, et le flou conceptuel qui a pu parfois ressortir de mes entretiens avec des femmes musulmanes concernant les distinctions entre le voile selon l'islam et le *ghunghat*. Pour Abbas, musulman chiite professeur de français à Lucknow, « le *ghunghat* n'a rien à voir avec la religion. Il est une pratique sociale indienne liée à l'organisation familiale » (Abbas, Lucknow juillet 2016). Mais pour Amina, musulmane sunnite d'Udaipur, « Le *ghunghat* c'est normal que je le porte, en tant que musulmane, je dois me voiler » (Amina Udaipur août 2017). Pour d'autres encore, le *ghunghat* sert à marquer le respect pour les proches, et le foulard (*odhini*) posé simplement sur la tête marque le respect pour tous les autres (Meena, femme rajpoute, Udaipur février 2014). Dans la ville de Paonta Sahib en Himachal Pradesh, j'arrête plusieurs femmes dans un quartier musulman sunnite. Je suis surprise de croiser plusieurs groupes de femmes dont certains sont en *ghunghat* totalement baissé sur le visage, tandis que d'autres sont en *niqâb* (voile intégral musulman). Lorsque je leur demande quelle est la différence, pour elles, entre se couvrir le visage d'un voile noir intégré au *niqâb*, - tenue immédiatement identifiée comme musulmane-, ou d'un *dupattā* en coton coloré dont les hindoues, les sikhes ou les jaïnes peuvent aussi se couvrir, trois femmes dans trois groupes différents me répondent que c'est la même chose. « Le *ghunghat*, on le fait à la maison. Quand on veut sortir, on sort en *niqâb*, on doit se voiler entièrement. Parfois, on est en *ghunghat* à la maison, plutôt que de mettre notre *niqâb*, on garde notre *ghunghat* baissé pour sortir, c'est pareil », me dit Fatiha, jeune étudiante d'une vingtaine d'années sur le chemin de la boutique avec sa mère. Elle est en *niqâb* et sa mère en *ghunghat*, mais il semble que ces deux voiles soient utilisés dans la sphère publique pour les mêmes raisons, même si le *ghunghat* est observé

au sein du foyer selon ses modalités propres (Paonta Sahib, août 2017). Dans les deux cas, le fait de se trouver dans le quartier de ses affins justifiait l'emploi du voile. C'est la première fois que le *ghunghat* et le voile intégral musulman, ici le *niqâb*, sont considérés presque interchangeables par les femmes qui les utilisent, ce qui montre la variabilité des pratiques et l'intersection parfois délicate entre le *ghunghat*, voile social, et le voile musulman, à connotation religieuse.

Chez les populations musulmanes comme chez les hindous, le groupe de naissance est un critère majeur de la définition du statut social. Les spécialisations héréditaires sont séparées par leur degré de pollution, et régies par les mêmes interdits que chez les hindous : interdit de commensalité, interdit de mariage (endogamie) et interdit de sociabilité. Ferhan par exemple ne veut pas marier ses fils avec des jeunes filles qui n'appartiennent pas à la *jāti* des *chippa* ou des *rangrez* (teinturiers). Ses voisins sont hindous. Alors qu'il est parti un jour présenter ses condoléances lors d'un décès dans cette famille, ses fils, ses oncles mais aussi les individus de sa caste (*chippa*) l'ont fustigé et évincé de plusieurs manifestations sociales parce qu'il s'était rendu dans cette famille hindoue de basse caste. Bashir Khan, quant à lui, appartient à la catégorie des *ashraf*. Il ne mange pas avec des individus de la catégorie des *ajlaf*. Salima Sayeed, également *ashraf*, ne se rend pas aux mariages des *ajlaf*, ni ne partage leur nourriture, et a marié tous ses enfants avec des Sayeed (Udaipur, 2012-17).

L'organisation de la société en castes ne peut être envisagée avec précision que si, à l'instar de Louis Dumont, est entrepris de reconsidérer la notion d'individu et de collectif. Dans les sociétés occidentales, l'individu est « monade isolée » qui a des relations avec d'autres tout en restant une monade. La société est une « collection, une juxtaposition » d'individus assemblés, dans un « ordre humain absolument autonome par rapport à la nature » (Dumont 1975 : 28-30). Dans le monde des castes au contraire, « l'être est dans la relation, et les deux pôles de la relation n'ont pas de statut ontologique indépendamment l'un de l'autre » (Dumont 1975 : 28). Par exemple, un individu en Inde a tout un réseau relationnel en tête lorsqu'il prend une décision, tout aussi insignifiante qu'elle puisse paraître. Les conséquences de ses actes peuvent avoir des répercussions sur l'ensemble des groupes auxquels il est lié (familiaux surtout, mais aussi socio-professionnels, religieux...etc). Cette dimension est l'une des pierres angulaires de l'arsenal théorique qui considère le corps de la femme comme un enjeu majeur de définition et maintien du statut de ses affins comme de ses consanguins

(Mandelbaum 1986 ; Al Guindi 1999 ; Armanet 2011). Son corps porte l'honneur de l'ensemble de ses consanguins et de ses affins après le mariage, ce qui explique en partie les préoccupations autour de la préservation de son propre honneur (virginité, pudeur) et, dans une certaine aire culturelle et géographique, des pratiques du voile (Allami 1978).

La Constitution indienne n'a pas « supprimé » les castes, mais interdit toute discrimination (article 15) sur la base de la caste (de la religion, du sexe, de la race...), ainsi que la discrimination sur le critère de l'Intouchabilité (article 17). Dans la pratique, le système des castes reste le mode d'organisation sociale spécifique de ce pays, reposant sur une idéologie claire entraînant une psychologie sociale spécifique (Kakar 1978). Comme l'a montré le psychanalyste indien Sudhir Kakar, la construction du sujet, le rapport entre l'individu et la société et l'inconscient même sont culturellement déterminés. Le relationnel, notamment le rapport fusionnel des hommes indiens avec leur mère, émerge de la psyché individuelle lors des consultations et vient relativiser le modèle du complexe d'Œdipe applicable aux sociétés non occidentales. Les réflexions de Sudhir Kakar permettent de repenser les rapports de genre et la construction de la personne selon le contexte indien, qui définissent la façon dont les individus s'insèrent dans le monde social (Kakar 1978 ; 97 ; 2007).

Comme le souligne C. Bouglé, « Les distinctions réelles sont loin d'être aussi strictes que leurs distinctions idéales. Sur bien des points, la hiérarchie reste incertaine. La place d'une caste varie suivant les régions et les préséances donnent lieu à des contestations fréquentes. Mais ces incertitudes de fait laissent le principe sauf » (Bouglé 1935 : 19). Cent ans plus tard, la classe moyenne de l'Inde en augmentation rapide, notamment dans les mégapoles, complexifie encore les modèles théoriques, puisque la variable de la classe sociale vient s'ajouter aux stratégies de mobilité sociale et compenser les statuts dans certains cas, particulièrement chez les castes inférieures. Dans la ville d'Irinjalakuda dans le Kerala, la caste des *izhava* (correspondant à la *varṇa* des *śūdra*) a connu une augmentation spectaculaire de son statut au sein de la société locale, notamment grâce à un fort pourcentage de migration dans les pays du Golfe et une augmentation de l'éducation en général dans cet état, le plus éduqué de l'Inde ⁵⁸. Selon certains historiens, « (...) les identités hiérarchiques de caste auraient été sensiblement plus fluides dans l'Inde moghole qu'elles ne le sont devenues à

⁵⁸ Sur les transformations dans le Kerala contemporain, voir Tarabout 1988 ; Osella et Osella 2006.

l'époque coloniale, ce qui distend encore le rapport entre le point de vue structural sur le système des castes et le concret chaotique de la vie sociale (...) la caste n'est pas un bloc homogène, mais un cadre de référence qui permet d'affirmer une identité et un statut, tout en laissant le champ libre au jeu très ouvert de la différenciation » (Pouchepadass 1999 : 317). L'épreuve de la réalité montre une plasticité étonnante, ainsi que la possibilité pour les individus de négocier leurs places au sein de l'ordre social à travers une « dynamique perpétuelle de différenciation (...) Rigueur structurale dans les principes et fluidité dans la dynamique concrète des rapports sociaux vont ici de pair » (Pouchepadass 1999 : 316). La vie sociale et familiale indienne est imbibée de ces principes de différenciation, qui opère à plusieurs niveaux : à travers les choix matrimoniaux d'abord, puisque les alliances entrent dans la catégorie des mariages arrangés. Les pratiques sont majoritairement endogames, et dans le cas d'Udaipur, une endogamie de caste et de clan est couplée d'une exogamie de village et de lignage (*gotra*). Si les individus se marient généralement à l'intérieur de la caste (*varṇa* et *jāti*) et du groupe religieux, ils ne pratiquent que rarement des unions avec des individus d'un même village, ou quartier et, pratiquent un évitement de *gotra* sur plusieurs générations (le nombre de générations avec lesquelles un mariage est évité en fonction des *gotra* varie selon les *jāti*). Ainsi, les mariages entre cousins, même très éloignés, sont principalement évités, même chez les musulmans, qui ont pourtant tendance à privilégier le mariage arabe (entre cousins parallèles) dans le Maghreb ou au Moyen-Orient (Barry 2008). Les types d'alliances pratiqués dans le sud du sous-continent sont d'une toute autre nature, et dans certains groupes, comme les Nadar du Kerala, le mariage entre cousins croisés est souvent privilégié (Philips 2004). « L'identité de caste, qui est d'abord affaire de relation et de statut, laisse à chacun une marge d'initiative et de responsabilité considérable (comme le montre par exemple la diversité des choix professionnels observés dans une caste donnée), et elle tolère les plus grands écarts dans l'ordre de la richesse et du pouvoir, précisément parce qu'elle est accompagnée, à tous les niveaux, de processus constants de différenciation » (Pouchepadasse 1999 : 316).

4. Organisation sociale de la ville, les communautés et leurs espaces

Nous avons vu dans quels contextes spatial et social cette ethnographie du *ghunghat* a été réalisée, voyons maintenant comment l'espace du *ghunghat*, ici la vieille ville d'Udaipur, est organisé. Elle est hiérarchiquement agencée autour du palais du Maharana Pratap Singh, fils du roi du Mewar Udaï Singh, du clan Sisodia. Le clan des Sisodia serait originaire d'une région montagneuse appartenant à l'actuel Cachemire et aurait migré vers le sud au cours du IIe siècle de l'ère chrétienne vers le golfe de Kutch, dans l'actuel Gujarat (Bautès 2004 : 100). La façon dont la vieille ville a été conçue mérite qu'on s'y arrête et rend compte de l'intrication, jusque dans l'espace, entre le social et le religieux. En effet, les anciens souverains Rajpoutes ont élaboré le plan de la ville avec l'aide de prêtres-architectes brahmanes selon les principes du *Vastu Silpa Sastra*. « Ces traités (...) définissent les règles énergétiques de construction et d'organisation des villes hindoues (...) Par sa structure et sa référence au modèle du *Vastu Purusha*, la ville hindoue s'apparente avant tout à une organisation définie par le religieux » (Bautès 2004 : 114). Selon Bautès, la ville, qui est aujourd'hui appelée la vieille ville (*purana sheher*) a été construite selon le mandala *Vastu Purusha* (Bautès 2004 : 114). Cette organisation, largement mise à l'épreuve par la complexité des réalités sociales, demeure la clé de voûte de l'organisation territoriale et sociale de la ville aujourd'hui encore. Le visiteur est tout de suite frappé par sa visibilité, pour peu qu'il ait pris la peine de s'arrêter et d'y observer les déplacements des uns et des autres, leurs lieux de résidence et les interactions sociales qui s'y jouent (observations de terrain 2012-2015).

L'élaboration de la ville respecte donc une architecture suivant le modèle des villes hindoues. « Dans le modèle de la ville hindoue, les Brahmanes résident non loin des *Râjput*, autour des axes principaux de la cité qui mènent aux portes Nord et Est de la cité, *Hathi-pol* et *Suraj-pol* » (Bautès 2004 : 128). La complémentarité entre Brahmanes et Rajpoutes est très visible dans la ville, et constitutive du fonctionnement économique et de l'organisation du pouvoir. Ils sont installés pour beaucoup autour du palais, dans les quartiers de Bhattiyani Chhohtta, de Brahmpole, et près du Lake Palace, du Gangaur Ghat et du Jagdish Mandir. Si les

régnants rajpoutes ne pouvaient conduire leurs rituels sans les compétences théologiques et rituelles des Brahmanes, les Brahmanes, eux, avaient besoin de la protection des souverains rajpoutes, qui leur assuraient entre autre leur subsistance en leur permettant d'assurer des fonctions rituelles au sein du palais. Si cet axiome était particulièrement vérifié au temps du règne des souverains rajpoutes, dont la résistance aux tentatives de soumission des sultans Moghols a construit la réputation de la ville, il demeure vrai aujourd'hui, bien que l'autorité du Maharana Pratap soit considérablement atténuée. Le Maharana constitue néanmoins une figure d'autorité dans la ville, des célébrités organisent régulièrement des mariages dans son palais, dont une partie, le City Palace Museum, est visitée chaque jour par des centaines de touristes (observations personnelles Udaipur 2012-2015) Il préside également au rituel tous les lundis dans le temple Shivaïte d'Eklinji, à une cinquantaine de kilomètres de la ville.

Le quartier de *Bhattyani Chhohta* a été aménagé selon des critères qui plaisent aux touristes occidentaux, avec des boutiques d'artisanat, de bijoux artisanaux, de tentures, de miniatures persanes, de meubles en bois sculptés, ses ruelles étroites et ses peintures sur les murs des maisons. Les traits culturels considérés comme caractéristiques de la culture rajasthani sont mis en avant et contribuent à l'esthétique particulière de la ville. Cette dimension d'une culture locale mise en scène pour les besoins touristiques se retrouve dans un bon nombre des villes du Rajasthan prisées par les visiteurs (Jaipur, Bikaner, Jaisalmer, Pushkar). Les touristes étrangers et nationaux transportent avec eux un ensemble de « bagages » socio-culturels, dont pour certains les attributs associés à l'idée que les individus de manière générale se font de la « modernité » : vêtements prêt-à-porter correspondant aux standards de la mode internationale relativement uniformisée (jean, chemise, veston...etc), pratiques alimentaires (fast-food, alimentation carnée), signes visibles de réussite sociale et professionnelle (signes extérieurs de richesse, port de vêtements onéreux, achats coûteux dans les boutiques de la ville), marques d'émancipation, notamment chez les femmes, comme le fait par exemple de sortir la tête découverte. La tête couverte en Inde du nord est une marque de noblesse de caractère, de *adâb* mais aussi de respect, tant dans la sphère profane (dans les interactions sociales) que dans un espace consacré (temples, *gurudwara*, *dargah*, église). On peut se demander dans quelle mesure cette présence quasi ininterrompue dans la ville de touristes aux provenances très variées et, pour une large part (Indiens comme Occidentaux ou Sud-Asiatiques) à la recherche de

modes de vie « traditionnels » qu'ils pensent ne plus trouver chez eux, influence la pratique du *ghunghat*, voire même la renforce.

Dans quelle mesure, alors, le *ghunghat* s'insère-t-il dans cet imaginaire ? La relation des occidentaux au voile est ambiguë et ce dernier est associé à l'oppression de la femme de façon unilatérale, évacuant ses autres dimensions (sociale, symbolique, esthétique...) (Kerrou 2010 ; Abouddrar 2014). Mais dans quelle mesure les touristes occidentaux de passage dans la ville associent-ils le *ghunghat* aux voiles tel qu'ils se présentent dans l'espace public de leurs pays d'origine, par exemple ?

La vieille ville est structurée en escargot en rayons concentriques autour du palais, le City Palace, et du lac Pichola qui donne à la ville une grande partie de son charme particulier qui lui a valu le qualificatif d'une des « plus belles villes du monde ». Les habitants, tout en étant conscients de l'attrait de leur ville et très généralement perméables aux diverses influences qui la traversent, parlant souvent plusieurs des langues des individus qui la visitent, semblent garder pour une très grande part une conscience des atouts de la culture rajasthanie, très prisées par les visiteurs, de l'art des marionnettes (*katputli*) aux danses *kalbelia*. Le territoire de la vieille ville a été plusieurs fois re-modélisé afin de mettre en lumière l'héritage royal de la ville, et de correspondre aux exigences et projections orientalistes des touristes tant nationaux qu'internationaux. « Ainsi, le complexe du City Palace est envisagé comme le site d'une histoire vivante, qui s'est adapté aux nécessités du monde moderne, et serve de lieu de contrôle pour la production d'un récit officiel « authentique » sur le passé du Mewar » (Khera 2014 : 20)⁵⁹. Le territoire porte donc la marque du clan Sisodia des Rajpoutes, dont on aperçoit les divinités tutélaires campées dans des niches dans les murs de la vieille ville, par exemple, ou le disque solaire qui représente leur rayonnement. « Parmi les motifs décoratifs utilisés, nombreuses sont les représentations plus ou moins directes de la nature qui se réfèrent directement à la royauté : le plus symbolique d'entre eux est le disque solaire, symbole de la dynastie *Sisodia*, qui orne les portes orientales du palais - *Surajpol* - en guise de protection » (Bautès 2004 : 121). Leur influence est diffuse dans l'organisation du territoire, l'architecture et les pratiques sociales, dont notamment la pratique du *ghunghat*. « C'est ensuite par le principe de

⁵⁹ « Thus, the City Palace complex is projected as a site of living history, which has adapted to modern needs, and thus serves as a site for controlling an "authentic" and "official" narrative on the past of Mewar » (Khera 2004 : 101).

centralité que le pouvoir des *Sisodia* est socialement organisé, le mythe fondateur et l'exercice du pouvoir reposant tous deux sur la présence de lieux centraux (...) Ces deux conceptions permettent d'observer la production, par les *Râjput*, d'un territoire conçu comme totalité et d'un territoire-archipel rendu cohérent par la filiation dynastique. Ainsi la double forme du territoire *Râjput* témoigne d'une complémentarité, dans les représentations royales du territoire, entre l'intérieur et l'extérieur, que l'on retrouve dans les principes fondateurs de la pensée hindoue et qui, comme le précise Henri Stern (Stern H., *ibid.*) est constitutive de la fabrique sociale de l'Inde » (Bautès 2004 : 102). Selon Henri Stern, l'exercice du pouvoir par les Rajpoutes serait davantage « englobant » que centralisé, ce qui pourrait expliquer le caractère relativement diffus de leurs valeurs et de leurs pratiques dans l'ensemble de la société Udaïpurite (Stern 1986 : 16-17).



Figure 31 Quartier autour du City Palace, vue depuis le Lac Pichola. Udaipur, août 2017. Photo: Harwinder Singh

Les diverses communautés et appartenances confessionnelles qui se côtoient dans la vieille ville se partagent l'espace marchand, et vivent à proximité les uns des autres. Néanmoins, les quartiers sont séparés par des frontières qui se donnent à voir dans l'organisation de l'espace, les spécialisations professionnelles, les lieux de culte, le style des maisons, les décorations qui les ornent (comme les peintures indiquant un mariage représentant chevaux éléphants dans les familles hindoues), les pratiques vestimentaires. La proximité spatiale - dans un espace relativement restreint si on le compare à l'étendue de la ville nouvelle avec ses multiples « colonies » - n'est pas couplée d'une proximité sociale, chacun des groupes étant séparé des autres par des pratiques et des usages distincts. Le principe de répulsion implique que les groupes soient maintenus séparés, notamment par une non-commensalité et un évitement de mariage en dehors de la caste. D'autres pratiques d'évitement sont mises en œuvre, comme par exemple la fréquentation de lieux de culte différents en fonction des castes, des formes de résidence fortement marquées par les appartenances ou des pratiques vestimentaires distinctes. Les groupes sont maintenus séparés par la dialectique d'opposition du pur et de l'impur, chacun pouvant potentiellement être rendu impur par un contact physique et/ou visuel avec un autre. Cette organisation ne fait sens que si elle intègre également une importante inter-complémentarité entre les groupes, chacun assumant une fonction spécifique assurant l'équilibre du tout. Cependant, ces conceptions liées à la caste ont été modifiées par l'avènement d'une classe moyenne qui tend à s'affranchir des préceptes de caste et de l'organisation familiale dominante, lui privilégiant parfois la famille nucléaire⁶⁰. Par exemple, la transmission de la spécialisation professionnelle de père en fils a été structurellement modifiée, la mobilité professionnelle permettant de nouvelles mobilités sociales. La classe sociale vient donc modifier les pratiques de castes, qui sont bien plus élastiques et flexibles en pratique qu'en théorie.

⁶⁰ L'organisation familiale prédominante dans la vieille ville regroupe le mariage arrangé, la résidence patrilocale en famille élargie, une endogamie de caste (*varṇa*) et de clan (*Jāti*), mais une exogamie de village et de lignage (*gotra*).



Figure 32 Boutique de Ferhan, musulman sunnite, Hati Pole. Udaipur 2016. Photo: L. Lécuyer

Les communautés présentes dans la ville sont les suivantes : les Brahmanes et les Rajpoutes sont en haut de l'échelle hiérarchique dont le fondement est, comme nous l'avons vu au numéro 2 de cette deuxième sous-partie, l'opposition du pur et de l'impur. Ils exercent sur les autres communautés un pouvoir politique, économique, symbolique et religieux. Mais ce pouvoir n'implique pas nécessairement une aisance économique, ou d'autres critères relatifs à la classe sociale. Chaque communauté ou presque est impliquée dans les activités touristiques d'une façon ou d'une autre. Les appartenances sont visibles également à travers les lieux de culte, qui délimitent un quartier hindou d'un quartier musulman, un quartier jaïn d'un quartier bohra...etc. L'une des divinités tutélaires les plus représentées dans les quartiers qui entourent le palais est Bhauji, dont l'effigie est souvent placée dans des niches dans les murs de la ville. Les habitants, et notamment les Rajpoutes, rendent un culte à ce guerrier rajpoute divinisé, et changent ses vêtements régulièrement, l'enroulant dans une couverture durant les mois les plus froids. Ce détail ethnographique montre que le *ghunghat* s'inscrit dans un contexte dans lequel l'acte de couvrir, les corps, la tête, le visage mais aussi les objets, exprime le respect, nous y reviendrons dans la troisième partie.

Lorsqu'on descend un peu plus loin dans la ville après le Jagdish Mandir qui trône au cœur de la vieille ville et tout près du palais, se trouvent les quartiers des autres castes hindoues, souvent commerçantes ou artisanes, car les activités artisanales sont nombreuses à Udaipur : orfèvres, bijoutiers, tailleurs de pierres, sculpteurs, tanneurs de cuir, teinturiers, couturiers, peintre de miniatures persanes, artistes peintres, musiciens, fabricants d'instruments...etc. L'exposition de la ville aux étrangers et nationaux et le désir de constituer un patrimoine de l'héritage culturel et historique a considérablement contribué à préserver ces activités. Elles sont beaucoup moins représentées dans les nouveaux quartiers, où ont émergé quelques centres commerciaux et des villas avec jardins, ce que ne permettent pas les espaces exigus de la vieille ville. Le quartier jaïn se reconnaît par l'abondance des bijoutiers, activités relativement souvent réservée aux jaïns, dont les deux groupes, *digambara* et *svitambara*, sont présentes dans la ville⁶¹. On y trouve aussi les deux catégories de temple, *digambara* avec les représentations de Mahavir, humain réalisé auquel est voué un culte, souvent en marbre blanc, de facture sobre et non coloré, et *svitambara*, plutôt ornés et colorés. La zone du marché regroupe des jaïns, des quartiers musulmans ainsi qu'un grand nombre d'autres communautés hindoues.

⁶¹ Le vrai schisme du Jaïnisme, le plus visible est apparu aux alentours du iii^e siècle av. J.-C.. Digambara veut dire: *vêtu du ciel*; alors que shvetambara signifie: *vêtu de blanc*. Les deux courants se sont divisés sur l'attachement aux choses terrestres et notamment aux habits. Les digambaras ont conservé la règle de nudité et d'ascétisme, tandis que les shvetambaras sont habillés de coton blanc. Avec le temps, les siècles passants, des interprétations différentes des textes sont apparues entre ces deux branches; pour autant les pèlerinages, les rituels, et les festivals sont en grande majorité identiques¹.



Figure 33 Temple de la déesse Durga. Udaipur, route de Dudh Talai, 2016. Photo: L. Lécuyer

Les structures sociales et l'organisation familiale dans la vieille ville sont relativement proches de celles des villages alentours, malgré la présence des influences étrangères. Les modes relationnels, les façons d'agencer et d'investir l'espace, d'habiter, les pratiques alimentaires et vestimentaires évoquent une sorte de « ruralité » dans la ville, contrastant avec les pratiques et usages de la nouvelle ville. Par ruralité, j'entends des structures sociales et une organisation de l'espace qui se rapprochent des structures qui dominent l'espace rural en Inde du nord : résidence en famille étendue, pratique du *ghunghat*, habitudes alimentaires, pratiques religieuses, pratiques vestimentaires...etc, par opposition aux pratiques observables dans les moyennes à grandes villes de l'Inde (prolifération de Shopping Malls et fast-foods, du port du jeans pour les femmes, de résidence en famille nucléaire...etc)⁶².

⁶² Le jeans, par sa coupe, présente un type de coupé/cousu qui contrastent avec les modes vestimentaires « traditionnels », comme le *shalwar*, le pagne, ou le *sari*. Ces éléments comportent différents types de drapés. Les *shalwar*, par exemple, ont de nombreux plis à la taille qui forment des drapés, les *dhoti* sont des pagnes agencés en sortes de pantalons drapés entre les jambes. Dans le corpus védique et dans le Dharmasāstra, les



Figure 34 Artisanat du Rajasthan. Photo: Harwinder Singh

Les castes situées entre le palais et le Jagdish Mandir ont pour la plupart un statut élevé dans la hiérarchie des castes mais certaines castes inférieures peuvent aussi exercer des activités économiques qui les lient d'une façon ou d'une autre au pouvoir royal. Par exemple, les musiciens *Dholi* sont une communauté située en bas de la hiérarchie des castes mais ils résident aux abords du palais, en raison de leur fonction de musiciens et de danseurs pour la cour (Beautés 2004 : 128).

Ces réflexions autour de l'espace permettent de comprendre que le *ghunghat* participe à la construction de l'espace autant qu'il en découle. Il est très observé chez les Rajpoutes et moins chez les Brahmanes et les Jaïns que dans d'autres groupes qui constituent la partie inférieure de la société sur l'échelle des castes. Selon Taruna, « le *ghunghat* est beaucoup pratiqué par les castes supérieures et les castes inférieures, moins par les castes intermédiaires » (Taruna, septembre 2017). Ce phénomène s'explique en partie à la lumière de la théorisation de

vêtements non cousus sont privilégiés et obligatoires pour les prêtres brahmanes (*pandit*) qui officient dans les temples, le non cousu conservant selon les critères socio-religieux locaux, une unité de la personne tandis que les vêtements cousus diffractent et dispersent la personne.

Srinivas sur la Rajpoutisation (Srinivas 1965 ; 1972). Les groupes de statut inférieur au Rajpoutes en imitent les pratiques (notamment le *ghunghat*) (Srinivas 1965 ; Bourdieu 1979). En revanche, le *ghunghat* est moins observé chez les Brahmanes et chez les Jaïns, peut-être en raison du haut statut dont ils jouissent dans la ville et de leur proximité avec les Rajpoutes, qui fait qu'ils ont moins besoin d'imiter le groupe au statut supérieur, notamment par l'observance du *ghunghat*, que d'autres communautés pour asseoir leur statut. Le statut des Brahmanes repose en partie sur leur fonction rituelle en tant qu'officiants, ils sont aussi souvent propriétaires terriens. Les Jaïns se distinguent surtout dans la ville par leur statut socio-culturel et parfois économique quand ils sont dans le commerce de bijoux. D'autres phénomènes relevant de l'inter-influence entre ces divers groupes s'observent par exemple dans les pratiques alimentaires : de nombreux exemples ont été recueillis lors des interactions avec les habitants de la ville. Sous l'influence des Rajpoutes, certains Brahmanes ou Jaïns (essentiellement des hommes) consomment de la viande de temps en temps, tandis que des castes carnivores cessent d'en consommer lorsqu'ils se trouvent dans un environnement brahmane ou jaïn (observations de terrain, Udaipur 2012-2015).

Les marchands occupent également une place centrale et sont présents aux alentours du palais, autour du temple dans le Jagdish Chowk, et autour de la Clock Tower (« Tour de l'Horloge »), où dominent notamment les bijoutiers jaïns et les castes d'orfèvres (*soni*), ainsi que dans le *Bara Bazaar* (« Grand Bazaar »), essentiellement fréquenté par les habitants de la ville, mais prisé aussi par les touristes pour son aspect « pittoresque » lorsqu'ils osent s'aventurer au delà des ruelles, boutiques, cafés et hôtels familiers de *Bhatiyani Chohatta*. Les marchands qui bénéficient d'une place au cœur du *bazaar* ont un statut supérieur à ceux qui se situent dans les ruelles périphériques, où ils se partagent l'espace avec des castes d'artisans « entre autres, les *Jadiya*, *Kasara*, *Khairadi*, *Mochi* (fabricants de chaussures), ou encore les *Suthar*, caste de charpentiers » (Beautés 2004 : 128). C'est dans ce *bazaar* que j'ai observé le *ghunghat* pour la première fois lors de mon premier séjour à Udaipur.



Figure 35 Communautés aux franges de la ville. Udaipur 2016. Photo: L. Lécuyer



Figure 36 Bada Bazaar, Udaipur août 2017. Photo: L. Lécuyer

Au fur et à mesure que l'on s'éloigne du noyau central de la vieille ville et que l'on s'approche de l'enceinte des murs qui délimitent également l'ancienne et la nouvelle ville, se trouvent les castes de *sūdra*, ainsi que les musulmans sunnites qui dominent le quartier d'*Hathi Pole* (« la porte des éléphants »), situé à la jonction entre la vieille ville et la ville nouvelle. Il est un quartier de commerce très fréquenté par les musulmans, les hindous et les touristes, particulièrement les touristes indiens originaires de l'Etat du Gujarat voisin. Ces touristes appartiennent pour une grande part à la classe moyenne émergente, éduquée et au statut socio-économique relativement élevé. Ces touristes en déplacement pour quelques jours, en famille ou entre amis, arborent des vêtements considérés comme modernes. Ces tenues sont différentes de celles portées dans la ville ou le village de résidence : le sari est troqué pour un temps par un *salwar kamīz*, ou le *salwar kamīz* pour un jeans. Le *salwar kamīz* permet, pour les femmes qui portent habituellement le *sari*, un compromis entre le local et le global lorsqu'elles sont loin de chez leurs affins. Les touristes indiens aiment à se promener au bord du lac Fateh Sagar, faire des tours de bateau et de dromadaire, activités désertées par

les touristes occidentaux, qui préfèrent les quartiers pittoresques autour du Lac Pichola, ses *bazaar* et ses activités artisanales. Les commerçants musulmans sunnites de la zone d'*Hathi Pole* pratiquent souvent une activité professionnelle héréditaire : teinturiers (*rangrez*), couturiers, imprimeurs sur tissu « block-print » (*chippa*)...et le *ghunghat* y est prédominant. Accolé à *Hathi Pole* est le quartier des Bohra, musulmans chiites duodécimains originaires du Gujarat. La ville est le siège d'affrontements réguliers entre les deux factions de cette communauté très endogame. Les *Youth* se distinguent des musulmans sunnites par l'habillement : *rida* pour les femmes et chéchias blanches (*topi*) ornées de fils d'or pour les hommes⁶³. Malgré des pratiques matrimoniales semblables aux sunnites (endogamie de caste *jāti* mais exogamie de lignage-*gotra*, mariage arrangé et résidence patrilocale en famille élargie), le statut de la belle-fille est différent puisqu'elle est plutôt considérée comme une fille et le *ghunghat* n'y est pas du tout pratiqué. Hatim Ali, ami bohra, me dit en parlant de son unique belle-fille, qui vit avec eux et enseigne au lycée de la ville nouvelle : « Elle est comme notre fille, pourquoi devrait-elle se sentir gênée devant nous ? Elle s'habille et se comporte comme notre fille, nous ne voyons aucune différence » (Hatim Ali, Udaipur, mars 2014). A l'extérieur de la ville sont installées les communautés *Harijan* ainsi que les tribus originaires des villages alentours comme les *Bhil* ou les *Bishnoy*, venus à Udaipur gagner de l'argent en travaillant dans les restaurants, en transportant des pierres et de gravats avec des ânes ou en vendant des objets artisanaux dans les rues. Ils habitent souvent dans des campements plutôt que dans des maisons, dans des formes de résidences intermédiaires. Ils font souvent leur vaisselle dans des bassines à même la rue, y lavant aussi leurs enfants. Leur mode de résidence évoque une sorte de mode de vie semi nomade, de populations venus en ville pour travailler mais dont le lieu de résidence demeure la campagne. Le *ghunghat* y est particulièrement représenté, et les femmes de ces communautés baissent souvent leur voile devant les Rajpoutes et les Brahmanes. La taille modeste de la ville permet une inter-complémentarité entre les divers groupes qui la composent et de nombreux échanges liés aux activités économiques de la ville, dont beaucoup sont liés directement ou indirectement à l'industrie touristique, créant un espace commun de production de biens, de services et de représentations.

⁶³ La *rida* est un ensemble deux pièces composé d'une tunique avec une capuche intégrée qui sert de voile, et une longue jupe. Le tissu est en coton épais brodé, souvent de fleurs, aux couleurs vives ou pastels.



Figure 37 Célébration de l'anniversaire du Prophète par la communauté sunnite de la ville, quartier d'Hathi Pole, 2015. Photo: L. Lécuyer

La toponymie dénote également de cette organisation spécifique selon laquelle les castes, les classes sociales, les statuts économiques et les appartenances religieuses sont visibles et soigneusement délimités. *Brahmpole* (« la porte des Brahmanes ») circonscrit un quartier majoritairement habité de Brahmanes, bien qu'on y trouve aussi des Jaïns et d'autres communautés de la ville. Le quartier à dominante brahmane rassemble des temples brahmaniques, ne s'y trouve aucune boucherie ou tannerie, tandis que le quartier musulman sunnite de *Hati Pole* concentre un grand nombre de boucheries, de mosquées, des boutiques de textile et des ateliers de teinture et de couture. Les bijouteries dominent les quartiers jaïns, reconnaissables à leurs temples en marbre blanc. La « *Teachers Colony* », non loin de *Brahmpole*, rassemble des familles d'enseignants, essentiellement Brahmanes. Les quartiers bohras sont séparés des autres musulmans et tiennent souvent des boutiques de parfums *halâl*, c'est-à-dire sans alcool, de textile, des épiceries et des quincailleries. La photo de leur leader spirituel (le *da'i*) est toujours présente sur le mur de leurs boutiques, sauf chez ceux qui contestent son

autorité (Lokhandwalla 1955 ; Ghadially 1989). Les Bohras ont généralement un statut socio-économique supérieur aux populations sunnites, qui comptent parmi les franges à faibles revenus, faible niveau d'éducation et forte fécondité. Cette différence de statut et de revenus marque les espaces, les logements sont espacés et sécurisés chez les Bohras, exigus chez les sunnites. Les Sikhs habitent des *Colonies* (sortes de quartiers résidentiels) un peu à l'extérieur de la vieille ville qui comportent des *gurudwara* et des boutiques dont les enseignes sont en *gurumukhi*. La vieille ville comprend également d'autres quartiers musulmans sunnites, des quartiers sindhis (hindous originaires du Sindh pakistanais rapatriés en Inde après la partition) ainsi qu'un quartier tibétain réservé aux travailleurs saisonniers tibétains qui tiennent le Tibetan Market entre le palais du Maharana Pratap et le parc « aux roses » *Gulab Bagh* où aiment se promener habitants de la ville et touristes indiens.



Figure 38 Touristes posant avec des tenues villageoises, Parc de Gulab Bagh, Udaipur 2015. Photo: L. Lécuyer

Les frontières confessionnelles de la ville sont également marquées par la présence d'animaux distincts : alors que les vaches dominent dans les quartiers hindous, les chèvres prédominent dans les quartiers musulmans, et les frontières sont si nettes qu'on peut immédiatement remarquer au coin d'une rue que les vaches cèdent la place aux chèvres, que les peintures sur les murs des maisons figurant un cheval, un éléphant, indiquant qu'une fille de la famille s'est mariée, disparaissent et qu'apparaissent ensuite d'autres signes plus explicites comme la présence des mosquées, par exemple.

Ainsi, les individus se reconnaissent dans un espace physique et conceptuel commun, mais ils perpétuent aussi, par leurs pratiques corporelles, leurs relations à l'espace, leurs pratiques culturelles, des distinctions très affirmées.



Figure 39 Vaches dans le quartier Brahmane de Brahmopole. Udaipur septembre 2016. Photo: L. Lécuyer



Figure 40 Chèvres dans le quartier musulman d'Hathi Pole. Udaipur, septembre 2016. Photo: L. Lécuyer



Figure 41 Temple Sri Navadurga Mata Ji, près du Lac Pichola, Udaipur août 2017. Photo: L. Lécuyer



Figure 42 Peintures murales sur les maisons dont l'un des enfants s'est marié. Udaipur, Brahmpole, août 2017. Photo: L. Lécuyer

Chapitre 3 - Structures sociale du ghunghat 2 : les relations familiales

1. Mariage arrangé, foyer indivis et virilocalité

Après avoir montré de quelle façon le *ghunghat* est cohérent avec un système particulier d'organisation de l'espace et inséré au sein d'une organisation sociale hiérarchisée, voyons de quelle manière il s'intègre au cœur même du système micro-social qu'est la famille, et ce qu'il en révèle des structures et des modalités relationnelles. En effet, le *ghunghat* est intimement mêlé à la trame des relations intra et inter familiales. Il est tissé dans la fabrique même du social, au cœur du système d'alliances, d'échanges et de pratiques matrimoniales et de résidence de l'Inde du nord.

Le *ghunghat* ne s'exprime que dans l'une des organisations sociales possibles en Inde, la résidence virilocale en famille élargie (*joint family*), qui implique qu'une femme est confrontée quotidiennement à la présence de ses beaux-parents, de ses beaux-frères, de leurs épouses et de leurs enfants. Cette organisation concerne l'essentiel de mes informateurs, connaissances et amis à Udaipur, qui ont tous fait un mariage arrangé, c'est-à-dire que les familles se mettent d'accord sur une union entre deux individus qui soit profitable aux deux partis et selon laquelle les époux sont susceptibles de s'entendre. Le mot utilisé le plus souvent pour évoquer cette entente possible entre un homme et une femme sur le point de se marier est le terme anglais « match » (s'accorder, s'harmoniser). Les hindous fréquentés à Udaipur recourent à des astrologues afin de déterminer si les thèmes astraux concordent. Ainsi, Salin de la caste des orfèvres me raconte que lui et son épouse ont fait un mariage d'amour et que leurs horoscopes ne concordaient pas. Une vingtaine d'années après le mariage, le couple n'a toujours pas d'enfants et les deux familles font référence aux horoscopes afin d'expliquer ce qui est considéré comme un malheur pour la société indienne. « Nos enfants se sont mariés malgré que leurs horoscopes ne s'accordaient pas (match). Aujourd'hui, ils sont punis malheureusement car ils n'auront pas de descendance », me raconte la mère de

Salin (Udaipur, novembre 2012). Les mariages sont généralement envisagés par les individus comme une affaire de famille concernant l'ensemble des membres. « Nous on fait des mariages arrangés, sinon c'est trop difficile de gérer tout le monde dans une famille élargie avec un mariage d'amour. Quand on choisit un conjoint pour quelqu'un de la famille, on ne prend jamais une décision tout seul, on se renseigne sur le futur conjoint, chacun se renseigne, toute la famille, oncles, cousines, de notre père et tous ceux de notre mère et après on se téléphone, et on prend la décision tous ensemble. C'est comme la main, c'est la main toute entière qui décide et chacun représente un doigt » (entretien avec Neeraj avant son mariage, Udaipur août 2017).

La façon dont l'ensemble de ces éléments sont imbriqués et fonctionnent de façon dynamique est fondamentale pour comprendre de quelles manières le *ghunghat* est intimement intriqué à l'unité sociale qu'est la famille élargie, et les relations de pouvoir qui se jouent au cœur de la hiérarchie familiale. Le mariage arrangé en Inde peut être considéré comme l'union de deux familles par le biais de deux individus. L'union matrimoniale reflète donc les orientations de la société indienne, et fait jouer l'autorité de l'âge dans les prises de décisions. Dans les villages et les villes moyennes comme Udaipur, les partis pour un mariage sont proposés par des adultes mariés ayant des enfants la plupart du temps, et leur choix répond à des stratégies d'élargissement des clans et des alliances entre familles en dehors des villages de chacun des partis (en raison de l'observance de l'exogamie de village congruente avec le *ghunghat*), étendant du même coup le territoire des réseaux relationnels des familles unies par le biais d'une alliance. Les unions hypergamiques ne sont pas rares, et permettent à l'un des partis d'augmenter son statut par le biais de l'alliance⁶⁴. Les partis sont donc proposés et les membres du foyer indivis, et parfois les oncles, tantes, grand-tantes prennent part aux décisions. Tel que nous l'avons observé, tant au Pendjab, qu'en Uttar Pradesh ou au Rajasthan, les choix sont proposés aux individus qui acceptent ou refusent selon leurs critères et affinités, mais aussi, et parfois surtout, influencés par le désir de satisfaire la famille (observations de terrain, Udaipur 2012-2017 et Pendjab 2016-17). Dans le contexte des mariages arrangés, les jeunes mariés vont souvent résider au foyer conjugal et la nouvelle mariée quitte son foyer parental pour son foyer conjugal, qui va devenir sa référence, son lieu de résidence principal et le centre décisionnaire de ses actes et de ses déplacements, ceci bien-sûr variant en fonction des castes, des niveaux d'éducation, des revenus, du lieu

⁶⁴ L'hypergamie consiste pour un individu à s'unir à un conjoint dont le statut social est supérieur au sien.

de résidence etc. C'est dans ce contexte que va s'exprimer le *ghunghat*, qui ne fait pas sens si le couple décide de résider en famille nucléaire.

2. Endogamie de caste, exogamie de village.

Considérer le voile comme une pratique corporelle destinée à exprimer le respect quel que soit le sexe des individus vers lesquels il est dirigé permet de sortir des analyses qui figent le voile dans les questions du genre ou de la religion. Le genre et la religion figurent parmi les multiples possibilités qui peuvent être exprimées par le voile. Elles ne sont pas les seules, et sont loin de dominer la sphère interprétative qui se développe autour des pratiques du voile. Le type de relations qu'une femme entretient à travers les manipulations de son *ghunghat* renseigne sur les modalités d'organisation de la société. Par exemple, le fait qu'une femme ne baisse jamais son *ghunghat* devant les individus de son village, ni devant aucun des individus masculins liés à ses consanguins révèle une exogamie de lignage et de village. « Le fait qu'une femme ne se voile pas devant ses consanguins n'est pas trivial. La pratique du voile indique une exogamie de village. Le fait de se voiler est clairement corrélé aux comportements de proximité et aux relations d'appartenances. Dans le cas de l'Inde du Nord (...) le voile distingue consanguins et affins, femmes et hommes, et castes. Ces formes de subordination opèrent simultanément : impur/pur ; junior/senior ; femme/homme » (El Guindi 1999 : 110) ⁶⁵.

L'exogamie de village permet d'élargir les réseaux interactionnels des individus et de conserver la différence de statut entre les donneurs et les preneurs d'épouses qui caractérise le système d'alliance Indo-Aryen propre à l'Inde du Nord. En effet, dans le contexte de l'Inde du nord, les donneurs et les preneurs d'épouses sont tenus à distance par un antagonisme statutaire. L'exogamie de village étant une norme du système d'alliance Indo-Aryen, les deux lignages se côtoient peu, hormis dans le cas d'un mariage entre cousins dans certaines familles musulmanes. Cette spatialisation spécifique des alliances sépare donc deux groupes dont le pivot est la femme puisqu'elle est donnée en mariage, et son

⁶⁵ « Her (Sharma's) ethnographic example of « how a woman does not veil herself before her *peke*, men of her natal village (1978 : 251) is not trivial. (...) The practice (veiling) constitutes, as it were, village exogamy. Veiling is clearly a correlate of kinship behavior (...) « In the North Indian case, as revealed in the ethnography by Sharma, veiling distinguishes consanguinity from affinity, men from women, and caste from caste.(...) These forms of subordination operate simultaneously here : impure to pure, junior to senior, female to male. » (El Guindi 1999 : 110-111).

mariage même définit les groupes et les oppose, entre preneurs et donneurs d'épouse. Le village – ou le quartier - natal d'une femme est considéré comme l'espace relationnel de ses consanguins, tandis que le village conjugal dans lequel elle s'établit, prenant résidence chez son époux et au sein de sa famille indivise, sera désigné comme le village de ses affins. Dans un certain nombre de cas, tous les habitants de son village natal sont considérés comme ses consanguins tandis que tous les habitants de la localité de son mari seront considérés comme ses affins. Manoj vient d'un village à une heure de route d'Udaipur. Il est le cadet de quatre frères, d'une caste *śūdra*. Il dit que les femmes baissent leur *ghunghat* devant la totalité des hommes du village, mais aussi devant les femmes plus âgées parfois, par respect (il utilise le terme *lāj*). « Dans ma famille, mon père et mes frères aînés n'ont quasiment jamais vu le visage des belles-filles, elles sont toujours cachées sous leur voile et ne montrent pas leur visage aux hommes du village. Même quand elles sortent, elles sont en *ghunghat* » (entretien avec Manoj, Udaipur juillet 2016). Le fait de baisser son *ghunghat* est non seulement lié aux relations de parenté entre une femme et ses affins, réels ou classificatoires, mais aussi à la réputation de cette dernière, et aux valeurs associées au fait de couvrir, la tête ou le visage.

L'exogamie de village implique une parenté en arborescence, c'est-à-dire qu'elle permet – quoi que pas systématiquement - une augmentation exponentielle des localités dans lesquelles se trouvent des alliés, augmentant ainsi les réseaux de solidarité qui unissent les individus. Ainsi, l'anthropologue Sylvia Vatuk indique que sur 87 mariages sur 6 générations, les individus concernés par cette alliance, et donc possédant des liens de parenté, se répartissent sur 57 villages étalés sur 13 kilomètres (Vatuk 1969 : 4). Après le mariage d'une femme, les espace entre ses affins et ses consanguins vont être marqués par des typologies relationnelles et donc des pratiques du *ghunghat*, différentes : alors que celui de ses affins réside sur la retenue, le respect de l'étiquette et les relations d'évitement et de déférence, celui de ses consanguins, devenu son *nanihāl* (*nani* désigne en hindi la grand-mère maternelle), devient celui d'une plus grande liberté de parole et de gestes, celui où une femme et ses enfants reçoivent avant tout de l'affection et de l'attention dans une atmosphère plutôt détendue. « L'espace du foyer parental d'une femme caractérisé par la chaleur, la liberté et le confort est considéré par ses enfants comme un lieu où ils

sont entourés d'affection et cajolés » (Abraham 2010 : 207)⁶⁶. Rabia habite l'un des quartiers essentiellement peuplé de musulmans sunnites près d'*Hathi Pole*, à Udaipur. Elle est musulmane sunnite et porte des *śalwar kamīz* en coton et un *dupaṭṭā* sur la tête. Celui de Rabia est particulièrement mobile, et glisse en permanence de sa tête à ses épaules. Parfois, elle le laisse ainsi plusieurs minutes quels que soient ses interlocuteurs, puis elle replace son voile sur sa tête mais ses cheveux apparaissent généralement sur le devant de la tête. A l'arrière sous le *dupaṭṭā* dépasse sa queue de cheval ou une tresse. Cependant, elle baissait son *dupaṭṭā* devant ses yeux devant son beau-père (désormais décédé) et devant les frères aînés de son mari, Basit. Tous les deux s'accordent à dire que cette occultation du regard par le *dupaṭṭā* est bien le *ghunghat*, qu'elle active aussi lors de sa présence au sein de ses affins, qui habitent un quartier de la ville relativement éloigné. Rabia est d'une nature ouverte et enjouée, très sociable, elle parle et rit fort et l'abaissement du *ghunghat* sur ses yeux n'entraîne pas une modification de son comportement, comme ce fut souvent le cas chez d'autres femmes observées. Aujourd'hui, elle ne vit qu'avec sa belle-mère et le neveu de Basit, devant lesquels elle n'observe pas le *ghunghat*. Lorsqu'elle se rend chez ses consanguins, qui habitent un village à une demi-heure de la ville, elle enlève son *dupaṭṭā* tout le temps de sa présence au village, quels que soient ses interlocuteurs (observations de terrain Udaipur 2012-2017). Le degré de cette opposition, ou de cette détermination polarisée entre les lieux de résidence des affins et des consanguins d'une femme, dépend des relations singulières qui unissent des individus différenciés par la personnalité, la caste, le niveau d'éducation etc. En revanche, une appartenance commune à un *gotra*, c'est-à-dire, un lignage, proscrit les unions matrimoniales, puisque les individus d'un même *gotra* sont considérés comme des frères et sœurs de lignage descendants communs d'un même *ṛṣi*⁶⁷.

⁶⁶ «the space of a woman's parental home as characterised by 'warmth, freedom and comfort' is transferred to her children who see the naniyal (the hosue of their maternal grandmother) as a place where they are showered with affection and pampered. » (Abraham 2010 : 207)

⁶⁷ Un *ṛṣi* signifie « chanteur-auteur des hymnes védiques, poète, voyant ; démiurge, patriarche, sage, ascète, ermite ». Les *ṛṣi* peuvent être assimilés à des sages, des renonçants, des moines errants, des êtres inspirés. Un *ṛṣi* védique est un témoin des vérités primordiales. Après la période védique, le brahmanisme conçoit les sept *ṛṣi* comme d'anciens sages qui auraient « entendu » (*Śruti*) le *Veda* primordial. L'hindouisme considère les *ṛṣi* comme des *yogi* qui, en méditation profonde, entendirent les « hymnes » du *Veda* émanés du *Brahman*.

Ces intrications entre organisation familiales, systèmes relationnels et pratiques sociales, notamment pratiques du voile, permettent d'envisager ensemble les transformations de la société indienne, entre la disparition de certaines pratiques comme c'est le cas pour le *ghunghat* au Pendjab et des transformations plus ou moins profondes dans les structures familiales.

3. Le système Indo-Aryen.

Ce système de parenté, caractérisé par une asymétrie de statut entre les affins et les consanguins d'une femme et d'une différence de statut entre fille et belle-fille, est appelé le système Indo-Aryen. Il détermine, par les modalités de l'alliance qui le sous-tendent, une structure sociale, une organisation familiale et une typologie relationnelle basée sur la non réciprocité et des pratiques corporelles spécifiques. Le *ghunghat* est une pratique sociale cohérente avec ce système, et intimement lié à ses particularités, puisqu'il marque la différence entre affins et consanguins (avec les uns, la femme ne baisse pas son voile, avec les autres si), les tient séparés et marque aussi l'infériorité de statut de la famille de la femme qui ne cesse de la réactualiser en baissant son voile, marquant ainsi l'infériorité de statut de l'ensemble de son lignage devant celui de son mari. Cette remarque souligne l'intrication étroite entre pratique du voile, modalités des alliances et organisation de la société. « Ce que nous pouvons dire du système Indo-Aryen, en prenant l'hindi comme base, est qu'il s'inscrit négativement par rapport au système dravidien, à savoir premièrement le mélange entre affins et consanguins, deuxièmement le contraste entre croisés et parallèles et troisièmement la norme du mariage entre cousins croisés comme principe structurant » (Trautmann 1981 : 569)⁶⁸. L'observation des pratiques d'alliances permet de comprendre l'intrication entre le *ghunghat* et le système d'organisation générale de la société et sa pertinence dans le système spécifique de parenté Indo-Aryen (Lévi Strauss 1943 ; Dumont 1963-77 ; Trautmann 1981)⁶⁹. La perspective anthropologique, comparatiste et dépassant le modèle indien, permet d'envisager de quelles manières les sociétés organisées selon le modèle Indo-Aryen en dehors de l'Inde produisent des réponses sociales à une différence de statut entre affins

⁶⁸ « What we can say of the Indo-Aryan system, using Hindi as type case, is, negatively, that it lacks first, the Dravidian equations that mingle affinal and consanguineal kin, second, the contrast of cross and parallel, and third, the rule of cross cousin marriage as a structuring principle » (Trautmann 1981 : 569).

⁶⁹ Quant au système Munda, il est beaucoup moins représenté que les deux autres systèmes que sont le Dravidien et l'Indo-Européen. Comme le Dravidien, il distingue les parents croisés et parallèles, ce que ne fait pas le système Indo-Européen, mais le mariage entre cousins croisés n'est pas autorisé, comme dans le système Indo-Européen. Comme ce dernier, tous les consanguins de la classe d'âge d'un individu sont considérés et adressés comme des frères et sœurs, et il existe une terminologie spécifique pour les affins. Les alliances peuvent se répéter, conservant une certaine endogamie de lignage, mais uniquement en sautant deux ou trois générations. Elles sont donc encouragées en dehors du cercle des parents, mais pas de façon aussi radicale que dans le système Indo-Aryen qui les évite. Ainsi, les parents proches peuvent être, sur plusieurs générations, alternativement des donneurs et des preneurs d'épouse, contrairement au système Indo-Aryen où les donneurs sont distincts des preneurs.

et consanguins, et de considérer de façon plus ciblée de quelle manière le *ghunghat* est une réponse parmi d'autres à une organisation sociale spécifique. Dans quels types de contextes la couverture du visage par un tissu fait-elle sens pour exprimer l'asymétrie de statut entre affins et consanguins et à quelles autres pratiques, représentations et valeurs est-elle liée ?

PARTIE 2

Pratiques, fonctions et limites du ghunghat

Chapitre 1 - Comment se pratique le ghunghat dans les familles du Rajasthan et du Pendjab aujourd'hui

1. L'asymétrie de statuts entre affins et consanguins révélée par le ghunghat

« Comme il est commun dans le reste du nord de l'Inde, une terminologie spécifique est adaptée pour les consanguins d'une femme et pour ses affins » (Sharma 1978 : 220)⁷⁰. A Udaipur, le terme utilisé pour les affins est le terme hindi/mewari *sasurāl* et *pīhar* pour les consanguins, au Pendjab *sahore* et *pir*. La terminologie renseigne de façon précise les relations entre individus au sein des familles, entre les familles, mais aussi entre les individus non unis par des liens familiaux, comme nous avons évoqué plus haut, en évoquant des termes de parenté classificatoire. Un homme appellera les femmes de sa classe d'âge *behen ji* (sœur-titre honorifique marquant le respect) –*pen ji* au Pendjab- et les femmes de l'âge de ses sœurs aînées *dīdī* (sœur aînée). C'est ainsi que tous les enfants plus jeunes s'adressaient à ma fille, qui avait entre treize et seize ans lors de nos séjours à Udaipur. En revanche, la totalité de mes connaissances féminines de ma classe d'âge m'appelaient par mon prénom, tandis que les hommes évitaient de le prononcer, et parfois même de s'adresser à moi en présence de mon mari. Les femmes ainsi que certains hommes plus jeunes que moi m'appelaient *dīdī*, les enfants *aunty* (tante, avec un terme de parenté anglais). Dans le choix de la terminologie, les individus préfèrent les termes liées aux consanguins d'une femme plutôt qu'à ses affins « à cause du double standard associé aux comportements d'une fille d'un côté et d'une épouse de l'autre », réduisant la distance sociale et permettant une plus grande intimité dans les relations (Vatuk 1972 : 138)⁷¹. Selon l'anthropologue Ursula Sharma (1978) et selon les récits

⁷⁰ « Yet even when a woman has become well and truly integrated into her conjugal household and in the course of time has become mistress of it, the conceptual separation of kin and affines is still rigorously maintained and different modes of behaviour and different sentimental attitudes remain appropriate for the people of one's natal home and the people of one's affinal home. As is common elsewhere in north India a pair of special terms are used to denote a woman's natal home (peke) and her affinal home (saure) » (Sharma, 1978 : 220).

⁷¹ « Kinship terms are commonly used for the neighbors with whom one is friendly. In selecting social intimates, a couple prefers to associate with the wife's natal kin rather than with the husband's because of the

recueillis au Pendjab également d'où le *ghunghat* a quasiment disparu, une femme s'adresse à l'ensemble des individus de la caste de son époux selon les termes appropriés en fonction du rang, de l'âge et de la génération. Tous les individus de la caste de ses affins sont donc considérés selon le principe « d'affins de courtoisie ». C'est probablement pour cette raison que dans certains villages de l'Haryana ou du Rajasthan, par exemple, les femmes se voilent le visage devant l'intégralité des hommes du village pour peu qu'ils soient les aînés de leurs maris (Sharma 1978 : 224).

traditional double standard of behavior for « daughter » and « bride ». These (...) women still fell under constraint with husband's kin, particularly those senior in age to him, and are much more at ease with their own natal village kin » (Vatuk 1972 : 138, 168, 195).



Figure 43 Les femmes du groupe des donneurs d'épouse accueillent le marié et son groupe avec le *ghunghat* entièrement baissé, marquant la différence de statut. Ici, la belle-mère accueille son gendre. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya

Les relations de distance et de proximité sont rendues élastiques par les différents contextes. Dans certains villages, le principe de solidarité villageoise est inclusif des autres membres d'autres castes « du moment qu'ils ne sont pas trop éloignés quant au statut rituel » (Sharma 1978 : 224). Ils deviennent par ce principe les affins d'une femme, devant lesquels elle va baisser son *ghunghat* et utiliser les mêmes termes d'adresse que pour ses affins. Les relations de caste se reflètent alors dans le *ghunghat* qui révèle une grande complexité dans les relations. Une ethnographie soignée doit être réalisée afin de dégager les principes qui rentrent en jeu dans le comportement d'une femme vis-à-vis de son voile, puisqu'elle peut

se comporter avec des voisins de la même façon qu'avec ses affins réels du moment que d'autres principes viennent nuancer ou mettre une emphase sur la typologie relationnelle. Par exemple, à Udaipur, une femme peut baisser son *ghunghat* devant un homme qu'elle sait influent et respectable, même si cet homme n'est pour elle ni un affin, ni un consanguin. Pour Soni, joaillier du quartier de la Clock Tower dans la vieille ville d'Udaipur, « Aller le visage ouvert, ça n'est pas bien. Les voisines aussi font *ghunghat* devant mon père, elles savent que c'est un homme influent dans le quartier, du coup, elles se couvrent le visage devant lui. On ne leur a jamais rien dit, et elles non plus ne nous ont jamais rien dit, elles le font c'est tout, elles savent qu'il faut le faire. C'est pareil, vous voyez la femme qui passe dans le rue, elle a baissé son *ghunghat*, probablement parce qu'elle sait qu'elle peut croiser des gens de son quartier ou de son village. Même s'ils ne font pas partie de la famille, elle sait qu'ils vont aller dire dans son village ou dans son quartier qu'elle était en ville le visage découvert, c'est pas bien, ça ne montre pas une bonne éducation » (Soni, Udaipur janvier 2017)⁷². Dans le village ethnographié par U. Sharma, « un charpentier à Ghanyari s'adressera à un brahmane par un terme de parenté approprié (frère, oncle, grand-père, etc.), utilisant un prénom uniquement s'il s'adresse à quelqu'un de beaucoup plus jeune que lui. En revanche, un brahmane va s'adresser à un charpentier par son prénom, sauf s'il parle à quelqu'un de beaucoup plus âgé que lui. Dans ce cas, il hésitera à utiliser son nom ou un terme de parenté en raison du respect qu'il manifeste pour cet individu. Cette dissymétrie va s'exprimer dans les comportements des femmes avec leur voile. Un femme brahmane de Ghanyari ne se voilera pas devant un homme de son village de caste inférieure, même s'il est plus âgé que son mari et s'adresse à lui comme son neveu classificatoire. Mais une femme de la *jāti* des barbiers baissera son *ghunghat* devant un homme du même âge ou senior de son époux. Dans le cas de statut équivalent, les pratiques de voile seront observées des deux côtés » (Sharma 1978 : 224)⁷³. U. Sharma prend l'exemple des femmes

⁷² Le terme employé en hindi pour dire que le visage découvert est « ouvert » (khola hue). Cela signifierait-il que le visage ouvert implique un corps ouvert, poreux ?

⁷³ « The same principle of village solidarity is even extended to include people of other castes provided that they are not too far removed in ritual status; they too are referred to as though they were kin, even though-given the rule of caste endogamy-they could not possibly be blood kin. But the practice is not symmetrically observed as it is among courtesy kin of the same caste. That is, a carpenter in Ghanyari will address a Brahman by some appropriate kin term (brother, uncle, grandfather, etc.), only using a personal name if he is addressing someone very much younger than himself. However, a Brahman will address a carpenter by his personal name, although if he is talking to someone very much older than himself whom he respects he might hesitate to use a personal name and might use some kin term instead. The same lack of symmetry is shown in the veiling behaviour of the women. A Brahman woman in Ghanyari will not veil herself before a man of lower caste in her husband's village, even though he be older than her husband and treats her husband as 'nephew'. But a woman of barber caste will veil herself before a Brahman man of the same age as or senior to her husband. In cases where two

de la *jāti* des *chamar* dans le village de Ghanyari, en Himachal Pradesh, qui se voilent devant l'intégralité des hommes du village, en raison de « trois formes de relations de subordination qui opèrent simultanément » : celle d'impure à pure ; de cadets à aînés et de femmes à hommes (Sharma 1978 : 225)⁷⁴. A l'instar de S. Vatuk, il est important de souligner ici que cette différence de statuts est activée par un mariage et qu'elle est conceptuellement indépendante des autres critères qui rentrent en compte dans la définition des statuts, comme le statut socio-économique par exemple (Vatuk 1969 : 5). Les pratiques hypergamiques qui consistent à marier une fille dans une famille supérieure en statut sont courantes, quoi que les unions aient relativement souvent lieu entre familles de statuts équivalents pour le bien-être de la jeune femme ainsi que pour une entente harmonieuse entre affins. « Il est mieux de marier sa fille dans une famille qui ait la même culture que la sienne, ainsi elle ne sera pas dépaysée et ce ne sera pas difficile pour elle de s'habituer à son nouveau foyer » (Arjun, commerçant du quartier de *Battiyani Chhohtta*, Udaipur, novembre 2012). L'hypergamie permet néanmoins une mobilité sociale pour les donneurs de femmes, qui étendent ainsi leurs réseaux d'influences hors des limites de leurs villages ou quartiers, mais aussi hors des limites de leur statut socio-économique.

Ainsi, les pratiques du *ghunghat* s'adaptent à des situations variées et complexes et investissent plusieurs types de relations de subordination et de l'expression du respect. Les relations de caste, de séniorité et de genre sont convoquées, de différentes manières à différents moments, parfois simultanément. Le contexte villageois mobilise plus fréquemment les trois relations de subordination en même temps en raison de la proximité spatiale mais aussi des relations d'intercomplémentarité qui en marquent les relations. Dans le contexte urbain, s'il semble au premier coup d'œil que le *ghunghat* ne concerne que les relations intra familiales confinées au foyer des affins d'une femme, il apparaît après un approfondissement des observations et des entretiens qu'une femme va utiliser les

castes in the same village are accorded approximately equal status there seems to be mutual veiling. » (Sharma, 1978 : 224).

⁷⁴ « The very lowest caste in Ghanyari is the Chamar (leather worker) caste. They are regarded as untouchable by members of all other castes and 'courtesy' kinship is not extended to them by any non-Chamar in the village. Nor do they address members of higher castes by kinship terms, but by a special honorific term. All the same, Chamar women married in Ghanyari without exception veil themselves from older men of other castes in the village. Indeed their behaviour is very deferential, which is understandable when we consider that three forms of subordination operate simultaneously in such a situation-that of the impure to the pure, that of junior to senior, and that of female to male. » (Sharma 1978 : 225.)

mêmes stratégies en contexte urbain. Si elle passe devant une boutique tenue par un affiné de son mari, qu'il soit réel ou classificatoire, elle va baisser son *ghunghat*, même si elle ne le baisse plus ensuite puisqu'elle va traverser des espaces urbains exempts de la présence d'individus qui puissent être affiliés au lignage de son mari. Parfois, le contexte urbain est évoqué pour justifier l'abandon du *ghunghat*, comme me le dit Guddi Rathore, femme rajpoute d'une trentaine d'années dans son petit restaurant du quartier de *Bhattiyani Chhohhtta* tout proche du palais. « Dans mon village, à une heure de route environ d'Udaipur, les femmes pratiquent le *ghunghat*, parce que c'est un village. Comme elles le font devant leur beau-père, elles le font aussi devant les autres aînés (elle utilise le mot anglais « elders » alors que la conversation se déroule en hindi) du village, qui sont tous attachés à leurs affins. J'ai deux frères aînés, je suis la plus jeune et la seule fille. Mes deux belle-sœurs font *ghunghat* devant mon père et ma mère, et quand elles sortent dans le village. Moi, comme j'habite à Udaipur, je ne fais pas *ghunghat*. Mon beau-père dit que ce n'est pas nécessaire. Il est « broad-minded » (en anglais) et en plus, en ville, ça ne se fait plus trop. Avant, les femmes ne sortaient pas, c'est pour ça qu'elles faisaient *ghunghat* » (Guddi Rathore, Udaipur, juillet 2017).

L'expression de la subordination en fonction des castes est prise en charge par d'autres comportements en raison du grand nombre d'individus de la même caste (*varṇa* et *jāti*) présents sur le même territoire, qui pourraient rendre les pratiques du *ghunghat* relativement compliqués dans le contexte urbain. J'ai plusieurs fois observé, notamment à la gare d'Ajmer, que les femmes qui balayent la gare ont le visage recouvert de leur *ghunghat*. J'ai posé la question à l'une de ces femmes, qui m'a répondu qu'elle n'avait pas nécessairement de liens de parenté avec les individus qui traversent l'espace de la gare, mais qu'elle baissait son voile sur son visage par respect. Il est possible que ces femmes soient des villageoises de castes inférieures qui respectent le principe de subordination de caste appliqué dans leur village et matérialisé dans le *ghunghat*. Si cet élément ne prend ici qu'un caractère hypothétique, il permet de supposer les éléments complexes qui interviennent dans la mise en marche du *ghunghat*, et montre que la dichotomie que nous avons envisagée au départ entre le voile en islam (dédié à l'extérieur) et le *ghunghat* (plutôt observé à l'intérieur des foyers) n'est pas aussi tranchée qu'elle nous avait semblé. Les limites entre intérieur et extérieur semblent davantage tracées par les modalités relationnelles que par des espaces précis. « Les espaces publics, et la présence des femmes dans ces espaces, doivent être considérés en fonction des relations de la parentèle d'une femme avec ces espaces. C'est précisément cette

relation, ou ce système de relations, qui produit l'espace (...) Le concept d'espace « public » ou « privé » est moins lié à la nature de l'espace –domestique ou extérieur – qu'à la présence d'individus qui sont les témoins de cette interaction » (Abraham : 206)⁷⁵. J. Abraham rapporte que selon ses ethnographies, une femme baisse son *ghunghat* devant tous les aînés, hommes et femmes, qui font partie de la résidence de ses affins, village ou *mohallah*, quelles que soient la caste, la classe ou la religion.

Cependant, les espaces peuvent s'interpénétrer dans la même ville, et une femme peut passer subitement d'un espace symbolique marqué par ses consanguins à celui de ses affins, à moins qu'elle ne se trouve dans un espace plus ou moins neutre. L'irruption d'un personnage appartenant à l'un ou l'autre de ces groupes peut changer le comportement d'une femme, dont le plus immédiatement visible est celui qui concerne son voile. « Alors qu'une femme peut laisser glisser le *pallū* de son *sari* de sa tête lorsqu'elle se trouve au marché et relativement loin du foyer de son mari, l'espace du marché est aussi influencé par les individus qui s'y trouvent et par la relation particulière qu'une femme entretient avec eux. Ceci signifie que les espaces du marché sont produits de façon unique pour chaque femme » (Abraham 2010 : 207)⁷⁶. Les espaces sont donc fabriqués par les individus et les relations qu'ils entretiennent avec les autres individus au sein de cet espace. Par exemple, Taruna me confie que si, à l'occasion d'une procession de mariage, elle apparaît à sa fenêtre la tête découverte et sans son *ghunghat* au moins baissé sur une partie de son visage afin de contempler le défilé, les gens vont penser qu'elle n'a pas une bonne moralité. « Si je regarde par la fenêtre une procession de mariage, c'est mieux si je baisse mon *ghunghat* sur mon visage, parce que si les gens du *bharat* me voient, ils vont dire que la belle-fille de untel est mal éduquée (« unke man bāp uskīburā sanskār diyā », littéralement « ses parents ne lui ont pas donné de bonnes valeurs »), qu'elle est de mauvaise réputation, et ça va rejaillir sur la réputation de ma belle-famille » (Taruna, décembre 2016). De la même façon, si un voisin venait à regarder dans sa

⁷⁵ « Public spaces, and women's presence in them, I argue, need to be seen in relation to each woman's kinship relationship to those in the space. This relationship, or complex of relationship, is what produces the space. » (Abraham 2010 : 206).

⁷⁶ « While a woman may let her sari pallū slip off her head when in a market some distance from the neighborhood of her husband's home, the space of the market is also inflected by the particular individuals in it and their relationship with the woman. (...) Thus, even spaces that are comparatively anonymous in a town are inflected by the presence of individuals and the particular relationship a woman may have with them. This then means that market spaces are produced in unique ways for different women » (Abraham 2010: 207).

direction, elle baisserait immédiatement son *ghunghat*, afin qu'ils ne puissent pas dire que « cette femme n'a pas de bonnes manières car elle se montre le visage découvert » (Taruna, Udaipur, décembre 2015)⁷⁷.

L'étendue des rapports de parenté qu'une femme peut établir dans la résidence de ses affins dépend de nombreux facteurs. Certaines femmes peuvent considérer l'ensemble de la ville de Bikaner comme leurs affins tandis que pour d'autres, cette désignation ne concernera que le *mohallah* du lieu de résidence de leur époux et de leur parentèle. A Jaipur, un rajpoute me confie que sa femme baisse son *ghunghat* devant tous les hommes de sa *baradari* (communauté), qu'il identifie à son quartier (*mohallah*). Au village de Dhuan Kalan, dans le Rajasthan, les femmes baissent leur *ghunghat* devant l'ensemble des hommes du village, « par respect pour nos affins », me dit une femme rencontrée dans le village. J'apprends que le village comporte de nombreuses *jāti* (banya, *mīna*, *bhil*, *chemiyār*...) et que le *ghunghat* y est baissé indistinctement de la caste⁷⁸. Au moment où je la croise, elle a son *dupaṭṭā* (associé à la *ghaghra cholī*) sur la tête mais pas de *ghunghat*. Quand je lui demande pourquoi elle n'a pas baissé son *ghunghat*, elle me répond qu'à cet endroit et à cette heure, elle n'est susceptible de rencontrer personne. Lorsqu'elle m'invite à boire le thé chez elle en compagnie de son beau-père, elle a le *ghunghat* baissé jusque sous la poitrine (Dhuan Kalan, Rajasthan, août 2017). A Pushkar, une femme qui tient un petit restaurant pour indiens et touristes occidentaux en pleine zone touristique me dit qu'elle baisse son *ghunghat* devant ses voisins des boutiques voisines par respect. Une autre femme vend des végétaux pour les vaches au bord de la route. Elle est recouverte de son *ghunghat* jusqu'à la poitrine. « Je garde mon *ghunghat* baissé par respect pour mes affins, car mon mari est de Pushkar mais nous habitons tous les deux dans un village à 5 kilomètres » (Pushkar août 2017). A travers ces exemples, nous constatons que l'aspect relationnel du *ghunghat* se trouve couplé d'une dimension morale, puisque couvrir son visage, ne pas apparaître le visage découvert, fait preuve des qualités morales d'une femme que sont la pudeur et la modestie, particulièrement associées au visage.

⁷⁷ « Lorsque les voisins regardent, la femme baisse aussi son *ghunghat* devant eux, parce que les voisins peuvent dire que les manières de cette fille ne sont pas bonnes car elle se promène le visage découvert » (« Jab parosī dekhte hai, aurat bhī unke samne ghūṁghaṭ nikaltī hai, kyonkī parosī bol sakte hai kī us larkī ki manners acche nahin hai kyonkī unka chehra khola hai ») (Taruna, Udaipur décembre 2015).

⁷⁸ Je n'ai pas pu vérifier ces affirmations puisque je n'ai passé que trois jours dans ce village.

Quoi qu'il en soit, les pratiques du voile seront plus strictement observées dans le *mohallah* que dans le reste de la ville. Les espaces apparaissent ici comme mobiles et dynamiques, fabriqués par les interactions entre individus et rendus fluides par leur circulation, malgré une séparation spatiale entre les affins et les consanguins d'une femme, qui rend compte de la distinction de statut (Mandelbaum 1988 ; Abraham 2010)⁷⁹.

⁷⁹ « For a woman whose natal home is outside Bikaner, while the entire town becomes her *sasūrāl*, it is the personalised space of the mohallah where veiling regimes are the most stringent. » (Abraham 2010: 207)

2. Les espaces de la parenté

De la même manière qu'elles se reflètent dans la langue, dans le corps et dans les vêtements, les relations qui unissent les individus avec leurs affins et leurs consanguins sont également marquées dans l'espace. Le *mohallah* est particulièrement déterminant des espaces qui unissent une femme à ses affins et à ses consanguins. Nous l'avons évoqué au deuxième chapitre de notre première partie, voyons maintenant ce qu'il représente en relation avec le *ghunghat*. Le *mohallah* est le quartier d'une ville dans lequel les individus entretiennent des relations de voisinage basées sur des relations de parenté fictive. S. Vatuk définit le *mohallah* de deux façons. Il est d'abord le lieu de résidence d'un homme, ainsi que de toute sa famille. Il peut définir le village des affins du mari, et dans ce cas, les termes d'adresse seront les mêmes que ceux utilisés au sein du foyer indivis. Ceux-ci, ainsi que les modalités du *ghunghat*, s'étendent à tous les individus du *mohallah*, ou à ceux d'autres *mohallah* où résident certains des consanguins d'un homme. Une femme va donc baisser son *ghunghat* devant l'ensemble des hommes plus âgés que son mari appartenant aux différents *mohallah* où ils résident. Selon les situations, les espaces, les individus, les castes ou les classes sociales, les comportements varient sensiblement.

A Udaipur, comme je l'ai observé, mais aussi dans d'autres états d'Inde du Nord observés par Sylvia Vatuk, Ursula Sharma et Doranne Jacobson, les relations entre les individus qui ne sont ni des affins ni des consanguins réels ou classificatoires, notamment dans le contexte urbain, n'est plus déterminée que par la localité. Néanmoins, en raison notamment de l'évitement du prénom mais aussi de la propension des individus en général à intégrer les relations amicales dans le faisceau des relations familiales, des termes de parenté vont souvent être utilisés pour qualifier les individus dont les relations de voisinage rendent la fréquentation quasi obligatoire. Par exemple, Sushila dit souvent que ceux de ses amis qui deviennent des proches de son foyer sont « comme des membres de la famille » (Udaipur 2012-2017)⁸⁰. L'emploi du prénom en Inde du Nord est marqué par un évitement qui recoupe certaines fois l'utilisation du *ghunghat*. Par exemple, Ashish Palival, brahmane résident dans la vieille ville d'Udaipur, évoque les

stratégies de sa mère afin d'éviter de prononcer le nom de son époux, donc du père d'Ashish. « Ma mère pratique le *ghunghat* mais elle ne le descend que sur son front. C'est simplement pour manifester le respect, mais ça ne veut pas dire qu'on ne peut pas communiquer. Ma mère par exemple, elle parle avec mon grand-père, elle lui répond s'il lui parle. Mais par contre, si ma mère veut parler à mon père, lui proposer du *tchai* par exemple, elle va utiliser mon nom, elle va dire « Tiens Ashish, je te fais du *tchai* ». Moi je suis déjà en train de boire du *tchai*, donc tout le monde sait que le *tchai* n'est pas pour moi mais pour mon père. Je me souviens très bien aussi quand j'étais petit, je me souviens de ce jour quand ma mère a voulu parler à mon grand père mais elle s'est adressée à moi » (conversation avec Ashish, Udaipur, décembre 2014).

Les relations en Inde du Nord sont déterminées par les liens de parenté qui unissent ou opposent les affins et les consanguins d'une femme. Cette détermination se lit à travers les termes d'adresse, les attitudes corporelles, notamment pour se saluer, mais aussi s'asseoir...etc. et aussi à travers les échanges de biens entre les individus (inférieurs, égaux ou excédentaires selon les appartenances), Le type de relation induit donc une terminologie spécifique, des modes opératoires dans les pratiques du don et du contre don, un mode de communication et d'expression des émotions (la plaisanterie est possible entre consanguins mais pas entre une femme et ses affins masculins, par exemple, sauf avec les cadets de son époux) et détermine la manipulation du *ghunghat* (Vatuk 1969, 1972 ; Jacobson 1970 ; Sharma 1978).

Dans le cas de résidence dans des villages ou des *mohallah*, les termes de parenté sont concomittants avec les espaces : l'espace des *pīhar* d'une femme (consanguins), et l'espace de ses *sasūrāl* (affins). Dans le cas de résidence urbaine dans des contextes de mixité sociale où ne se retrouvent pas rassemblés dans un même espace les individus liés par des liens de parenté, un choix est possible quant aux termes d'adresse, qui détermine du même coup la nature des relations qui vont unir des individus, ou des familles entre elles. Par exemple, Lakshmi, enseignante âgée d'une cinquantaine d'années, ne baisse pas son *ghunghat* devant les hommes de son voisinage. Elle vit à quelques quartiers éloignés de ses affins, avec son mari et leur fille. Elle n'a pas de relations d'évitement avec les voisins, qui l'appellent « *bhābhī* » (belle-sœur), mais évite de prononcer leur nom. Lorsqu'elle les appelle, elle évite d'utiliser un terme d'adresse, introduisant un espace de flottement et de relative liberté quant aux comportements sociaux qu'il

est possible d'adopter. De manière générale, elle évite de communiquer avec ses voisins masculins, et appelle les femmes soit par leurs noms, soit « *dīdī* » si elles sont plus âgées qu'elle. En revanche, Kajal, jeune fille de la caste des forgerons (*lohār*) nouvellement mariée sort en *ghunghat* dans tout le voisinage. « Si les voisins me voient sans *ghunghat*, même s'ils ne font pas partie de la famille de mon mari, ils vont penser que je ne suis pas bien éduquée, et irrespectueuse. Il faut que je le fasse au moins les premières années du mariage, par respect pour la famille de mon mari » (Udaipur, mars 2014). Kajal s'adresse à tous ses voisins avec des termes de parenté liés à ses affins. En juillet 2017, Kajal et Krishna louent un appartement séparé des parents de Krishna. Kajal, jeune fille éduquée et qui souhaite travailler dans une agence de voyage comme elle le faisait avant son mariage, n'a pas supporté la vie en famille élargie. Les disputes avec sa belle-mère étaient nombreuses, notamment autour des tâches ménagères et de l'observance du *ghunghat*. Ils ont comme voisins trois familles d'autres *jāti* sans lien avec la famille de Krishna. Kajal ne pratique plus le *ghunghat* et ne porte pas systématiquement le *pallū* de son *sari* sur sa tête lorsqu'elle sort dans le voisinage, mais elle le porte lorsqu'elle se rend chez ses beaux-parents. Elle s'adresse à ses voisins avec les termes de parenté liés à ses consanguins, mais demeure réservée avec les hommes, à qui elle s'adresse peu. Lorsque je lui rends visite avec un ami penjabi, elle couvre sa tête de son *pallū* et évite de le regarder dans les yeux. Elle l'appelle par son prénom (Udaipur juillet 2017).

Le fait d'avoir la possibilité de choisir des termes de parenté liés aux consanguins plutôt qu'aux affins dans un contexte urbain ouvre l'espace social à de nouvelles configurations relationnelles. En effet, si la terminologie choisie est celle qui concerne les consanguins d'une femme, les relations seront plus détendues puisqu'elle se comportera comme dans son *nanihāl*, au foyer parental, et elle ne sera pas tenue d'adopter un comportement strict d'évitement – ni de voilement – avec les hommes de son voisinage. Elle n'observera donc pas les pratiques du *pardah* au sein de son voisinage. En revanche, dans le cas où les termes de parenté correspondent à ceux employés pour ses affins, il n'est pas rare que la relation *bhābhī* / *devar* ne soit pas marquée par la même proximité que dans le cas de liens de parenté effectifs. Dans ce cas, les modalités des relations inter sexes prédominent sur les relations de parenté, et les femmes garderont une certaine distance avec ceux d'entre leurs voisins qui correspondent dans le système de parenté aux frères cadets de leurs époux. Par ailleurs, si les familles environnantes étaient les voisins des affins d'une femme avant son mariage, il est probable

qu'elle utilisera les termes de parenté liés aux affins. Meenakshi et Subhash Joshi habitent le quartier de Brahmpole à Udaipur. Brahmanes, elle enseignante, lui commerçant, Meenakshi et Subhash n'ont pas de parents dans ce quartier, hormis la tante et l'oncle paternels de Meenakshi qui habitent la maison d'en face. Meenakshi ne pratique le *ghunghat* que lorsqu'elle se rend chez les parents de Subhash où résident aussi ses frères aînés, et a choisi pour désigner les individus de son voisinage des termes relatifs à ses consanguins. Elle n'observe pas le *ghunghat* mais conserve une certaine distance avec les hommes, avec lesquels elle a des interactions limitées. Il est cependant intéressant de noter que la plupart du temps, Meenakshi évite tout simplement à la fois de prononcer les prénoms de ses voisins (sauf des enfants ou des jeunes) mais n'utilise pas non plus de termes de parenté sur des bases quotidiennes. Cet évitement de l'adresse en général révèle un certain compromis dans les relations, une station intermédiaire, bien que les voisins les plus proches soient tous brahmanes et qu'ils participent aux cérémonies de naissance ou de deuil les uns des autres (observations de terrain, Udaipur 2012-2014). Ali et son épouse habitent avec sa mère, son frère cadet et sa femme. Les deux épouses sont sœurs, ils sont musulmans sunnites mais résident dans un quartier hindou comprenant des rajpoutes et des castes de service. Ils sont les seuls musulmans dans ce quartier. Probablement afin de maintenir une certaine distance liée à la caste et à l'appartenance confessionnelle, les voisins appellent Fatima et Rashida *bhābhī*, « belles-sœurs », déterminant un mode classificatoire lié aux affins, et donc impliquant de fait une distance sociale. Sumita, jeune femme rajpoute titulaire d'un MBA (Master de commerce), baisse son *ghunghat* devant tout le voisinage dans un quartier rajpoute proche du Jagdish Mandir. Sa belle-mère s'exprime en ces termes : « Avant, on observait plus le *ghunghat*, mais il n'empêche qu'aujourd'hui, bien sûr qu'on le fait ! C'est très important de ne pas ouvrir son visage, ma belle-fille, qui a un MBA, le fait, ainsi que mes filles chez leurs affins. La fonction principale du *ghunghat* est de montrer le respect » (Udaipur, septembre 2016). Notons qu'elle utilise le terme issu de l'arabe *adāb* pour désigner le respect, alors que la majorité de mes interlocuteurs hindous utilisent le terme hindi (du sanskrit) *lāj*. La belle-mère de Sumita est devant chez elle, elle porte une *ghaghra cholī* et a la tête recouverte d'un *dupaṭṭā* en matière synthétique. Je lui demande quelle est la différence entre se couvrir la tête d'un *odhinī* (*sirpe odhanā*) et descendre son *ghunghat*. Elle me répond que « le *ghunghat*, c'est pour les affins, les voisins, tous les gens importants, âgés, de notre connaissance, ceux qui nous sont proches et devant lesquels nous devons manifester le respect. Se recouvrir la tête en revanche, c'est pour manifester le

respect et les bonnes manières devant tous les autres (*sare dusre*) » (Udaipur janvier 2017). Le respect pour les proches et les individus avec lesquels une femme a des liens de parenté par alliance est donc marqué de manière plus appuyée et visible sur le corps que le respect pour l'ensemble de la société.

Nous voyons à quel point les situations particulières engendrent des adaptations et des fluctuations par rapport aux normes, ce qui demande une grande prudence dans les analyses.

Les limites spatiales du *mohallah* représentent les limites du foyer, qui elles mêmes peuvent se rapporter aux limites du corps d'une femme. La femme adopte ainsi les comportements d'adresse, d'évitement ou de rapprochement de la famille de son époux. Le *mohallah* est aussi utilisé pour définir les consanguins d'une femme, et son village (ou quartier) d'appartenance dans son ensemble. Dans le village des parents de Rabia, elle est considérée comme la « fille du *mohallah* » (*mohallah kī betī*). Elle a des relations de familiarité avec l'ensemble des habitants du village, qui la considèrent comme une fille/soeur classificatoire, et elle appelle « *bhābhī* » les femmes qui se sont mariées avec des hommes du village, qui sont ses frères classificatoires.

Bien qu'une femme passe de la responsabilité de sa propre famille à celle de son mari après le mariage, et malgré l'asymétrie de statut conduisant à des relations d'évitement entre ses affins et ses consanguins, la femme conserve en général des liens étroits avec ses parents et le groupe de ses consanguins. Elle s'y rend régulièrement, notamment pour la naissance de ses enfants, surtout du premier. Elle demande généralement à son beau-père la permission de se rendre chez ses parents, et c'est lui également (ainsi que sa femme) qui décide de la durée et de la fréquence de ses séjours. Cette continuité des relations dépend des castes, mais aussi de la nature des liens qui unissent les deux familles. Ainsi, les belles-filles de Ferhan, présenté précédemment, se rendent une fois par semaine au foyer parental, qui se trouve à quelques quartiers plus loin dans la vieille ville d'Udaipur, tandis que l'épouse d'Ali n'y va qu'une ou deux fois par an car sa famille habite Ujaïn, à une distance relativement importante de son foyer conjugal. Saloua, la fille de Ferhan, revient régulièrement habiter dans son foyer parental à cause de la relation conflictuelle entre elle et sa belle-mère. « Ma sœur Saloua vit maintenant seule avec son mari et ses deux enfants, elle ne vit plus en famille élargie sur l'injonction de sa belle-mère, car elle ne se comporte pas bien, selon sa belle-mère, et selon moi aussi. Elle fait *ghunghat* mais ça ne sert à rien

parce qu'elle parle trop, elle parle ouvertement, elle dit ce qu'elle pense. Ça ne sert à rien de faire *ghunghat* devant sa belle-mère si c'est pour lui répondre et pour parler ouvertement avec tout le monde. Sa belle-mère lui reproche aussi de regarder par la fenêtre les jeunes dehors, de se montrer, elle ne devrait pas se montrer comme ça » (conversation avec Mohammad Omar, le frère cadet de Saloua, pas encore marié, Udaipur, décembre 2014). Le conflit, selon son frère, serait dû à l'attitude de sa sœur, qui baisse son voile mais adopte un comportement qui contredit les valeurs du voile. Il montre ainsi que le *ghunghat* est plus qu'un voile, il est lié à une attitude, à un comportement, et à une posture de la femme devant ses affins. Le foyer parental de Saloua reste un soutien dans cette relation et Ferhan règle souvent lui-même les différends.

Selon mes observations de terrain, il semblerait que la distance sociale soit plus marquée de manière générale chez les hindous que chez les musulmans, ou plutôt, que les musulmans tentent parfois de tempérer et d'atténuer cet antagonisme. Pour Sushila, hindoue d'une caste de service, les visites chez ses parents sont prévues longtemps à l'avance et concordent avec des moments de vacances de ses deux jeunes enfants. Un certain nombre de rituels chez les hindous marquent ces liens d'affection qu'une femme conserve tout au long de sa vie avec sa propre famille, même si « ce sont ses beaux-parents qui s'occuperont de ses funérailles si elle venait à décéder avant eux » (entretien informel avec Taruna, hindoue, caste des barbiers, Udaipur, mars 2014).

Les cérémonies du *Bhaī dhūj* pendant les divers rituels de Diwali et du *rakhi* en sont un exemple. Lors de ces rituels, les frères et sœurs se rendent visite, s'offrent des cadeaux, et s'échangent des bénédictions (*aśirvād dena*). Alors que les frères se rendent chez leurs sœurs pour recevoir leur bénédiction durant la cérémonie de *Bhaī dhūj*, les sœurs en retour s'en vont recevoir la bénédiction, l'assurance de la protection et de l'affection de leur frère durant la cérémonie de *rakhi*. Ces cérémonies servent à rappeler l'importance et la pérennité des liens qui unissent frères et sœurs dans la société indienne. Du même coup, la différence dans les relations d'une femme avec les hommes qui font partie de ses consanguins, notamment ses frères, et ceux qui appartiennent au groupe de ses affins, est rendue visible par le rituel pendant lequel la nature des liens est donnée à voir et par là même, réactualisée. Comme dans le mariage lorsque le tissu qui relie les époux est noué, les femmes nouent un bracelet de fil, souvent de couleur rouge, jaune ou orange, autour du poignet de leur frère. La matérialisation des liens dans le nœud fait dans un tissu ou un fil est récurrente dans le monde indien, et les individus en

portent généralement des marques à travers des bracelets qu'ils gardent jusqu'à ce qu'ils tombent d'eux mêmes (observations de terrain, 2012-2017).



Figure 44 Cérémonie de Rakhṣa Bandan, Seechewal 16 août 2016. Photo: L. Lécuyer

Les deux statuts distincts d'une femme semblent ne pas pouvoir être actualisés au même moment, comme si elle ne pouvait être à la fois « fille de » et « épouse de », ou « belle-fille de », ce qui expliquerait l'exogamie de village et l'imperméabilité relative entre les deux espaces, qui restent distincts. Si une femme se voilait dans le village où elle a grandi en compagnie de ses parents et de ses consanguins, ce voilement serait considéré comme un manquement à l'étiquette, « comme si elle considérait son père comme son beau-père » (Mandelbaum 1988 : 49)⁸¹. Or ces

⁸¹ « A Hindu woman veils from no one of her native village. Indeed, it may be considered a breach of etiquette if she should happen to do so, as though she were treating her father as a father-in-law» (Mandelbaum 1988 : 49).

deux statuts, père et beau-père, mère et belle-mère, conjoints potentiels ou interdits, fille ou belle-fille, ne peuvent exister simultanément. Lorsqu'une femme se rend dans son foyer parental, elle bénéficie d'une sorte de liberté relationnelle qui lui permet une proximité avec les hommes qu'elle ne peut pas avoir dans sa belle-famille, mais aussi une liberté avec ses amies d'enfance, par exemple, avec lesquelles elle peut partager ses problèmes conjugaux et parler librement de sa vie maritale, ce qu'elle fait plus difficilement avec les femmes de sa résidence conjugale. Ces moments dans la famille maternelle sont également des moments privilégiés pour les enfants, qui sont choyés et gardent longtemps les souvenirs de cette tendresse et de cette chaleur (Mandelbaum 1988 : 49). Ainsi, Sushila me raconte que ses enfants sont « trop gâtés » lorsqu'elle se rend à son foyer parental, à Nathwara, et qu'ils « s'habituent à manger trop de friandises ». Elle le dit cependant en riant et pleine de tendresse.

Afin de maintenir cette différence de statut, entre une jeune fille célibataire et une femme mariée et sexuellement active, les femmes évitent généralement d'échanger de façon ostentatoire avec son époux lorsqu'elle se trouve en sa présence chez ses consanguins (Vatuk 1982 : 74)⁸². « Lorsque je suis avec ma mère dans le quartier de mon enfance et que mon mari vient me chercher, je couvre ma tête avec mon *pallū* et ma mère descend son *ghunghat*. Si elle est en train de manger, elle s'arrête même de manger et couvre la nourriture » (Taruna, Udaipur août 2017)⁸³. Elle arrête de manger car elle ferme ses organes de communication par le *ghunghat*. Le visage, avec le voile, devient hermétique. Elle évite également trop de familiarité avec son époux en présence de ses beaux-parents, et ce pour d'autres raisons. « Lorsque ma belle-mère est avec nous, j'évite de trop parler avec Suresh, alors que normalement, nous discutons beaucoup, de tout, et je mets mon *pallū* sur ma tête » dit Sushila, qui vit à l'étage de la maison familiale avec son mari et ses deux enfants, suite à une dispute avec ses deux belles-sœurs, qui sont sœurs. La mère de Suresh partage son temps entre l'étage inférieur (chez les deux frères) et l'étage supérieur (chez Suresh et Sushila) « Parler librement à Suresh devant ma belle-mère serait un manque de respect » (Sushila, Udaipur janvier 2017).

⁸² « She particularly avoids any exchange with her husband in her natal home because she does not want, in the place where she was unmarried daughter and girl, to make any explicit reminder of her status as wife and sexual partner » (Vatuk, 1982 : 74).

⁸³ « Jab merī mummī ke sāth hu aur merī pati ā jātā hai kamre me to mein sirpe odhanā karti huṅ, aur merī mummy ghūṁghaṭ nikaltī hai aur agar vo khānā khā rahī hai, to khā nahin saktī hai. Stop kartī hai » (Udaipur, août 2017).

Dans le foyer conjugal, les relations entre parents et enfants sont privilégiées par rapport aux relations entre époux, ce que révèle un évitement entre mari et femme en présence notamment du père et de la mère de ce dernier. Ainsi, on peut imaginer que les précautions qui entourent la femme nouvellement mariée dans sa belle-famille sont destinées à renouveler et réactiver l'efficacité de la séparation de ces deux statuts, qui ne doivent pas s'interpénétrer ou s'influencer. Par ces menus rites quotidiens, la femme signifie la différence de statut entre deux familles, deux lignées, ainsi que la différence de son statut entre les deux maisons.

De nouveau, l'armature théorique du *ghunghat* subit de nombreuses variations qui ne sont intégrables dans le système général du *ghunghat* que si l'on en comprend les principes. Car quelles que soient les variations du voile, il est invariablement une marque de respect, le signe de la subordination d'un individu vis-à-vis d'un autre dans une organisation hiérarchique définie par le lieu de résidence, le système d'alliance, la caste et les statuts. L'expression de cette subordination n'est pas, comme nous l'avons dit à maintes reprises, destinée exclusivement au féminin. Dans la vieille ville d'Udaipur, un nombre d'hommes qui fument des cigarettes, quel que soit leur âge, ne fumeront pas devant leurs parents, notamment leur père. « C'est une honte de fumer devant mon père, même s'il sait peut-être que je le fais. Je m'arrange toujours pour fumer loin de la maison et lorsque je rentre, je me parfume et me brosse les dents afin que personne ne sente l'odeur de la cigarette » (Arjun, 42 ans, Udaipur, janvier 2012). « Les signes de respect sont communs dans la plupart des interactions. Ainsi, un homme adulte peut éteindre sa cigarette en présence de son père, sans quoi une telle négligence peut être comprise comme un manque de considération pour le statut du père (...) C'est comme si les individus avaient besoin de réaffirmer le réseau infini des signaux destinés à marquer le respect parce qu'ils considèrent leur société comme étant profondément et justement hiérarchique mais dont chaque partie de l'édifice hiérarchique devait être constamment réaffirmé » (Mandelbaum 1988 : 12)⁸⁴.

Ce rapport au respect notamment pour la séniorité m'est énoncée clairement par un chauffeur de taxi au cœur de New Delhi : « Le *ghunghat* c'est pour exprimer le respect (*izzat*) pour les aînés (*bare log*). C'est une pratique de femme, mais

⁸⁴ « Signals of respect are common in most face-to-face encounters. Thus a grown man may snuff out his cigarette in the presence of his father lest such self-indulgence be taken as lack of proper consideration of the father's status. A young brother usually defers to his older brother in public even though the show may be quite cosmetic. It is as though people need to elicit the endless streams of respect signals because they see their societies as being innately and rightly hierarchical but with every particular hierarchy in need of reaffirmation » (Mandelbaum 1988 : 12).

nous les hommes, quand on veut exprimer le respect, on le fait d'une autre façon. On parle un langage poli (*mīṭī mīṭī zabān*), on dit « *jī* », par exemple il m'arrive de fumer de temps en temps, mais je vais jamais fumer devant mon grand frère, il ne me verra jamais fumer de cigarette »⁸⁵. Ces exemples montrent que le *ghunghat* est aussi la version féminine de l'expression du respect pour les hiérarchies sociales du monde indien, entre autres définies par l'âge et le statut.

⁸⁵ Arrêtons-nous un instant sur le choix des termes car ils sont intéressants : le respect est désigné avec le terme *izzat*, qui signifie autant « respect qu'honneur », impliquant que les deux peuvent être liés. « *Bare log* » signifie littéralement « les gens grands, importants », tant en statut qu'en âge. Enfin, le langage poli est désigné sous le terme « *mīṭī zabān* » qui signifie « langue sucrée ».

3. *Etendue des relations de parenté au milieu social du voisinage. La parenté classificatoire*

Les formes de résidence urbaine, nous l'avons vu, induisent d'autres types de relations selon lesquels les individus ne sont pas unis par des relations de parenté, même classificatoire comme dans le cas des villages où ces liens sont quasiment systématiques, puisque l'ensemble des villageois sont considérés comme des affins d'une femme. A Udaipur, la présence de voisins parfois liés par la caste ou l'appartenance au même *varṇa* (brahmanes à Brahmpole par exemple) offre aux individus une possibilité de choix quant aux modes de relations qu'ils vont établir avec leur voisinage. Ce choix va concerner comme point de départ les termes de parenté classificatoire qui vont constituer les termes d'adresse et avoir une incidence sur la pratique du *ghunghat*.

Ainsi, les termes d'adresse, le *ghunghat*, les relations d'évitement permettent de définir les modalités relationnelles entre les individus et de positionner les individus et leurs lignages les uns par rapport aux autres. Elles permettent aussi d'introduire des nuances et une flexibilité, comme par exemple dans le cas de nouvelles formes de résidence dans lesquelles des individus non liés par des relations de parenté partagent l'espace en entretenant des relations de voisinage. Dans ce cas, les termes d'adresse desquels un individu dispose peuvent être l'objet d'une sélection. S'ils choisissent des termes d'adresse liés aux consanguins d'une femme, les relations seront plus familières, et moins marquées par des pratiques de distanciation, que si les termes d'adresse sont ceux de ses affins. Si elle appelle les voisins masculins de sa tranche d'âge « frère », les femmes « sœurs » ou « belles-sœurs », la femme ne baissera pas son *ghunghat* lorsqu'elle se trouve dans son voisinage. Mais en revanche, si une distance s'impose entre elles et les hommes de son voisinage, elle adoptera les termes d'adresse relatifs à ses affins, les hommes deviendront ses beaux-frères classificatoires et elle baissera son *ghunghat* devant eux. Par exemple, Humayra, musulmane sunnite d'*Hahti Pole*, baisse son *ghunghat* devant tous ses voisins, qu'elle désigne sous le terme d'adresse « *jeth* » (frère aîné du mari) et « *uncle* » (oncle). Elle vit avec son mari, leurs deux fils et son beau-père. Les autres frères de son époux vivent à Jodhpur et y ont un commerce de vêtements, la belle-mère est décédée. Meenu en revanche

vit avec ses beaux-parents et son époux. Famille de jaïns, ils ont un petit hôtel de l'autre côté du lac, un peu éloigné de la zone touristique localisée autour du palais. Si elle baisse son *ghunghat* sur les yeux seulement devant son beau-père, elle appelle tous ses voisins « *bhaīa* », « frère » ou « *uncle* » (oncle), et ne baisse pas son *ghunghat* devant eux⁸⁶. Elle porte des *saris*, des *ghaghra choli* et aussi des *śalwar kamīz*, ce qui est rare pour les hindoues d'Udaipur. Ses relations avec ses voisins plus jeunes qu'elle ressemble à une relation à plaisanterie, d'ailleurs elle plaisante souvent avec eux en présence de son mari. Il est difficile de savoir si la nature de ces relations vient de la personnalité de Meenu ou de l'environnement social qui permet ces relations, ou encore du choix dans les termes d'adresse et dans le type de relation de voisinage. Meenu a une personnalité sociable et gaie, elle parle facilement et exprime moins la pudeur et la modestie qu'une partie des autres femmes que je côtoie.

Néanmoins, la reconstitution d'une parenté fictive dans un espace partagé par des individus unis par des relations de voisinage uniquement présente des limites et des variations par rapport aux relations de parenté réelles.

L'une des limites de cette organisation familiale fictive est la relation de proximité et de plaisanterie qui unit une femme à son *devar*, c'est-à-dire, le frère cadet du mari. Selon S.Vatuk, les relations de parenté fictive ne permettent pas, ou rarement, que ces relations soient actualisées lorsque hommes et femmes ne sont pas unis pas la relation de parenté effective entre *bhābhī* et *devar*. Ainsi, la reconstitution d'une parenté fictive dans un espace partagé par des individus unis par des relations de voisinage uniquement présente des limites et des variations par rapport aux relations de parenté réelles. *Bhābhī* et *devar* restent caractérisés par une distance qui qualifie généralement les relations hommes femmes, tandis que les maris des sœurs du mari ainsi que les maris des sœurs des mères sont présents là où ils ne le sont pas dans un *mohallah* caractérisé par des relations de parenté réelle. « Une difficulté avec cet usage est la relation à plaisanterie stéréotypée entre *jija/sali* (entre une femme et le frère cadet de son mari). La liberté des échanges verbaux et physiques autorisés entre ces deux individus est clairement inappropriée quant aux constructions des rôles entre voisins de sexe opposés. Ceux qui usent ces termes d'adresse esquivent soigneusement les

comportements informels qu'ils impliquent. D'autres évitent jusqu'à la terminologie » (Vatuk 1969 : 266)⁸⁷.

Malgré de nouvelles formes de résidence urbaines et parfois éloignées des autres groupes de parents qui constituent les solidarités villageoises, les individus continuent de puiser dans les relations de parenté afin de déterminer les relations qui les unissent à ceux qui les entourent, malgré les variations en nature et en intensité que ces nouvelles formes impliquent. Ces exemples montrent les possibilités de variabilité des relations de parenté, et des pratiques sociales qui les illustrent et les accompagnent. Ils révèlent par là même la grande flexibilité du *ghunghat*, et les subtilités qui lui permettent ces variations. Ainsi, une femme peut baisser son voile sur son visage devant des hommes qui ne sont ni ses consanguins, ni ses affins, si toutefois elle utilise pour eux des termes de parenté qui sont ceux qu'elle utilise pour ses affins. Les termes induisent un certain type de relation, et donc de comportement, comme nous l'avons vu dans les exemples cités plus haut. Alors que dans les villages, les relations sont clairement définies et impliquent une terminologie spécifique, le contexte urbain, qui implique que les voisins ne sont pas nécessairement unis par des liens de parenté, laisse un choix dans le choix des termes d'adresse, et donc permet une certaine plasticité dans le type de relations qui vont s'établir entre voisins.

⁸⁷ « One difficulty with this usage is the stereotyped joking relationship associated with the jija/sali (ZH/WZ) tie. The freedom of verbal exchange and physical contact allowed and even expected between these kin is clearly inappropriate to the roles of male and female neighbors. Those who use these terms (as in the quotation above) are careful to eschew the informal behavior which they imply. Others avoid even the terminology » (Vatuk 1969 : 266).

Chapitre 2 - Don et contre don. Culture matérielle, voile et organisation familiale

1. Le don de la jeune fille (kanyādāna). Comment le ghunghat révèle la non réciprocité

La base du *ghunghat* relève donc de l'opposition fondamentale entre donneurs et preneurs d'épouse, les premiers étant incessamment en dette par rapport aux seconds en raison d'une supériorité statutaire des preneurs d'épouse dans le système de parenté Indo-Aryen. Un système d'échanges s'instaure entre les deux, dont le premier des dons est celui d'une « jeune fille vierge » (*kanyādāna*). Le passage pour une femme de sa parentèle biologique à sa parentèle sociale va émailler l'ensemble des relations sociales qui unissent les deux lignages. « Le régime du mariage inclus dans la terminologie et dont il est fait état dans les ethnographies implique l'absence de liens de parenté entre les époux, et la non réciprocité dans la transaction du mariage, qui en principe, circule des donneurs d'épouses vers les preneurs d'épouses sans retour. Cette logique est théorisée dans les textes sanskrit sous la rubrique « le don de la mariée » (*kanyādāna*), selon une notion de non réciprocité de don religieux distinct des prestations profanes réciproques » (Trautmann 1981 : chapitre 4)⁸⁸. Selon la définition de S. Vatuk, « Le mariage est explicitement considéré comme le don d'une femme d'un groupe de lignage à un autre : son rite principal est appelé *kanya dān*, « don d'une vierge », et ce don est l'obligation la plus sacrée d'un père » (Vatuk 1969 : 158)⁸⁹.

⁸⁸ « The regime of marriage implied by the terminology and recorded in the ethnography requires the non-relatedness of bride and groom, and the non-reciprocity of the marriage transaction, which in principle flows from the bride's people to the groom's without return. This logic is theorized in the Sanskrit texts under the rubric of « the gift of a maiden » (*kanyādāna*), under a non-reciprocal notion of religious giving that distinguished itself from secular, reciprocal prestations » (Trautmann 1981 : ch. 4).

⁸⁹ « Marriage is explicitly conceived of as the gift of a woman from one kin group to another : its central rite is significantly termed *kanya dān* ('gift of a virgin') and to make this gift is a father's most sacred obligation » (Vatuk 1969 : 5).

Les jeunes filles d'Inde du nord pleurent copieusement en quittant leur famille à la fin de la cérémonie du mariage. Cet élément a été largement repris par l'industrie de films Bollywood, ainsi que dans les chansons, comme par exemple la célèbre « Dulhe ka sehra » (« le *sehra* - voile de visage composé de fleurs - du marié ») reprise par le chanteur de qawwali Nusrat Fatih Ali Khan. « Quand une épouse Rajpoute arrive au foyer de son mari, les sœurs de ce dernier lui barrent l'entrée. L'époux leur présente à chacune un cadeau, achetant ainsi leur opposition si besoin, et la mariée est ensuite autorisée à entrer » (Kolenda 1984 : 109)⁹⁰. La mise en scène des rites de mariage donne également à voir cette différence notable de statut entre les affins et les consanguins d'une femme, caractéristique de l'Inde du nord comme le montre Pauline Kolenda en comparant les rituels de mariage rajpoutes dans le Rajasthan et Nadar dans le Kerala. Alors que les premiers sont marqués par l'asymétrie statutaire entre donneurs et preneurs d'épouses, les seconds sont davantage caractérisés par la célébration de la fertilité féminine, avec notamment les rites lors des premières menstrues (Kolenda 1984). Cette différence de statut entre donneurs et preneurs d'épouse révélé par le *ghunghat* est au centre d'un bon nombre de pratiques sociales, toutes interconnectées entre elles. Il indique les préférences en termes d'alliance, qui elles-mêmes influencent les pratiques de résidence, les relations d'évitement ou de proximité, les rites de mariage, et détermine une partie des modalités relationnelles d'une société à l'échelle de la vieille ville d'Udaipur. « Chez les Rajpoutes, l'antagonisme entre les familles unies par une alliance matrimoniale est l'une des raisons donnée pour expliquer l'exogamie de village (...) C'est comme si un mariage entre proches ou inscrit dans une proximité spatiale était biaisé, comme si la subordination d'une femme ne pouvait s'effectuer complètement si elle était un membre de la famille ou si elle n'était pas coupée de ses affins. Pour les Nadars, une jeune mariée est moins une menace (Kolenda 1984: 111-112).

⁹⁰ « When the Rajput bride arrives at her husband's home, the sisters of the bridegroom bar her entrance. The groom then presents each other with a gift, buying off their opposition as it were, and the bride is then permitted to enter" (Kolenda 1984: 109).



Figure 45 Départ de la mariée. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya

La place et le statut de la femme au sein du foyer de son époux dépend ainsi en partie des relations qui unissent les deux familles concernées par l'alliance. Le *ghunghat* permet de conserver une distance sociale.

« Dans une perspective contrastée, nous pouvons détecter l'appréhension des aînés d'une famille dans le nord au sujet d'une nouvelle épouse arrivant au sein du foyer indivis. Ces appréhensions ne sont pas celles des doyens des familles parlant des langues dravidiennes au sud. Dans le nord, les aînés semblent constamment préoccupés par le pouvoir potentiel que peut acquérir une épouse,

malgré ses apparences de soumission et d'effacement, car elle peut être suffisamment forte pour impacter les relations précieuses bien que fragiles entre les hommes de la famille. Les rites de mariage du sud hindou célèbrent la fertilité féminine et les liens de parenté proche, ceux du nord sont concentrés sur les relations hiérarchiques de prestige des hommes » (Kolenda 1984 : 114)⁹¹. Nous étudierons en détail ce potentiel dangereux de la nouvelle épouse arrivée au foyer de ses affins dans le troisième chapitre de cette partie.



Figure 46 Mariage dans le Kerala, avril 2011. Photo: B. Renn

⁹¹ “In this contrastive perspective, we can detect again the apprehensions about an incoming wife felt by Hindu family elders in the north. Such fears do not grip family elders of the Dravidian speaking south. Elders in the northern zone seem to be perpetually on guard lest the power of a junior wife – subordinated, submissive, self-effacing though she must appear- be yet strong enough to subvert the precious but frangible bonds among the family’s men. Wedding rites in the Hindu South, Kolenda points out, celebrate “female fertility and close-knit connubial,” those of the North emphasize “hierarchical prestige relations” of men” (Kolenda 1984: 114).



Figure 47 Mariage de Krishna et Kajal, Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya

Bien que ces oppositions ne soient pas dans la réalité aussi tranchées que ce que ces assertions laissent supposer, et que les relations au nord entre une femme et ses affins soit également marquée par l'affection, l'attachement et la complicité, que les contournements de la norme sont nombreux, elles permettent de laisser entrevoir les différences qui s'établissent dans les pratiques sociales en fonction de la différence des statuts.

L'asymétrie de statut s'exprime alors au travers de la culture matérielle par une supériorité plus ou moins nette du volume et du coût des dons de la part des donneurs d'épouse. Ces dons, essentiellement faits de vêtements, de bijoux et de nourritures, vont accompagner de façon systématique l'ensemble des rituels de la vie d'un individu, des mariages aux naissances en passant par les grossesses, les décès, mais aussi les arrivées et les départs (Tarlo 1996). Ainsi, Saloua emmène des friandises, des foulards, parfois des vêtements, pour l'ensemble des individus de sa belle-famille à chaque fois qu'elle se rend au foyer de ses parents, alors qu'elle n'emmène pas nécessairement des cadeaux pour ses parents, frères et sœurs, etc. lorsqu'elle quitte le foyer conjugal. En revanche, eux la renvoient au foyer de ses affins avec des dons, souvent de vêtements, pour les membres de sa

belle-famille. A ce titre, les observations de S.Vatuk corroborent mes propres observations sur ces échanges notamment lors des mariages, des naissances et des deuils, effectuées à Udaipur dans le cadre des observations du *ghunghat* dans une grande variété de contextes et de situations différentes (observations de terrain, 2012-2017). J'ai pu, par ailleurs, observer les pratiques du *ghunghat* en même temps que les échanges de cadeaux tout en connaissant quasiment l'ensemble des membres d'un lignage, et les liens entre ces échanges et la manipulation du voile (observations de terrain, Udaipur 2012-2017). Ces observations, de nombreuses fois renouvelées, ont trouvé un cadre théorique correspondant dans les travaux de S. Vatuk, qui concernent l'Uttar Pradesh des années 1970. Compte tenu de l'inégalité statutaire, « (ces cadeaux) circulent vers le haut, dans la même direction que la fille, de la famille de la mariée à celle du marié (...) les parents de la mariée sont des donneurs perpétuels aux parents du marié, pas seulement lors de la cérémonie du mariage, mais, au moins dans l'idéal, indéfiniment après elle » (Vatuk 1969 : 159)⁹².

⁹² « All of these flow 'upward' (in the same direction as the girl), from members of the bride's family to that of the groom's (...) kin of the wife are perpetual 'donors' to kin of the husband, not only in the context of the wedding ceremony itself, but at least ideally, forever afterwards » (Vatuk 1969 : 5-6).



Figure 48 Préparation pour le mariage de Krishna et Kajal, Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya

L'échange de cadeaux commence avant le mariage et les donneurs s'étendent bien au delà du groupe des affins d'une femme. Le système d'échanges concerne ainsi un nombre considérable d'individus impliqués dans la constellation relationnelle des époux et de leurs familles. Avant le mariage, le père de la mariée, accompagné de ses fils, parfois de ses frères, se rend dans la famille du marié. A lieu un rituel lors duquel toute une série de cadeaux est faite à tous les membres de la famille indivise du marié, sous forme de vêtements, de bijoux mais aussi d'argent. Cette cérémonie, appelée en hindi « *maṅgnī* » (du verbe « *maṅgnā* », « être d'accord ») signe l'accord qui scellera l'union. Ce moment est particulièrement bien illustré dans le film hindi « *Vivah* » qui montre les détails de la préparation d'un mariage hindou en Inde du nord.

Pour la cérémonie du *maṅgnī* d'Adil et Sumeya, les femmes de la famille de Sumeya offrent des cadeaux aux futurs mariés ainsi qu'aux membres de la famille d'Adil, particulièrement aux femmes. « Offrir des cadeaux aux femmes est un

signe de fertilité, et de bon augure pour la naissance des enfants du futur couple », me dit la sœur de Sumeya. Les futurs époux sont assis au centre du toit plat de la maison des parents d'Adil aménagé pour l'occasion. Ils ont tous les deux le visage recouvert de deux voiles, l'un fin, l'autre plus épais, le premier de couleur or, le second de couleur rouge. Les dons de cadeaux commencent. Les sœurs, la mère, les tantes paternelles de Sumeya offrent des *śalwar kamīz*, des bijoux et du maquillage aux sœurs d'Adil, à ses belles-sœurs, à sa mère, à ses tantes paternelles. Les dons se terminent par des dons aux futurs mariés de la part des femmes des deux familles. A chaque don de cadeau, le voile de l'un et l'autre est soulevé et une bouchée de friandise sucrée (*laddu*) est déposée dans leur bouche. Ce geste est emblématique de l'expression des relations d'affection au sein des familles indiennes (Udaipur, avril 2014).



Figure 49 Ici, la sœur du marié (*dulha*) donne une nourriture sucrée à la mariée (*dulhan*). Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya

Après ce jour où les affins de la future mariée offrent l'hospitalité à ses consanguins, ces derniers seront dans l'impossibilité, tenue par cette asymétrie de statuts, de recevoir de nouveau l'hospitalité dans le foyer où leur fille a été mariée. Un évitement concernant l'hospitalité se met alors en place. Exception sera faite pour les frères de la mariée, qui viendront ensuite la chercher et la ramèneront lorsqu'elle se rendra dans sa maison parentale. « Les donneurs d'épouse n'acceptent pas l'hospitalité ou des cadeaux, même minimes, de la part de ceux à qui ils ont donné une fille, leur *dhyānā* »⁹³ (Vatuk 1969 : 260). Lors du mariage d'Adil, neveu de Basit, la valeur des dons de vêtements, de bijoux ou d'argent sont soigneusement inscrits dans un carnet par Halima, sa sœur aînée, afin de savoir justement équilibrer les dons en fonction des relations statutaires entre les individus. Tout le monde est assis de bon matin devant la maison de la mariée. Les femmes de la famille de la mariée offrent des cadeaux aux membres de la famille du marié : ses sœurs, leurs maris, ses frères et leurs épouses, la belle-mère. Les cadeaux sont essentiellement constitués de vêtements : *śalwar kamīz* en coton pour les femmes, *Kurtā pyjama* pour les hommes, trousse de maquillage pour les sœurs du marié, sets de bracelets... Parfois sont données des enveloppes avec 51 ou 101 roupies à l'intérieur. Dans le petit carnet, Halima note consciencieusement chacun des cadeaux et le nom du donneur, la somme d'argent, le nombre de *śalwar kamīz*, s'ils sont en coton, ou en synthétique (Udaipur avril 2014).

⁹³ « Bride-givers may not accept hospitality or gifts of even a minor kind from those to whom they have given a girl, their dhyana » (Vatuk 1969 : 260).



Figure 50 Don de vêtements au marié de la part des consanguins de sa femme le jour du mariage. Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya



Figure 51 Don de vêtements des consanguins de l'épouse à ses affins lors de la cérémonie de Gangooj deux jours après le mariage. Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya



Figure 52 Dons d'argent entre affins et consanguins de l'épouse avant le mariage, sous l'œil attentif de la sœur du marié.. Udaipur 2015. Photo: L. Lécuyer

Ce complexe d'échanges de biens entre individus liés par une union matrimoniale rend visibles sur la scène sociale les positionnements de chacun, comme une modélisation des relations qui vont ensuite unir la totalité de ces individus. Cette mise en scène relationnelle montre la préférence du collectif sur l'individuel dans les liens de l'alliance, lors de laquelle deux lignages, deux familles s'unissent par le biais de deux individus.

C'est dans cette arborescence relationnelle que la femme va ensuite s'insérer progressivement par le biais de son voile. Elle apprendra à le positionner, à le manipuler en fonction des subtilités qui unissent ou séparent les individus en fonction de leur statut au sein de la famille, de leur âge et de leur genre. Le *ghunghat* s'insère donc dans une culture matérielle de l'échange.

Les cérémonies des fiançailles (*sagai*) et de confirmation de la date du mariage (*lagān*) qui ont lieu, pour la première, de deux ans à quelques mois avant le mariage, et pour la seconde, quelques jours à semaines avant, sont également marquées par des échanges de cadeaux spécifiques pour chacune de part et d'autres des familles. Lors des fiançailles de Krishna et Kajal à Udaipur, un repas est offert aux parents de Krishna et à ses oncles et tantes paternels au foyer parental de Kajal. Des dons de vêtements sont faits de la part de la famille de Krishna à celle de Kajal, notamment des *saris* pour elle même et les femmes de la famille (Udaipur novembre 2013). Les dépenses liées à la cérémonie du mariage ainsi que le repas principal après la cérémonie religieuse sont pris en charge par la famille de la mariée, dans la même optique de non réciprocité et de la supériorité des dons qui émanent du groupe de donateurs d'épouse. « Les cadeaux pré-nuptiaux mènent à la prestation majeure, l'ensemble des cadeaux localement désignés sous les termes *dat* ou *dahej*, plus connus sous le nom de dot dans la littérature » (Vatuk 1969 : 160)⁹⁴.

La dot participe également de cette économie relationnelle (Bénéï 1996). La pratique de la dot est inégalement répartie selon les communautés, et concerne aussi - bien qu'elle soit en principe réfutée par ces communautés - les musulmans et les sikhs. Lors des mariages, les dons de vêtements, de bijoux ou autres parures ne rentrent pas toujours dans le système de la dot. Selon V. Bénéï, l'argent investi dans la dot a considérablement augmenté avec l'entrée de l'Inde dans la culture de consommation de masse (*consumer culture*) et s'est étendue à des communautés qui la pratiquaient très peu, et à titre symbolique, afin de marquer l'infériorité de statut des donateurs d'épouses. Par exemple, « au Maharashtra, la prestation donnée par l'ensemble des castes non brahmanes hindoues jusque dans les années 60 et 70 a pour nom *dyāj*, couramment traduit par *don de la fiancée*. Jadis donnée par la famille du marié à celle de la mariée, elle a aujourd'hui laissé la place à une forme de *hundä*, ou dot, donnée par le côté de la mariée » (Bénéï 1996 : 126).

La dot touche de plus en plus la classe moyenne inférieure qui rentre dans une culture de consommation de masse, et qui tend à montrer son nouveau statut à travers les biens de consommation qui sont déployés aux yeux de tous le dernier jour des célébrations du mariage, avant que la mariée suive son époux dans son foyer. Au mariage de Krishna et Kajal, toute une panoplie de biens de

⁹⁴ « The prenuptial gifts lead to the major prestation, the set of gifts known locally as *dat dahej* and usually glossed as dowry in the literature » (Vatuk 1969 : 7).

consommation pour la maison, vaisselle, électroménager, meubles sont agencés à l'endroit où les gens ont mangé. Les objets sont établis et arrangés de façon à être visibles de tous, et mis en scène comme pour recréer l'ambiance du foyer : un lit deux places, une armoire, des tables de chevet avec des lampes dessus, une machine à laver, de la vaisselle, des chaises, une table. Avant le départ des mariés, le père et la mère de Krishna et ceux de Kajal, suivis du nouveau couple, tournent cinq fois autour des objets déployés, attachés par couple par le pan du *sari* de la femme, rappelant les circonvolutions autour du feu qui ont précédemment scellé l'union. Je n'ai jamais revu ces circonvolutions et n'ai pu savoir à quoi elles correspondaient rituellement. Le dernier don faisant partie de la dot est la voiture avec laquelle Krishna emmène sa nouvelle épouse chez lui, et dans laquelle montent aussi ses parents. La voiture est décorée de rubans, et les meubles et autres éléments de la dot sont transportés dans une camionnette louée pour l'occasion. La famille de Kajal est caractéristique de cette nouvelle classe moyenne inférieure pour laquelle les dépenses du mariage d'une fille sont l'objet d'un endettement considérable. Le statut socio-économique de la famille de Krishna (son père a une petite boutique d'électricien dans les ruelles proches du lac Pichola, mais il officie surtout au petit temple de Shiva en face de sa boutique) est inférieur à celui de la famille de Kajal, mais il demeure supérieur dans la relation preneurs/donneurs d'épouses, puisqu'elle appartient au groupe des preneurs d'épouses (Udaipur avril 2014).

« Le transfert de biens, argent inclus, de la famille de la mariée à celle du marié, est une ancienne pratique parmi les hindous » (Mandelbaum 1988 : 66)⁹⁵. La dot participe donc, elle aussi, de cette logique de l'asymétrie de statut entre donneurs et preneurs d'épouse, qui ne cesse d'être renforcée de façon épisodique par les rites de la vie quotidienne. Néanmoins, certains groupes, dont traditionnellement dans l'islam et chez les basses castes hindoues, donnent le « prix de la mariée » aux preneurs d'épouses en compensation pour la perte d'une femme, et donc d'une force de travail au sein du foyer, dans la famille des donneurs d'épouses (Coran sourate an Nissa')⁹⁶. Certains de ces groupes ont progressivement abandonné le « prix de la mariée » pour adopter le système de la dot. La question qui pourrait se poser ici est de savoir si cette asymétrie de statut entre donneurs et preneurs d'épouse – avec son cortège de pratiques sociales - aurait concerné dans

⁹⁵ « The transfer of valuables, including money, by the bride's family to the groom's family is an ancient practice among Hindus » (Mandebaum 1988: 67).

⁹⁶ Le « prix de la mariée » est appelé *meher* en arabe et est évoqué dans la Sourate Les femmes du Coran.

un premier temps certaines castes dominantes, comme par exemple les brahmanes, et se serait ensuite généralisée en Inde du Nord par effet d'imitation des castes inférieures sur les castes supérieures (Mandelbaum 1988 ; Bénéï 1996)⁹⁷. « Les individus qui payaient le prix de la mariée savaient depuis longtemps que la dot était la coutume des groupes de haut rang et donc, figurait parmi les pratiques les plus prestigieuses (...) ainsi, un mariage coûteux et une dot substantielle deviennent les investissements nécessaires pour rehausser son propre statut et celui de sa famille » (Mandelbaum 1988 : 67-68)⁹⁸. Selon Mandelbaum, la coutume de la dot est relative à celle du *ghunghat*, ou des pratiques qui relèvent du système du *pardah* : ils sont les marques visibles d'un statut élevé (Mandelbaum 1988 : 67)⁹⁹.

Si nous ne pouvons que soulever cette interrogation ici, il est en revanche intéressant de voir à quel point cette différence statutaire se reproduit au cœur des différentes pratiques sociales, comportements, attitudes corporelles, verbales, systèmes d'échanges qui émaillent l'existence quotidienne des individus d'Inde du nord¹⁰⁰.

La dot comprend généralement les mêmes éléments que ceux qui constituent les cadeaux offerts à d'autres événements de l'existence, à savoir des vêtements, des bijoux, des parures, de l'argent, mais aussi, suivant la situation financière de la famille de la mariée, des meubles, de l'électro-ménager ou parfois même des voitures. Les bijoux en or ou en argent donnés sous forme de dot demeurent théoriquement la propriété de la femme. En revanche, le reste des biens offerts revient au chef de famille, le beau-père, et à son épouse, et une partie des ustensiles de cuisine et des vêtements seront stockés afin d'être offerts pour le mariage des filles de la famille. En revanche, les bijoux, vêtements et argent, qui lui sont offerts pour son usage personnel par ses consanguins, lui sont destinés et restent sa propriété sur laquelle ses affins n'ont aucun droit, même si elle donne souvent une partie des saris qui lui ont été offerts aux sœurs de son époux. Ces biens sont stockés dans un coffre ou une malle qui lui a été offerte lors de la

⁹⁸ «Hence, a costly wedding and large dowry become necessary investments for family members who seek, as many do in these competitive societies, to enhance their own and their family's izzat » (Mandelbaum 1988: 67-68).

⁹⁹ People who paid bride-wealth have long known that the giving of dowry was the custom of the higher-ranking groups and so was the more prestigious practice » (Mandelbaum 1988 : 67).

¹⁰⁰ La dot a été interdite en Inde du nord, en vain, par la Dowry Prohibition Act en 1981 puis par la Dowry Prohibition Bill en 1984.

cérémonie de *gauna*, c'est-à-dire le jour qui suit la consommation du mariage, et qui peut s'étendre jusqu'à plusieurs mois après. Ainsi, Sushila ouvre pour moi la malle qui se trouve dans sa chambre et qui comprend une vingtaine de *saris* de qualités et provenances diverses (en matière synthétique essentiellement, en provenance de Jaipur, de Bilwara, sa ville natale, ou de Chittorgarh) qui lui ont été offerts au cours des nombreuses occasions d'échanges de cadeaux. Elle me dit qu'elle puise régulièrement dans ce stock afin d'offrir elle-même des cadeaux quand l'occasion se présente. La circulation d'un *sari* dans ce système de dons et de contre-dons est intéressante, car il est probable qu'un *sari* passe d'une malle à l'autre et entre plusieurs mains avant de finir véritablement sur un corps (Udaipur janvier 2016). Avant mon départ pour la France, Taruna m'offre un *sari* orange qu'elle sort d'une armoire dans laquelle sont rangés des saris qu'elle porte et cinq ou six saris en attente d'être donnés, reçus lors du mariage d'une nièce (Udaipur mai 2014).



Figure 53 La voiture des mariés, mariage de Krishna et Kajal. Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya

A l'occasion du mariage, un nombre considérable de *saris* est offert à la jeune mariée ainsi qu'aux femmes du groupe de ses affins, sœurs et belles-sœurs du mari, sa mère, ses tantes...etc. Certains nombres sont considérés comme auspicious, par exemple 11, 21, 31, 51 ou 101. Les échanges de dons et de cadeaux sont donc inscrits à la fois dans la matière du social mais aussi dans la sphère symbolique des croyances. Une partie des *saris* offerts aux femmes d'une famille lors d'un mariage ne sera pas portée par les récipiendaires mais stockée pour être donnée à d'autres occasions, ce qui revient à dire que la plupart des individus des moyennes villes et villages d'Inde du nord porte rarement les vêtements qu'il s'achète lui-même mais est vêtu par d'autres. Cette considération a retenu mon attention par la pluralité de ses interprétations possibles. Car que signifie le fait d'être vêtu par d'autres dans une société, lorsque l'on sait l'importance du vêtement, et l'importance du choix des vêtements pour se dire au monde et se prêter aux interprétations du monde social ? Cela revient-il à dire que les individus dans le monde indien, en dehors des mégalo-poles et des classes moyennes supérieures au mode de vie marqué davantage par l'expression de la singularité individuelle, sont donnés à regarder par les autres ? Que l'autre joue un rôle dans l'expression de la singularité individuelle, et que l'individu ne se dit qu'une fois opérée la synthèse entre son identité et celle que les autres, des individus reliés par des liens de parenté proches ou lointains, lui attribuent à travers les objets, et particulièrement ceux qui interviennent dans la construction du corps ?



Figure 54 Lors de la cérémonie de Gangūj, Kajal, nouvellement mariée (à droite), a le ghungat et la tête entièrement baissé, tandis que sa belle-mère, en rouge à gauche, l'a descendu sur le front, par pudeur pour l'oncle de son mari qui figure à sa droite et les autres hommes parmi ses affins qui se trouvent présents. Udaipur 2015. Photo : L. Lécuyer

Dans les ruelles du *bazaar* de la vieille ville d'Udaipur (*Bada Bazaar*), les boutiques de bijoux, orfèvres, de vaisselle, de vêtements, de tissus, d'ustensiles de cuisine regorgent régulièrement de groupes de femmes, parfois accompagnées d'un ou plusieurs hommes, dont on devine qu'elles sélectionnent des achats pour un futur mariage. L'économie sociale, basée sur les relations et sur l'élargissement des groupes, trouve une extension dans le système économique des villes et des villages. Les achats faits pour les mariages sont souvent affaire de femmes, qui se rendent en groupes dans les boutiques et entrent dans de longues tractations, marchandages, discussions avec les vendeurs, souvent autour d'une tasse de thé. Les vendeurs participent ainsi à l'élaboration des liens sociaux à travers leurs conseils, leur professionnalisme, leur connaissance des objets qu'ils vendent, et parfois qu'ils fabriquent, et leur agilité à construire du lien social, qui, le temps d'un achat, permettra à la fois de renflouer les revenus familiaux et d'étendre à travers l'objet le tissu relationnel des acheteurs. Ces interactions autour de la vente et de l'achat des biens dans l'espace marchand « traditionnel » (le *bazaar* et ses étroites ruelles, par opposition aux centres commerciaux ou boutiques des grandes artères commerçantes) s'insèrent dans l'économie domestique et dans l'élaboration du tissu social puisque les achats ne se font pas

sans relation. La cliente s'installe sur des banquettes, on lui offre un verre de thé, et le vendeur déploie sous ses yeux les bijoux, tissus, ou autres objets recherchés. Les échanges contiennent aussi des indices sur les appartenances de chacun, voire les affinités, qui participent de l'échange commercial. Ces moments offrent des observations particulièrement intéressantes sur la façon dont les relations entre les genres sont administrées dans le contexte semi-urbain. L'espace marchand à l'intérieur des ruelles des *bazaar* d'Udaipur offre des possibilités d'interaction entre hommes et femmes encadrées par l'échanges de biens. A l'intérieur de ces ruelles se trame la fabrique du social et les liens de parenté qui vont se tisser par l'intermédiaire des mariages et étoffer les réseaux des lignages des habitants de la ville ou des villages alentour (observations de terrain, Udaipur, Ajmer, Jaipur, Lucknow 2012-2017).



Figure 55 Bazaar de Jaipur, août 2017. Photo: Harwinder Singh

Les individus au statut inférieur feront des dons supérieurs à ceux qu'ils ont reçu quand l'occasion se présentera, ceux dont le statut est supérieur feront attention de faire un don légèrement inférieur, afin que la relation de dette marquant l'asymétrie statutaire soit maintenue. En revanche, les dons entre individus d'un même groupe, soit donateurs ou preneurs d'épouse, sont relativement équivalents du fait de la similitude de statut. « Lorsqu'une personne de notre famille (*pīthar*) (consanguins, ou du groupe des donateurs d'épouse par exemple) nous fait un cadeau ou nous donne de l'argent, nous essayons de lui redonner la même chose une autre fois, lors d'une autre occasion. Si nos revenus ne nous permettent pas de lui redonner autant, nous pouvons donner un peu moins, ce que nous pouvons, ce n'est pas grave » (Basit, Udaipur, 26 décembre 2014). Ainsi, il m'a souvent été dit que chacun donne en fonction de ses moyens, du moment que l'on donne soit un peu moins, soit un peu plus. Si une famille ou un individu ne peut rendre la réciprocité dans le cas de statuts équivalents, il fait savoir que ses moyens ne lui ont pas permis de donner l'équivalent de ce qu'il a reçu. « Parfois, on ne peut pas donner la même chose que ce qu'on a reçu, alors on l'indique par une phrase, ou par un petit mot dans l'enveloppe » (Taruna, Udaipur juillet 2017).

La naissance des enfants, et plus particulièrement les premiers enfants, est aussi l'occasion de réaffirmer la différence statutaire avec des dons plus importants du côté de ses grands-parents maternels. Ils offrent de l'or sous forme d'un bijou, collier ou bracelet le plus souvent. Ainsi Ferhan raconte : « Ma fille Saloua vient d'accoucher, nous devons offrir de l'or pour sa fille, c'est souvent une somme importante car il faut conserver notre honneur (*izzat*), sinon c'est une honte pour nous. Je ne suis pas d'accord avec ce système mais on ne peut pas l'éviter sinon on va faire insulte à notre fille en manquant de respect à sa belle-famille » (Ferhan, Udaipur septembre 2017).

Nous avons pu observer la densité des niveaux d'expression des relations qui unissent les individus d'un système familial et de deux groupes, les donateurs et les preneurs d'épouses, réunis par une union matrimoniale. Nous avons pu également examiner les limites des relations de parenté fictive, à travers la terminologie et les termes d'adresse, qui unissent des individus qui n'ont pas de liens de parenté mais que le lieu de résidence oblige à des relations, et donc à des comportements relationnels singuliers qu'ils rattachent à un système ou à un autre de parenté (affins/consanguins) en terme d'adresse et d'évitement. La terminologie, les comportements du voile, les pratiques d'évitement renseignent

sur les modalités relationnelles d'un groupe, ou d'une société. Ils sont autant de domaines de la vie sociale qui, pris isolément se rattachent à des manières spécifiques d'être au monde par le langage et par le corps, mais qui pris ensemble et considérant les relations qu'ils entretiennent entre eux, font système.

Le *ghunghat*, en tant que pratique sociale intimement liée au système de parenté et d'alliance, ouvre une fenêtre éclairante sur deux grands systèmes d'organisation sociale dans le sous-continent indien, répartis entre le nord et le sud, tout en considérant les nombreux exemples de communautés qui échappent à cette règle et suivent d'autres logiques (Fane 1975).

2. *Qui donne quoi à qui ? Complexité des échanges et dynamiques relationnelles.*

Malgré l'asymétrie statutaire qui est conservée par un excédent de dons de la part du groupe des donneurs d'épouses, les membres du groupe des affins d'une femme continuent d'offrir des cadeaux à leur belle-fille et à ses pairs, afin de conserver le flux des échanges et l'équilibre, même inégal, entre don et contre-don. Le voile intervient de façon particulièrement évocatrice dans la cérémonie du *mooh dikhai* (littéralement « visage montré ») lors de laquelle la jeune mariée tout juste arrivée au foyer de son époux va soulever son *ghunghat* - qui, au début du mariage, cache intégralement son visage - aux femmes aînées affiliées au groupe de son mari en échange d'un peu d'argent ou de menus présents. Ce rite définit les modalités du *ghunghat*, comme le système de dons de cadeaux lors des diverses cérémonies qui encadrent un mariage modélise, en quelque sorte, la nature des relations que les individus nouvellement liés par une alliance vont entretenir par la suite. En effet, la jeune femme va laisser voir son visage aux femmes aînées, devant lesquelles elle est ensuite susceptible de baisser son *ghunghat* en signe de respect pour la séniorité indifféremment des sexes, en échange d'une contre-partie. Mais elle ne dévoilera pas son visage devant les hommes plus âgés que son époux. La distinction est donc ici posée entre les différentes dimensions du *ghunghat* : d'un côté le respect de la séniorité qui concerne les deux sexes, et de l'autre, la pudeur et l'évitement d'une femme pour les affins masculins aînées de son mari, donc la distanciation entre la femme et la plupart des hommes affiliés à son époux sauf ses cadets. Les dons offerts lors du *mooh dikhai* sont destinés non pas à la femme seule mais à tout le groupe de ses affins, et les dons sous forme d'argent sont parfois rendus aux donneurs. Akansha, ma voisine rajpoute, a reçu environ cinq cent roupies lors de la cérémonie du *mooh dikhai* qui a eu lieu deux jours après son arrivée au foyer de son époux Abhijit. Elle a donné l'ensemble de ces enveloppes à sa belle-mère (Udaipur novembre 2012). Il est intéressant de noter que les présents offerts par les amis et voisins des affins d'une femme participent d'un système d'échanges et de réciprocité entre les familles impliquées selon lequel tout ce qui a été offert doit être redonné sous forme de cadeaux quasiment à l'identique lors d'une future occasion, tandis

que les dons effectués par les affins au sein de la famille seront offerts en réciproque en fonction de la relation particulière qui unit les individus.

Les cadeaux, comme les termes de parenté, sont d'une précision étonnante. Cette précision renvoie au *ghunghat* qui reflète lui aussi cette préoccupation pour le détail dans les relations qui les singularise toutes les unes par rapport aux autres, et la nécessité de réactualiser et de donner à voir les relations qui unissent les individus et leurs lignages. Par exemple, les cadeaux offerts par le frère de la mère du mari (donc par son oncle maternel) ou par le frère de la femme d'un des frères du mari sont acceptés sans exiger de contre-don puisque ces individus appartiennent au groupe des donneurs d'épouses, donc ont un statut équivalent à une épouse, tandis que les présents offerts par des membres appartenant au groupe des preneurs d'épouse sont rendus avec un excédent en raison de la supériorité du statut de ce groupe sur les donneurs d'épouses (par exemple, les sœurs de l'époux, les sœurs de son père ou leur mari...etc). Les dons portent aussi la marque du genre, car en général, les hommes donnent de l'argent tandis que les femmes donnent des vêtements (Vatuk 1969 : 191).



Figure 56 Lors de la cérémonie de Gangooj,, cadeau de l'oncle maternel du marié. Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya



Figure 57 Les parents du marié reçoivent de nombreux vêtements de la part de la parentèle de la mariée. Don du frère (sala) de la mariée à la grand-mère paternelle du marié (dadi). Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya



Figure 58 Le jour de la procession avant le fere, ce sont les consanguins du marié qui lui font des dons, notamment des friandises et de l'argent. Udaipur 2015. Photo: Hasmukh Audichya

Il est intéressant de noter le rôle particulier que joue le frère de la mère de chacun des époux, non seulement lors des préparatifs du mariage, pendant le mariage mais aussi tout au long de la vie. Si la plupart des cadeaux offerts deviennent la propriété collective de la famille indivise du groupe des affins d'une femme, les vêtements offerts par les frères des mères des époux seront portés par ces derniers lors de la cérémonie. Les sœurs du marié et les sœurs de son père ont à peu près les mêmes rôles et accomplissent les mêmes rituels lors de la cérémonie du mariage et dans les jours qui suivent, et reçoivent des sommes d'argent comme compensation pour l'accomplissement de ces rites.

La compréhension globale des occurrences du *ghunghat* nécessite une connaissance en profondeur des relations qui unissent ou séparent des individus, et qui parfois, peuvent surprendre, car la femme peut ne pas baisser son *ghunghat* devant des individus qui semblent liés au groupe de ses affins. En effet, j'ai observé qu'elle ne baisse pas son *ghunghat* devant les frères des épouses des frères de son mari, c'est-à-dire, les frères de ses belles-sœurs, ses *bhābhī*, qui sont considérées comme des sœurs, donc des consanguines. Leurs frères, ainsi que leur père, font également partie du groupe des donneurs d'épouses, donc sont perçus de façon indirecte comme des consanguins, frères ou oncles classificatoires de la femme. Les enfants considèrent les frères des femmes de leurs oncles paternels comme des oncles maternels, donc comme des consanguins de leurs mères, c'est donc pour cette raison que la femme ne baissera pas son *ghunghat* devant eux. Les parents de deux belles-sœurs mariées à deux frères ont des statuts quasi équivalents, puisqu'ils ont donné leur fille à la même famille, mais n'acquièrent pas en revanche la quasi consanguinité qui s'est établie entre leurs filles. Ils n'échangeront pas de cadeaux quoi qu'ils en offriront à leurs filles respectives lors de rencontres. Une mère évite également le beau-père de sa fille, mais elle n'évitera pas les frères aînés du mari de sa fille qui lui sont inférieurs en âge. « Ma mère baissait aussi son *ghunghat* devant mon mari, et devant mon beau-père. Il y a aussi une limite entre une mère et son gendre, ma mère ne parle pas à mon mari, et ma belle-mère ne parle pas non plus à ses gendres » (Taruna, Udaipur juillet 2017).



Figure 59 La mère de la mariée accueille son gendre le jour de la cérémonie (fere) avec le *ghunghat* entièrement baissé, en signe de pudeur vis-à-vis de celui-ci, mais aussi en signe de subordination de son groupe vis-à-vis du groupe des preneurs d'épouse. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya

Les règles du *ghunghat* s'appliquent donc entre les parents d'un homme et d'une femme unis par le mariage. L'une des manifestations du respect entre femmes à Udaipur consiste également à se masser les jambes et les pieds (à l'aînée en signe de respect). Cette pratique est appelée *pao parnā* ou *dabānā*. Lors du mariage de Krishna et Kajal, les femmes consanguines de sa mère arrivent pour les premières cérémonies. Entre elles et les femmes consanguines de son père se déroulent toute une succession de massages de jambes en signe de respect. Elles se massent les jambes l'une après l'autre en exerçant une pression avec les deux mains, qui durent quelques minutes (Udaipur avril 2014).

Les différentes étapes de la vie, les naissances, les rites funéraires sont accompagnés de cadeaux spécifiques à des membres spécifiques des deux familles. Ainsi, à chaque occasion sont activées par des dons différents en fonction des types de relations. Le mari de la fille du défunt recevra des cadeaux

afin de participer à un rite spécifique qui consiste en un repas pris tous les mois pendant un an après la mort de son beau-père (Vatuk 1969). Le don contraint donc aussi un individu à un rôle rituel qui correspond à la relation qui l'unit au personnage central du rituel, comme le *ghunghat* contraint les affins d'un homme à une distance sociale vis-à-vis de la femme appartenant au groupe des donneurs d'épouses. Il permet d'activer les relations qui vont jouer un rôle spécifique lors d'un rituel ou d'une occasion particulière, et les dons mineurs activent de façon périphérique les autres relations qui rentrent en jeu de façon atténuée.

Le *ghunghat* en activant les relations qu'une femme entretient dans le groupe de ses affins définit son rôle et sa place dans sa nouvelle famille, et établit autour d'elle des cercles concentriques qui établissent les relations autorisées et celles qui sont interdites, en passant par celles qui sont limitées. Certaines festivités, comme *Holī* ou *Tīj* par exemple, sont caractérisées par des dons de friandises aux femmes mariées de la part de leurs parents ou de leurs frères d'âge adulte, tandis que *Karwa Chaut* ou *Sakrant*, considérés comme des rites spécifiquement féminins, sont caractérisés par des dons de la part des femmes mariées à leur belle-mère. Ces dons sont accompagnés par les rituels religieux spécifiques à chaque festivité. Les parents d'une femme sont dans l'obligation d'offrir des cadeaux, notamment des *saris*, pour leur propre fille, sa belle-mère, les sœurs et les femmes des frères de son mari à chaque fois qu'elle part de chez eux lorsqu'elle vient leur rendre visite. D'autres dons soulignent les relations frères/sœurs (*Raksha bandan*, *Bhaī Dooj*), père/fille ou oncle et nièce. Les dons et les pratiques du *ghunghat* s'inscrivent donc en miroir d'une économie relationnelle commune, à la fois appuyée et produite par la culture matérielle et l'engagement du corps.

3. *La femme et sa parentèle : le don comme garant du lien après le mariage*

Le statut des cadeaux dépasse néanmoins l'expression de l'infériorité statutaire des donneurs d'épouse. En effet, les cadeaux provenant du groupe de ses consanguins assurent également à la jeune femme une certaine indépendance financière, une certaine réserve de monnaie et de biens, notamment les bijoux, qu'elle met de côté dans ses effets personnels. Ces dons garantissent aussi, dans une certaine mesure, le bon traitement de leur fille au foyer conjugal car ils indiquent le statut de son foyer parental. L'hypothèse du *ghunghat* comme un voile encadrant un rite de passage qui se prolonge trouve ici un appui dans les systèmes d'échanges qui s'installent entre affins et consanguins d'une femme. Si les dons de ses parents pour la famille de son mari se prolongeant dans le temps, l'accompagnant tout au long de son existence, permettent de maintenir l'asymétrie de statut, ils permettent aussi que le lien entre une femme et son foyer parental soient toujours maintenu.

Par les cadeaux réguliers, ses parents continuent de lui assurer une place au sein de son foyer conjugal mais aussi de leur montrer leur support et leur soutien, et d'assurer par le biais de l'objet, leur présence au sein de ce foyer, et donc, de manière indirecte, leur protection. Les liens sont ainsi maintenus de façon indirecte et parfois subtile par le biais de la culture matérielle, qui trace une ligne imaginaire qui permet à la relation d'être maintenue malgré le changement de statut de la femme et malgré que la belle-famille assume intégralement la responsabilité de leur belle-fille. Au fur et à mesure des événements de la vie, de la naissance de ses enfants, puis de leur mariage, son statut change et s'affirme progressivement, et la fonction des dons de la part de ses consanguins évolue également, parallèlement aux évolutions de son *ghunghat*. Plus elle avance en âge, plus elle gagne sa place au sein du foyer de ses affins, plus elle devient une épouse accomplie par l'autorité qu'elle peut acquérir dans le foyer et comme mère de garçons, plus ses manipulations du *ghunghat* vont se relâcher. Le *ghunghat* recouvrira seulement le visage plutôt que toute la poitrine aussi, ou alors seulement les yeux alors qu'il descendait jusqu'au menton. La disparition du beau-père peut abolir d'un coup l'observance du *ghunghat* dans un foyer. Chez Suresh et Sushila, le décès du beau-père a correspondu au désir de couple de se séparer d'avec les frères aînés de Suresh et leurs épouses. Ils sont montés d'un

étage dans la maison et Sushila s'est fait faire une cuisine séparée. Si elle couvre sa tête de son *pallū* en présence de ses beaux-frères, elle ne baisse plus son *ghunghat*, comme elle le faisait du temps de son beau-père (Udaipur 2012-2017).

Les femmes sont donc l'élément central de ces dons de cadeaux, et le deviennent avec le mariage. Avec la manipulation de leur voile, elles s'insèrent dans le système relationnel de la famille de leur époux et s'y font progressivement une place, ainsi qu'un nouveau statut.



Figure 60 Lors du mariage de son fils, la mère montre son respect à son propre père en lui appliquant du tilak...Udaipur 2015.
Photo :



Figure 61 ...tandis qu'il lui montre son affection en lui offrant une friandise. Udaipur 2015. Photo: L. Lécuyer

Chapitre 3 - L'espace domestique, enjeux de pouvoir et sphère affective

1. Le foyer conjugal, hiérarchie et pouvoir au féminin. Rôle et fonction du voile

Les relations de pouvoir à l'intérieur du foyer reflètent l'organisation hiérarchique de la société d'Inde du nord. Le *ghunghat* rend visible cette organisation hiérarchique, qui se reproduit en constellation dans les différents réseaux du foyer. Si le beau-père reste le supérieur hiérarchique du foyer en terme de prise de décision et de manifestation du respect, la belle-mère est la supérieure hiérarchique dans le domaine des femmes, suivie par la belle-fille la plus âgée, qu'elle le soit en âge ou en nombre d'années d'ancienneté à l'intérieur du foyer. « Les conseils, la guidance et l'autorité d'une femme viennent des aînées parmi les femmes du foyer, notamment de la belle-mère. Lorsqu'à son tour, elle devient belle-mère, elle a pour obligation de s'assurer que ses belles-filles maintiennent les lois et les codes relatifs aux modalités de voiles qui conviennent au statut de la famille, à son patrimoine et à ses aspirations » (Mandelbaum 1988 : 8)¹⁰¹.

Si les hommes gèrent la plupart des affaires de la sphère publique, les femmes ont certaines responsabilités dans la sphère privée qui sont essentielles pour l'harmonie familiale et le vivre ensemble. Elles sont en effet investies de façon tacite de certaines responsabilités dans les rituels et sont les actrices principales de l'élaboration de nouvelles unions. Lors du *Lakshmī Pujā* du cinquième jour de Diwali, c'est la belle-mère et ses belles-filles qui président au rituel. Ce sont elles

¹⁰¹ « A woman's daily guidance and reproofs come from the senior women of her family, particularly from her mother-in-law. When, in her turn, she becomes a mother in law, it is her obligation to see to it that her daughter-in-law maintains the rules and niceties of the kind of purdah that is proper to the family's status, wealth, and aspirations » (Mandelbaum, 1998 : 8).

qui scandent les mantras et dirigent la série d'offrandes que le fils aîné ou le père offre aux divinités. Lorsque le père est décédé ou absent, c'est la mère qui veille à ce que le fils aîné exécute les rites correctement (observations de terrain, Udaipur, octobre 2012-2013). « Une autre source de satisfaction personnelle pour les femmes se trouve dans la religion. Les femmes sont responsables d'un bon nombre de rites domestiques et de cérémonies. Les cérémonies offrent des opportunités de prendre des initiatives au sein des manifestations communautaires. Les hommes ont beaucoup d'opportunités de récréation, de sociabilité et d'expression émotionnelle, les femmes trouvent les leurs essentiellement dans la religion » (Mandelbaum 1988 : 50)¹⁰². Elles effectuent également nombreux pèlerinages, en général en groupe, qui les emmènent à des distances importantes de la sphère domestique et dont les bénéfices vont rayonner sur l'ensemble de l'unité familiale.

Ainsi, les femmes exercent souvent dans les affaires du foyer qui rayonnent à l'extérieur une influence indirecte, mais bien réelle. Car malgré qu'elle soit « relativement rarement directement impliquées dans les affaires publiques, la femmes peuvent exercer une influence et un pouvoir depuis la sphère domestique, sphère dans laquelle elle est totalement investie et de laquelle elle dérive tant de satisfactions personnelles » (Mandelbaum 1988 : 51)¹⁰³. Elles jouent un rôle central dans l'organisation des mariages et dans les décisions relatives au choix des partenaires dans le mariage de leurs enfants. Elles ont donc un rôle essentiel dans la perpétuation du groupe familial, et renforcent le sentiment d'une identité commune et d'un univers conceptuel partagé. Elles ont également une part active dans l'élaboration des alliances entre les différents groupes qui élargissent le clan et peuvent augmenter l'honneur, le *izzat*, de chacun des deux partis par le choix des alliances. Dans le choix judicieux d'une future belle-fille, elles peuvent faire en sorte que le caractère de la future jeune femme soit compatible avec les valeurs et le fonctionnement de l'unité familiale (Jeffery 1979 : 171 ; Mandelbaum 1988 : 53).

¹⁰² « Another source of personal reward for many women lies in religion. Women are responsible for many domestic rites and for women's ceremonies. These ceremonies provide opportunities to take the initiative in community endeavors. Men have various avenues for recreation, sociability and emotional expression ; women find theirs mainly in religion » (Mandelbaum 1988 : 50).

¹⁰³ « Though in the traditional mode women are excluded from public affairs, a woman can have influence and power within her domestic sphere, the arena in which she is totally involved and from which she derives so much of her personal satisfactions » (Mandelbaum 1988 : 51).

Elles constituent des passerelles entre le groupe de leurs affins et celui de leurs consanguins dans des lieux distincts (Sharma 1980 : 150 ; Mandelbaum 1988 : 53). Dans l'observation et l'élaboration d'hypothèses sur les rapports de genre et les rôles de chacun dans la société, il est important de dissocier les contraintes qui semblent parfois se dessiner sur l'amplitude de mouvements et d'expression des émotions des femmes en compagnie des hommes et l'étendue réelle de leurs personnalités (Mandelbaum 1988 : 53)¹⁰⁴. Il est donc essentiel pour notre étude de considérer chaque sphère de pouvoir en relation à l'espace et aux autres, notamment dans les rapports de genre, car le pouvoir est réparti en fonction des espaces et s'exprime différemment en fonction de qui exerce le pouvoir à quel endroit. Par exemple, le pouvoir de la belle-mère sur ses belles-filles est visible dans le *ghunghat* à l'intérieur du foyer, ainsi que sur les pratiques vestimentaires, comme je l'ai mentionné dans le cas d'Anju qui essaye de faire accepter à sa belle-mère, hindoue, le fait qu'elle puisse porter le *shalwar suit* à l'extérieur comme à l'intérieur. C'est la belle-mère qui régule le degré d'abaissement du *ghunghat*, et donc d'évitement, d'une belle-fille avec ses autres fils ou avec son propre mari, en fonction de la personnalité de la jeune femme, de la relation qu'elle entretient avec les autres hommes du foyer et de son degré de modestie et de pudeur. Par exemple, Sushila arrive souvent à infléchir les décisions de sa belle-mère car elle se comporte avec modestie dans et au dehors du foyer, ce qui plaît à sa belle-mère, et est une mère et une épouse dévouée. Même si elle vit séparément des frères de Suresh et ne baisse plus son voile sur son visage depuis la mort de son beau-père, elle conserve des attitudes corporelles d'évitement et de contenance des émotions devant les affins de son mari, dont ses oncles paternels qui sont ses voisins. Cette attitude et ce respect de l'étiquette lui a valu le respect de sa belle-mère, ce qui permet parfois à Sushila de lui faire accepter ses décisions. En revanche, la belle-mère de Saloua exige régulièrement de sa belle-fille qu'elle baisse son *ghunghat* sur tout son visage et parle à voix basse devant les hommes, car son comportement trop ouvert (« *khole hue behaviour* ») ne plaît pas à sa belle-mère et est quotidiennement source de conflit (Udaipur 2012-2017).

¹⁰⁴ « In sum, though a woman's conduct and movements are much more constrained than are those of a man, women's personalities are not thereby constricted, dispirited, or impassive » (Mandelbaum 1988 : 53).

Les relations de pouvoir se situent au centre des interactions entre les individus d'une même unité familiale et entre les familles. Elles impactent la manipulation du *ghunghat* qui va rendre visibles ces relations de pouvoir, et réaffirmer la supériorité statutaire d'un individu sur un autre.

2. La belle-fille au sein du foyer conjugal : un « danger » sous contrôle ?

Les pratiques du voile révèlent en creux un contrôle du corps qui s'inscrit dans un processus de neutralisation de l'intrusion d'un élément étranger, en occurrence la belle-fille, au sein de l'unité familiale dans une société où endogamie et exogamie sont soigneusement régulées. Les mariages inter castes ou inter religieux restent problématiques et rares à Udaipur, respectant l'endogamie de caste, comme le sont les alliances entre familles résidant dans un même village, respectant ainsi l'exogamie de village. « Lorsqu'une femme arrive dans le foyer de son mari, tout va dépendre de sa personnalité et de la façon dont elle va s'adapter à la culture familiale. C'est pour ça que c'est important de choisir une fille qui soit de la même culture, comme ça elle ne sera pas trop dépaysée. Quand une femme se marie, elle doit s'adapter à des étrangers qu'elle doit servir, respecter, etc. C'est difficile pour elle. Si elle retrouve la façon de préparer à manger de sa mère, si dans sa famille on faisait le *ghunghat* de la même façon que dans la famille de son mari, ce sera facile pour elle. Sinon, ça peut devenir très difficile » (Ana, restaurateur rajpoute proche du Jagdish Mandir, Udaipur, décembre 2013). La « culture » des belles-filles (mes interlocuteurs s'y réfèrent en utilisant le terme anglais) est régulièrement évoquée, à la fois pour justifier les pratiques d'endogamie de caste et pour apporter des explications quant aux tensions qui peuvent s'exprimer avec les belles-filles au sein de la famille. Le terme « culture » est souvent employé en référence à la famille, en tant qu'unité indivise rassemblant les membres d'une famille généralement sur trois générations. Le terme « culture » peut aussi se référer à la religion comme je l'ai entendu à Jaipur, lors d'une conversation avec une femme et sa fille dans un rickshaw. De caste rajpoute, la mère disait que les mariages inter-religieux ne sont pas possibles car l'harmonie familiale réside aussi dans le fait d'accomplir tous les rites religieux ensemble, et que cette participation commune à une ritualité quotidienne resserre les liens entre les membres de la famille (Jaipur septembre 2017). A Seechewal au Pendjab, Manjeet, de religion sikhe, s'est marié avec Lakshmi, de religion hindoue. « Selon moi, il ne faut pas se marier avec une personne d'une autre religion », me dit Rakesh, un cousin de Manjeet. « Il est

important que les époux aient la même culture, que la femme ait la même culture que son mari. En plus, les enfants, de quelle religion vont-ils être ? » (Rakesh, Seechewal, août 2016).

Une jeune épouse qui provient d'un milieu familial distinct est considérée comme une étrangère qui peut potentiellement perturber l'équilibre de l'entité familiale. Ces perturbations peuvent majoritairement être de deux ordres. Premièrement, il est relatif au danger d'introduire dans le foyer une jeune femme qui peut être très belle, autrement dit susciter la convoitise ou attirer les regards des hommes ou être considérée comme potentiellement séduisante, et qui va partager des espaces parfois exigus avec des hommes desquels elle devrait théoriquement rester éloignée. Le *ghunghat* dans ce cas constitue une stratégie d'évitement afin de rétablir, symboliquement, une distance spatiale rompue par l'habitat groupé. Le *ghunghat* contient et régule aussi une relation inter-sexe qui a le potentiel de devenir une relation de séduction.

Deuxièmement, les jeunes filles nouvellement arrivées dans un nouveau foyer comportant parfois jusqu'à une vingtaine de membres après leur mariage vont devoir s'adapter à une famille étrangère, avec d'autres habitudes, d'autres normes. Elles peuvent chercher à désobéir ou à enfreindre les règles. Le *ghunghat*, en ce sens qu'il induit une retenue dans l'expression des émotions, de la voix, du regard et qu'il implique l'expression du respect pour les aînés, permet alors de désactiver (au moins symboliquement) le « danger » que représente la venue dans un nouveau foyer d'une femme issue d'une autre lignée.

Les tentatives de contrôle des émotions des jeunes épouses se traduisent par l'instauration d'un comportement de retenue matérialisé par le voile. Celle-ci est culturellement construite sur les bases des valeurs de pudeur et de modestie qui caractérisent la gente féminine. Ursula Sharma note que ces nouvelles épouses ont un investissement moindre dans les solidarités du groupe des agnats et représentent de ce fait un « danger potentiel pour le foyer indivis et la communauté villageoise basée sur la caste » (Sharma 1978 : 226)¹⁰⁵. Les nouvelles épouses peuvent avoir une influence jugée néfaste pour le relatif équilibre d'une famille en influençant leurs époux, en exerçant une pression sur

¹⁰⁵ "I have already suggested that both north Indian peasants and western social anthropologists regard in-marrying women in north Indian villages as potentially dangerous to the solidarity and cohesion of the agnatic core of the joint household and the village caste group. They have the lowest investment in this solidarity, at least until they have acquired a measure of authority as mothers and mothers-in-law" (Sharma 1978: 226).

eux par le biais de l'affect qui peut aller jusqu'à une séparation du foyer familial indivis, ce qui peut affecter les relations de solidarité qui soudent les familles et permettent une mise en commun des forces de travail, des salaires, des terres et des patrimoines. Elles constituent un désordre potentiel relativement important du fait des ramifications économiques, sociales et politiques induites par le système d'organisation familiale. En effet, l'organisation de la résidence en foyer indivis patrilocal est liée à la transmission héréditaire de la spécialisation professionnelle qui est liée à la caste (*varṇa*) et à la *jāti*. La collectivisation des biens et des savoirs est donc cruciale, dans ce contexte, à la survivance d'un système relationnel spécifique et à la transmission des savoirs.

Par exemple, Ferhan, musulman sunnite, vit en famille élargie avec son épouse, leurs cinq fils, leurs épouses et leurs enfants. Tous sont impliqués dans le commerce mais aussi la confection et la distribution de vêtements, prêt-à-porter et au mètre. La collectivisation des savoirs permet à l'entreprise familiale de se maintenir et de faire subsister le groupe économiquement et socialement. Cette spécialisation professionnelle joue un rôle dans les alliances matrimoniales, qui respectent l'endogamie de caste (*jāti*), toutes les épouses étant de la *jāti* des *chippa* – block printer. Les deux filles et les quatre belles-filles de Ferhan travaillent depuis chez elles dans la confection de tissus qu'elles teintent, impriment artisanalement et cousent, participant ainsi à l'économie familiale. Ferhan lui-même coud lorsqu'il n'est pas dans sa boutique, à quelques pas de sa maison, agrémentant des vêtements prêts à porter avec des biais colorés, de rubans ou autres accessoires rendant les vêtements qu'il vend attractifs et uniques¹⁰⁶.

La cohésion de groupe est essentielle dans le maintien de l'ordre social basé sur cette unité de base qu'est la famille dans une société où le collectif prime sur l'individuel. Cette recherche de la cohésion à travers une culture familiale partagée se lit dans une stratégie matrimoniale relativement courante à Udaipur qui consiste à marier deux sœurs à deux frères. Les deux premières belles-filles de Ferhan sont donc deux sœurs qui ont été mariées à ses deux fils aînés. Leur complicité est évidente et limite donc les disputes et les rivalités entre belles-filles, créant au contraire des solidarités. La famille d'Ali compte également deux sœurs parmi les belles-filles, de même que celle de Suresh. Cette stratégie peut parfois créer des tensions avec les autres belles-filles qui peuvent, en fonction des contextes et des affinités relationnelles, se retrouver en marge. C'est le cas chez

¹⁰⁶ Ferhan fut un de mes interlocuteurs privilégiés lors de mes terrains, qui se sont étalés de 2012 à 2017.

Suresh dont l'épouse, nous l'avons vu, a désiré se retirer de la famille indivise. La séparation de la cuisine, voire la multiplication des cuisines individuelles au sein d'un même foyer, est le premier signe d'une tentative de séparation (ou de recherche d'intimité ou encore de processus d'individuation) tout en préservant relativement le groupe. Une partie des tensions entre les femmes naissent dans la cuisine, lieu de travail, d'élaboration des repas où les femmes passent beaucoup de temps. Dans certains foyers, l'organisation est planifiée, chacune a son tour de cuisine, dans d'autres, tout le monde œuvre en même temps. Il ne semble pas y avoir de règle spécifique mais plutôt des stratégies sans cesse renouvelées d'ajustement, dont la décisionnaire principale reste la belle-mère. Dans de nombreuses maisons de familles indivises, chaque couple a sa chambre mais la cuisine commune est symboliquement le cœur de la famille indivise.

Au sein des foyers, la relation entre époux est contrainte par une norme d'évitement qui privilégie les relations entre parents et enfants plutôt que la relation entre époux (Derné 1994). Chez Ferhan, les belles-filles parlent à peine à leur mari devant leur beau-père, mais chaque couple a sa chambre dans laquelle les époux peuvent se retrouver et échanger. Pour Ferhan, cette composante du foyer est essentielle. « Il est important que mes fils se retrouvent avec leurs femmes dans la chambre, sans que toute la famille soit là pour écouter. C'est obligatoire pour qu'on continue à vivre ensemble » (Ferhan juillet 2017). Suresh et Sushila font peu cas de la norme d'évitement entre époux devant la mère de ce dernier, peut-être n'était-ce pas le cas du vivant de son père ? Toutes les décisions du couple sont prises après discussions entre eux, mais notons qu'ils ne vivent pas vraiment en foyer indivis. D'après mes observations de 2012 à 2017, les deux frères de Suresh échangent moins avec leurs épouses. Il ne peut être affirmé que la raison en est la résidence partagée.

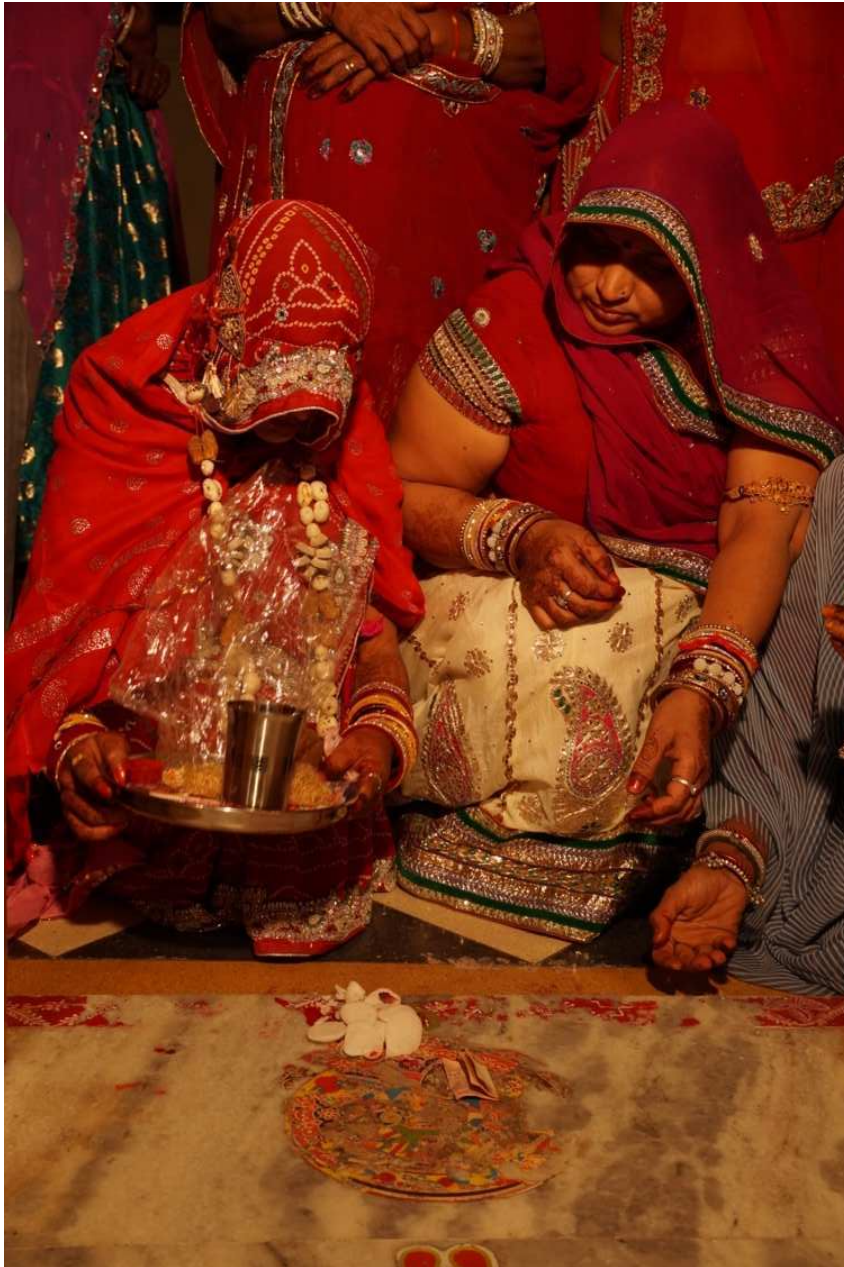


Figure 62 Arrivée de Kajal au foyer de ses affins. Elle arrive le ghunghat entièrement baissé et va apprendre les subtilités de ses manipulations. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya

Certains hommes considèrent que seule une relation de complicité avec leurs épouses permet d'établir une coopération qui soit fonctionnelle au sein de la famille élargie. Selon S. Derné, les femmes sont les premières à enfreindre la norme d'évitement entre mari et femme dans un foyer indivis, pour tout un ensemble de raisons : elles peuvent en venir à créer une plus grande proximité et complicité afin d'influencer leur mari pour qu'il fasse pression sur sa mère afin qu'elle charge moins sa femme de travail, ou afin d'obtenir leur soutien vis-à-vis des tensions avec les autres membres de la famille. Cette complicité leur permet aussi une plus grande force de conviction quant aux décisions qui concernent

directement le couple, notamment lors du désir de vivre en dehors de l'unité familiale indivise (Derné 1994: 254). La pression sociale de l'évitement entre époux semble également plus appuyée concernant les frères aînés, puisqu'ils sont en charge de la famille, et les successeurs directs du père.

Pour celles des femmes qui désirent progressivement se libérer du *ghunghat*, l'appui et le soutien du mari est capital. Seethu Lakshmi, épouse de Rajesh Sharma, tous deux enseignants dans des écoles primaires d'Udaipur, a pratiqué le *ghunghat* les cinq premières années de son mariage. Les parents de Rajesh considéraient que le *ghunghat* était une marque de respect, de bienséance et de bonne éducation, mais Seethu Lakshmi finit par convaincre son époux que cette pratique n'était plus compatible avec son statut de femme éduquée, et d'enseignante. C'est donc avec son soutien qu'elle a fini par ne plus baisser le *pallū* de son *sari* que légèrement sur le devant du front en signe de respect, et que ses parents ont accepté. La deuxième belle-fille s'est mariée six ans après leur mariage, et a imité Seethu Lakshmi. Aujourd'hui, les deux belles-filles baissent légèrement leur *pallū* sur leur front en signe de respect devant leur beau-père et les *affins* de leur mari (Observations et entretiens, Udaipur avril 2014 et juillet 2017).

Si les femmes sont considérées comme dangereuses pour la cohésion du groupe de la famille de leurs époux, elles le sont pour un ensemble de raisons et non uniquement à cause de l'attraction qu'elles peuvent provoquer chez les hommes ou le fait qu'elles puissent se rebeller contre l'ordre micro-social de l'unité familiale. Elles sont également plus susceptibles de privilégier le foyer nucléaire constitué par leurs enfants et leur époux, notamment du fait qu'elles sont dans un territoire étranger et étrange chez leurs affins. «Les femmes donneront une priorité à leurs liens avec leurs maris et leurs enfants, alors que le mari va plus probablement équilibrer ses obligations, entre son épouse et ses parents, s'ils sont vivants, et à ses frères» (Sharma 1978: 221)¹⁰⁷.

La réalité du contournement de la norme peut passer inaperçue pour peu que le chercheur s'intéresse davantage à l'application des normes qu'à leur contournement. Or, cette dynamique de la norme en Inde se concentre sur la manière dont le social est produit, en balancement constante entre les normes qui

¹⁰⁷ « (...) the wife will give priority to her ties with her husband and her children, whereas the husband is more likely to try to balance his obligations to his wife with his obligations to his parents, if they are still alive, and to his brothers. » (Sharma, 1978 : 221)

sont les garantes de l'ordre social, et la gestion de l'économie relationnelle, plus dynamique et adaptative. La norme peut avoir un rôle primordial pour les individus lors d'une reformulation statutaire comme au début du mariage. Elle joue alors le rôle de cadre de référence permettant à un individu ayant acquis un nouveau statut sans en avoir encore les automatismes de se comporter de manière adéquate en société, avant que s'opère le processus d'intériorisation de la norme qui permet ensuite à l'individu de se l'approprier, de la revisiter, et éventuellement, de s'en dissocier (Derné 1985 ; Swidler 1986). Lors de son mariage, Kajal observe plus strictement le *ghunghat* que les autres femmes, et l'attention est portée sur son observance. Pendant une cérémonie lors de laquelle les femmes du groupe des affins de Kajal entrent dans des formes de transe après lesquelles elles peuvent tomber inconscientes et qui se déroule deux jours après le mariage, elles aident Kajal à se déplacer lorsque son *ghunghat* est baissé (Udaipur mai 2014).

C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles le *ghunghat* est plus strictement observé, et présenté comme une norme incontournable au sein des familles qui le pratiquent, quelques mois à quelques années après le mariage. En Inde, l'expérience est vécue comme facteur de sagesse. Plus un individu acquiert de l'expérience, et plus il peut moduler ses positionnements par rapport à la norme. Cette prévalence de l'expérience a été souvent évoquée lors de nos conversations sur le mariage, entre mariage arrangé et mariage d'amour. Les parents, par leur expérience, sont plus à même de choisir un conjoint adapté pour leurs enfants, comme l'exprimaient Kajal et Krishna (25 et 26 ans) peu avant leur mariage, mais aussi Arjun et Lakshmi (22 et 24 ans). « Nos parents, par leur expérience, ne voient pas juste la réalité immédiate. Quand ils choisissent quelqu'un pour nous, ils voient pour le futur, pour la vie, parce qu'ils ont traversé tout ça. Nous nous ne pouvons que juger par rapport à aujourd'hui, c'est pour ça qu'on leur fait confiance » (Kajal, Udaipur, janvier 2014). « Plus les Indiens avancent en âge, plus ils se sentent relativement libérés des diktats de la conformité à l'ordre social (...) L'expérience est ainsi culturellement entendue comme productrice de sagesse » (Derné 1994 : 259-60)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ “Tej Gupta says, for instance, that the advantage of arranged marriages is that the parents “who have passed their time [and] lived through these things” are able to decide on an appropriate bride. Narayan Singh similarly feels that because “parents know about the world [and] have experience” they will arrange a good marriage. Experience, then, is culturally emphasized as providing wisdom.” (Derné 1994: 259)
“These conclusions are consistent with Mattison Mines's (1988: 572) recent work which shows that as Indians grow older they increasingly feel “some dictates of social conformity to be less compelling.” Empowered by

L'économie relationnelle des femmes observées, interrogées, avec lesquelles j'ai pu partager un quotidien ou des conversations informelles et amicales, révèle un nombre considérable de variantes, en fonction du niveau d'éducation des individus, du lieu de résidence, des particularités individuelles, des relations d'affection qui se tissent dans l'intimité des foyers... Le *ghunghat* peut être vécu comme une extension de soi qui permet à une femme de s'inscrire dans un paysage social qu'elle a apprivoisé, d'y tisser des liens marqués par l'expression du respect par le biais de son corps, et d'avoir la possibilité d'exprimer son affection et son respect en même temps de manière active.

Il peut aussi être vécu comme une contrainte, une subordination imposée par des normes sociales. Ces éléments constituent les deux pôles sur une échelle de nuances considérablement variées. Mes terrains ont peu révélé le deuxième pôle, probablement à cause de l'intériorisation de la norme. Les discours présentaient un discours détourné, non pas directement dirigé contre le *ghunghat* et la contrainte qu'il impose au corps et à l'expression de soi, mais plutôt contre la belle-mère, certains membres de la famille, ou contre l'oppression patriarcale en général. Une jeune femme jaïne dans le train d'Ajmer à Udaipur exprime que le *ghunghat* est détourné afin de servir les intérêts d'une société patriarcale. « Le *ghunghat*, c'est plus trop de nos jours et les jaïnes l'observent très peu. Dans ma famille, tout le monde est très libéral, personne ne fait *ghunghat* et je parle ouvertement avec mon beau-père, on se promène ensemble etc. Dans les villages, les gens l'observent toujours surtout à cause de la pression sociale et du fait que le *ghunghat* est détourné de sa fonction première (« misused »). Au départ, il exprime le respect mais il est utilisé pour contrôler les femmes, leurs allers et venues, leurs relations, leur liberté de mouvement, de parole et d'expression. D'un moyen d'exprimer le respect et la hiérarchie, il est devenu un instrument de contrôle, c'est pourquoi à mon avis cette pratique doit disparaître » (Rajasthan, août 2016).

experience and authority in the family, older men are able to reject limitations on interactions with their wives." (Derné 1994: 260).

Le rapport des individus à la norme est donc relativement flexible. Cette constatation permet d'aller au delà des positionnements relativement habituels sur le voile, c'est-à-dire, comme symbole de la domination masculine (Bourdieu 1998). Car si le voile et les conditions qui l'accompagnent peuvent, dans certains contextes, être des outils de domination, il est plus que cela, et ses dimensions sont nombreuses et polysémiques. De nouveau, le religieux, le politique et les rapports de domination sont des possibilités d'expression parmi l'éventail d'autres possibilités qu'offre le port du voile. Le voile envisagé en lien avec les différentes composantes du tissage social qu'il exprime permet de restituer une vue d'ensemble à une pratique souvent envisagée par le biais d'un seul de ses axes.

Le *ghunghat* assume ainsi la fonction de contenir les émotions, les paroles, les actions d'une femme, autant d'expressions de sa subjectivité potentiellement facteurs de désordre et de dangers de dissolution du foyer indivis de son époux. Il agit ici non seulement comme une séparation qui s'inscrit dans un mouvement qui part de la femme vers le groupe de ses affins, c'est-à-dire qu'il protège les autres de la femme, mais aussi comme une sorte de zone de sécurité qui garde relativement fermée et étanche sa sphère émotive et l'étendue de ses actions possibles sur son nouveau groupe social. Cet élément est intéressant à souligner car l'une des fonctions du voile les plus communément citée par mes interlocutrices sur le terrain est précisément de protéger la femme du monde extérieur, et non de protéger le monde extérieur de la femme. Or, il semble que le voile joue ces deux rôles parfois séparément en fonction des contextes, parfois simultanément. Même dans le cadre du voile en islam (pris dans son acception large, c'est-à-dire comme un tissu qui enveloppe le corps de la femme pour ne pas en laisser paraître ses atours), le tissu protège le corps social de la vue du corps de la femme, de ses attributs sexuels comme ses cheveux, et il protège aussi la femme de l'intrusion des regards des hommes (regards potentiellement motivés par le désir) et des autres femmes (potentiellement motivés par la jalousie)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Coran, Sourate An-Nour et sourate al Ahzab.

30. Dis aux croyants de baisser leurs regards et de garder leur chasteté. C'est plus pur pour eux. Allah est, certes, Parfaitement Connaisseur de ce qu'ils font.

31. Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines; et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs maris, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou aux femmes musulmanes, ou aux esclaves qu'elles possèdent, ou aux domestiques mâles impuissants, ou aux garçons impubères qui ignorent tout des parties cachées des femmes. Et qu'elles ne frappent pas avec leurs pieds de façon que l'on sache ce qu'elles cachent de

Chapitre 4 - Le *ghunghat* comme conduite d'évitement

1. Modalités de l'évitement

De même que le *purdah* établit dans l'espace la séparation entre les hommes et les femmes, le *ghunghat* s'inscrit comme une conduite d'évitement qui établit sur le corps de la femme une séparation entre elle et certains individus, entre son groupe familial et celui de son mari, nous l'avons vu.

Le beau-père (*sasūr*) est l'élément pivot dans le *ghunghat*. A lui appartient la décision de le perpétuer ou de le supprimer de la ritualité domestique quotidienne. C'est d'abord et avant tout devant lui qu'une femme va baisser son *ghunghat* pour lui manifester son respect et sa subordination, puisqu'il est le chef de la famille (Vatuk 1969 ; Sharma 1973 ; Jacobson 1982 ; Jeffery 1982 ; Mandelbaum 1988 ; Tarlo 1996). Dans certaines familles, les belles-filles baissent légèrement leur *ghunghat* sur leurs yeux devant leur beau-père mais lui parlent assez librement, néanmoins à voix basse, plus basse que lorsqu'elles s'adressent aux autres membres de la famille. Dans d'autres comme chez Krishna, jeune électricien hindou de la *jāti* des barbiers d'Udaipur, les belles-filles baissent leur *ghunghat* jusque sur la poitrine à la simple vue du beau-père et ne s'adressent jamais à lui directement (observations de terrain, Udaipur 2012-2017). Le *ghunghat* impliquant une relation de réciprocité, le degré d'abaissement du voile et de contenance des émotions et des gestes entraîne souvent un évitement de la part de

leurs parures. Et repentez-vous tous devant Allah, ô croyants, afin que vous récoltiez le succès (Coran Sourate *An-Nour*)

53. Ô vous qui croyez! N'entrez pas dans les demeures du Prophète, à moins qu'invitation et permission ne vous soient faite à un repas, sans être là à attendre sa cuisson. Mais lorsqu'on vous appelle, alors, entrez. Puis, quand vous aurez mangé, dispersez-vous, sans chercher à vous rendre familiers pour causer. Cela faisait de la peine au Prophète, mais il se gênait de vous (congédier), alors qu'Allah ne se gêne pas de la vérité. Et si vous leur demandez (à ses femmes) quelque objet, demandez-le leur derrière un rideau: c'est plus pur pour vos cœurs et leurs cœurs; vous ne devez pas faire de la peine au Messager d'Allah, ni jamais vous marier avec ses épouses après lui; ce serait, auprès d'Allah, un énorme péché (Coran Sourate *al Ahzab*).

l'homme devant lequel le *ghunghat* est baissé. Ainsi, certains beaux-pères évitent de prononcer le nom de leurs belles-filles et utilisent les enfants pour s'adresser à elles. Parfois, comme dans la famille de Ferhan, le beau-père s'adresse directement et librement à ses belles-filles, parfois en plaisantant. Elles, en revanche, maintiennent un degré de pudeur plus élevé. Un grand nombre de variantes sont possibles, et le *ghunghat*, comme les autres catégories de la société indienne, n'échappe pas à la loi du « *adjustment* » que les Indiens aiment à décliner de multiples et inventives manières. « En vivant tous ensemble, nous nous ajustons constamment, chaque jour est un nouveau défi mais on y arrive » (Tarun, commerçant d'Udaipur, avril 2013)¹¹⁰.

¹¹⁰ « By living all together, we are constantly adjusting, every day is a new challenge but we manage » (Tarun, commerçant d'Udaipur, avril 2013).

2. Les exceptions : *devar* et autres donneurs d'épouses

Le *ghunghat* préserve donc la femme de relations de trop grande proximité avec la parentèle masculine de son époux, qui sont pour elle de potentiels conjoints. Il rétablit socialement une distance qui est marquée spatialement dans d'autres contextes. En revanche, comme je l'ai évoqué lors de la présentation de mon ethnographie en toute première partie de ce travail, les relations entre une femme et les frères cadets de son mari (*devar*) ne sont pas marqués par une relation d'évitement, matérialisée par le voile et/ou par un langage corporel marquant la retenue. Au contraire, une grande complicité s'établit parfois entre une femme et son *devar*. Par exemple, Selma, musulmane sunnite d'*Hathi Pole*, est très proche du plus jeune frère de Farouq, son époux, avec lequel elle entretient une relation à plaisanterie. Il l'aide de temps en temps dans la cuisine, elle l'envoie faire des courses pour le repas et monte derrière lui sur la moto lorsqu'elle a besoin de se rendre quelque part quand son mari n'est pas disponible. La relation de proximité possible entre une *bhābhī* (belle-sœur) et son *devar* relève précisément de cette économie relationnelle. « Une des relations est relativement facile depuis le départ ; celle entre une épouse et les frères cadets de son mari. Ils entretiennent généralement une relation détendue et non dénuée de plaisanteries, et même les femmes nouvellement mariées peuvent apparaître à visage nu devant ces jeunes frères » (Aziz 1979 : 117 ; Nath 1981 : 24 ; Mandelbaum 1970 : 88)¹¹¹.

La détermination du visage ici avec l'adjectif « nu » (*bareface*) présente une indication intéressante, à mon sens, sur le statut du visage dans ce contexte. Le fait de le désigner comme une nudité implique qu'il peut être couvert, et que sa nudité, son exposition aux yeux de tous ne va pas de soi. Il montre la variabilité de la notion de pudeur qui peut être appliquée différemment selon les zones du corps. Ainsi chez les hindous, alors que montrer son ventre ne constitue pas une exposition impudique, le dévoilement d'une cheville peut l'être. Dans cette

¹¹¹ « One relationship is relatively easy from the start – that between a wife and her husband's younger brothers. There is usually a casual joking relationship between them, and even newlywed wives can appear barefaced before these younger brothers. » (Mandelbaum 1970 :88, Aziz 1979 : 117, Nath 1981 : 24)

logique, le visage apparaît alors comme une zone de pudeur dont l'occultation à la vue dépend des individus qui y sont exposés.

Bien que la mixité soit courante dans les classes moyennes supérieures des mégalo-poles indiennes, de nombreux contextes offrent peu d'opportunités de développer des relations de proximité et de complicité entre un homme et une femme avant le mariage. « L'expérience de proximité relationnelle entre les plus jeunes fils et leurs belles-sœurs est souvent une expérience importante que les fils aînés n'ont pas. Les hommes indiens ont peu d'opportunités d'interagir avec les femmes hors de leur famille immédiate (...) Cette expérience peut les conduire à désirer des relations aussi proches avec leurs femmes, rejetant les normes culturelles qui impliquent une distance entre les époux » (Derné 1994 : 261)¹¹².

Si les hypothèses de Steve Derné sur le fait que les relations hommes femmes étaient peu communes avant le mariage sont probablement devenues obsolètes du fait du développement des réseaux sociaux et des moyens de communiquer des nouvelles générations – du moins dans les villes et les mégalo-poles –, son analyse des stratégies de contournement de la norme d'évitement entre mari et femme au sein de la famille indivise restent pertinentes et relativement conformes dans les pratiques à ce qui a été observé sur le terrain. U. Sharma note que si le *ghunghat* est baissé devant les hommes qui peuvent potentiellement être des conjoints pour une femme, il n'empêche pas les relations extra maritales entre une femme et son beau-père, ses beaux-frères ou d'autres hommes de la parentèle classificatoire de son époux, ni des relations extra maritales entre des hommes des castes supérieures et des femmes de castes inférieures. « Les relations extra maritales entre des femmes de basses castes et des hommes de hautes castes ne sont absolument pas empêchées par le voile (...) En effet, la littérature concernant les villages d'Inde du nord suggère que ce type de liaison est l'une des plus courantes des activités extra maritales » (Sharma 1978 : 226)¹¹³. Mes observations de terrain

¹¹² “The often close relationship between younger sons and their bhābhīs is an important experience* that older sons do not have. Indian men have little opportunity to interact with women outside their immediate families. In Bānāras, men do not usually attend schools or universities with women, and even in places where coeducation is common, a man usually has little experience interacting with women since parents try to limit daughters' contacts with young men (Děrné, forthcoming a; Mohan, 1991). For younger sons, the often sexually charged relationship with their bliablus - women who are defined as sexual creatures - is an important experience that may lead them to desire similarly close relationships with their own wives, rejecting cultural norms that demand that a husband and wife remain distant from each other.” (Derné 1994: 261).

¹¹³ « Again, affairs between low caste women and high caste men are by no means prevented by the veil which stands between the partners. Indeed the literature on north Indian villages suggests that this kind of liaison is one of the commonest kinds of extra-marital sexual activity (e.g. Pettigrew 1975: 44) » (Sharma, 1978 : 226).

ne corroborent pas directement ces éléments dans le sens où je n'ai pas pu les vérifier, mais elles me semblent probables.

En revanche, il est évident que le voile n'empêche pas une relation entre un homme et une femme, il peut d'ailleurs être un objet de séduction (Allami 1988). Les rôles de chacun sont ainsi définis avec précaution au sein de l'unité familiale, notamment par les techniques du corps dont fait partie le *ghunghat* (Mauss 1936). Le *ghunghat* participe d'une mise en œuvre collective d'un dessin social commun.

Néanmoins, j'ai pu observer de nombreux contournements de la norme. Avec l'aide des réseaux sociaux, les jeunes créent de nombreuses opportunités de communiquer et de se voir sans que les familles respectives soient au courant, ou après les fiançailles, bien qu'une année complète puisse s'écouler avant le mariage. Alors que les quarantenaires fréquentés à Udaipur se sont mariés sans avoir réellement eu l'occasion de se voir et de faire connaissance avant la cérémonie, au contraire, les individus entre vingt et trente ans avaient tous fait connaissance soit en se parlant au téléphone ou par messages, soit en se rencontrant régulièrement, avec ou sans la permission des parents (observations de terrain, Udaipur 2012-2017).

Ainsi, bien que la norme du mariage arrangé soit préservée en tant que principe organisateur des relations d'alliance, les individus se situent vis-à-vis d'elle de façon variée en adaptant leurs comportements selon des compromis entre le respect de la norme et de l'ordre social et les possibilités offertes à titre individuel. Les relations de séduction, même derrière le voile et parfois par le biais du voile, peuvent parfois se déployer dans le cadre des relations autorisées, comme la relation *bhābhī/devar*. J'ai pu plusieurs fois observer que ces relations n'étaient pas exemptes de séduction, car les *devar* n'ont parfois que deux ou trois ans d'écart avec leurs belles-sœurs. Il est cependant difficile de dire où se situe la limite entre une relation de séduction et une relation fraternelle. Le jeu du *ghunghat* peut aussi parfois devenir séducteur dans certaines relations entre les femmes et leurs *jeth*, les frères aînés du mari. J'ai cependant plus souvent observé un évitement presque total avec ces derniers que des relations de séduction, au contraire des relations *bhābhī/devar*.

3. *Plasticité du voile : normes d'évitement et contournement de la norme*

Un exemple de contournement de la norme à Udaipur s'avère particulièrement intéressant afin de comprendre les relations du voile avec la norme sociale entourant les relations hommes-femmes. En effet, le voile peut être soit un instrument de production de la norme, soit un objet de son contournement en fonction des contextes. Certaines jeunes filles non mariées (en générale entre 16 et 25 ans) se déplacent en moto ou en scooter avec un foulard enroulé autour du visage de sorte à ne laisser apparaître que les yeux. Ce voile a longtemps échappé à mes tentatives de catégorisations. Il pouvait apparaître comme une sorte de voile intégral de type *burqâ* ou *niqâb*, mais les tenues vestimentaires qui l'accompagnaient étaient pour la grande majorité peu adaptées aux normes de pudeur de l'islam, notamment des femmes qui portent les voiles intégraux. En effet, les vêtements qui accompagnent ce voile au demeurant énigmatique sont particulièrement ajustés : jeans serrés, t-shirt moulants, ou jupes serrées, par exemple.

J'ai découvert au fil du terrain, avec le Pendjab, Delhi, l'Uttarakand, Lukhnow et l'Uttar Pradesh à titre de comparaison, que cette façon d'envelopper la tête et le visage était multifonctionnelle, n'avait pas de fonction sociale équivalente au *ghunghat* ni de fonction religieuse. Ce voile en effet protège de la pluie, de la brûlure du soleil, de la poussière, du vent et des insectes. J'ai pu moi-même faire l'épreuve de la fonctionnalité de ce foulard en me déplaçant en moto lors de mes terrains au Pendjab. Mais une dimension qui a été découverte au fil des entretiens et des conversations autour de l'utilisation de ce foulard a retenu mon attention quant aux stratégies des jeunes à contourner la norme de séparation des sexes et de l'évitement du développement d'une relation de proximité entre futurs époux avant le mariage.



Figure 63 Village de Banga, Pendjab. Juillet 2016. Photo: L. Lécuyer

Car ce foulard permet une dissimulation de l'identité des jeunes filles qui peuvent se déplacer sur leur scooter et fréquenter ainsi les garçons tout en bénéficiant d'un relatif anonymat. « Les jeunes filles qui se cachent ainsi le visage sont souvent mal éduquées, elles se cachent pour faire des bêtises, comme sortir avec des garçons par exemple », m'a précisé Ana à Udaipur en février 2013. Dans la vieille ville d'Udaipur, les jeunes filles se servent ainsi des outils qu'elles ont à leur disposition afin de contourner une certaine norme, celle de l'évitement des relations inter sexes avant le mariage. Le voile, investi d'une fonction d'adhésion à une norme de contrôle des comportements et des affects dans les relations sociales, et enveloppant le corps de la femme d'une aura de pudeur et de modestie, est ici utilisé à des fins de contournement.

Ainsi, si certaines pratiques du voile peuvent participer du renforcement d'une norme, comme par exemple, dans le cas du port obligatoire du *hijâb* en Iran, d'autres peuvent être utilisés pour la contourner. Dans ce même ordre d'idée, on peut se demander si certaines femmes ne portent pas un foulard qui soit ostensiblement une obstruction au diktat de la transparence dans l'espace public

français comme un contournement de la norme (laïcité, transparence, corps et tête découverts) (Abouddrar 2014). Le *ghunghat* participe, lui, à la reproduction d'un certain ordre social normé selon les valeurs de pudeur et de discrétion chez les femmes, le respect lié à la séniorité et à la séparation des espaces en fonction du genre et l'évitement dans les relations entre une femme et ses affins. Ces éléments soulignent le caractère polysémique des pratiques du voile.

4. Statut de la belle-fille et évitement

Nous l'avons vu, la belle-fille constitue un danger pour la cohésion de la famille indivise dans un système où la différence de statut entre preneurs et donneurs d'épouse ne permet pas de considérer celle-ci comme une fille¹¹⁴. L'antagonisme structurel des deux lignages implique une mise à distance de la belle-fille qui ne pénètre jamais totalement la cellule familiale de ses affins. Dans les faits, tout dépend de l'affection qui peut se développer entre une femme et ses affins, mais l'expression « Elle est comme notre fille » n'a jamais été entendue lors de l'ensemble des terrains réalisés, comme il a pu être entendu au Maghreb ou chez les bohras d'Udaipur. Le *ghunghat* est lié au statut de la belle-fille qui reste une belle-fille tout au long de son existence au foyer de ses affins, et quelles que soient les relations qui la relient aux individus de sa belle-famille. Les modalités relationnelles et la nature des liens (complicité, affection, ou au contraire animosité) ne coïncident donc pas nécessairement avec le statut (belle-fille), puisque quels que soient les liens qui relient une femme à ses affins, elle ne sera jamais considérée comme une fille de la famille à part entière.

En revanche, les bohras ne pratiquent pas le *ghunghat* et ne semblent pas marqués par un antagonisme entre affins et consanguins d'une femme¹¹⁵. Nous n'avons pas observé de différence notable dans le comportement des belles-filles entre le foyer de leurs affins et celui de leurs consanguins, et elles sont considérées comme des filles. Sur l'échantillon des groupes sociaux enquêtés dans la ville, les bohras et les sikhs du Pendjab sont les seules communautés à ma connaissance où le *ghunghat* n'est pas pratiqué, même s'il est pratiqué de façon inégalement répartie dans les autres communautés (davantage chez les rajpoutes que chez les brahmanes par exemple, plus chez les musulmans non éduqués qui pratiquent des activités professionnelles liées à l'artisanat et au commerce que chez les familles pratiquant des professions liées à l'enseignement...etc).

¹¹⁴ Cette façon de l'envisager correspond aux sociétés pratiquant une endogamie de lignage dans lesquelles le mariage entre cousins est envisagé. Ces éléments peuvent être observés dans certaines franges de la société marocaine par exemple, et sont cohérents avec le type de mariage endogamique (mariage arabe) qui permet, voire privilégie, le mariage entre cousins (Tillion 1966 ; Bourdieu 1972 ; Héritier 2010-12) (observations de terrain, Maroc 1998 ; 2005 ; Tunisie 2002).



Figure 64 Femme bohra en rida, Udaipur 2017. Photo: L. Lécuyer

Par comparaison, nous voyons donc que le *ghunghat* est pratiqué dans les groupes pour lesquels la belle-fille a un statut spécifique distinct de celui de la fille, dans cette opposition entre affins et consanguins d'une femme, donc des deux statuts et appartenances d'une femme.

Les conduites d'évitement de la belle-fille au foyer conjugal vis-à-vis de tous les hommes hormis les cadets de son mari sont donc liées au statut de la belle-fille. C'est en l'absence du tabou de l'inceste avec le beau-père - qui est considéré plutôt comme un père chez les bohras par exemple - et les frères du mari que d'autres manières de marquer les limites et de réguler les interactions apparaissent. Ces limites, qui sont matérialisées par le *ghunghat* et les comportements sociaux au sein du foyer, mais surtout, au cœur des relations familiales, sont exposées clairement par Taruna : « Il est essentiel de descendre

son *ghunghat* devant les aînés. Aujourd'hui, les jeunes ne veulent plus de ces coutumes, mais il y a trente ans de cela, il y avait tout le monde à la maison : le beau-père, la belle-mère, le frère du beau-père, l'oncle du beau-père...il fallait baisser le *ghunghat* devant tous. Maintenant, tout le monde ne pense qu'à lui même, la société a changé. Le *ghunghat* est une limite. Une limite du regard, du mouvement, de la voix, une limite des disputes. La belle-mère baissait aussi son *ghunghat* devant son gendre » (Taruna, Udaipur décembre 2016)¹¹⁶. En peu de mots, Taruna, qui est une fine connaisseuse de sa société, énumère les différentes fonctions et conditions du *ghunghat*. Elle énumère plusieurs degrés de parenté de son époux : son oncle paternel, mais aussi l'oncle paternel de son père. Elle parle de limite (elle utilise le terme anglais « limit » alors qu'elle s'exprime en hindi), non seulement des moyens d'expression et de communication (le regard, la voix) mais aussi des disputes. Le *ghunghat* est donc une limite à plusieurs niveaux, il limite les mouvements et la communication, mais aussi les conséquences de ces actes ou paroles.

Les limites du lien entre absence de tabou et conduites d'évitement se posent lorsqu'est considéré le mariage dit « arabe », dans lequel une femme se marie avec son cousin et réside donc parfois au foyer de son oncle. Le mariage entre cousins étant privilégié, les frères de son époux, qui sont aussi ses cousins, constituent également des conjoints potentiels pour elle. Or, des conduites d'évitement sont elles-mises en place dans ce type de dispositif ?

Ce que nous pouvons constater, c'est que l'évitement avec ses affins masculins en raison de son statut de belle-fille au sein du foyer conjugal n'est pas la seule raison de l'évitement, exprimé entre autres par la pratique du *ghunghat*. Anju par exemple, m'explique qu'elle a des conduites d'évitement (et donc de respect) vis-à-vis de ses beaux-frères, des oncles de son mari, de ses cousins, de ses voisins parce qu'elle est une femme et que de manière générale en Inde du nord, les femmes évitent les relations avec les hommes, hormis avec des frères réels ou classificatoires, et les consanguins. Taruna, elle, rajoute que trop de proximité avec les hommes au sein de la famille de son mari, hormis avec les *devar*, est considéré comme un manque de pudeur, donc d'honneur et de bonne moralité de la famille, et remet en cause la capacité de la famille à « choisir les épouses »,

¹¹⁶ « Bare log ke samne ghūmghaṭ nikālṅā bahut zarurī hai. Abhī to javān ke log bare log ko nahin mangte hai, lekin purāne zamān me (30 sal pehele) to ghar pe hār log the : sas, sasūr, sasūr ke bhāī, sasūr ke uncle...sab ke sāmne ghūmghaṭ nikālṅā partā thā aur mangṅā partā thā ; Abhī log apne ap sirf sochte hai, society to beddel ho gayi hai. Ghūmghaṭ hai limit. Nazār kā limit, movement kā limit, avāz kā limit, jaghrā kā limit. Mother-in-law, son-in-law ke sāmne bhī ghūmghaṭ nikaltī hai » (Taruna, Udaipur, décembre 2016).

notamment celle de la belle-mère. Cet évitement a donc de multiples causes et fonctions.

5. *L'évitement de l'hospitalité*

Les conduites d'évitement – ou de distanciation sociale – en Inde du Nord sont complexes et débordent des limites du foyer conjugal. Certaines concernent les relations entre affins et consanguins d'une femme, qui sont limitées, et contenues par un évitement de l'hospitalité des donneurs d'épouse au sein du foyer de la famille à qui ils ont donné une fille. En effet, les consanguins d'une femme acceptent rarement l'hospitalité de la part de ses affins, comme je l'ai indiqué dans le chapitre sur le don, ce qui n'est d'ailleurs pas socialement attendu mais généralement proposé par politesse. Plusieurs fois, mes interlocuteurs précisent que les parents d'une femme « n'acceptent pas même un verre d'eau » chez sa belle-famille. De nouveau, les travaux de S. Vatuk donnent des informations détaillées sur les modalités de ces relations d'évitement, qui croisent les pratiques du *ghunghat* (Vatuk 1969). « En raison d'une différence de statuts entre les donneurs et les preneurs d'épouses (les derniers étant considérés les plus élevés en statut), les visites entre les adultes de deux lignages réunis par une relation d'alliance sont strictement limitées (...). Les donneurs d'épouse ne peuvent accepter l'hospitalité ou le don de cadeaux, mêmes infimes, de la part de ceux auxquels ils ont donné une fille, leur *dhyana* » (Vatuk 1969 : 260)¹¹⁷. Seuls les frères de la mariée ainsi que ses cadets font exception à cette règle, et c'est le frère qui en principe, en dehors de l'époux, va chercher sa sœur au foyer de ses affins et l'y ramène lorsque celle-ci se rend chez les siens lors de visites ponctuelles, qui varient en fréquence en fonction de l'éloignement des deux foyers, des relations entre les deux familles, de la relation de la femme avec ses affins et des décisions du beau-père.

¹¹⁷ « Because of a difference in status between bride-givers and bride-takers (the latter being considered higher), visits between the adults of two inter-married families are severely limited in nature and in extent. Bride-givers may not accept hospitality or gifts of even a minor kind from those to whom they have given a girl, their *dhyana* » (Vatuk 1969 : 260).

Ainsi, j'ai pu observer que les visites des affins d'une femme à ses consanguins sont acceptables mais rares (observations de terrain 2012-2017). Les parents de Sushila ne lui rendent jamais visite au foyer conjugal, seul parfois son frère aîné en déplacement à Udaipur leur rend de courtes et rares visites, et ne mange pas chez sa sœur. « Il accepte juste un thé, mais souvent, il le refuse, c'est ma belle-mère qui le force » (Sushila, Udaipur août 2017). Il arrive que Suresh se rende chez les parents de son épouse, lorsqu'il l'accompagne ainsi que leurs enfants pour des visites pendant les vacances. Si eux y restent parfois plusieurs semaines, Suresh ne passe jamais plus d'une nuit. Seul Ferhan reçoit parfois la visite du père de ses deux belles-filles. « Il est un ami », me dit-il, « je suis heureux de le recevoir » (Ferhan Udaipur juillet 2016). La relation entre Ferhan et les parents de ses belles-filles sont particulièrement amicales mais je n'ai observé une telle proximité dans aucune autre famille parmi mes connaissances.

Par ailleurs, il semble qu'une femme ne peut pas non plus rendre visite aux affins de sa sœur cadette pour les mêmes raisons d'évitement et d'asymétrie de statut, puisqu'elle établirait par là une relation d'hospitalité entre donneurs et preneurs d'épouse, non plus qu'elle ne peut recevoir l'hospitalité des affins des sœurs de son époux, ce que corrobore Sylvia Vatuk (1969). La femme est alors considérée comme un membre du groupe des donneurs d'épouse, pour lesquels l'évitement de l'hospitalité s'applique vis-à-vis de tous les membres considérés comme faisant partie du groupe des preneurs d'épouses, à savoir les affins des sœurs du mari et les affins de ses propres sœurs. En revanche, les consanguins des épouses des frères de son mari sont considérés comme ses consanguins, puisque comme elle, ils font partie du groupe des donneurs d'épouses. Elle ne baissera donc pas son *ghunghat* devant les hommes appartenant à ces lignages. Les normes sont parfois modulées par la dimension qualitative des relations.

Ce détail montre non seulement l'intrication du *ghunghat* dans les pratiques sociales, mais aussi que les messages portés par le *ghunghat* sont également relayés par d'autres pratiques. « Une femme passe la majeure partie du temps de sa vie d'adulte dans le village de ses affins, dans lequel elle a des relations quotidiennes avec le père de son époux (*sasūr*), sa mère, (*sas*), ses frères (cadets *devar*, aînés *jeṭh*), les épouses des frères de son mari (*daurani/jeṭhani*), ainsi qu'avec les sœurs cadettes, le père, la mère, les oncles paternels de son mari et

leurs épouses. » (Vatuk 1969 : 260)¹¹⁸. Les relations intra et inter familiales, caractérisées majoritairement par l'expression du respect, d'un évitement hommes/femmes lorsqu'une union est possible entre eux et par les rapports de castes, sont donc marquées sur le corps par la gestuelle du *ghunghat*, par le don (ou le non don) de l'hospitalité, les dons de cadeaux (particulièrement des vêtements et des bijoux) et également par les termes d'adresse qui sont aussi variés que précis.

En effet, l'évitement du nom, notamment entre un homme et son épouse, participent de ce schéma du *ghunghat*, dont on pourrait dire qu'il fait système, comme l'est le système du *pardah*. On peut considérer le *ghunghat* comme un système dans la mesure où il définit une catégorie de pratiques, impliquant le corps, destinées à définir et déterminer les relations sociales basées sur certaines valeurs (le respect et la déférence, la pudeur), et sur une relation d'évitement entre certains individus et leurs lignages. Considéré comme une pratique sociale visant à rendre visibles les modalités relationnelles d'une partie de la société nord-indienne, le *ghunghat* révèle une logique et une cohésion concernant un ensemble de pratiques et ce qu'elles visent à exprimer.

¹¹⁸ « The *sasūrāl* is the village in which the woman traditionally spends most of her adult life. Here she comes into daily contact with affinal kin related to her as HF (*sasūr*), HM (*sas*), HB (*devar/Jeṭh*), HBW (*daurani/Jeṭhani*), and HZ (*nanad*), as well as HFF, HFM, HFB and HFBW. All village residents are conceived of as fictive kin of these categories. Whereas in her *pīhar*, as a "daughter of the village" (*gao-kj beti*), a woman has considerable freedom of movement and may speak to village men (within the limits imposed by respect for elders and the general separation of male and female spheres of activity), as a "bride" (*gao-ki bahu*) in her *sasūrāl* a woman's behavior is restrained » (Vatuk 1969 : 260).

6. Langage et relation d'évitement

Si les relations d'évitement entre les individus se reflètent dans le *ghunghat* et le langage du corps, elles se donnent également à voir, ou plutôt à entendre, dans le langage. Ainsi, hommes et femmes utilisent les mêmes termes d'adresse que leurs époux(ses) lorsqu'ils s'adressent à leurs affins. Une femme va s'adresser à la mère de son époux de la même façon que celui-ci. Elle utilisera le terme hindi « *mātā* » (maman) pour sa belle-mère, « *pītā* » (père) pour son beau-père, ou « *bhābī* » (belle-sœur) pour les épouses des frères de son mari¹¹⁹. A Udaipur, les femmes qui pratiquent le *ghunghat* évitent également d'appeler leur mari par leur nom, et utilisent la formule « père du fils ou de la fille aîné » pour s'adresser à lui. Nous l'avons dit, les pères des époux (*sasūr*) évitent également de s'adresser directement aux épouses de leurs fils par leurs noms. Ils s'adressent à elles soit de manière détournée, en utilisant par exemple un enfant, soit en les appelant « mère d'untel ». Ali, musulman sunnite de la vieille ville, s'adresse ainsi à sa belle-fille Halima à travers les enfants de celle-ci, ou les enfants des frères de son époux. Parfois, il formule une demande adressée à elle par l'intermédiaire d'un enfant de telle sorte que tout le monde comprenne qu'elle lui est adressée à elle et non à l'enfant. Lors d'une de notre présence dans son foyer, il négocia le repas du soir à travers Hasna, sa fille aînée. « Mangeons du *dāl bāti* ce soir ! Je crois qu'il manque le *ghee* et les tomates, mais pour le reste, je pense que nous serons une dizaine, nous avons des invités », lui dit-il en présence de sa mère. Ainsi faisant, Ali respecte la relation d'évitement qui caractérise sa relation avec Halima. Le fait qu'il ne s'adresse pas directement à elle mais lui formule sa requête indirectement à travers un enfant s'inscrit en symétrie de la relation d'évitement marquée par le *ghunghat*.

¹¹⁹ « A woman, strictly speaking, should not address her husband's elder male kin at all, but when she does (and in the urban setting a few women are beginning to do so) she uses the address term used by her husband or uses teknonymy, "father of So-and-so." (...) Both men and women, when in the *sasūrāl* or when in the presence of their own affines, normally use the consanguineal address terminology of their spouse, even in reference, for affines. This is perhaps a matter of courtesy, as the use of affinal reference terms tends to create an impression of affective distance between the speaker and the object of reference » (Vatuk 1969 : 261).

Le fait d'observer l'ensemble des pratiques sociales qui encadrent le faisceau des relations familiales permet de surplomber les relations de genre et de domination dans les pratiques du voile, et de déceler où se situent les relations de réciprocité du côté des hommes. Nous constatons que la pratique réciproque du *ghunghat* chez les hommes se situe dans des stratégies d'évitement du nom, de l'adresse et du regard. L'évitement du nom induit par le respect s'inscrit logiquement dans la configuration de l'ensemble des pratiques sociales d'évitement liées au respect.

Ainsi, le *ghunghat* appartient à un complexe de règles de respect et d'évitement qui caractérise une organisation sociale et familiale spécifique attachée aux modalités de résidence. Dans le contexte des mégalofoies indiennes, et notamment de la capitale, les foyers nucléaires tendent à se multiplier, et avec eux, une transformation de l'économie affective des foyers. Alors que les familles élargies sont caractérisées par des comportements de l'expression du respect et de l'évitement, comportant ou non l'observance du *ghunghat*, et privilégiant les relations parents/enfants sur les relations de couple, les familles nucléaires (comprenant les parents et les enfants uniquement) révèlent des transformations dans l'expression des affects : la relation entre les époux y est privilégiée, ainsi que la relation entre les parents et leurs enfants qui prime sur celle entre les adultes et les enfants des frères du mari dans les foyers indivis. Les émotions y sont moins régulées, notamment celles de la femme, qui n'observe ni le *ghunghat* (qui n'aurait aucun sens ici) ni le comportement corporel qui l'accompagne (Seymour 1983). Les modes de résidence et d'organisation familiale influencent donc en partie l'expression des émotions et les modalités affectives qui marquent les types de relations entre les membres d'un foyer.

Chapitre 5 : le ghunghat, un rite de passage ?

1. Les voiles des mariés

Les jeunes filles non mariées d'Udaipur ne pratiquent pas le *ghunghat*. En Inde du Nord, certaines jeunes filles portent un foulard (*dupattā*) sur la tête pour diverses raisons : les jeunes filles musulmanes portent généralement un *dupattā* posé sur la tête qui peut parfois laisser apparaître la chevelure ou porter le *hijâb*, qui donne une coloration moins locale et inscrit *de facto* la jeune fille dans le cadre plus large d'une communauté religieuse, puisque le *dupattā* peut être porté pour un ensemble de raisons, pas forcément religieuses, et par des femmes de toutes les confessions, alors que le *hijâb* identifie immédiatement une femme comme étant musulmane. Certaines jeunes filles hindoues ou sikhes portent également un *dupattā* dans des contextes rituels ou pour sortir dans la rue, dans un contexte où le sacré ne peut être approché que la tête couverte et où la respectabilité et le bon caractère se mesurent au degré de couverture du corps et de la tête. Le *ghunghat* apparaît pour la première fois sur le visage d'une femme lors du rite de mariage, dans lequel les deux époux ont parfois le visage recouvert d'un voile jusqu'à ce que l'union ait été scellée et qu'aient été prononcées les paroles qui, par leur aspect performatif, font glisser l'individu d'un statut à un autre. C'est le cas dans certaines familles musulmanes sunnites d'Udaipur, ou chez les sikhs du Pendjab par exemple. Le mari a sur son visage un *sehra*, un voile de fleurs qui peut descendre jusqu'aux genoux et qui, dans le principe, évoque le *ghunghat*. Chez les sikhs à Seechewal, le voile de visage est enlevé par un individu de la famille du marié et posé sur le Gurugranth Sahib, le Livre Saint des sikhs avant d'entamer les circonvolutions autour du Livre (observations personnelles, entretien avec Harwinder Singh, photographe de Balbir Singh Seechewal, Juillet 2017). Le voile de visage apparaît ainsi pour la première fois lors du rite du mariage, et peut, selon

les communautés, concernent les hommes comme les femmes. Les deux sont des rideaux baissés sur le visage et une partie du buste, isolant ainsi l'individu du reste de la société lors de l'étape rituelle qui marque son changement de statut (Van Genneep 1981).



Figure 65 Préparation pour la mise en place du sehra. Udaipur 2014. Photo: L. Lécuyer



Figure 66 Le marié avec son *shera*. Udaipur 2014. Photo: L. Lécuyer

Lors du mariage de Sumeya à Udaipur, la jeune mariée a deux voiles opaques de couleur rouge entièrement baissés sur son visage et recouvrant sa poitrine. Le voile va accompagner la femme, parfois les deux époux, tout au long de la cérémonie. Il sera changé régulièrement au fur et à mesure du déroulement des rituels, il est toujours rouge, jaune ou orange chez les hindoues (Kajal, Sumeya, Sushila). « Les couleurs jeune, vert et rouge sont celles de la fertilité et du bon augure et son généralement portées par les jeunes femmes, mariées ou célibataires » (Tarlo 1996 : 177)¹²⁰. La couleur rouge évoque aussi « la vitalité,

¹²⁰ « During the marriage ceremony the bride is dressed in a new set of clothes given by her parents, consisting usually of petticoat, blouse and paneter (special red and white tie-dyed sari). As she enters the marriage booth, however, one of her in-laws (usually the mother-in-law) covers her face and head with a *garcholu*, a special marriage veil, usually green with yellow and red tie-dyed dots. She therefore simultaneously wears the veil given by her parents and that of her in-laws, symbolising her passing from the protection of one household to another. The colours red and green are associated with fertility and auspiciousness and are worn mainly by young women, married or unmarried » (Tarlo 1996 : 177).

l'énergie, la chaleur et la sexualité » (Sanseau 2007 : 182, 231). Tel que je l'ai à maintes reprises observé lors de mes terrains, le tracé du *sindūr* est toujours un moment particulièrement chargé en émotions, lors duquel l'expression de la pudeur chez la femme est exacerbée. Kajal a le regard baissé lorsque Krishna trace le *sindūr* dans la raie de ses cheveux, et gardera la tête baissée lors de l'explosion de joie marquée par les cris des femmes juste après son application.

Lors de son mariage, elle va aussi porter le *bindī*, point vermillon parfois appliqué sur le front avec de la pâte de vermillon (*kumkum*), mais le plus souvent aujourd'hui fait d'une matière collante que les femmes mettent le matin et jettent le soir. Il indique le statut de femme mariée, tant dans la vie quotidienne que dans les traités de l'hindouisme qui l'évoquent, comme la Manusmṛti ou le Dharmaśāstra. Dans la réalité contemporaine, le *bindī* est devenu un article de coquetterie que portent aussi les fillettes et les adolescentes. Si dans certaines parties de l'Inde, certaines musulmanes le portent aussi, les musulmanes d'Udaipur l'évitent, sans doute par stratégie de distinction, sauf parfois pour des occasions festives.



Figure 67 L'actrice Aishwarya Rai avec *sindūr* et *bindī*

Son époux a le visage totalement recouvert, quant à lui, par le *śehra*, rideau de fleurs qui lui recouvre le visage, le buste et les cuisses. Les deux mariés sont soustraits aux regards nombreux de l'assemblée. Sumeya et Adil sont musulmans sunnites. Kajal, hindoue, a également le visage recouvert par deux voiles pour son mariage. Le jour de la cérémonie de mariage, sa mère accueille Krishna qui arrive à cheval de la procession le visage également recouvert d'un *ghunghat* rouge, constitué par le foulard *odhnī* qui complète sa tenue trois pièces *ghāghrā cholī*.

Kajal gardera à partir du jour de son mariage son *ghunghat* entièrement baissé jusque sur la poitrine. Le lendemain de son arrivée au foyer de son époux, les voisines, les tantes de son époux, sa grand-mère maternelle vont lui soulever le *ghunghat* afin d'examiner son visage. Lorsqu'elles baissent de nouveau le voile sur le visage de la jeune mariée, elles lui donnent une enveloppe contenant 51 ou 101 roupies. C'est la cérémonie du *Mooh Dikhai* (littéralement « le montrage du visage »). « Avoir le droit de voir de près le visage d'une jeune mariée ne se fait pas sans compensation, car juste après le mariage, il doit être retiré de la vue, caché derrière le *ghunghat* » m'explique Meena, tante paternelle de la jeune femme. Les premiers jours ou semaines, parfois les premières années du mariage, le *ghunghat* est le plus souvent baissé. La jeune épouse apprend à le manipuler, et fait l'expérience par son corps des subtilités de sa manipulation, et des spécificités relationnelles qui enclenchent sa mise en mouvement. Elle sera moins vigilante avec les femmes mais continuera généralement à observer un code de pudeur strict avec les hommes. Trois ans après son mariage, Kajal continue de baisser son *ghunghat* devant les affins masculins de son mari et ne leur adresse pas la parole (Udaipur, Janvier 2014 et août 2017).

Lors de leur mariage, le couple a tourné sept fois autour du feu sacrificiel (*fere*) attachés ensemble par le nœud entre le *sari* de Kajal et l'écharpe de Krishna qui symbolise le pacte du mariage. Krishna est d'abord devant Kajal qui le suit, ils font quatre tours, puis c'est au tour de Kajal d'être en tête et Krishna la suit, ils font trois tours. A chaque tour, le prêtre (*pandit*) brahmane récite des mantras et des paroles rituelles et jette du *ghī* (beurre clarifié), de l'eau et des herbes dans le feu. Le vêtement joue ici un rôle primordial, puisqu'il symbolise et scelle l'union, ce nœud matérialisé dans le tissu (et pas n'importe quel tissu puisqu'il s'agit du *pallū* que la femme va ensuite utiliser pour baisser son *ghunghat*) demeurera entre les époux de façon symbolique.

Le vêtement, ici le sari, joue un rôle central dans les rituels. Il est noué à l'écharpe du mari pendant les tours du feu, utilisé par l'époux pour couvrir ou découvrir le visage de sa femme, et jeté sur la tête de l'épouse par le frère aîné du mari (*jeṭh*) et son oncle maternel (*māmā*) lors du rituel de la mise du voile. S. Sanseau décrit ce rituel appelé en chhattisgarhi *murdakki* qui signifie littéralement « couvrir la tête ».



Figure 68 Epoux attachés par une étoffe lors des tours autour du feu (*fere*). Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya

Je n'ai jamais observé ce rituel mais sa description est intéressante puisque le rituel instaure le départ, la mise en œuvre du *ghunghat*, à la fois comme une pratique corporelle et comme signe de l'insertion de la femme dans le foyer de ses affins et au sein du système relationnel du *pardah*. « L'épouse reste dans la même position : assise en tailleur face au sud. Le mari, lui, se tient toujours devant elle. Les deux autres hommes, debout et orientés vers le sud-ouest, se mettent à l'écart de la mariée (environ cinq mètres) en lui tournant le dos ou en lui faisant face (légèrement sur la gauche et à bonne distance). Chacun à leur tour, ils avancent vers elle (environ un mètre), déplient un *sari* et le secouent six fois avant de le lancer sur la tête de l'épouse » (Sanseau 2007 : 232). Le deuxième jour après le mariage de Kajal et Krishna a lieu la cérémonie du *Gangooj* lors de laquelle les femmes de la famille de Krishna ainsi que Kajal vont chercher de l'eau du lac Pichola dans des pots (*mudki*) qu'elles portent sur leur tête. Lors de la procession qui les conduit au foyer des nouveaux époux, certaines femmes entrent en transe. Elles se couvrent alors le visage de leur *sari* pendant la transe. Certaines tombent inanimées, et ce sont alors les autres femmes qui leur recouvrent le visage de leur *sari* (Udaipur avril 2014).

Lors de ces rituels qui montrent les positionnements des individus au sein du monde social et établissent les nouveaux statuts, le tissu, voile et *sari*, ont un rôle fondamental, tout comme le corps que révèlent d'ailleurs les indications précises que fournit S. Sanseau par rapport à l'espace. Le rituel du « *sari* de la mère » (*mâike sari*) dans le rituel de la « terre du four » dans le Chhattisgarh met en scène le *sari* de façon évocatrice. Ce rituel est un rituel de séparation entre une mère et sa fille du fait du mariage lors duquel de la terre est transférée du *sari* de la tante paternelle d'une femme au *sari* de sa mère. Comme le souligne l'auteure, « le rapport métaphorique entre la fertilité (de la terre) et la fécondité (de la femme) est largement documenté » (Sanseau 2007 : 223). Le *sari* devient un contenant, « tout comme une matrice ou un ventre maternel » (Sanseau 2007 : 223). Cette analogie montre l'univers matériel des étoffes comme étant dans certaines occasions le prolongement du corps, et notamment du corps de la femme, une extériorisation symbolique de ce que contient, en secret et dans les replis les plus intimes de l'être, l'intérieur du corps. « Respectant la hiérarchie traditionnelle du donneur-supérieur (côté paternel) et du receveur-inférieur (côté maternel), ce rituel obéit à une organisation spatiale non moins traditionnelle (axée vers l'est)

et nous rappelle que le corps et la personne s'inscrivent dans un « tout » cosmique où siègent les âmes et les divinités » (Sanseau 2007 : 224).

Ainsi utilisé, le voile marque plusieurs niveaux de séparation : d'abord entre les époux, puisque dans le principe, deux individus de sexes opposés ne peuvent se trouver ensemble dans le même espace en dehors du mariage ou des relations familiales. Le voile baissé sur le visage des époux, ou selon les cas, de la seule épouse, matérialise les séparations physiques et spatiales de la répartition genrée des espaces. Il rétablit le rideau (*pardah*) qui garde séparés les espaces féminin et masculin tant qu'ils ne sont pas unis par le mariage, et garantit symboliquement la répartition des rôles au sein de l'espace social.

Ensuite, le voile sépare les individus en train d'être mariés, donc selon Van Gennep, en phase liminale qui encadre la reconfiguration statutaire, d'avec les autres individus, familles, voisins et amis, qui assistent au rituel (Van Gennep 1982). Les études anthropologiques montrent de nombreuses occurrences de séparations physiques ou symboliques entre les individus en reconfiguration statutaire et le reste de la société, comme par exemple, lors des menstrues des femmes, après l'accouchement voire pendant la grossesse, après un deuil, lors d'un rite de passage de l'adolescence à l'âge adulte, ou pendant le mariage, que rappelle d'ailleurs le voile de tulle blanc des mariées chrétiennes en France (Mead 1928 ; Osella et Osella 2006; Ben Miled 2010).



Figure 69 Les mariés sont séparés de l'autel par une étoffe pendant que le père de la mariée alimente le feu sacrificiel. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Chaudichya

La cérémonie du mariage est un point focal dans l'analyse du *ghunghat*, puisque c'est à ce moment, qui peut durer en Inde plusieurs jours, que la jeune femme passe d'un statut à l'autre, des mains de sa parentèle à celle de son époux. Ce changement de statut, qui est probablement l'un des plus radicaux dans la vie d'une femme en Inde, s'accompagne d'une période de transition marquée par des rites avant, pendant et après le mariage : rites religieux, prières, offrandes, mais aussi rites sociaux destinés à marquer la transition à travers des étapes successives qui vont transformer la jeune fille en femme, et en épouse (Khatri 1975 ; Van Gennep 1981 ; Tarlo 1996).

Ces statuts sont systématiquement, dans le contexte d'Udaipur, marqués par l'utilisation d'habits spécifiques, aux formes et aux couleurs spécialement choisies pour l'occasion. A Udaipur, les couleurs du mariage pour l'ensemble des femmes qui participent au rituel sont celles de la fertilité, rouge, orange et jaune. Parmi ces rites est celui de l'accueil de la belle-fille sur la scène du mariage par la future belle-mère de la mariée, qui lui recouvre la tête et le visage d'un voile. « A travers le vêtement de tête est transféré le pouvoir, la responsabilité,

l'appartenance. Elle va ainsi porter simultanément le voile offert par ses parents et celui offert par ses affins, symbolisant son passage de la protection d'un foyer à celle d'un autre » (Tarlo 1996 : 177) ¹²¹. Lors de la cérémonie de fiançailles de Sumeya et Adil, chaque membre de la famille qui offre un cadeau aux fiancés leur recouvre la tête d'un voile. Lorsque six ou sept voiles ont été accumulés, ils sont retirés par la sœur d'Adil, qui les plie et les met de côté (Udaipur mai 2013). J'ai souvent vu ce geste de recouvrir la tête d'un voile d'un individu auquel l'on fait un don.

Le voile, dans sa matérialité même, apparaît comme un élément à la fois d'agrégation et de séparation. Par exemple, davantage qu'un contrat de mariage signé, le don d'un voile (qui servira pour le *ghunghat*) pour la mariée et l'application par le marié de la ligne de vermillon sur la raie des cheveux de son épouse apparaissent comme un accord tacite qui implique que les parents de l'époux sont maintenant officiellement en charge de leur bru (Tarlo 1996 : 177).

Dans le mariage, le voile symbolise le lien de continuité qui s'établit socialement à travers le rite initiatique du mariage entre les consanguins et les affins d'une femme. Il constitue l'emblème du changement de statut de la femme et matérialise son lien à la fois avec ses consanguins, et à la fois avec ses affins selon des modalités différentes. Il symbolise une sorte de cordon ombilical qui la garde reliée par des liens d'affection et de loyauté à ses consanguins, et marque à la fois son agrégation au lignage de son mari tout en la gardant séparée de certains des individus qui le constituent. Il déploie ainsi dans sa matière des relations complexes et fluides de réunion et de séparation en fonction des contextes et des individus, et demeure l'un des marqueurs privilégiés de la nature des relations intra et inter familiales.

¹²¹ « As she enters the marriage booth, however, one of her in-laws (usually the mother-in-law) covers her face and head with a *garchohu*, a special marriage veil, usually green with yellow and red tie-dyed dots. She therefore simultaneously wears the veil given by her parents and that of her in-laws, symbolising her passing from the protection of one household to another" (Tarlo 1996: 177).



Figure 70 Lors du rituel du mariage, les femmes du groupe des donneurs d'épouse ont le ghunghat baissé devant les preneurs d'épouse. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Chaudichya

La cérémonie du mariage, telle que je l'ai à maintes reprises observée, constitue la mise en scène première des modalités relationnelles qui vont ensuite s'établir progressivement entre une femme et les différents membres de la famille de son mari, mais aussi entre ces derniers et sa propre parentèle. Le rite de mariage établit et inscrit dans l'espace social la nature de ces relations, formalise un modèle que la femme et les différents acteurs de son espace social quotidien vont progressivement incorporer, et agir à travers leurs gestes, leurs corps et leurs comportements.

Pendant la cérémonie, le jeu des voiles constitue en soi un langage particulièrement élaboré dans lequel s'enchevêtrent les relations entre les deux groupes en présence. Cette configuration, qui unit dans le même espace les affins et les consanguins d'une femme, ne se reproduira que rarement dans la vie d'une femme, et cet antagonisme qui marque ces relations sera inscrit dans l'espace.

Le transfert d'une femme de sa résidence parentale au foyer conjugal est porté sur son corps par des transformations qui concernent ses bijoux, sa parure et ses vêtements. Le corps, ainsi, porte les stigmates de la métamorphose et l'inscrit dans l'espace social. « Pour la première fois, elle devient propriétaire d'une large sélection de vêtements et de bijoux » (Tarlo 1996 : 157)¹²². Pour son départ, elle est vêtue de vert, couleur de fertilité et de prospérité (Tarlo 1996 : 157 ; Sanseau 2007). Une fois arrivée dans son nouveau foyer, c'est encore à travers ses vêtements, ses bijoux et sa parure, en plus des manipulations de son voile si elle observe le *ghunghat*, qu'elle va démontrer son nouveau statut. Les couleurs chatoyantes, le port de bracelets en ivoire, de bagues d'orteil, du *maṅgalsūtra*, et du *sindūr*, sont autant de marques visibles de son statut de femme nouvellement mariée. Ce statut lui vaut le respect et l'approbation de la société, et les couleurs et les parures qu'elle porte évoquent la joie, et son statut de *saubhagya*, c'est-à-dire, de femme mariée dont le mari est vivant. C'est précisément lors de cette période où la jeune femme va porter des vêtements aux couleurs chatoyantes et des parures fastes que le voile va être le plus strictement observé. Si son époux venait à décéder, ses bracelets seront cassés et la veuve n'est ensuite plus sensée porter des bijoux, réservés aux femmes mariées. Au fur et à mesure que la femme avance en âge, les couleurs de ses vêtements vont devenir moins voyantes, plus pastels, et le nombre des bijoux qu'elle porte va s'amenuiser. Les parures et les couleurs, les matières des habits sont donc directement associés la fertilité de la femme et à son rôle social vis-à-vis des hommes (Udaipur 2012-2017 ; Tarlo 1996 : 157 ; Sanseau 2007). Chaque statut, chaque fonction dans la société porte ainsi des marques visibles dans les vêtements et la parure.

Ainsi, pour reprendre les hypothèses de Claude Lévi Strauss, les femmes sont le lien entre les groupes humains, elles sont ce qui permet aux clans de s'agrandir et de se perpétuer. Les relations sociales entre deux familles sont ensuite réaffirmées tout au long de la vie par une série de dons et de contre-dons faits essentiellement de vêtements et de bijoux, parfois d'argent. Le nœud du foulard entre les époux

¹²² “The movement of a young woman from her parental home to her conjugal home after marriage is accompanied by the greatest of the changes in her lifestyle and clothes. For the first time she becomes the owner of a large selection of clothing and valuable jewellery. (...) This event is marked by a sending away ceremony (*amu*) when clothes and other trousseau items, given to the bride by her parents, are displayed in the courtyard of the house and viewed by friends and neighbours – an occasion on which the new wife herself remains inside the house and is dressed in green clothes by her brother's wife, green being associated with fertility in ritual contexts and a favourite colour with young girls.” (Tarlo, 1996: 157).

lors de la cérémonie du mariage constitue « un pivot autour duquel se déploient les relations de don et contre-don » (Tarlo 1996 : 179)¹²³. Les vêtements sont le lien matériel qui unit deux familles autour d'un contrat de mariage. E. Tarlo évoque quarante-deux saris appartenant à une femme que sa belle-famille « garde en otage » lors de ses séjours réguliers chez ses parents afin de s'assurer de son retour (Tarlo 1996 : 180). Le statut du vêtement révèle l'importance accordée au vêtement dans le monde indien, dont on pourrait faire l'analogie entre le tissage des étoffes qui constituent un vêtement et celui des relations qui constituent un groupe social. Chaque motif, chaque couleur représente une modalité particulière de relation, qui est donnée à voir dans l'esthétique et l'originalité de l'habit pour le premier, dans les pratiques sociales et particulièrement la manipulation du *ghunghat* pour les seconds. Ainsi établies certaines correspondances, le *ghunghat* apparaît alors comme le pivot autour duquel se tissent les relations. Sa matière même, ses mouvements autour du corps, du visage, son historique (qui a offert le voile) portent l'inscription des réalités sociales, sa matérialité s'inscrit en symétrie de la matérialité des relations sociales, ses schémas donnent à voir les valeurs et les représentations qui l'encadrent, et qu'il encadre.

2. Le voile comme espace intermédiaire. Transitions et transformations

Les statuts sont donc inscrits dans la circulation des étoffes et dans leur matérialité même. Une femme ne peut prétendre qu'à un large éventail de choix de vêtements qui lui sont offerts que lorsqu'elle a « réussi » la transition entre le statut de fille à celui d'épouse, c'est-à-dire, que lorsqu'elle a été mariée. Le mariage inaugure l'existence sociale des individus, hommes et femmes, qui sont considérés comme des êtres complets sur le plan social que lorsqu'ils ont été unis en tant que couple légitime devant le divin et devant la société à laquelle ils

¹²³ « Social relations between two families are therefore expressed and reconfirmed through a series of gifts of clothing and adornment which bind the two groups together through the conversion of daughters into wives. The knotting of garments acts as the central pivot around which such gift-giving takes place » (Tarlo 1996 : 179).

appartiennent après une série de rituels qui marquent cette transition dans l'espace social. Cette fonction du mariage devient encore plus évidente lors de la naissance des enfants, notamment après la naissance du premier fils, qui garantit la continuité du lignage et la transmission de l'héritage matériel et immatériel.

Le statut d'une femme ne cesse de s'affirmer tout au long de sa vie et lors des événements de consolidation du groupe comme les naissances. Le *ghunghat* suit cette évolution, lui donne consistance et la reflète. Sa plus large amplitude se révèle juste après le mariage, lorsque la jeune femme arrive jeune mariée au foyer de son mari. Non seulement l'évitement avec les membres masculins de la famille de son époux doit être marqué de façon visible et nette - ce qui peut s'assouplir par la suite en fonction de l'ambiance familiale, de la personnalité des individus, des relations que tisse la femme avec eux – mais aussi le respect marqué par elle ainsi que par l'ensemble de son lignage par le biais de son corps doit être suffisamment visible pour asseoir les modalités relationnelles.

Son voile lui sert aussi, nous l'avons vu, d'espace d'intimité, parfois de repli dans un endroit étrange (et en compagnie d'individus qui lui sont étrangers) qu'elle va devoir s'approprier, et domestiquer. Son statut est à construire au sein de cet espace, car si elle a acquis une fois pour toutes le statut d'épouse lors du rite de mariage et devant les yeux de l'ensemble des individus constituant son espace social, tant du côté de ses affins que de ses consanguins, son statut à l'intérieur du foyer de son époux est à construire, dans les jeux de pouvoir entre les femmes, vis-à-vis des belles-sœurs et de sa belle-mère avec lesquelles elle va partager les activités du quotidien, la cuisine, l'éducation des enfants ou le tissage des relations sociales. Le foyer, comme l'espace public, est lui aussi marqué par une organisation hiérarchique au sein de laquelle elle va devoir trouver sa place.

En ce sens, nous pouvons voir dans le *ghunghat* une sorte de rite de passage qui continue après le mariage. En effet, le voile qui recouvre entièrement le visage et même parfois le corps de la femme lors de la cérémonie du mariage et – dans certaines communautés, de son futur époux – constitue comme une enveloppe qui l'isole symboliquement et par le biais de la frontière matérialisée par le tissu du reste de la communauté, comme l'isolement spatial sépare un individu en reformulation statutaire lors des rites de passage (Van Gennep 1981). Ainsi, l'individu en reformulation statutaire est isolé, car le monde social abhorre les statuts flous, les intermédiaires, les entre-deux. Cet isolement momentané permet aussi à l'individu de se protéger puisqu'il est fragilisé par une transformation

intérieure qui le fait passer d'un état à un autre par une série de rituels (Van Gennep 1981). A l'issue de ces rituels, l'individu sorti de la phase liminale va être réintégré dans l'espace social revêtu de son nouveau statut, qui s'accompagne souvent de vêtements qui marquent sur le corps l'effet de cette transformation.

D'une certaine manière, le *ghunghat* prolonge ce rite de passage qui prend effet lors du mariage. Si l'aspect performatif du rite permet le changement immédiat de statut, on peut considérer également que le statut continue de s'élaborer tout au long de l'existence, non plus seulement par des phrases ou des rites mais aussi par la gestuelle du quotidien et par les pratiques sociales. La phrase performative « Je vous déclare mari et femme », dans le rite chrétien, consacre l'union au moment même où elle est prononcée, et transforme également le monde social. Les individus rentrent dans l'église en tant que célibataires et ressortent comme époux. Le rite hindou, par la série de rites, d'actes et de paroles performatifs qu'il comporte, agit de la même façon, ainsi que le fait de prononcer la Fatiha dans le mariage musulman. L'élaboration du statut va ensuite s'affiner et se prolonger au cœur de la vie quotidienne. Dans ce sens, le *ghunghat* peut être considéré comme l'intrusion momentanée dans le quotidien d'une femme d'un moment de recomposition statutaire, dans lequel elle oscille entre deux statuts, celui de « fille de », qu'elle a quitté en principe mais que des situations quotidiennes, par exemple lors de conflits, ou de moments où elle ne trouve pas sa place au sein du foyer de son époux, peuvent réactiver, et celui « d'épouse de », dont elle évalue continuellement les contours et les limites en se confrontant aux relations quotidiennes qui la relient à sa belle-famille, mais qui parfois aussi l'en séparent, pour peu que sa belle-mère ou d'autres belles-filles établissent avec elle une relation conflictuelle ou caractérisée par la rivalité.

Alors, le *ghunghat* permet de se retirer un instant du monde social afin de ré-établir les limites de son propre statut, qui est soumis à d'incessantes modulations et marqué d'une forte composante affective. Le statut de la femme, si l'on considère le *ghunghat* comme la marque d'un rite de passage qui se prolonge, n'est jamais totalement acquis au sein du foyer indivis de son époux.

Dans un grand nombre de cas, le *ghunghat* suit les évolutions des statuts d'une femme. « Même lorsqu'une femme s'est réellement bien intégrée dans le foyer conjugal et en est même devenue la maîtresse au fil du temps, la séparation conceptuelle des consanguins et des affins est toujours rigoureusement maintenue et différents modes de comportements et d'attitudes regardant la sphère affective

demeurent appropriés d'un côté pour les individus de son foyer natal, de l'autre pour celui de ses affins.

Le voile marque ainsi pour la première fois le passage du statut de « fille de » à celui de « belle-fille » de. Le *ghunghat*, mis en pratique une fois le mariage prononcé, va devenir comme un rappel de cette transition, à la fois comme si ce statut devait être constamment réaffirmé, et à la fois comme si le statut de « belle-fille » n'était jamais totalement acquis, et qu'il devait être marqué par le sceau de la distinction, de la séparation, par le biais du voile.

Par ce voile, la jeune femme rentre dans une sorte de retraite du monde social, alors qu'elle y est paradoxalement particulièrement exposée. En effet, le voile, formant un cocon protecteur, la recouvre entièrement. Cet isolement spatial se retrouve dans les rites de passage ou d'initiation, lors desquels les individus sont séparés du monde social auquel ils appartiennent le temps de la transformation d'un statut à l'autre.

3. La belle-fille au foyer conjugal. Pratiques du voile et stades de la vie

Comme on l'a observé et dit, le *ghunghat* est plus strictement appliqué par les femmes nouvellement mariées et donc, nouvellement arrivées dans le foyer de leurs époux dans le cas où ils vivent en famille indivise, que par celles qui se sont mariées plusieurs années auparavant et ont eu des enfants, puisque la reproduction (et donc la reproduction de la société) constitue, avec le mariage, l'une des conditions *sine qua non* de la pleine réalisation des individus dans la société. Plus une femme avance en âge et prend sa place et ses repères dans la hiérarchie familiale et les sphères de pouvoir des femmes, et plus les frontières de son voile deviennent flexibles, puisque d'autres vont éventuellement baisser leur *ghunghat* devant elles, notamment les nouvelles épouses plus jeunes. Elles acquièrent donc du pouvoir au sein du foyer, la principale détentrice de l'exercice du pouvoir demeurant la belle-mère. Mais le pouvoir peut être réparti et notamment attribué

à la belle-fille la plus âgée et/ou la plus anciennement arrivée. Guddi, femme *vaiśya* qui tient un restaurant avec son mari, me confie qu'elle donne plus de responsabilités et qu'elle est plus tolérante avec la plus ancienne de ses belles-filles, qui est la première arrivée, et à laquelle elle délègue une partie des prises de décisions, ce qui crée des tensions avec les autres belles-filles (Udaipur mai 2013). « Ma belle-mère autorisait la belle-fille la plus âgée à porter des *śalwar kamīz* et pas aux autres. Nous nous sommes rebellées pour avoir le même droit », me confie Seetha, jeune femme brahmane qui partage son quotidien avec quatre autres belles-filles (Udaipur décembre 2016). Le *ghunghat* marque ainsi les statuts et les hiérarchies dans la sphère de pouvoir des femmes au sein du foyer conjugal.

L'évolution d'une femme dans la société, ses différents rôles et les marges de manœuvre dont elle dispose en fonction de ces rôles sont visibles dans le vêtement. « Comme Fruzzetti l'a montré dans le contexte bengali, l'entrée d'une femme dans les différents états de la vie est marquée par des transformations dans ses vêtements et ses parures » (Tarlo 1996 : 153)¹²⁴. Les jeunes filles non mariées bénéficient d'une période de flottement pendant laquelle les genres ne sont pas clairement délimités. C'est le seul moment de la vie d'une femme où elle peut porter des habits qui conviennent aux deux genres. « L'enfance est le temps où les rôles genrés sont le moins clairement délimités – et aussi, il est intéressant de le noter, la seule fois où les filles portent des vêtements européens prêt-à-porter (...) Les filles et les garçons jouent librement ensemble et peu les distingue hormis la boucle dans le nez des filles » (Tarlo 1996 : 153)¹²⁵.

Les distinctions de genre commencent à apparaître à l'adolescence, filles et garçons portent des tenues distinctives de leur genre et les filles commencent à couvrir davantage leur corps vers l'âge de douze ou treize ans. C'est le moment où les jeunes filles commencent à couvrir leur tête d'un tissu, souvent le *dupaṭṭā*, parfois un *hijāb* plus ajusté autour du menton et couvrant les oreilles pour certaines musulmanes bien que la plupart des musulmanes à Udaipur, Jaipur et Ajmer portent le *dupaṭṭā* sur la tête, ce qui ne les rend pas identifiables en tant que musulmanes par le seul voile (observations de terrain ; Tarlo 1996 : 154).

¹²⁴ “As Fruzzetti has shown in the Bengali context, a women’s entry into different states is marked by a change of clothing and adornment (cf. Fruzzetti 1982)” (Tarlo, 1996: 153).

¹²⁵ “Childhood is the time when gender roles are least clearly delineated –aslo, interestingly, the only time when girls wear ready-made European-style clothes.(...) Girls and boys play freely together and there is little to distinguish between them except for the ring in the girl’s left nostril (nath)” (Tarlo, 1996: 153).

Commencer à porter un voile sur la tête implique que les jeunes filles s'accoutument aussi à la gestuelle qui l'accompagne. Le corps est plus contenu, et dans le cas du *dupattā*, le voile entraîne une conscience permanente de sa présence sur le corps de la femme. Il glisse souvent sur les épaules et les femmes le remettent en place de nombreuses fois au cours de la journée. Lorsqu'une femme commence à manipuler son *ghunghat*, la conscience du voile est souvent déjà construite, puisque même si elles ne portent pas de *dupattā* dans la vie quotidienne, les jeunes filles hindoues, musulmanes, jaïnes ou sikhes en Inde du Nord se couvrent la tête d'un foulard en contexte rituel, dans les temples, les sanctuaires soufis (*dargah*) ou les *gurudwara*. Le voile se construit donc autour d'une gestuelle et d'une conscience particulière du corps au fur et à mesure des âges de la vie d'une femme, de l'adolescence au mariage, où le *ghunghat*, s'il est observé, vient parachever un processus commencé plusieurs années auparavant.

Poojan, jeune fille brahmane de quinze ans du quartier de Brahmipole, s'habille en jeans qu'elle porte avec des chemises (issues de l'économie mondialisée) ou des tuniques, produites localement (*kurtās*) qui descendent jusqu'aux genoux. Elle me dit qu'elle met parfois des longues jupes accompagnées de *kurtās* lorsqu'elle va au temple avec sa grand-mère. « Ca dépend des occasions, je m'adapte en fonction des personnes qui seront présentes là où je vais. Quand je vais au collège, je mets des habits relax, des jeans et des tee-shirts, comme quand je sors avec mes amis. Quand je suis en famille, je mets des jupes et des tuniques plus couvrantes. Ca ne veut pas dire que j'ai des valeurs comme les occidentaux, simplement je m'adapte aux situations. Quand je me marierai, je mettrai des *saris* » (Poojan, Udaipur, décembre 2014). Kajal quant à elle, a troqué d'un seul coup tous ses jeans et ses chemises contre le sari et la *ghaghra choli*. Elle regrette cette période où elle travaillait dans une agence de voyage avant son mariage et pouvait porter « ce qu'elle voulait » (Kajal, Udaipur mai 2015). « Les vêtements que l'on doit porter après le mariage sont trop contraignants, serrés, on ne peut pas bouger comme on veut », me confie-t-elle quelques semaines après son mariage.

Le fait que le *ghunghat* soit plus observé après le mariage est apparu de façon inattendu lorsque je faisais du terrain dans la ville de Lucknow. J'ai interrogé les familles chiïtes de la vieille ville pendant plusieurs semaines, car tout le monde m'assurait que le *ghunghat* – qui était selon eux une pratique hindoue – n'existait pas chez les chiïtes de Lucknow. Or, j'avais observé que les hindoues et les musulmanes sunnites l'observaient de façon assez stricte. Au bout de plusieurs

jours, il me fut dit par plusieurs femmes chiites que le *dupattā* qui couvrait les cheveux (ici assez clairement associé à l'islam dans les discours) était baissé un peu plus sur le front les premières semaines du mariage. Elles baissaient ce voile sur leur front particulièrement devant leur beau-père et les frères aînés de leur époux, « par respect et par pudeur », me dirent-elles (*śaram aur izzat se*). Si mes interlocutrices n'ont pas nommé cet abaissement plus prononcé du voile sur le front après le mariage « *ghunghat* », il apparaît tout de même qu'une différence est marquée dans le voile d'une femme après le mariage chez certains chiites de Lucknow (observations de terrain et entretiens informels Lucknow, juillet 2016). « Le *ghunghat* est une pratique sociale qui n'a rien à voir avec l'hindouisme comme religion, peut être avec l'hindouisme comme culture. Cette pratique touche toutes les communautés, même Nafissa – son épouse- après le mariage le faisait (il montre qu'elle le descendait sur les yeux) mais ça n'a duré que quelques mois, à peine trois, après elle a arrêté. Mais si on va dans les villages, les chiites aussi font *ghunghat* là autour de Lucknow » me dit Abbas, chiite du quartier du vieux *bazaar*, Lucknow, 10 août 2016.

Au vu de ces observations, il apparaît que le voile, même dans les populations *a priori* les moins concernées par le *ghunghat*, sert à manifester la bienséance d'une jeune femme nouvellement arrivée au sein du foyer de ses affins. Il est communément admis en Inde du Nord que le fait de baisser, même légèrement, son voile sur son visage, exprime le respect de la belle-fille pour sa belle-famille, surtout au début de son mariage. Même lorsque le *ghunghat* n'est pas présent, a été abandonné ou n'est tout simplement pas pratiqué dans les familles, cette association traverse les états du nord et les strates de la société.

PARTIE 3

Le ghunghat : pour une nouvelle anthropologie du corps et du vêtement

Chapitre 1. Ce que le *ghunghat* nous apprend des représentations du corps

1. La production du corps

« C'était d'abord de chercher à comprendre comment les sociétés se représentent la production du corps humain (...) son modelage, à la fois physique, social et mental, dans l'intention de fabriquer un homme et une femme qui prennent leur place dans un certain ordre social et cosmique. Par ordre social on entendait à la fois l'inscription des individus dans des rapports de parenté, ainsi que dans des rapports de pouvoir politico-religieux, qui, nécessairement, renvoient à une vision de l'ancrage des hommes et de leurs sociétés dans le cosmos. Mais d'autre part, le corps n'est pas seulement l'expression et l'instrument de reproduction d'un ordre social, il peut être également utilisé pour contester cet ordre, social et cosmique » (Godelier et Panoff 1998 : xi).

Matériau biologique par excellence, notre corps renvoie à la fois à notre incontournable réalité biologique, et constitue aussi le média premier de notre insertion dans le monde qui nous entoure, tant physique que social et symbolique. Il est ainsi une interface entre soi et l'autre, entre la réalité intérieure de l'homme, son fonctionnement biologique, ses pensées, ses émotions, ses systèmes de valeurs et de représentations, et les réalités multiples qui l'entourent. Philippe Descola propose l'articulation entre la notion d'« intériorité » et celle de « physicalité ». « Le premier terme recouvre l'esprit, la conscience, l'intentionnalité, la faculté à signifier ; le second, le corps, le mode d'action, la forme extérieure (Descola 2005 : 168 -169).

Le corps est ainsi le lieu de négociation entre soi et l'altérité, il est ce lieu de tension, d'échanges, de circulation d'informations, de perceptions, qui permettent à l'individu de s'ajuster en permanence avec son environnement. Il est une interface, à la fois récepteur et émetteur. L'individu s'ajuste ainsi par le biais de

son corps aux messages qu'il reçoit de l'extérieur, afin de faire sens avec le monde qui l'entoure, afin de s'y insérer, ou de s'y opposer. Par le biais de son corps, il exprime à la fois son individualité, sa singularité, mais aussi son adhésion aux valeurs du ou des groupes dans lesquels il s'insère, et dont il reçoit les informations par le biais des corps des individus qui l'entourent : pratiques corporelles, langage non verbal, gestes, mimiques, pratiques vestimentaires, expression des émotions, façons de s'asseoir, de dormir, de manger, expriment à quel point la dimension culturelle est construite à travers le corps. Le corps serait donc le lieu de production privilégié de la culture, un lieu où l'individu fait l'expérience du monde et un vecteur de son action sur et dans ce monde.

L'étude du *ghunghat* prend racine dans le corps des femmes, mais aussi des hommes et de tous les individus qui participent à ce « jeu » social, puisqu'en se voilant, la femme dévoile les modalités de son insertion dans un univers social particulier dans lequel les positionnements de chacun, loin d'être figés, sont sans arrêt déconstruits et reconstruits, infirmés ou affirmés, par le biais du corps (Mauss 1936 ; Goffman 1974). La femme en actionnant son *ghunghat* recrée sans arrêt le panorama social qui est le sien et agit dessus. Elle indique, par le biais de son voile, son positionnement au sein de sa belle-famille, autant qu'elle indique celui des individus devant lesquels elle baisse et lève son voile, dans une sorte de danse quotidienne qui font parfois apparaître le voile, l'étoffe, comme le prolongement de son corps, tant il est mobile et fluide. Semblable à une paupière qu'elle ferme ou ouvre sur l'écrin de son visage, sur lequel se cristallisent des enjeux que seule une compréhension du statut de la tête et du visage dans le monde indien permet de saisir, le *ghunghat* pourrait être envisagé comme l'une des fenêtres du corps, laissant voir ou déroband au regard selon la nature des relations qui unissent une femme aux individus qui l'entourent. Lorsqu'elle baisse son voile par respect devant des individus qui sont liés de loin à ses affins, par exemple au milieu d'une ruelle d'Udaipur et loin de la résidence de ses affins comme de ses consanguins, elle exprime du même coup la respectabilité (*izzat*) et le statut des uns et des autres, puisqu'elle indique par là son adhésion à l'étiquette (*adâb*) associée au féminin en Inde, dans un idéal de pudeur (*śaram*), de modestie (*lāj*), de réserve qui couvre aussi les sociétés moyen orientales et qui est l'un des points convergents entre le voile dans les sociétés musulmanes et le *ghunghat* dans un contexte hindou (Allami 1988 ; Tarlo 1996 ; Al Guindi 1999 ; Abouddrar 2014).

« En fait, privilégier l'analyse des représentations du corps humain, est une manière de réanalyser tous les aspects de la définition de l'individu et de la personne qui ont cours dans une société (...) C'est aussi chercher comment l'imaginaire contenu dans les institutions d'une société et donc trame nécessaire de sa culture et de ses rites, s'inscrit dès la naissance dans l'intimité de chacun, dans les profondeurs inconscientes mais aussi dans les formes explicites de la conscience de soi et de celle des autres » (Godelier et Panoff 1998 : xii). La culture, bien davantage qu'un ensemble de comportements appris, de gestes imités et de valeurs intellectuellement construites, fait son nid dans les replis mêmes de l'intimité des individus, dans les interstices de leur chair. Elle complète de façon fluide les mouvements du corps servant à s'insérer de façon efficace et pragmatique dans le monde social, si bien que les nécessités liées aux contingences physiques et à la survie se mélangent et s'entremêlent à la culture spécifique d'un individu, de telle sorte que les plus petits gestes du quotidien, au demeurant insignifiants, sont frappés du sceau du culturel.

Dans le monde indien, qui n'est pas frappé par les gestes des mains des femmes dans la cuisine, leur précision chirurgicale, leur grâce qui fait que l'observateur extérieur, étonné parfois, ne sait plus très bien lequel influence l'autre, entre les gestes des mains des danseuses de Kathak ou de Bharatanatyâm par exemple (*mudra*) et ceux d'une cuisinière en train de pétrir la pâte ou d'ajouter dans ses lentilles les épices soigneusement sélectionnées ? C'est ainsi à partir du lieu de son intimité qu'une femme va produire du sens avec son voile sur la scène sociale, en y précisant par ses gestes la teneur de son inscription ou les modalités de sa rupture. Cette relation entre culture et intimité montre la place qu'occupe le *ghunghat* dans un certain type de société, organisée selon la primauté accordée au collectif sur l'individuel, mais aussi une certaine organisation sociale mêlant mariage arrangé, virilocalité, exogamie lignagière, endogamie de caste, infériorité de statut des donneurs d'épouses sur les preneurs d'épouses... (Dumont 1966 ; Vatuk 1975 ; Mandelbaum 1986). C'est donc toute une organisation sociale intériorisée et retranscrite sur le corps des femmes qui s'exprime dans le *ghunghat*. Lorsque le *ghunghat* disparaît, deux catégories distinctes me sont apparues lors des terrains du Pendjab et du Rajasthan : soit le *ghunghat* a disparu parce que les individus qui sont engagés dans sa perpétuation ont cherché à s'éloigner des valeurs et de l'organisation spécifique qui l'accompagnent. Dans ce cas, la production du corps, ses gestes, ses mimiques, les modalités de son insertion dans l'univers social ont été remodelés, reformulés, de sorte que la

femme dépouillée de son *ghunghat* (ou « libérée » selon comment les individus le considèrent) est aussi dépouillée du langage corporel qui l'accompagne. Soit le *ghunghat* a disparu par effet d'une transformation rapide de la société, sa disparition dans certaines familles ou groupes sociaux entraînant sa disparition par imitation dans d'autres groupes par des stratégies d'uniformisation des pratiques, sans que les valeurs de respect et de déférence qui le sous-tendent n'aient été nécessairement contestées. Dans ce cas, le corps plastique adopte d'autres stratégies de compensation pour exprimer les valeurs et les modalités relationnelles que le *ghunghat* exprimait.

C'est jusque dans une certaine mesure le cas du village de Seechewal et ses alentours au Pendjab, où les femmes, si elles ne pratiquent plus le *ghunghat*, n'apparaissent que très rarement la tête découverte. Sortir la tête nue est dévalorisé dans la majeure partie de l'Inde du Nord, *a fortiori* au Pendjab, même si le *ghunghat* y a disparu il y a une vingtaine d'années (observations de terrain, Pendjab 2016-2017). La contenance du regard complète la fonction de se couvrir la tête. A Udaipur, certaines femmes l'évoquent en ces termes : « Le respect n'a pas besoin d'un voile pour s'exprimer, il est avant tout affaire de regard ». « La modestie d'une femme est définie par la pudeur de son regard », écrit Prem Chwodhry évoquant le caractère central du *ghunghat* dans l'état d'Haryana (Chowdhry 1993 : 93)¹²⁶. Le *ghunghat* fait donc partie d'un complexe de pratiques corporelles visant à exprimer le respect, il coïncide avec la couverture de la tête et le contrôle du regard, chaque acte ayant une fonction semblable mais avec des degrés divers. Le corps est donc en partie produit par le social, et les pratiques du corps sont centrales dans le *ghunghat*.

Cette dimension du voile explique en partie les tensions qui secouent le paysage socio-politique français concernant le voile musulman, qui rend compte jusque dans une certaine mesure des relations entre la France et la communauté musulmane, et, entre autres, la confrontation entre les régimes de visibilité et de pudeur de la France laïque et de l'islam, donc entre des constructions du corps distinctes. Le voile, comme tout vêtement, exprime aussi – et peut être de façon plus systématique encore - les identités et les appartenances. Dans la sphère publique française, les réactions de rejet du voile ont provoqué une résurgence de ce dernier, durcissant chacun dans une identité qui tend à se figer dans une polarisation des communautés et de leurs systèmes de valeurs. Par effet de

126

« A woman's modesty is defined as 'ankhe ki sharm' » (Chwodhry 1993 : 93).

comparaison, les pratiques du voile en Inde apparaissent plus multiformes, fluides et plastiques, variant en fonction des contextes et des événements de la vie quotidienne. Si le voile en France indique immédiatement une appartenance religieuse, il est polysémique et indissociable de son contexte en Inde du Nord. Par exemple, une musulmane sunnite va porter sur sa tête un *dupaṭṭā* en relation avec les prescriptions coraniques (sourate *an-Nour* et *al Ahzab*), mais aussi parce que le respect (le fait d'être respectueux mais aussi celui d'être soi-même respectable) s'exprime par la couverture de la tête en Inde du Nord, chez les hommes comme chez les femmes. Ce *dupaṭṭā*, posé sur la tête de façon très fluide souvent, glissant d'un côté, tombant en arrière de la tête, en mouvement constant, peut se transformer en *ghunghat* si l'un des affins de la femme (aînés de son mari) se présente dans la pièce où elle se trouve. Ainsi, le *ghunghat* peut être classifié à la fois comme une technique du corps selon la définition de Marcel Mauss, c'est-à-dire, d'une « façon dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (Mauss 1950 : 365) et comme un habitus au sens où l'entend Pierre Bourdieu, c'est-à-dire, comme une « disposition du corps et du langage, durable, permanente, qui fonctionne comme des dépôts de pensées différées (...) ». Car « les ordres sociaux inscrivent dans les détails en apparence les plus insignifiants de la tenue, du maintien ou des manières corporelles et verbales, les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel » (Bourdieu 1980 : 11-134). A l'observation du *ghunghat*, c'est l'arbitraire culturel de certaines dimensions de la société nord indienne qui se dévoilent, ses valeurs, ses représentations, ses modalités relationnelles, les formes de l'échange, les hiérarchies, l'esthétique, les choix politiques et idéologiques des individus. La gestuelle constante et fluide du *ghunghat* révèle une anthropopoïésis, « théorie selon laquelle l'humanité, qui serait par nature incomplète, se modèle sans cesse elle-même » (Bartholeyns 2011 : 15). Par les mouvements du *ghunghat*, et l'attitude de ceux qui le déclenchent, le monde social ne cesse d'être tissé, cousu, décousu, recousu, tel une étoffe, donnant à voir des schémas et des couleurs uniques, mêlant permanence (des valeurs, des pratiques) et impermanence (modification de ces valeurs et de ces pratiques par réagencement en fonction des contingences sociales, politiques et des choix individuels qui les motivent).

2. Contrôle du corps par le *ghunghat*. Notion de réciprocité

« Le corps est l'axe de notre insertion dans le monde. Exister c'est d'abord se mouvoir, c'est transformer son environnement par une somme de gestes appris, c'est livrer à l'adresse des autres acteurs sociaux un répertoire de gestes socialement codés, c'est attribuer par le filtre des sensations multiples qui nous traversent des significations aux données offertes par la réalité extérieure, c'est mettre à chaque instant en jeu une capacité d'interprétation des stimuli qu'émet le corps (...) Le mouvement particulier qui colore ensuite ses gestes n'est jamais qu'une notule brodée à partir d'un motif collectif. » (Le Breton 1982 : 223). C'est pourquoi la femme qui baisse son *ghunghat* ne peut pas être considérée indépendamment de tous les acteurs, actifs ou passifs, qui rentrent en jeu dans l'élaboration de ce langage social. Les mouvements du *ghunghat* s'inscrivent en prolongement d'un « motif collectif » dans lequel chaque individu s'insère et se place par rapport à l'autre et dans lequel à chacun, ou à chaque groupe d'individus au statut et à la fonction spécifique, correspond un langage corporel, une gestuelle particulière correspondant lui même à des modalités interactionnelles et relationnelles déterminées.

Par exemple, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, le *ghunghat* s'inscrit dans un ensemble de pratiques sociales d'évitement. Il en est des l'un des aspects. En baissant son *ghunghat*, la femme met un voile de pudeur et de réserve entre elle et certains hommes, son beau-père, ses beaux-frères plus âgés que son mari, les oncles ou autres affins de ce dernier. Dans cette grammaire sociale dont le lieu d'expression privilégié est le corps, les gestes se répondent, car « l'expression corporelle m'exprime, certes, écrit Michel Bernard, mais dans la mesure seulement où elle naît de l'écho provoqué et appelé dans et sur le corps d'autrui. La figure du partenaire social apparaît donc comme un permanent inducteur » (Le Breton 1982 : 225). L'individu mâle devant lequel la femme va tirer le voile de sa pudeur va lui aussi adopter une attitude de réserve, par réciprocité. Samir, commerçant musulman sunnite de la vieille ville d'Udaipur, me parle en compagnie de sa femme et de leur fils Asif dans le salon du foyer familial comprenant douze membres. L'une des belles-filles apparaît, le *ghunghat* baissé jusqu'au menton. Asif, qui est l'un des frères aînés de son mari, baisse immédiatement les yeux et s'arrête de parler, tandis que Samir lui prend les verres

de thé des mains sans la regarder. Asif ne lèvera pas les yeux sur sa belle-sœur. Je constate un comportement net de retenue et de pudeur chez les hommes de cette famille devant lesquels une femme du foyer apparaît en *ghunghat*. J'ai pu observer cette pudeur de nombreuses fois dans d'autres foyers, à des degrés divers (Udaipur, septembre 2017). Cette pratique d'évitement est aussi observée dans certaines familles par la femme devant son époux, dans un contexte de résidence partagée où les affects sont soigneusement contrôlés afin de limiter les tensions, les disparités ou l'expression de préférences.

Le retrait visuel d'une partie du corps de la femme, et notamment de son visage, lieu privilégié de l'expression des émotions, participe, nous l'avons vu, d'un désir collectif de désactivation du danger potentiel que l'introduction d'une jeune femme étrangère constitue pour le groupe familial. Lorsque le voile est baissé, c'est toute l'attitude corporelle de la femme qui est contenue, contractée. Une femme qui baisse son *ghunghat* parle à voix basse, parce que la voix peut également être voilée, en raison notamment de sa faculté à communiquer les émotions et de sa sensualité, comme le souligne aussi le rabbin Delphine Horvilleur évoquant certaines communautés juvées (Horvilleur 2013). La parole est nudité. Elle contient une très forte charge érotique. En Inde du Nord, mais aussi dans le Maghreb et au Moyen Orient, la femme doit se contenir verbalement, elle doit savoir retenir les mots, les émotions. Une femme qui parle trop est considérée comme quelqu'un qui n'a pas non plus de contrôle sur les autres frontières de son corps, et par extension, sur les frontières du corps collectif, puisqu'elle en est la garante implicite. « L'appel à la modestie s'étend d'ailleurs à tout ce qui émane de la femme, pas simplement sa chevelure, sa peau ou ses vêtements, mais également sa voix. Dans le Talmud, un sage affirme que 'la voix d'une femme est une nudité' (...) Chez la femme, la zone d'exposition impudique s'étend au corps tout entier, jusqu'à inclure des éléments anatomiques cachés, comme les cordes vocales. Son corps est ainsi plus nu que celui d'un homme, car il est à la fois dehors et dedans, exposé même quand il est couvert » (Horvilleur, 2013 : 20 - 24).

Cette contraction, cette involution de l'émotivité d'une femme engendre une contraction, parfois identique, du corps des hommes dans le groupe de ses affins. Ainsi, le corps de la femme, son langage, ses gestes, sont intimement liés et connectés aux corps des autres individus. Cette contenance, l'abaissement de l'étoffe de la pudeur et de la limite entre une femme et ses affins masculins a de

multiples facettes. Elle est directe lorsque la femme exprime une réserve directement vis-à-vis de membres masculins de sa belle famille, indirecte lorsqu'elle descend son *ghunghat* par pudeur par exemple devant son mari en présence de la mère de ce dernier.

Dans ce cas de figure, ce sont les sentiments intimes qui la lient à son époux qu'elle tait, qu'elle voile en présence de la mère de celui-ci, créant comme une bulle d'intimité entre elle et son époux qui les isole simultanément de la belle-mère tout en préservant cette dernière, comme si le sentiment d'affection matrimoniale ne pouvait s'exprimer en même temps et dans le même lieu que le sentiment d'amour filial qui existe entre un fils et sa mère, à moins qu'il exprime aussi ou en même temps la prééminence du dernier sur le premier. Dans ce cas, le *ghunghat* exprimerait-il une hiérarchie des émotions, une hiérarchie affective, en plus d'une hiérarchie sociale ?

La gestuelle du *ghunghat* fait partie des techniques utilisés en Inde du Nord pour exprimer le respect et la déférence, pierres angulaires de l'ordre social et régulateurs des relations inter individuelles dans la société nord indienne. Ce respect, exprimé en des termes polyvoques en hindi (*lāj*, *izzat*, *adâb*...), garantit de façon implicite l'ordre social et régule les relations inter individuelles et inter familiales. Il est le curseur des interactions, et régule également les relations qu'entretiennent les individus avec le divin. Ce respect s'exprime sur plusieurs plans, séparément ou simultanément selon les contextes : respect d'une femme pour ses affins ; du groupe des donneurs d'épouse pour le groupe des preneurs d'épouse, qui leur sont supérieurs en statut ; des cadets pour les aînés ; des belles-filles plus jeunes pour les plus âgées ; des belles-filles pour leur belle-mère ; d'une femme pour le père de son mari et les alliés de ce dernier... « Le vêtement, parce qu'il exprime l'intériorité d'un individu en même temps qu'il est tourné vers l'extérieur et donne à voir, possède une qualité duelle, permettant l'expression d'identités individuelles et collectives simultanément » (Hansen 2004 : 372).



Figure 71 L'importance du geste. La mère du marié donne sa bénédiction aux époux après le mariage. Udaipur 2015.
Photo : Hasmukh Audichya.



Figure 72 Le marié passe un collier de fleurs autour du cou de son épouse. Elle fera de même juste après. Udaipur 2015.
Photo : Hasmukh Audichya.



Figure 73 Les pères des deux époux s'appliquent mutuellement du tilak le jour du mariage, en signe d'agrégation.. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya.

3. La construction du genre

En raison de cette qualité duelle du corps, interface entre l'individu et le monde social, il est un lieu de transition et de transaction entre les contingences de ce dernier et les besoins biologiques et psychiques de l'individu. Par le biais des sensations, le corps transmet des informations à l'individu qui les intériorise et les métabolise afin d'ajuster constamment les informations qu'il transmet au monde extérieur par le biais de son corps : langage non verbal, gestuelle, pratiques vestimentaires, agilité manuelle, le corps permet de s'inscrire dans le monde tout en étant à la fois l'émetteur et le capteur sensoriel qui en reçoit les informations. C'est ainsi que la femme, par le truchement de son voile, se met au diapason des typologies relationnelles auxquelles elle est confrontée lors de sa vie maritale. De l'ajustement de la femme à ces typologies relationnelles, de sa juste mesure, de son respect de l'étiquette dépend en partie la qualité de l'existence qu'elle va désormais mener dans sa deuxième famille, sa famille « sociale », à laquelle l'a « confiée » par l'alliance matrimoniale sa famille biologique.

Dans un grand nombre de familles en Inde, le destin individuel varie sensiblement en fonction du genre, puisque, pour ceux des couples qui vivent en famille élargie, c'est à dire au foyer des consanguins de l'époux abritant deux ou trois générations, les femmes vont passer le reste de leur existence post-maritale au foyer de leurs époux, qui devient leur famille sociale, prenant en charge leur logement, leur nourriture, leur subsistance, mais aussi la plupart des décisions les concernant. Quand le mariage se passe mal, le retour de la femme au foyer parental est souvent vécu comme une honte pour tous les partis. En retour, elles assument les devoirs qui incombent aux belles-filles afin de faciliter leur intégration dans une unité familiale qui leur est étrangère sauf dans les cas (relativement rares en Inde du Nord) où elles se marient avec un consanguin. Parmi ces devoirs, le respect des individus et des règles et coutumes de la famille, l'obéissance à ses supérieurs hiérarchiques : la belle-mère dans la sphère de pouvoir des femmes, puis les belles-filles soit plus anciennement arrivées, soit plus âgées qu'elle, mais aussi le soin des parents de son mari lorsqu'ils sont vieux et/ou malades. Cette organisation familiale comporte de nombreuses variantes, degrés d'entente et de réussites d'intégration. Ainsi, Nasreen, musulmane sunnite

du quartier d'*Hati Pole* à Udaipur, me confie avec un sourire radieux, en parlant du foyer de ses beaux-parents : « Cette famille me traite comme leur fille. Je suis totalement confortable et heureuse, je préfère même être ici que chez mes parents » (Udaipur septembre 2017). Parfois, une affection filiale profonde se développe entre la belle-fille et ses beaux-parents, l'un d'eux, ou un autre membre de la famille. Taruna, hindoue d'une cinquantaine d'années d'une caste marchande d'Udaipur, me raconte : « Lorsque je me suis mariée, je m'apprêtais à être juriste. Je me suis mariée à ce moment là et je n'ai donc jamais pu exercer mon métier. La famille de mon mari cherchait une belle-fille pour s'occuper de sa mère, gravement malade. Je me suis occupée d'elle pendant 15 ans, et elle est morte dans mes bras ». Lorsque je lui demande si elle n'a pas regretté de n'avoir jamais exercé, elle me répond : « Pour une femme, c'est l'un des plus beaux cadeaux que de prendre soin de ses beaux-parents, d'avoir leur affection et de les accompagner dans la mort, plutôt que de travailler en dehors du foyer avec des personnes avec lesquelles on n'a pas le lien d'amour » (Taruna, Udaipur août 2016). Parfois, les disputes, bagarres et rivalités dans les familles poussent des époux à vivre séparément, ou comme Sushila, à s'installer dans une partie séparée de la maison et s'y faire construire une cuisine. Dans un contexte analogue, les hommes une fois mariés ne quittent jamais la famille dans laquelle ils ont grandi. Ne sont pas pris en compte dans ces remarques les couples vivant séparément ou les familles disloquées par les migrations. Les rôles sociaux sont donc très différents en fonction des genres. Ces idéaux de soi correspondent à une construction du genre qui engage aussi le corps et ses pratiques.

Par l'activation du *ghunghat*, la femme construit dans l'espace visible de son insertion dans le monde une image de la femme idéalisée tendant à se conformer aux normes de la femme idéale décrite dans les traités brahmaniques (*Dharmaśāstra*), dans les récits épiques (*Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*) et incarnée dans les figures de Sita, Parvati, ou dans les icônes du cinéma indien jusque dans les années 1990 (Devdas, Mohabbatein, Akshar Prem Ke, Vivah...). Plus récemment, un certain Tryambakayajvan a écrit un traité du nom de *Stridharmapaddhati*, qu'il compila entre 1720 et 1750¹²⁷. Sous le nom de *The Perfect Wife* dans sa version traduite du sanskrit, le traité résume pour une audience indienne du XVIIIe siècle les normes de pudeur, d'habillement et de comportement des femmes antérieurement développées dans différents traités du corpus de l'hindouisme (Tryambakayajvan 2000). Il met l'accent sur l'arsenal

¹²⁷ L'auteur est probablement Tryambakarayamakhin (AD 1665- 1750), ministre de rois Marathe du Tanjavur.

normatif qui permet aux femmes indiennes d'incarner « The Perfect Wife », dans une optique de préservation des valeurs considérées « traditionnelles » de la société à travers le comportement des femmes tant au niveau micro social (au sein du foyer) que macro social (dans la société). Même si cet écrit est relativement récent et ne fait pas partie du corpus des textes anciens de l'hindouisme, l'élaboration de ce type de normes participe du désir de maintenir un ordre à la fois social mais aussi cosmogonique selon les préceptes du *Dharma*, c'est à dire selon un ordre à partir duquel chaque individu joue le rôle qui lui a été attribué de par sa nature, son groupe de naissance etc¹²⁸.

Si la logique du *dharma* est particulièrement intriquée au système des castes, elle concerne aussi le genre, puisque hommes et femmes occupent des places différentes et complémentaires pour le bien-être et la réalisation sociale et spirituelle de l'autre, comme chacun des *varṇa* est nécessaire aux autres (l'une exécute les fonctions rituelles, une autre administre et protège, une autre nourrit et la dernière sert les trois autres). Dans la pensée hindoue de façon générale, hommes et femmes sont moins pensés à travers le prisme de l'égalité (comme dans les sociétés occidentales) que par celui de la complémentarité (Dumont 1966 ; 1983)¹²⁹.

Cet élément mérite d'être souligné et doit être gardé en tête au fil de la lecture de ce travail, puisqu'il implique que la femme n'est pas seule actrice dans le *ghunghat*, elle entre en dialogue avec un ou plusieurs individus simultanément qui ajustent leur comportement en fonction des mouvements de son voile, dans une pratique de distanciation et d'évitement réciproques, mais aussi de respect et

¹²⁸ Dharma est un terme polysémique et important dans les spiritualités et religions indiennes. Selon le contexte, la définition diffère et recouvre une grande variété de sens théoriquement dérivés de la racine *dhṛ*, porter, soutenir :

- loi naturelle ou juridique, norme, coutume, devoir ;
- substance, essence, caractéristique, vérité, réalité ;
- bien, vertu, droiture, justice, mérite ;
- enseignement, doctrine, religion ;
- phénomène, chose, fait de conscience, atome.

De façon générale, *dharma* désigne donc l'ensemble des normes et lois, sociales, politiques, familiales, personnelles, naturelles ou cosmiques. Dans l'hindouisme, le mot a les sens suivants : Ordre universel cosmique ; loi éternelle ; morale, devoir ; vertu ; droiture

¹²⁹ Si toutefois il est juste de s'exprimer ainsi, puisqu'il existe pléthore de pensées hindoues, ce terme recouvre tout tout en évoquant rien en particulier.

de pudeur, qui implique nécessairement tous les protagonistes de l'interaction. En effet, il serait mal venu à un homme devant lequel une femme baisse son *ghunghat*, nous l'avons vu, de s'adresser à elle de façon familière, de s'asseoir à côté d'elle ou d'engager avec elle une conversation informelle. Le *ghunghat* est donc une modalité genrée de l'expression du respect, de l'évitement et de la déférence, il concerne exclusivement la gente féminine mais possède une contrepartie masculine. En plusieurs points, corps masculins et féminins parlent le même langage : regard baissé, voix et gestes contenus, évitement de proximité spatiale, évitement du nom.

Le *ghunghat* est l'élément appartenant exclusivement au féminin qui entre en jeu dans ce langage social, et qui en dehors de certaines situations interactionnelles, a d'autres fonctions, qui recouvrent alors celles du voile en général : expression de la pudeur, délimitation des espaces profanes et sacrés dans certains contextes, esthétique...etc. Ces interprétations n'excluent pas que l'objet voile (et son pendant, le système du *pardah*) puissent être utilisés par certains acteurs sociaux comme des instruments d'oppression des femmes dans un système patrilocal, patrilinéaire et patriarcal dans lequel le pouvoir est *a priori* entre les mains des hommes. Mais limiter la dimension du voile à une dimension oppressive évacue ses autres dimensions qui en font un signifiant privilégié cohérent avec certaines organisations sociales. Pour penser le voile, il faut le réinsérer dans un contexte dans lequel hommes et femmes se complètent dans l'élaboration des rôles sociaux, et où l'exercice du pouvoir par les hommes sur les femmes prend différentes formes, dont le voile n'en est potentiellement à la fois qu'une partie mais aussi que l'expression de logiques sous-jacentes complexes. Il renvoie en revanche aux enjeux récurrents dans un très grand nombre de sociétés qui se jouent autour du corps des femmes (et, en creux, de leur sexualité), dont le contrôle peut prendre diverses formes en fonction des choix dont disposent les individus et aux symboles et significations qui y sont associés. Le voile, certes, révèle un fort potentiel à signifier. Mais il n'indique pas nécessairement (ou pas uniquement, selon les cas) l'oppression d'un genre sur l'autre dans des contextes où les corps (et les têtes) des femmes comme des hommes sont couverts, car il renvoie alors à des régimes de visibilité spécifiques et aux représentations développées autour des zones du corps : tête, jambes, chevilles, ventre, visage, cheveux, sont tantôt voilés tantôt dévoilés en fonction de leur teneur symbolique et de leur érotisation (Delaney 1994).

4. Références textuelles et pratiques contemporaines

Le parallélisme entre les recommandations concernant les pratiques vestimentaires des femmes comme des hommes dans le *Stridharmapaddhati* et dans d'autres traités (*Matsyapurana*, *Manusmṛti*, *Mahābbhārata*...etc) et les pratiques respectées aujourd'hui dans nombre de contextes est frappant. J'ai pu le constater régulièrement du nord au sud de l'Inde, d'est en ouest, depuis une vingtaine d'années. Il m'est arrivé de me faire reprendre concernant la visibilité de mes chevilles lorsque je portais un *sari* ou un *shalwar* trop courts, et ce au Pendjab comme au Kerala, à Lucknow comme à Udaipur¹³⁰. Tryambaka donne des indications sur la tenue correcte d'une femme hindoue, qui ne doit pas montrer son nombril, porter des vêtements qui recouvrent ses chevilles et ne pas se montrer le torse dénudé (Triambaka 1989 : 91)¹³¹. La couverture des chevilles devient dans ce cas un marqueur social, comme le souligne encore le *Stri Dharmapaddhati* (Tryambaka 1989 : 92). Il existe des exceptions à cette norme, notamment lors des travaux agricoles dans l'Inde rurale du nord comme du sud, lors desquels les femmes portent souvent leur *sari* ou *shalwar* bien au dessus des chevilles, voire des genoux. Les indications concernent aussi les hommes, ainsi que les castes. Ainsi, on y lit que les « hommes doivent être revêtus de vêtements droits et blancs » (Triambaka 1989 : 88), alors que plus loin il est indiqué que les brahmanes doivent porter du blanc, les *kṣatriya* du rouge, les *vaiśya* du jaune, et les *śūdra* des couleurs sombres. Le traité ne contient pas d'indications de couleurs pour les femmes hormis que les veuves ne doivent pas porter de vêtements teintés (Triambaka 1989 : 299 ; Barnes et Eicher 201). Les recommandations concernent également le drapage et plissage du *sari* pour les femmes et du *dhotī* pour les hommes, ainsi que la prééminence des habits non cousus sur les vêtements cousus, notamment en contexte rituel (Tryambaka

¹³⁰ En fait, à chaque fois que je suis sortie en ne respectant pas ce code très largement respecté en Inde du nord comme en Inde du sud, sauf dans quelques groupes aisés de classe moyenne supérieure cherchant souvent délibérément à s'affranchir de certains codes vestimentaires.

¹³¹ « A woman should not show her navel ; she should wear garments that extend to her ankle ; and she should not expose her breasts » (Tryambaka 1989 : 91).

1989 : 91 ; Barnes et Eicher 1997 ; Sanseau 2002). « Le mot *ahata* peut aussi se référer au vêtement non entamé, c'est-à-dire non coupé et non cousu, comme le *sari* ou le *dhotī* qui ne font qu'une seule pièce, par opposition aux vêtements coupés que sont la blouse ou la chemise. Sur ces bases, jusqu'à aujourd'hui, il est exigé des hommes qu'ils retirent leur chemise pour pénétrer dans le saint des saints d'un temple. De la même façon il y a une cinquantaine d'années dans les temples du sud, il était exigé des femmes qu'elles y entrent sans leurs blouses » (Tryambaka 1989 : 91)¹³². Le parallélisme entre ces références aux textes et traités de l'hindouisme et les pratiques sociales observables aujourd'hui renvoient implicitement à la construction de la norme en contexte indien, ou plus spécifiquement hindou. Car les *śāstra*, les traités, sont dans la vie de tous les jours « un contexte culturel nébuleux, mais dynamique et ouvert qui influence les concepts et les conduites et qui sont en retour influencés par elles » (Prasad 2006 : 4)¹³³. « Chaque *jāti* ou classe définit un contexte, une structure de pertinence, une loi combinatoire, une trame de référence, une métacommunication de ce qui peut ou ne peut pas être fait » (Ramanuja 1989 : 53)¹³⁴. Le texte normatif est ainsi tissé par l'enchevêtrement de textes prescriptifs, religieux et les activités quotidiennes. « Un tel texte est essentiellement un texte imaginé, fluide engageant précepte et pratiques et, dans un sens, toujours intermédiaire » (Prasad 2006 : 5)¹³⁵.

En Inde, l'endogamie et le contrôle de la sexualité des femmes vise entre autres à maintenir la pureté de la caste, de laquelle dépend l'ordre social, la répartition hiérarchique et l'inter-complémentarité des groupes au sein de l'espace social, religieux et symbolique (Mandelbaum 1986 ; Jacobson 1982 ; Abraham 2010). Le concept de *pativratā* sert de socle moral au maintien de cet ordre social,

¹³² « A third possibility is that *ahata* denotes « undamaged » cloth in the sense that it has never been 'cut' or 'stitched' ; that is, the full woven length of the *dhotī* or *sari* as opposed to the cut cloth of the bodice or shirt. On these grounds, even today, men are required to remove their shirts before entering the inner sanctum of a temple. Similarly, in some south Indian temples even fifty or sixty years ago, women were required to enter without a blouse » (Tryambaka 1989 : 91).

¹³³ « I argue that although historically traced to millennia-old Sanskrit texts, notably the Dharmasastras and the Dharmasatras, *sastra* is in everyday life a nebulous, but dynamic and open-ended cultural background that influences conceptualizations of conduct and is in turn influenced by them. » (Prasad 2006 :4)

⁷ « Each *Jāti* or class defines a context, a structure of relevance, a rule of permissible combination, a frame of reference, a meta-communication of what is and can be done. (Ramanuja 1989 : 53) » (Prasad 2006 :19)

¹³⁵ « Such a text is essentially an imagined text, a fluid "text" which engages precept and practice, and in a sense, is always intermediary. In this imagined text, the normative manifests as emergent, situated in the local and the larger-than-local, the historical and other understandings of the past, and the interpersonal.(...) » (Prasad 2006 : 5).

chaque individu endossant un rôle construit par des représentations et valeurs spécifiques lui permettant d'être agent dans sa propre société, et d'agir selon des valeurs qu'il a incorporées (et encorporées, dans le sens où elles se sont construites par et dans son corps) (Chakravarti 1993)¹³⁶. La femme agissant sur son corps par l'intermédiaire de son *ghunghat* et, indirectement, sur le corps des autres, donne à voir une gestuelle qui correspond à l'idéal féminin du *pativratā*, littéralement, « qui a fait vœu (*vrata*) pour son mari (*pati*) ». Au sein de l'unité familiale, la force du masculin (ici, le mari) est activée par la fidélité, le support et les actes de dévotion du féminin (l'épouse). Le calendrier hindou est régulièrement ponctué de rites performés par les femmes afin d'assurer sur un plan symbolique la longanimité et la force de vie de leurs époux, comme par exemple le rite de *Karva Chauth*, ou de nombreux jeûnes qu'observent certaines femmes afin d'assurer la puissance et la force de leurs maris, qui en retour, assurent la subsistance du foyer et en assument la responsabilité¹³⁷. Cette intercomplémentarité entre principes féminin et masculin est une part importante des élaborations de l'hindouisme, puisque chaque incarnation de la force masculine (Śiva, Rama, Krishna...) possède un complément féminin (Parvati, Sita, Radha...) qui lui octroie à la fois puissance et équilibre.

Ces considérations induisent que les notions de féminin et de masculin dans le registre du genre participent d'une dichotomie d'ordre principielle entre les qualités attribuées au masculin et au féminin, dans tous les aspects de l'existence, de l'organisation du foyer à l'alimentation (Bourdieu 1972). Sur le plan spirituel, le principe masculin ne devient opérant qu'après avoir été activé par la *śakti*, l'énergie féminine¹³⁸. Le genre en Inde se construit sur les bases de

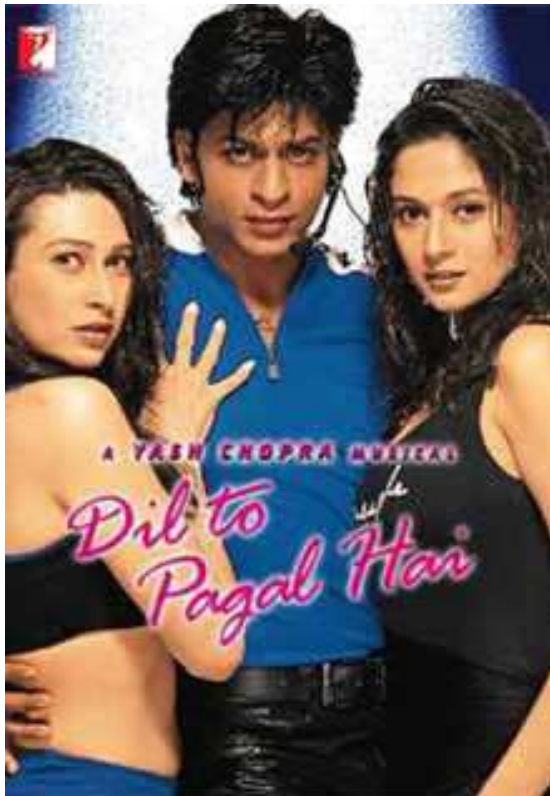
¹³⁶ Le terme *Pativratā* est utilisé parmi les hindous en référence à une femme dont la qualité fondamentale est sa fidélité à son époux. Littéralement, il implique le fait d'avoir fait un vœu (*vrata*) pour son mari (*pati*). Une femme dévouée est supposée protéger son mari et son foyer par sa simple dévotion. Les références de *pativratā* dans la littérature hindoue sont notamment les déesses Pārvatī et Sītā.

¹³⁷ Le festival de *Karva Chauth* est traditionnellement célébré durant une journée entière par les femmes hindoues du nord de l'Inde, particulièrement au Rajasthan, Himachal Pradesh, Haryana et Pendjab. Durant *Karva Chauth* les femmes jeunent du lever au coucher du soleil afin de préserver la santé et la longévité de leur mari. Il est intéressant de noter que ce rite est congruent avec le *ghunghat*, et participe au même ensemble de valeurs autour de la complémentarité mari/femme et à un idéal d'épouse/époux particulier.

¹³⁸ *śakti* est un concept d'une divinité représentant la puissance féminine créatrice, l'énergie dynamique féminine, ou principe actif, des divinités du panthéon indien, le principe mâle devenant passif dans son rôle de semence ou d'essence.

ces rôles sociaux répartis en fonction des notions du masculin et du féminin, reflétées par la segmentation de ces deux types d'espaces. Ainsi, en baissant son *ghunghat*, la femme ne maintient son rôle de subordination, mais aussi de complémentarité, de dévotion à son mari et aux hommes de sa lignée que dans la mesure où ils maintiennent en retour un certain ordre social à l'intérieur du foyer duquel ils sont les garants et les pourvoyeurs, puisque dans les franges « traditionnelles » de la société d'Udaipur, ce sont les hommes essentiellement qui travaillent au dehors assurant une rentrée de ressources régulières pour faire vivre le foyer.

Cet idéal de féminité tel qu'il est développé dans certaines sources textuelles de l'hindouisme et appliqué à des degrés divers à la réalité sociale, valorisant la pudeur, la réserve et le contrôle de soi (de son corps comme de ses émotions) a été depuis une vingtaine d'années bousculé par les nouvelles figures du cinéma Bollywood, arborant des jeunes femmes en jeans moulants, maquillées, entrepreneuses, femmes dynamiques, les cheveux au vent (3 idiots, Jab we met, Rab ne bana di jodi, PK...). Ces tendances se sont développées dans le cinéma indien depuis une vingtaine d'années et soulignent les dynamiques qui tiraillent le binôme local et global. Sangeeta Datta analyse à ce propos la tension provoquée par cette confrontation dans la production de l'identité culturelle au quotidien, à savoir comment les identités collectives, largement basées sur « les pratiques sociales et religieuses et les relations familiales » se reformulent au contact d'éléments culturels plus ou moins « homogénéisants d'une soi-disant américanisation comme le développement des shopping malls, des Mac Donalds et de la diffusion des films américains » (Datta 2000 : 72). Selon l'auteure, des réalisateurs comme Yash Chopra (dans le film Dil to Pagal Hai par exemple) utilisent les références de la culture de consommation (consumer culture) pour « négocier la tension entre tradition et modernité à travers le corps des femmes », et notamment dans Dil to Pagal Hai, à travers la mise en perspective de deux icônes féminines représentant chacune l'un des pôles : l'une, danseuse « occidentale », moderne, urbaine, et l'autre (incarnée par Madhuri Dixit) représentant la femme indienne correspondant à l'idée que les individus se font de la « tradition » (Datta 2000 : 76).



Le cinéma joue donc un rôle important dans la production de nouveaux modèles et dans les processus d'identification des individus, entre une élite nationale cosmopolite, des communautés en diaspora (NRI) qui contribuent à restructurer les statuts et les identités nationales et la grande majorité des familles indiennes rurales ou urbaines qui se situent à des échelons très divers entre ce qui est entendu comme fidèle aux valeurs indiennes de référence (solidarités familiales, culture religieuse...) et les pratiques et représentations de nouvelles formes d'organisations sociales et de production de soi. Barbara Mitra, quant à elle, interroge des villageois qui constatent que les modes vestimentaires changent même dans les villages et attribuent ces changements aux publicités à la télévision. Elle utilise le terme « hybride » parce que ces changements créent en général des pratiques vestimentaires hybrides, mélangeant des éléments vestimentaires indiens et occidentaux, ou modernes, comme le décrit Emma Tarlo pendant l'occupation de l'Inde par les anglais (Tarlo 2002 ; Mitra 2005). « L'hybridité fonctionne de deux manières simultanées, impliquant à la fois la fusion et le mélange et la résistance ou la subversion, reliant cultures passée et contemporaine (...) Elle ne définit pas une tendance à la passivité et la staticité,

mais une tendance à la résistance, le dynamisme et la subversion tout en fusionnant avec les éléments d'autres cultures » (Mitra 2005 : 1)¹³⁹. Dans quelle mesure alors peut-on considérer que le maintien (voire le renforcement) du *ghunghat* à Udaipur participe de pratiques d'hybridation, impliquant une résistance et une subversion par rapport au tourisme international qui envahit le paysage culturel et esthétique de la ville ?

Dans les années 1970, le gouvernement indien a commencé à utiliser la télévision pour augmenter le niveau d'instruction et d'alphabétisation à travers le pays. Les postes de télévision en couleurs apparurent dans les années 1980. Les chaînes satellites se sont multipliées rapidement dans les années 1990, ce qui fit concurrence à la chaîne nationale Doodarhsan détenue par l'état, qui commença à mettre l'accent sur les publicités pour son financement. Pour les villageois interrogés qui vivent loin des centres de consommation, les publicités télévisuelles permettent de donner un aperçu de ce qui se trouve sur le marché, et à quels prix. Ces publicités établissent également de façon subjective une norme quant à la façon de se comporter et d'agir, de se vêtir et de consommer si l'on veut avoir l'air moderne (Mitra 2005 : 3). Aux villageois qui ont peu accès aux modes de consommation influencés par les modèles de l'Occident, la télé est une occasion irremplaçable de ne pas être à la traîne et de se construire une image moderne par procuration à travers le corps et le vêtement. « Ainsi, les publicités télévisuelles servaient de modèles non seulement quant à quels produits acheter mais aussi à la façon dont il fallait se comporter » (Mitra 2005 : 4)¹⁴⁰.

Pour beaucoup de femmes hindoues pour qui le *sari* est le vêtement de référence après le mariage, porter le *śalwar kamīz* est un acte de défi et de désir de se distinguer et d'apparaître plus moderne et affranchie de certaines contraintes de la vie maritale et familiale (Mitra 2005 : 4). Ces transformations peuvent entraîner

¹³⁹ « For Bhabha hybridity is the moment when the discourse of colonial authority loses its grip and finds itself open to the language of the other, hence reversing the structures of domination. (...) Hybridity works in two ways simultaneously i.e. it involves both fusion or mixing and resistance or subversion, linking the past to contemporary culture (...) pointing to the tensions and contradictions between the self and the other. The term hybrid does not describe a tendency to be passive, unchanging or static, but a tendency to be resistant, subversive and dynamic whilst at the same time mixing and fusing with elements of other cultures often with a historical connection. » (Mitra 2005 : 1).

¹⁴⁰ « Hence television commercials were used to decide not only what products to buy, but how to behave. » (Mitra 2005 : 4).

dans leur sillage une remise en cause du *ghunghat*, qui n'est pas cohérent avec une construction de la personne « moderne ». Cela dit, dans la société indienne, une femme peut être à la fois moderne et occidentale, et indienne et traditionnelle, ces éléments ne s'opposant pas totalement¹⁴¹. En même temps, le développement de la culture consumériste (consumer culture) « non seulement facilite l'individualisme mais aussi pousse à une diversification des goûts dans de multiples directions, transformant les consommateurs locaux en agents d'innovations stylistiques contribuant à la rupture de l'hégémonie occidentale » (Hansen 2000 : 373)¹⁴². Si ces nouvelles icônes tendent à créer de nouveaux modèles qui s'immiscent jusque dans les villages reculés de l'Inde par le biais de la télévision, les familles qui perpétuent la pratique du *ghunghat* expriment clairement une réserve, voire une hostilité, face à ces nouveaux modèles incarnant, pour certains, la décadence des mœurs et un danger pour l'ordre social indien (Datta 2000 ; observations de terrain). « Ces modèles sont très néfastes pour la société indienne, car les femmes sont les racines de la société, elles sont les pôles de la famille. Sans elles, rien ne marcherait droit dans la maison, ce sont elles, par leur amour, leur présence, leur travail, l'éducation des enfants, qui fabriquent la société. Ce que je suis devenu, c'est grâce à ma mère », me confie Ana à Udaipur. « Si elles se mettent à ressembler à ces actrices de cinéma, elles vont délaisser leurs familles. Ce sont elles qui transmettent la culture, elles connaissent tous les rites compliqués des *pujās*, elles transmettent la religion, ce qu'on doit manger ou non », ajoute-t-il.

Certaines jeunes femmes vivant en famille élargie sont tiraillées entre le désir de ressembler à ces nouveaux modèles et les réalités quotidiennes, dans lesquelles le respect de l'idéal féminin envisagé comme « traditionnel » est davantage pourvoyeur de paix sociale que la révolte et l'adoption de nouveaux modèles. Pour nombre d'individus, hommes et femmes, hormis une frange de la population de la classe moyenne supérieure urbanisée, une transformation radicale du rôle de la femme au sein de l'espace social mettrait en péril un nombre important de

¹⁴¹ « (...) Rotna reflected some of the aspects of the rapidly emerging and developing fusion of cultures that are emerging in India. She is modern and western, whilst also being Indian and traditional » (Mitra 2005 : 5)

¹⁴² « While clothes are among our most personal possessions, they are also an important consumption good. Their worldwide production, export, and import circuits have altered the availability of apparel both on high streets in the West and in open-air urban markets in the third world. This accessibility not only facilitates individualism but also pushes the diversification of tastes in numerous directions, turning local consumers into arbiters of stylistic innovations that are contributing to the breakdown of fashion's Western hegemony. » (Hansen, 2000 : 373.)

paramètres qui, imbriqués les uns dans les autres, permettent la reproduction de la société, son renouvellement qui soit cohérent avec les valeurs de la grande majorité des indiens, malgré les mobilités sociales, les stratégies migratoires ou l'imitation d'une certaine classe moyenne globalisée et consumériste qui finit par se ressembler indépendamment des déterminismes culturels, entre Tokyo, Paris, Dakar ou Delhi. Car l'Inde est vivifiée et alimentée par ses systèmes relationnels complexes qui relient les individus et les groupes entre eux, mais aussi l'humain et le divin, dans un ordre cosmique dont la pertinence n'a pas été mise à mal par les transformations rapides de la société indienne. Au contraire, une nouvelle tendance idéologique apparaît liée en partie à l'accès au poste de premier ministre de Mr Narendra Mohdi, qui appartient au parti nationaliste hindou et qui fut impliqué, entre autres par ses sympathie avec le RSS, aux massacres de 2002 au Gujarat : celle d'un hindouisme radical décomplexé qui revendique l'Inde aux hindous¹⁴³. Ce nationalisme religieux exacerbé donne aujourd'hui lieu à des affrontements et des tensions inter religieuses, notamment entre musulmans et hindous dans le Rajasthan au courant de l'hiver 2018. Il produit un resserrement autour des valeurs « traditionnelles » de l'hindouisme, sur l'intrication intime du lien entre social et religieux et sur une conception raciale du peuple indien. Dans une certaine mesure, les valeurs du BJP coïncident avec celles du *ghunghat*, le libéralisme économique de N. Modi beaucoup moins. Il serait d'ailleurs intéressant d'observer les évolutions du *ghunghat* depuis l'accession au poste de Premier Ministre de l'Inde de M. Narendra Modi...

Nous constatons que les individus sont en incessante négociation de leurs identités (multiples parfois) entre traditionnel ou moderne, indien ou occidentalisé...La société est en tension entre divers paramètres comme elle l'a toujours été lors de ses contacts avec d'autres sociétés ou avec les peuples qui ont traversé le sous-continent : Turcs, Iraniens, Afghans, Arabes du Golfe Persique...Les jeans représentent la pièce vestimentaire par excellence « symbolisant une association avec l'occident, la modernité et une idéologie progressiste » (Mitra 2005 : 5)¹⁴⁴. Le corps est donc tiraillé entre deux tendances qui, si elles ne s'opposent pas dans l'esprit indien, impliquent néanmoins des systèmes de références et de valeurs et une organisation sociale radicalement différents. Le *ghunghat* est au cœur de ce tiraillement, et la question du choix de la perpétuation ou de l'abandon de sa

¹⁴³ Le RSS ou Rashtriya Swayamsevak Sangh est un groupe nationaliste hindou et paramilitaire. Outre les considérations religieuses, le groupe véhicule aussi une conception raciale du peuple indien.

¹⁴⁴ « (...) jeans symbolise associations with the occident, modernity and progressiveness. » (Mitra 2005 : 5).

pratique se pose pour un nombre considérable de jeunes femmes mais aussi de familles. Dans la majorité des discours, le *ghunghat* est associé à une pratique villageoise et reculée, appartenant à des temps révolus, s'opposant à l'idée de progrès linéaire dont l'unité de mesure est le développement technologique et industriel (observations de terrain, 2012-2018). Pour autant qu'il soit questionné et sa pratique remise en cause, la corporéité qu'il implique (réserve, pudeur, évitement) est nettement moins remise en cause dans les discours, car elle est liée à l'organisation familiale et à la famille comme valeur suprême de la société indienne. Ces éléments montrent qu'une pratique qui disparaît n'implique pas nécessairement que l'ensemble des éléments qui en constituaient la périphérie en soient éliminés de fait. Les pratiques migrent et se transforment, elles glissent vers d'autres formes d'expression, avec de nouveaux objets, mais elles peuvent aussi emporter avec elle toute un édifice conceptuel et organisationnel. Parfois aussi, la disparition d'une pratique préfigure des transformations structurelles profondes mais qui s'étalent dans le temps, comme dans le cas du Pendjab, rendant peu perceptibles au premier abord les métamorphoses qui changent de façon durable la morphologie d'une société.

5. Corps frontière, corps contrôlé : le corps des femmes comme limite du corps collectif

La construction du corps est à inscrire dans un fil directeur qui relie l'Inde à son passé, et que l'histoire ponctuée de ruptures diverses n'a pas rompu. L'attachement des individus indiens à des degrés divers à ce qu'ils estiment faire partie d'une tradition plurielle mais cohérente avec certains modes de pensées montre aussi que les pratiques sociales s'insèrent dans un système de représentations où les univers cosmiques et sociologiques sont imbriqués, et reliés par des rites hérités de savoirs anciens sans cesse réactualisés. Le *ghunghat*, s'il exclue d'emblée certaines catégories, familles libérales, élite urbaine, penjabis contemporains, s'insère dans ce système de représentations dans lequel à l'ordre social correspond un ordre cosmique, et où toute disruption dans le premier impacte forcément le second (cette correspondance est en partie expliquée par la théorie du *dharma*)¹⁴⁵.

Ainsi, la femme est un élément central dans le maintien de l'ordre social. Elle participe activement à l'élaboration des alliances matrimoniales et régule les relations sociales intra et inter familiales. Une emphase particulière est mise sur son corps et ses pratiques corporelles. Le contrôle du corps implique en creux le contrôle de la sexualité. Celui-ci prend des formes multiples selon les sociétés, mais il a parmi d'autres fonctions de prévenir la dissémination du patrimoine, notamment dans les sociétés endogames. Parmi les groupes au statut élevé, il permet de conserver la « pureté » du lignage et de la descendance. Dans l'ordre brahmanique patriarcal, comme dans la plupart des sociétés méditerranéennes et moyen-orientales, le corps de la femme est le symbole des limites du corps collectif. Son étanchéité permet de contenir les fuites, les menaces venues de l'extérieur, et garantit un entre soi relativement homogène, en maîtrisant les activités reproductives au sein du groupe (de la caste dans le cas de l'Inde)

¹⁴⁵ Dharma est un terme polymorphe désignant l'ensemble des normes et lois, sociales, politiques, familiales, personnelles, naturelles ou cosmiques. Selon le contexte, la définition diffère et recouvre une grande variété de sens théoriquement dérivés de la racine *dhṛ*, « porter, soutenir ».

(Mandelbaum 1986 ; Allami 1988 ; El Guindi 1999 ; Dedebant 2003 ; Armanet 2011 ; Horvilleur 2013). Ainsi, l'attention portée au corps physique est le reflet de l'attention portée au corps communautaire. Dans le monde méditerranéen, au Moyen Orient et en Inde du Nord, le corps féminin est central dans la définition des frontières collectives.

Les femmes, en quelque sorte, sont des voiles pour le groupe. Il est d'ailleurs écrit dans le Coran que les femmes et les hommes sont des vêtements les uns pour les autres¹⁴⁶. L'interprétation de D. Horvilleur ouvre sur une dimension symbolique qui fait du voile une membrane protectrice et réparatrice des « béances » et ouvertures du corps des femmes. Selon elle, le corps d'une femme est moins hermétique que celui d'un homme. « Chez la femme, la zone d'exposition impudique s'étend au corps tout entier, jusqu'à inclure des éléments anatomiques cachés, comme les cordes vocales. Son corps est ainsi plus nu que celui d'un homme, car il est à la fois dehors et dedans, exposé même quand il est couvert » (Horvilleur, 2013 : 24). Il s'ouvre à chaque menstruation, il s'ouvre en donnant la vie, établissant une zone frontière, une zone liminale poreuse entre l'intérieur et l'extérieur. Cette perméabilité entre la zone intime, privée du dedans, la zone qui suinte, qui sécrète, et la zone du dehors, publique, contrôlée, est « dangereuse » pour le monde social, parce qu'elle risque le mélange entre des éléments qui devraient en principe être maintenus séparés, comme ceux du sacré et du profane (Durkheim 1912 ; Douglas 1971). « La nudité du corps (...) renvoie l'accès à la zone liminale et au caché du corps, aux sécrétions, un corps du secret et qui secrète, qui peut potentiellement faire passage entre l'intérieur et l'extérieur qui est le mystère de la vie. La femme vient à incarner tout ce qu'on aimerait voir rester à l'intérieur, dans les profondeurs, cet intérieur une fois extériorisé fait peur car l'intérieur devient trop visible » (Horvilleur 2013 : 24).

Dans cette perspective interprétative symbolique, le voile apparaît alors comme une tentative de restituer sur le corps de la femme son intégrité fragilisée par la structure même de son corps, celle de refermer ce qui se retrouve ouvert et poreux dans un univers social qui se méfie des intermédiaires, des entre-deux, de ce qui n'est ni franchement dedans, ni franchement dehors. Le voile semble alors porter la charge de redessiner une frontière, une étanchéité, de réparer une fissure, de protéger à la fois le corps de la femme des agressions du monde extérieur, mais

¹⁴⁶ « Elles sont un vêtement pour vous et vous un vêtement pour elles » (Coran : Sourate 2, verset 187).

aussi de protéger ce dernier de son corps qui suinte. Il présente les caractéristiques de l'interface comme l'est le vêtement, tourné à la fois en dedans et au dehors. Ce registre interprétatif n'est pas sans rappeler l'interprétation que fait l'anthropologue Marika Moisseeff du statut du corps cadavérique, qui provoque le dégoût justement à cause de sa nature paradoxale : il contient les caractéristiques du vivant (il a des fluides, des écoulements) et est en même temps doté d'une inertie redoutable. Il a une nature double, duelle, qui ne peut être digérée par le monde social, car il a en même temps deux caractéristiques contraires : celles du vivant et celles du mort (Moisseeff 2015). Le corps de la femme, dans cette ligne interprétative, présenterait-il aussi les caractéristiques à la fois de l'intériorité, du caché, de l'intime, et celles de l'extériorité, exposé, publique ?

Telle interprétation peut apporter un éclairage partiel sur la mise à distance de la femme en étant de menstruations dans de nombreuses sociétés très différentes les unes des autres en termes de représentations autour du corps, d'organisation sociale ou de systèmes d'alliances. Le voile est aussi neutralisateur d'une zone floue, d'un état liminal, d'un corps qui expose dangereusement son intimité, ses creux, par rapport aux corps des hommes qui, dans cette optique, sont soigneusement scellés.

Cette neutralisation de l'étranger, de l'étrange, de l'exogène et de l'entre-deux se retrouve dans les pratiques liées à l'espace dans les sociétés moyen-orientales, comme l'exemple du *pata* dans le Rajasthan, espace intermédiaire entre le dehors et le dedans, ou cette pièce de la maison en Iran, au Maghreb ou en Afghanistan, qui sert à accueillir les visiteurs masculins étrangers à la famille. Par cette pièce, la tradition d'hospitalité est honorée, mais l'intimité du foyer, réservé aux femmes et aux activités féminines, est préservé de la pénétration d'un masculin étranger, conjoint potentiel non neutralisé par le tabou de l'inceste.

Ainsi le voile, et *a fortiori* le *ghunghat*, apparaissent comme des stratégies collectives de neutralisation d'états ou de situations embarrassantes où les frontières symboliques ne jouent plus leur rôle distinctif, à savoir, de garder séparées les catégories. Cet état de fait n'empêche pas la circulation des éléments, leur fluidité, et l'élasticité des frontières qui se redessinent incessamment. Mais au moins, à un moment précis dans un lieu précis, les frontières qui sont nécessaires à la cohérence de l'ordre social sont maintenues, rendues visibles, tangibles, et renforcées. Le voile serait alors, si l'on choisissait de prendre comme

support le cadre interprétatif de Delphine Horvilleur, une pratique sociale de neutralisation d'un élément au statut flou, ambigu, comme le sont aussi les pratiques d'évitement ou celles de l'hospitalité (Goffman 1974).

6. La pluralité des registres à l'épreuve du corps

Le *ghunghat* s'inscrit ainsi dans une construction du corps déterminé et spécifique au monde indien, dans lequel il n'y a pas de séparation nettement avérée entre le religieux et le social, mais plutôt une continuité. Cette continuité par l'effet d'une construction culturelle du genre et des rôles sociaux attribués à chacun, se lit dans la gestuelle du *ghunghat* sans pour autant que l'observateur puisse en déceler les subtilités. Une femme qui baisse son *ghunghat* met en actes une certaine idée de la féminité, qu'elle participe à perpétuer par son corps, malgré divers degrés d'adhésion des femmes à ces valeurs. Certaines femmes, réticentes au *ghunghat* ou même au port du *sari* à tout prix et dans toutes les circonstances, comme mon amie Anju à Udaipur, tissent ainsi dans l'espace social un idéal auquel elles n'adhèrent pas complètement, révélant ici une particularité maintes fois observées sur le terrain et dans de multiples contextes : le degré d'adhésion des individus aux pratiques sociales ou rituelles connaît de fortes variantes, mais l'ordre social est souvent préservé au détriment des désirs individuels. Le *ghunghat* corrobore ces observations, puisque certaines femmes l'observent alors qu'elles aimeraient l'abandonner, mais les conséquences de son abandon sur l'harmonie du groupe seraient trop lourdes à porter. Anju l'exprime clairement : « Je n'ai plus envie de porter le *sari* et la *ghaghra cholī*, ce n'est pas pratique, et le *ghunghat* encore moins ! Mais si je les arrêtais d'un coup, ce serait la guerre à la maison avec ma belle-mère, les gens me regarderaient mal et parleraient mal de toute la famille. Du coup, je le fais pour ne pas leur faire de tort. Leur faire du mal me coûterait plus cher que de supporter des habits que je n'ai pas envie de mettre » (Anju, Udaipur septembre 2016).

Le *ghunghat* rentre en dialogue avec d'autres éléments, formant avec eux le récit cohérent d'une façon singulière d'envisager l'individu, le corps et le groupe. Le cadre global du récit est constitué de l'association entre le fait de couvrir et celui de manifester le respect. En manipulant son *ghunghat*, ouvrant et fermant son visage, soustrayant ses organes de communication à la vue, la femme exprime son adhésion à un système de valeurs communément partagé dans sa famille, celle de son mari, et une grande partie de la société locale. Ces éléments ne peuvent être inférés qu'en connaissant le contexte visuel, esthétique et moral dans lequel

s'inscrit le *ghunghat*. « L'analyse débouche donc sur l'ensemble des pratiques destinées à construire dans le corps la supériorité ou la subordination des individus. C'est tout le domaine des rites de passage, des nourritures obligées ou interdites, des corps initiés, parés, devenus glorieux » (Godelier et Panoff 1998 : xxi). Le corps est ainsi envisagé comme matériau de base à partir duquel un individu se construit et fait sens de son existence à l'intérieur d'un monde social spécifique. Donnée biologique au départ, le corps est rapidement socialisé, culturalisé, et porte les stigmates de l'insertion de chacun dans sa société, de ses rapports à l'autre et à soi, de sa façon de s'envisager et de se dire. Identique pour toutes les sociétés, il est une donnée biologique plus ou moins fixe, mais les investissements culturels dont il est l'objet sont multiples et soumis à d'innombrables variations, exprimant la multiplicité et la plasticité des productions sociales et culturelles à travers le monde (Mauss 1936). « Le corps n'est pas l'incarnation d'une symbolique pétrifiée, mais il est celle d'une symbolique vivante, qui s'inscrit dans une liaison permanente avec le devenir de « cet ordre approximatif et toujours changeant qu'est une société » (Le Breton 1982 : 231). L'observation du corps et des techniques du corps constituent ainsi un espace privilégié où se reflètent les tendances, les aspirations et les transformations d'une société, que les individus portent sur leurs corps, et par l'intermédiaire duquel ils y agissent. La culture vient ainsi s'inscrire, comme un tatouage, dans les interstices des corps, dans les replis où données biologiques et données sociales se mélangent et s'entremêlent, rendant parfois difficilement discernable l'individuel du collectif, le biologique du social. « Au sein d'une même culture les acteurs disposent d'un certain registre corporel commun qui mêle aussi bien les sensations ou les expressions les plus courantes de la vie collective que des traits plus incernables, interstitiels, infra-corporels dont la configuration est aussi la trace sensible d'une socialité commune » (Le Breton 1982 : 223). En Inde, et particulièrement dans le « monde hindou » (Tarabout et Boullier 2002), « la métaphore organiciste du « corps social » a une importance particulière à travers le mythe du sacrifice d'un être cosmique primordial dont le démembrement institue les principales catégories sociales » (Tarabout 2002 : 9). « Le sentiment du « moi » est donc pensé comme relevant de la matière. Il est donc dans la continuité, mais à un niveau différent, du corps sensible, constitué d'éléments grossiers. Cela semblerait donner raison à ceux qui affirment que, dans la pensée philosophique indienne, il tend à y avoir une « absence » de « séparation » (...) entre esprit et corps. Mais on voit bien en quel sens : c'est que l'esprit n'est pas immatériel. Il est simplement plus « subtil » que d'autres niveaux

corporels, au sein desquels il est cependant clairement distingué » » (Larson, 1990 : 249). En Inde, le corps et l'esprit ne sont pas l'objet d'une dichotomie dont l'interdépendance créerait les maladies psychosomatiques, par exemple. Le corps possède des caractéristiques subtiles et l'esprit des caractéristiques tangibles, et les deux procèdent de mécanismes analogues sur des niveaux différents. Cette absence de rupture entre l'esprit et le corps se reflète dans la fluidité du *ghunghat*, qui inscrit dans la culture matérielle et à travers le corps et ses techniques des valeurs morales et des représentations.

Chapitre 2 - La hiérarchisation du corps dans le monde indien, des clés pour le *ghunghat*

1. La tête et les cheveux

Pourquoi le voile, qu'il comporte une forte dimension sociale ou qu'il soit plutôt utilisé comme un symbole religieux, semble-t-il polariser l'attention publique et constituer un vecteur de sens privilégié d'expression des tensions, des passions et des contradictions d'une société ? Probablement parce qu'il concilie deux aspects en apparence contradictoires : d'un côté, il est un vêtement ordinaire parmi d'autres. De l'autre, il est extraordinaire par sa dimension polysémique et par sa relation intime avec le sacré, nous y reviendrons. Il ne couvre pas n'importe quelle partie du corps, il concerne la tête et les cheveux, et dans le cas du *ghunghat*, le visage, qui sont des zones particulièrement significatives. Le visage porte l'identité. A travers le regard, il offre une fenêtre ouverte sur le monde intérieur de l'Autre. La tête a en Inde - mais aussi dans un certain nombre de sociétés du Moyen Orient et d'Asie - un statut particulier.

Dans la pensée hindoue, le sommet du crâne est surplombé par une ouverture qui correspond à la fontanelle (chakra couronne), et qui permet la communication avec le divin¹⁴⁷. C'est entre autres pour cette raison que dans le monde indien, il s'agit moins de se couvrir la chevelure que de protéger la partie supérieure du crâne. Ainsi, on verra de temps en temps quelques hommes dans les temples hindous se couvrir cette partie de la tête –si elle est restée découverte - de la main droite au moment de recevoir la nourriture consacrée de la main d'un officiant à la fin d'un rituel. Si l'on élargit notre observation aux sociétés méditerranéennes

¹⁴⁷ Dans la théorie énergétique indienne des chakras. Le chakra, dérivé du sanskrit qui signifie « roue, disque », est un centre énergétique. Le corps comporte sept chakras, dont le dernier est le chakra couronne. Les chakras sont issus des systèmes philosophiques du tantrisme et d'une conception du *Kundalini yoga* indiquant que le corps humain contient sept chakras ou « points de jonction de canaux énergétiques », qui pourraient être associés à des glandes, dont la glande pinéale correspondant au chakra du troisième œil situé entre les deux sourcils, à la racine du nez. On trouve des références à cette théorie dans la *Yoga Chudamani Upanishad* (composée entre le VIIème et le Xème siècle) et la *Yoga Shikha Upanishad*.

qui, nous l'avons vu, présentent un certain nombre d'éléments de comparaison avec l'Inde du Nord, notamment concernant les représentations spatiales, corporelles, et les modes vestimentaires, la kippa des Juifs n'est-elle pas elle aussi comme un couvercle de protection sur cet orifice spirituel ? « (...) Dans le judaïsme, la tête couverte n'est pas le propre de la femme. Les hommes pratiquants portent la kippa. On ignore à quand remonte précisément cette tradition, qui n'apparaît pas dans les textes antiques, mais semble devenir normative à l'époque du Moyen Age. Cette couverture masculine exprime, elle aussi, une forme de soumission, ou plus exactement la reconnaissance qu'il existe une autorité transcendante, en dessous de laquelle se trouve humblement l'homme » (Horvilleur 2013 : 28). Les chrétiennes se couvrent la tête dans les églises tandis que les hommes se la découvrent, ce qui est mentionné dans l'Épître aux Corinthiens de Saint Paul (Premier Épître aux Corinthiens, Chapitre 11, 3-16). Se couvrir la tête signifie aussi faire preuve d'humilité devant une réalité d'ordre supérieur.

« Tout homme qui prie ou qui prophétise la tête couverte, déshonore sa tête.

Toute femme qui prie ou qui prophétise la tête non voilée, déshonore sa tête: elle est comme celle qui est rasée.

Si une femme ne se voile pas la tête, qu'elle se coupe aussi les cheveux. Or, s'il est honteux à une femme d'avoir les cheveux coupés ou la tête rasée, qu'elle se voile.

L'homme ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image de la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme.

En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme; et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme.

C'est pourquoi la femme doit, à cause des anges, avoir sur la tête un signe de sujétion.

Toutefois, ni la femme n'est sans l'homme, ni l'homme sans la femme, dans le Seigneur.

Car, si la femme a été tirée de l'homme, l'homme aussi naît de la femme, et tout vient de Dieu.

Jugez-en vous-mêmes: est-il bienséant qu'une femme prie Dieu sans être voilée?

La nature elle-même ne nous enseigne-t-elle pas que c'est une honte à un homme de porter de longs cheveux,

tandis que c'est une gloire pour la femme qu'une longue chevelure, parce que la chevelure lui a été donnée en guise de voile? » (Saint Paul, Premier Épître, Chapitre 11, 2-16)

Selon certaines interprétations, la tête est une métaphore des organes sexuels. Edmund Leach (1958) établit un rapport entre la sexualité, les cheveux et la religion. Dans le contexte socio-religieux de l'Inde, le statut des cheveux (et par extension, des poils et des ongles) est propre à l'hindouisme. Ils poussent sans cesse et sont interprétés comme étant la manifestation de la nature non contrôlée (donc impure) qui vient contaminer le corps social (qui, lui, est pur, cuit, "*kaccha*", domestiqué) (Leach 1958; Tarabout 1986). Les hypothèses qui ont été développées dans ce cadre avancent que le traitement qui est fait aux cheveux

renseigne sur le rapport des individus à la sexualité : une chevelure longue indique une sexualité non contrôlée, des cheveux courts ou rassemblés en nattes, chignon, tresses, indiquent une sexualité contrôlée tandis que la tête rasée indique un renoncement à la sexualité (Leach 1958; Hallpike 1979; Delaney 1994). En effet, il est rare dans le monde indien qu'une femme mariée sorte dans la rue avec la chevelure dénouée. Les cheveux sont gardés longs, symbolisant la fertilité et la sensualité féminine, mais ils sont soigneusement huilés, rassemblés en deux tresses pour les plus jeunes, une seule tresse après le mariage ou un chignon lorsque la femme prend de l'âge (observations de terrain 2002-2018). La tresse unique évoque une sexualité à présent sous la protection du cadre sacré du mariage, l'entrée de la femme dans la reproduction de l'ordre social par la naissance de ses enfants. Le mariage est marqué chez les hindoues par l'application du *tilak* par le mari sur le sommet du crâne de son épouse. Ainsi, tandis que la tresse recompose et rassemble, le *tilak* sépare la femme de son état antérieur, celui de jeune fille célibataire sous la protection de sa famille. Elle devient épouse, et son époux marque de son doigt et de cette marque rouge cette séparation fondamentale dans la chevelure de son épouse. La tête porte ainsi les marques de ce changement de statut et d'état de la femme.

Les cheveux lâchés sont réservés aux femmes dont le corps est le lieu de possession et d'incorporation par des esprits, ritualisée ou non, aux personnes désocialisées ou à la déesse Kali lorsqu'elle exprime sa colère contre les démons (*asuras*) qui perturbent l'équilibre du monde (Obeyesekere 1981 ; Tarabout 1986 ; Barnes et Eicher 1993). Comme dans le cas du personnage biblique Samson, la chevelure est investie d'une force spirituelle extraordinaire ¹⁴⁸. Une chevelure dénouée exprime la libération de la force associée à l'esprit et de l'énergie sexuelle, reproductrice. Au contraire, le voile couvrant, enveloppant la chevelure contient et protège ainsi du même coup cette énergie. Il indique que sa sexualité est sous contrôle, que sa fertilité est au service d'un lignage particulier et qu'elle n'est pas disponible en tant que conjointe potentielle pour d'autres hommes (Delaney 1994).

¹⁴⁸ Samson était un nazir. Le nazir est tout d'abord caractérisé par sa naissance : sa mère était stérile avant de l'enfanter. Cette stérilité est fréquente parmi les mères d'élus. La vie du nazir est ensuite réglée par une série d'interdits : en Nabatéens VI,1-12, Dieu enseigne à Moïse la loi du naziréat : interdiction de consommer tout ce qui se rattache à l'alcool, de se raser la tête ou de s'approcher d'un mort. La force de Samson résidait dans sa chevelure.

Cette association apparaît clairement dans le paysage visuel et conceptuel de l'Inde du Nord, notamment au Rajasthan et au Pendjab. Ainsi, à Seechewal, il m'a été souvent dit qu'une femme qui se montre en public la chevelure dénouée cherche à attirer les "mauvais esprits" (*bhūt*). « Se couvrir la tête montre qu'on est respectable et respectueux. Dans les temps anciens, on disait des femmes qui se promenaient la tête découverte qu'elles étaient comme des esprits (*bhūt*) » (entretien avec Gurudev Singh Fogi, homme sikh d'une soixantaine d'années retraité de l'armée, Sultanpur Lodi, Pendjab, juillet 2017)¹⁴⁹. On trouve des éléments de comparaison dans le monde méditerranéen. La couverture de la tête émet un certain nombre d'informations sur la disponibilité sexuelle, reproductrice et matrimoniale d'une femme, c'est pourquoi dans les sociétés méditerranéennes, les femmes ne mettent le voile qu'à la puberté, ou après le mariage¹⁵⁰. Par exemple, dans le judaïsme, « si une femme juive découvrait ou dénouait sa chevelure en public, elle était considérée comme sans honte et comme n'ayant aucun souci de sa réputation » (Duncan et Derret 1973: 101)¹⁵¹. Dans certains pays d'Afrique, la façon de nouer le foulard renseigne également sur le statut matrimonial des femmes (Griebel 1999).

Au contraire, une chevelure rasée indique un renoncement total aux plaisirs de la chair et au cycle de la reproduction. La tonsure des moines chrétiens indique un renoncement au monde matériel pour se consacrer à Dieu. Le voile qu'adoptent les sœurs chrétiennes lorsqu'elles rentrent dans les ordres s'apparente à la tonsure des moines : Dans le cas des hommes, la chevelure, symbole sexuel, est supprimée ; dans celui des femmes, elle est voilée, occultée, mais pas supprimée, afin que les marqueurs du genre portés par la chevelure soient conservés (Delaney 1994).

¹⁴⁹ Au Pendjab, il était souvent raconté que les esprits errants aimaient entrer en possession d'une personne humaine à travers leurs cheveux, et qu'une femme aux cheveux lâchés attirait les fantômes « *baal kholkar bhut ban jaegi* » (« Si tu ouvres tes cheveux, tu vas te transformer en fantôme/esprit ») (Contes du perroquet – Tūti Nāmeḥ, 1985, Traduction d'Amina Okada, Paris : Gallimard).

¹⁵⁰ Ces éléments se retrouvent dans le noué du foulard en Afrique, dans le *ghunghat*, et dans le foulard selon l'islam dans les sociétés musulmanes.

¹⁵¹ « It is certain that if a Hebrew woman untied and uncovered her hair in public, she was regarded as shameless and had no reputation whatever » (Duncan and Derret 1973 : 101).

Si ces hypothèses sont éclairantes dans certains cas et font sens dans le contexte indien, elles ont aussi leurs limites. Par exemple, les femmes juives orthodoxes se coupent les cheveux très courts après leur mariage justement pour marquer leur entrée dans la vie maritale (Horvilleur 2013). Les hommes hindous qui se rasent la tête après un décès n'indiquent pas par là qu'ils renoncent à leur sexualité mais qu'ils se débarrassent de la souillure de la mort portée par la chevelure et qu'ils marquent une certaine rupture avec la vie sociale afin de se purifier progressivement de cette souillure (observations et entretiens de terrain, Udaipur 2012-2015). C.R. Hallpike pose des limites à l'interprétation qui fait des cheveux longs le symbole d'une sexualité débridée, des cheveux courts ou domestiqués celui d'une sexualité contrôlée et de la tête rasée le symbole d'un vœu de renoncement à la sexualité (Hallpike 1969). Car qu'en est-il des cheveux laissés longs et détachés des renonçants hindous, les *saṃnyāsin* ? Les *sādhu* hindous ne prêtent pas plus attention à leur chevelure qu'à leur sexualité, dans ce cas, la chevelure laissée longue et non domestiquée indique une mise à l'écart de la vie sociale, de la hiérarchie qui la structure et du sacrifice sans sa forme socialisée (Hallpike 1969 ; Malamoud 1992). Quid de ceux des sikhs, qu'il est déconseillé de couper pour les individus souhaitant suivre les recommandations du dixième Guru, Guru Gobind Singh, et devenir ainsi un *Amritdari*, un individu qui se consacre au divin tout en étant au cœur des activités mondaines ? Chez les sikhs, la chevelure laissée longue symbolise la force et la bravoure, un aspect non domestiqué qui est contrebalancé par la domestication de cette chevelure par le turban.¹⁵² Bernard Cohn établit entre les symboles du sikhisme tels qu'ils ont été canonisés par Guru Gobind Singh une opposition entre une « puissance immorale, voire dangereuse », symbolisée par les cheveux longs (*keś*) et l'épée (*krpāṇ*) que ceux d'entre les sikhs qui ont été initiés par la cérémonie de l'*Amrit* portent toujours sur eux, et le contrôle et la retenue, symbolisés par le peigne (*kanga*) et le bracelet (*kaṛa*) (Cohn 1996 : 3)¹⁵³. La tonsure des moines, les cheveux rasés

¹⁵² Si l'interdiction de se couper les cheveux sous l'injonction de Guru Gobind Singh concerne potentiellement tous les sikhs, elle ne devient effective en réalité que lorsqu'un individu prend lui-même la décision de se consacrer plus amplement à la religion, tout en étant engagé dans la vie sociale et le travail honnête. Souvent, ce « vœu » fait suite à une sorte de baptême, de rite initiatique appelé « amrit shakalna », lors duquel l'individu décide d'affirmer de façon plus ferme les principes du Sikhisme à travers sa vie.

¹⁵³ « Guru Gobind Singh issued a call for large-scale participation in the celebration of the New Year in 1699. Those Sikh males attending were enjoined to appear with their hair and beards uncut. As the festivities developed, there was no sign of the Guru, who was waiting in a tent, until he suddenly appeared brandishing a

des militaires et des prisonniers symbolisent qu'ils se plient à une discipline particulière. Au contraire, les cheveux longs des intellectuels et des hippies dans les sociétés occidentales indiquent que ces individus se placent légèrement en deçà, dans une position critique, par rapport au contrôle social (Hallpike 1969 : 261). La chevelure est donc particulièrement significative dans les contextes religieux, mais aussi dans les contextes moraux. Ainsi, les critères interprétatifs sont eux-mêmes soumis à une grande variabilité, ce qui empêche de systématiser l'interprétation qui est faite du traitement du cheveu, et oblige à l'intégrer au sein d'un complexe de critères dans lequel d'autres variables interviennent.

Le *ghunghat* est donc particulièrement significatif parce qu'entre autres, il concerne la tête et le visage. La tête et la chevelure sont donc de puissants marqueurs sociaux, destinés à marquer le genre, l'état, l'âge, les statuts. Les anthropologues ont étudié le rapport des hommes avec les cheveux dans diverses sphères culturelles, au Kenya (Cole 1979), au Sri Lanka (Obeyesekere 1981), au Brésil (Turner 1969), au Mali (Griaule 1970) ou parmi les Penjabis hindous (Hershman 1974). Christian Bromberger fait quant à lui un tour du monde anthropologique du cheveu. Il montre à quel point le cheveu, par son extraordinaire plasticité, constitue un outil privilégié de distinction. « Il aurait été étonnant que les peuples, toujours à l'affût de se différencier les uns des autres, ne se soient pas emparés de ces caractéristiques visibles de l'altérité pour en faire un marqueur distinctif et volontiers stigmatisé » (Bromberger 2010 : 117).

En Inde, les modifications apportées à la chevelure accompagnent un grand nombre de passages dans la vie des individus : la première coupe des cheveux d'un bébé, selon les communautés, est l'objet d'attentions précautionneuses et de rituels, invocations, offrandes pour les hindous (Observations de terrain, Kerala 2002-2012). La chevelure peut être donnée en offrande à un temple. Les cheveux d'une femme avant son mariage fait également l'objet de nombreuses attentions.

sword, and called upon the assembled Sikhs to volunteer to have their heads cut off as a sign of their devotion. One volunteered and accompanied his Ghūr u back to the tent. A thud was heard and the Guru reappeared with a bloody sword. The apparent sacrifice was repeated with four other volunteers, and then the side of the tent was folded back to reveal the five still alive and the severed heads of goats on the ground. These five were declared the nucleus of the Khalsa. They went through an initiation ritual in which they all drank from the same bowl, symbolizing their equality, and then the chosen five initiated the Ghūr u. Next, they promulgated rules: Sikh males would wear their hair unshorn; they would abstain from using alcohol and tobacco, eating meat butchered in the Muslim fashion, and having sexual intercourse with Muslim women. Henceforth they would all bear the surname Singh. In addition to unshorn hair (*kes*), they would wear a comb in their hair (*kangha*), knee-length breeche, (*kach*), and a steel bracelet on their right wrist (*kara*), and they would carry a sword (*kirpan*) » (Cohn 1996 : 2).

Dans certaines communautés, notamment chez les Brahmanes, dans lesquelles le remariage des veuves n'est pas encouragé, les cheveux des veuves sont parfois rasés ou coupés courts afin de marquer leur sortie du cycle de reproduction et la fin de leur activité sexuelle (Hallpike 1969 ; Obeyesekere 1981 ; Barnes et Eicher 1993).

Les rituels entourant les cheveux augmentent en fréquence lors des rites d'initiation, de naissance et de deuil. Dans la société française, il n'est pas rare d'observer un changement de l'état de la chevelure lors de transformations importantes dans la vie d'un individu (Bromberger 2010). En Inde, la domestication de la chevelure, pour les hommes comme pour les femmes, signifie qu'un individu est intégré dans l'univers social, qu'il en accepte les normes et la reproduction par son travail, ses activités familiales et rituelles (Obeyesekere 1981). Les cheveux longs, lâchés, non culturalisés signifient en revanche qu'un individu s'en est affranchi, ou qu'il se situe à la marge du monde social par certaines activités rituelles notamment (Barnes et Obeyesekere 1981 ; Eicher 1993 ; Delaney 1994 : 164). Par exemple, dans la communauté *izhava* du Kerala, les officiants hindous destinés à recevoir dans leur corps l'esprit des divinités ou des ancêtres, ont souvent les cheveux longs. Le rituel de possession par l'esprit du *Nāga* (le cobra) implique parfois des femmes qui, en état de possession, balayent de leur chevelure le *kalam* tracé à la craie sur le sol (Observations de terrain Kérala 2002-2012 ; Tarabout 1986 ; Aubert 2002 ; Sébastia 2007)¹⁵⁴. Dans ce cadre, les cheveux longs informent du statut particulier d'un individu dans la société, qui, par ses activités rituelles, se situe à l'intersection entre le monde des hommes et celui des esprits.

Le rapport entre genre et cheveux évoqué par Carol Delaney permet également de mesurer la large diffusion des constructions du genre sur les pratiques corporelles : des pratiques du voile aux pratiques associées à la chevelure, l'organisation genrée de l'espace se décline de multiples façons et s'enracine dans les corps des individus. Cette distribution particulière de l'espace en fonction des constructions du genre commence sur le corps, elle est « incorporée » et reflétée par le corps, les gestes et les pratiques corporelles. Les cheveux d'une femme lui sont une parure, mais aussi un voile, le premier voile qui la sépare du monde profane.

¹⁵⁴ Le *kalam* est un dessin à la craie sensée contenir l'énergie de la divinité invoquée.

Le statut particulier de la tête et de la chevelure dans certaines sphères culturelles permet d'expliquer en partie la récurrence des conflits et controverses autour des vêtements de tête, plus généralement autour du voile. En effet, alors que la tête constitue un signifiant privilégié pour porter les messages relatifs aux appartenances, aux déterminations sociales, aux statuts et à la relation des individus à la norme, dans certains contextes de tensions politiques ou idéologiques, la tête ou ses couvre-chefs peuvent devenir le lieu d'enjeux puissants. En Inde par exemple, les polémiques autour de la calotte gandhienne (surnommée le *Gandhi Cap*) ont débouché sur les affrontements de Bombay lors du mouvement de désobéissance civile dans les années 1930. Les rixes se déroulaient entre les individus pro Gandhi et pro indépendance qui portaient la petite calotte blanche et ceux qui se positionnaient du côté des Britanniques et qui portaient des turbans ou couvre-chefs occidentaux. « Dans le Bazaar de Bhindi, la foule en colère commença à battre tous ceux qui refusaient d'abandonner leur couvre-chef étranger (...) dans les quartiers anglo-indiens, les contre attaques consistaient à faire enlever le Gandhi cap à tous ceux qui le portaient. Ils étaient battus s'ils refusaient. C'était essentiellement un combat entre les gandhiens aux chapeaux blancs (essentiellement hindous et musulmans) et les forces d'opposition (essentiellement des chrétiens et parsis) portant des turbans et des couvre-chefs étrangers de différents styles et couleurs » (Tarlo 1996: 98)¹⁵⁵. Les affrontements de Bombay lors de la lutte pour l'indépendance de l'Inde cristallisés autour de la calotte gandhienne montrent l'enjeu autour de la tête qui permet d'exprimer les ruptures, les appartenances, les luttes et les conflits.

Les modifications apportées à la tête ou à la chevelure par la force via une volonté extérieure à l'individu sont souvent liées à l'humiliation. Ainsi, on rasait la tête des femmes françaises qu'on soupçonnait avoir eu des relations avec des Allemands, comme est rasée la tête aux prisonniers. "Enlever son habit de tête

¹⁵⁵ « In Bhindi Bazaar the angry mob started beating up all who refused to surrender their foreign headgear (...) Yet, even as these atrocities proceeded, reports were emerging of counter attacks in Anglo-Indian quarters in the city where those wearing Gandhi caps were forced to uncover their heads and beaten if they refused to do so. It was essentially a battle between bands of white-caps khaddarites (mainly Hindu and Muslim) and opposition forces (mainly Christians and Parsis), beturbaned and behatted in foreign cloth of varying colours and styles. The two sides subjected each other to humiliation through seizing items of opposition headwear which had become so imbued with symbolic potency that the mere sight of them could incense people to the point of murder (cf Krishnadas 1928 : 406-21) » (Tarlo, 1996 : 98).

était un geste synonyme d'humiliation en Inde, et se voir obligé de le retirer une insulte" (Tarlo 1996: 67)¹⁵⁶. En Amérique du nord, le foulard noué serré autour de la tête porté traditionnellement par les femmes africaines leur fut ensuite imposé par les colons américains d'origine européenne afin de marquer leur état de servitude. Leurs descendantes s'en saisirent plus tard pour en faire le blason d'une revendication identitaire marquant leur appartenance au continent africain. "Le simple foulard porté par des millions d'esclaves et leurs descendantes servit d'uniforme exprimant l'identité communautaire; mais dans sa version plus élaborée, les foulards des afro-américaines servirent une forme de rébellion indiquant une résistance quant à toute forme de perte d'auto-détermination" (Griebel 1999)¹⁵⁷.

Ce détour anthropologique autour de la tête permet d'appréhender à quel point sa capacité à signifier est importante et répandue à travers le monde. Son statut dans le monde indien permet de comprendre la faculté de communiquer du *ghunghat*, dont le point d'appui, comme le définit A. Leroi Gourhan, est précisément la tête. La construction culturelle du corps est donc déterminante pour envisager les pratiques vestimentaires selon le sens que les individus leur attribuent.

¹⁵⁶ "Removing headwear was a gesture of humiliation in India, and being ordered to remove it was an insult (Bayly 1986 : 292)" (Tarlo, 1996: 67)

¹⁵⁷ The simple head rag worn by millions of enslaved women and their descendants has served as a uniform of communal identity; but at its most elaborate, the African American woman's headwrap has functioned as a "uniform of rebellion" signifying absolute resistance to loss of self-definition.' (Griebel 1999).



Figure 74 Pour les sikhs, le turban protège la tête et la chevelure, il est un signe de noblesse. Temple d'Or d'Amritsar, juillet 2017. Photo : L. Lécuyer



Figure 75 Les gardes du temple d'Amritsar. Juillet 2017. Photo : Harwinder Singh



Figure 76 Le turban est largement porté en Inde du Nord, notamment dans les zones rurales. Jaipur, août 2017. Photo: Harwinder Singh



Figure 77 Les têtes sont couvertes....artisanat au bazaar de Jaipur, août 2017. Photo: Harwinder Singh

2. *Le visage*

Considérons maintenant le statut attribué au visage dans le monde indien, puisque le *ghunghat* concerne plus précisément le visage. Le voile, qu'il soit désigné comme *dupattā*, *odhinī* ou *chunnī*, n'est considéré comme *ghunghat* que lorsqu'il est descendu sur le visage, même si certaines de ses formes contemporaines ne concernent plus que le front ou les yeux. Notons que le terme *ghunghat* fait référence à une pratique qui concerne le voile mais aussi l'engagement du corps comme langage social, le mode de résidence, les relations familiales. Le *ghunghat* ainsi employé ne désigne pas exclusivement le voile mais un corpus d'attitudes corporelles qui font système.

Chez les hommes touareg de Mauritanie ou du Mali, il est considéré comme irrespectueux de se découvrir le visage, *a fortiori* la bouche, devant des individus de statut supérieur (Al Guindi 1999 ; Baroin 2002). Toutefois, selon F. El Guindi, découvrir sa bouche indique également qu'un individu révèle son statut inférieur, ce qui revient à "perdre la face". La maintenir couverte participe donc du maintien de l'honneur (El Guindi 1999 : 124). Si les femmes touareg ne pratiquent pas ce type de voile, « elles se couvrent la partie inférieure du visage de leurs châles lorsqu'elles souhaitent exprimer une réserve » (El Guindi 1999: 124)¹⁵⁸. On retrouve ce geste à l'identique lorsqu'une femme baisse son *ghunghat* sur son visage.

Dans ce cas, comme dans le *ghunghat*, le fait de couvrir constitue le choix particulier d'une société pour exprimer le respect, la déférence et l'infériorité statutaire. Se couvrir le visage, avec une emphase sur les yeux dans le *ghunghat* et la bouche pour les Touareg, révèle une attitude de pudeur portée sur une zone particulièrement significative du corps, à laquelle est attribuée l'expression du respect. Ces éléments comparatifs permettent de s'interroger sur les constructions culturelles spécifiques autour des parties du corps telles que la tête, la bouche, les yeux, ou le visage, et sur l'association de la couverture de ces parties avec des valeurs telles que la modestie, le respect et la pudeur. Ils posent la question de

¹⁵⁸ « Tuareg women are not face veiled at all, but they do pull their shawls across the lower parts of their faces when expressing reserve – a behaviorial pattern that re-emerges in the ethnography of veiling. » (El Guindi, 1999 : 124).

l'articulation entre construction culturelle du corps et valeurs et représentations d'une société donnée.

Couvrir pour manifester le respect concerne les deux genres également en Inde, puisque les turbans des hommes en Inde du Nord sont également évocateurs des statuts et des appartenances. Le turban concerne d'autres sphères culturelles, comme par exemple le Moyen Orient, dont les comparaisons avec l'Inde du Nord en terme de pratiques corporelles, nous le voyons, sont nombreuses. Le turban était un porté par les hommes de la péninsule arabique pendant la jahiliya, bien avant l'avènement de l'islam, et convoyait un ensemble de messages sur le statut, l'âge et le rang d'un individu dans la société. Il était utilisé pendant les croisades afin de distinguer les musulmans des juifs et des chrétiens (Al Guindi 1999). Dans cette optique, le turban des hommes peut être envisagé comme le voile des femmes, c'est-à-dire comme un vêtement de tête destiné à émettre un ensemble de signaux qui permettent à un individu de faire sens de sa présence dans l'espace social.

Après avoir examiné le statut de la tête, de la chevelure et du visage dans le contexte indien, il apparaît que le voile, en l'occurrence ici le *ghunghat*, fait sens en tant qu'élément inséré dans un système qui relie construction du corps et pratique vestimentaire. Le voile s'exprime à partir d'une zone corporelle culturellement signifiante et ce dialogue entre le voile et le corps produit un langage intelligible pour cette société en particulier.

3. Le statut du regard : *darśan* et mauvais oeil

Même lorsque le *ghunghat* ne couvre pas l'ensemble du visage, il est généralement baissé sur les yeux, et la pudeur des yeux, « ankho ki śaram » est souvent évoquée, même lorsque le *ghunghat* n'est pas pratiqué. Le voilement des yeux est particulièrement significatif en raison du statut du regard en Inde. « Le concept hindou du *darśan*, la vision sacrée, est un point de départ pour toute communication non verbale, et révèle l'inclination de l'Inde pour le visuel » (Shukla 2008 : 4). Le terme *darśan* désigne communément la vision, mais aussi plus précisément la relation que les dévots entretiennent avec le divin à travers

cette vision, qui est un instant particulier lors de la visite au temple, à travers lequel « la connaissance du divin est acquise visuellement » (Shukla 2008 : 34)¹⁵⁹. Ce moment de vision est un moment de réciprocité, puisqu'il s'agit d'un échange visuel entre un humain et une divinité momentanément incarnée dans un objet, le plus souvent une statue, dont l'incarnation advient après une séance rituelle destinée à « faire descendre » l'essence divine dans un objet consacré. En effet, toute cérémonie impliquant les divinités hindoues est précédée d'un moment rituel pendant lequel la statue incarnant la divinité est lavée, purifiée, habillée, maquillée, et parée de bijoux. Dans certains cas, les statues sont censées incarner la divinité de façon permanente, dans d'autres, c'est à l'issue de rituels spécifiques que la statue est chargée de l'énergie divine de façon temporaire, le temps d'accomplir le *darśan* (Aubert 2002). Cette vision de la divinité est le point culminant du rituel dans les pratiques hindoues. La durée de la vision n'a pas d'importance puisque c'est le fait même d'avoir saisi un instant l'image de la divinité qui compte. Le seul fait de se mettre en mouvement ou d'accomplir un pèlerinage pour accomplir le *darśan* est en soi un acte d'adoration (Shukla 2008). Car le *darśan* comble le dévot de deux façons : non seulement, il bénéficie de l'énergie reçue par le fait de poser son regard sur un objet supposé rempli de la lumière divine, mais en plus il est admis que la divinité regarde en retour le dévot¹⁶⁰. « C'est d'abord à travers ce regard que la divinité transmet ses propriétés divines, protectrices et bénéfiques » (Blanchard 2011 : 81). « C'est l'une des raisons pour lesquelles les yeux des effigies des divinités hindoues sont souvent disproportionnellement grands par rapport au reste du corps » (Shukla 2008 : 30). De plus, les dieux ont cette caractéristique qu'ils ne clignent pas des yeux : ceux-ci sont constamment ouverts, dans un regard ininterrompu, ce qui rend le flux constamment ouvert et disponible, auquel les dévots viennent s'abreuver.

¹⁵⁹ “Sacred sight is a way in which Hindu gods are worshiped, and a medium through which knowledge about the divine is acquired visually.” (Shukla 2008: 34).

¹⁶⁰ “Darshan, auspicious sight, is a visual exchange between a worshiper and a murti – a representation of a deity in stone, metal or clay – during the act of puḷā. Whether or not the statue eternally contains the deity varies in different parts of India.(...) Darshan means the gaze of the person looking at a deity and the gaze of the deity looking back at the person. To take darshan – in Hindi Darshan karna, to do darshan – is proof of proximity, legitimizing the experience of being in the same place as god. This concept may also apply to seeing an important human being.” (Shukla 2008: 26).



Figure 78 Le regard de Bauji, divinité tutélaire d'Udaipur. 2017. Photo: L. Lécuyer

Le divin, à travers ses représentations matérielles, a ainsi l'œil constamment posé sur le monde, ce qui rend manifeste son omniprésence et sa disponibilité. Au contraire, les êtres humains s'inscrivent dans le monde par le regard à travers une alternance de présence et d'absence, ou par un regard tantôt tourné vers l'extérieur, et tantôt tourné vers l'intérieur (lorsque les paupières recouvrent l'iris). Le regard en Inde n'est donc pas anodin, et gêne parfois les visiteurs et touristes étrangers qui sentent, en passant dans une rue ou le temps d'un voyage en train, par exemple, le regard insistant de dizaines d'individus qui les dévisagent. « Il est impossible de poser les pieds en terre indienne sans être submergé par les regards : des habitants qui fixent des étrangers, des dévots qui admirent une image divine, une foule qui se précipite autour d'un saint itinérant

afin d'échanger leur regard avec le sien, etc. De tous ces regards, celui qui se démarque le plus est sans contredit le *darśan*. Dans le contexte religieux, le *darśan* consiste en un échange de regards entre un ou plusieurs dévots et une divinité, elle-même incorporée dans un média quelconque » (Eck 1985 : 3).

Le regard en Inde absorbe et irradie. Pravina Shukla décrit l'importance des sens dans l'acte dévotionnel hindou : l'ouïe avec le tintement de la cloche, l'odorat avec l'encens, les parfums de l'eau de rose et des fleurs, le toucher lorsque les dévôts sentent le sol froid du marbre sous leurs pieds, et le goût lorsqu'ils incorporent une bouchée de la nourriture consacrée, le *prasād*. Mais c'est, selon elle, la vision, le *darśan*, qui est le sens principal.

L'Inde du Nord est située à l'intérieur d'un espace visuel dans lequel l'intime se dérobe au regard. Le féminin est associé à l'espace intime et utérin du foyer, qui est lui-même divisé en espaces féminin et masculin. A titre de comparaison, on peut invoquer la façon dont la tente nomade en Algérie décrite par Kadour Zoulaï est divisée en deux parties par un rideau, une tenture ou un muret (Zoulaï 1990 : 52-53) « La partie gauche réservée aux femmes est également protégée du dehors par une barrière en branchages. Au milieu de cette cour, territoire essentiellement féminin, se trouve le « *kanun* » : le feu (...) Cet espace de la tente constitue en fait un véritable coin cuisine en plein air » (Zoulaï 1990 : 55). Dans l'espace de la « *pardah zone* », le sacré, lié au féminin, n'est pas facilement accessible. De la même façon, le cœur des temples n'est pas aisément visible depuis la rue, les divinités sont souvent partiellement occultées - en dehors de la temporalité rituelle – sous de lourdes étoffes colorées et ornées de fils d'or, c'est pourquoi être en mesure de bénéficier du *darśan* est toute une épreuve. Le sacré ne s'atteint qu'après avoir franchi des seuils, ouvert des portes fermées sur des mondes invisibles (Shukla 2008 : 29)¹⁶¹.

¹⁶¹ “Contrary to popular, and often romantic, notions of Hinduism as an open and free religion, there are physical barriers between the people and their gods. Many of the ancient temples of the city are hidden behind gates and walls and buildings erected between the mandir and the street. The walls of the narrow galis hide the temples behind them.(...) At the appropriate times for darshan, particularly during the evening aarti, the statues are available for sight, but they are often obscured by bright fabrics and an abundance of shiny ornaments. Part of the satisfaction of darshan is that it is an achievement” (Shukla 2008: 29).

On retrouve ici cette relation dialectique entre voilement et dévoilement : il faut voiler pour dévoiler, sans cette dualité dynamique, pas de *darśan* possible. Le dévoilement inscrit dans le temps, dans lequel il introduit une claire démarcation, la séparation que le *pardah* dresse dans l'espace : la divinité, dont les yeux sont ouverts en permanence, est rendue visible aux fidèles au moment précis, prévu et récurrent du rituel. De la même façon, les dieux ne clignent pas des yeux, les hommes si. L'échange de regards entre hommes et dieux n'est donc pas possible constamment, mais seulement à certains moments, ce que matérialisent ces rideaux qui obstruent l'entrée du saint des saints et empêchent, dans le temps non rituel, de voir la divinité. La dialectique du voilement et du dévoilement délimite ainsi les espaces et les temporalités lors desquels l'individu s'entretient de façon intime avec le divin, en fonction de la représentation qu'il s'en fait, et même lorsqu'il se trouve au milieu d'une foule.

Il faut donc se mettre en mouvement pour accéder à la vraie vision. Le visage de la femme peut être comparé aux espaces sacrés cachés de la vue depuis la rue par des murs épais. Son corps est comme le saint des saints, le voile qui le déroberait aux regards est comme les murs de l'enceinte des temples (El Guindi 1999 ; Armanet 2011 ; Horvilleur 2013). Le *ghunghat* qui recouvre le visage, telle une paupière fermant un œil, soustrait ainsi la femme aux regards extérieurs, de même qu'il soustrait son regard du monde extérieur. Elle ne peut plus regarder, son regard est opacifié, entravé par le voile. Cette opacification du regard dans une sphère culturelle où le regard constitue en soi un acte rituel particulièrement puissant donne au *ghunghat* une force de signification supplémentaire. Le regard en Inde est partout pénétrant, intrusif parfois. L'empêcher de pénétrer est donc un acte délibéré visant à maintenir quelque chose hors de portée, à le rendre inaccessible, à établir une frontière, une limite. Le voile rend la femme inaccessible à certains individus. Le fait de ne pas pouvoir être vue totalement, tout en étant là, l'inscrit dans une sorte d'ambivalence. Elle est physiquement présente dans un espace donné, tout en étant absente derrière son *ghunghat*, qui efface du même coup sa présence. Il contracte le corps de la femme, l'espace qu'elle occupe se trouve d'un coup rassemblé autour d'un point central.

Présence/absence, la femme se dérobe au visuel trop présent. Le voile baissé sur ses yeux rend opaque le monde qui l'entoure, elle est comme dans un halo. Celui d'une intimité recréée au cœur d'une situation interactionnelle complexe où elle devra progressivement se faire une place et où les statuts doivent être constamment réaffirmés. « (Le *ghunghat*) réduit la probabilité de conflit ouvert entre une femme et ses affins masculins et permet aussi de lui donner un sentiment d'intimité dans un lieu étrange » (Jacobson 1970 : 222) ¹⁶².

Le *darśan*, par l'engagement de l'observateur qu'il implique, est une expérience esthétique intense. Le regard est donc l'une des portes de l'expérience esthétique, le lieu de l'échange entre l'homme et le divin, l'antichambre interprétative qui permet les interactions, puisqu'il permet d'évaluer d'un coup d'œil les interlocuteurs éventuels d'un échange. Il est à la fois un lieu d'échanges puissant, et un filtre. Dans ce sens, la jeune femme nouvellement mariée qui vient résider chez son mari (parfois un inconnu pour elle) peut utiliser ce filtre pour se protéger d'un milieu étranger dans lequel elle va devoir progressivement s'adapter. Après son mariage, elle est une étrangère, et seule au sein du foyer dans cette position, puisque les autres belles-filles, bien souvent, l'y ont précédée. Dans cette optique, le voile peut constituer une bulle d'intimité qui permet à la femme de se recomposer, de se recréer un espace personnel infranchissable dont elle seule a la clé (Goffman 1974 ; Seymour 1983 ; Derné 1994).

Les espaces d'intimité sont rares dans les foyers indiens. Même les chambres à coucher peuvent servir de salle de réception pour les invités, un lieu où l'on partage un thé ou quelques gâteaux (Seymour 1983). Chez Basit et Rabia, ou encore chez Suresh et Sushila (déjà présentés dans les chapitres précédents), il n'est pas rare que je sois reçue pour un *tchai* convivial sur le lit conjugal, où nous nous retrouvons, mes hôtes, leurs enfants et moi, parfois rejoints par la belle-mère (Udaipur 2012-2017).

Le regard, et par extension le visage, peuvent être considérés comme les lieux de l'échange, le *ghunghat* qui les obture partiellement servant de filtre aux échanges, puisqu'il limite les interactions avec certains individus et régule les échanges d'une femme. La clé du regard dans le contexte de l'Inde est donc la réciprocité, qui se trouve dans le *ghunghat* dans le fait que la femme se soustrait aux regards des autres – on ne la voit pas sous son voile, ou mal – en même temps qu'elle

¹⁶² « Finally, and perhaps most obviously, it reduces the likelihood of open conflict between a woman and her male affines and may even give her a 'sense of privacy' in a strange place" (Jacobson 1970: 222).

obstrue son regard de la vision des autres. Une analogie intéressante peut être établie en citant l'exemple d'Œdipe pour le monde grec, qui, porteur de la plus infâmante souillure, ne peut échapper aux regards des autres qu'en devenant lui-même aveugle. Voir et être vu constituent, dans le cas du *ghunghat*, les deux aspects inséparables d'un même phénomène.

Le *darśan* est aussi irrévocablement lié à la beauté. Les statuettes des divinités sont conçues comme étant d'une grande beauté (habillées, parées, maquillées, ornées), afin notamment de susciter une émotion esthétique chez le dévot lors du rituel (Claveyrolas 2003 ; Shukla 2008). Le regard est posé sur le visage de la statuette sur laquelle la concentration se fixe car pour les Indiens, l'expérience du divin est aussi, et peut être avant tout, une expérience de la beauté. Dans le *darśan*, tout est sacrifié à la beauté, et les corps des dévots deviennent des ornements les uns pour les autres, les divinités des ornements pour les hommes et les hommes des ornements pour les divinités. « La connexion entre beauté et *darśan* s'étend au delà de l'irradiation de la divinité parée, au delà du rayonnement de l'officiant hindou orné de bijoux, aux bijoux eux-mêmes, aux bijoux sur les corps des dévots (...) Dans notre rôle de dévots, nous ne faisons pas qu'offrir des parures aux divinités en signe d'amour, nous faisons aussi de nous mêmes des parures symboliques pour le divin » (Shukla 2008 : 34)¹⁶³. Cette trilogie entre regard, voile et beauté est particulièrement signifiante dans le contexte indien et vient rappeler la dimension –trop souvent occultée dans le contexte français – esthétique du voile.

Le *ghunghat*, qui fait partie de la famille des voiles de visage, a donc aussi pour fonction de ne pas exposer la beauté aux regards. On trouve de nombreux exemples de voilements de visage afin de « protéger » et de dissimuler la beauté, car dans certaines sphères culturelles, les croyances attribuent aussi au regard un

¹⁶³ « The connection between beauty and darshan extends outward from the radiance of the ornamented god, past the gleam of the bejeweled pujāri, to the jewelry, to the jewelry on the body of the devotee. Vendors line up outside of temples selling offerings to please the gods – cloth, flowers, and sweets- and items to please the darshan seeking worshippers: hair ribbons, rings, bangles, bindī, and sindūr. Gazing upon the lovely face of the god, the devotee is thrilled by beauty itself – the beauty of the deity, of the nature abstracted in the murti, of the temple that houses the god and the service in devotion. Taking darshan –an act that irrevocably involves the notion of beauty – reinforces the importance of looking good for oneself, for others, and even before the eyes of the god. The deity's grandeur and magnificence extends beyond its body to its throne, its vahana, its adulatory priests, and its devout devotees. (...) all of these extensions can be seen as further ornaments, glorifying the body and enhancing the status of the god. We, in our role as devotee, not only offer the gods ornaments as gifts of love, but by surrounding the statue with our sincere devotion, we offer ourselves as symbolic ornaments to our gods.» (Shukla 2008: 34)

pouvoir maléfique : le mauvais œil (*burī nazar*) (El Guindi 1999). « La croyance dans le mauvais œil est basée sur l'idée qu'un individu puisse volontairement ou involontairement causer du tort à un autre individu, animal ou propriété par le seul fait de le regarder ou d'en faire les louanges. Ce tort peut être une perte récupérable ou un immense désastre » (Qamar 2016 : 398) ¹⁶⁴. Dans un grand nombre de sociétés, le mauvais œil, s'il peut atteindre tout le monde, frappe plus particulièrement les individus ou les biens qui ont une forte valeur socio-économique, notamment les enfants, les individus riches, prospères ou d'une beauté remarquable (Qamar 2016). *Nazar lagna* désigne le fait d'être frappé par le mauvais œil en hindi et en penjabi. « Le terme signifie le déferlement d'une puissance dévastatrice en provenance du regard initiée par l'envie » (Qamar 2016 : 402) ¹⁶⁵. Ainsi, il est admis que les yeux peuvent contenir des sortes de fluides invisibles néfastes suscités par l'envie et la concupiscence. Comme le souligne l'auteur, le mauvais œil est un sujet récurrent dans la littérature anthropologique et concerne un nombre important de sociétés (Qamar 2016).

Les bébés étant particulièrement sujets au mauvais œil du fait de leur beauté et du statut de l'enfant dans la société indienne, nombre de pratiques sont destinées à détourner le regard envieux : amulettes, point noir appliqué au *khôl* de façon asymétrique sur le visage du bébé afin de détourner le regard de l'envieux potentiel et de le fixer en un point (cette technique n'est pas sans rappeler celle des bijoux, qui par leur aspect brillant attirent le regard en des endroits précis, et le détournent des zones qui attirent par leur beauté, comme les yeux), dissimulation du lait avec un tissu s'il est bu dans un biberon (la couleur blanche est supposée attirer d'avantage le mauvais œil...etc.) (Udaipur 2012-2018 ; Qamar 2016). Le nombre considérable de pratiques prophylactiques visant à éviter ou détourner le mauvais œil que j'ai pu observer dans la ville d'Udaipur montre à quel point cet élément est présent dans le contexte socio-religieux de la ville et comment il fait sens avec les systèmes de représentations autour du visage, des yeux et des fluides corporels.

¹⁶⁴ « The belief in the evil eye is based upon the idea that a male or female individual can voluntarily or involuntarily bring harm to another person, animal, or property simply by looking at the object in question or praising it. This harm may be a recoverable loss or a huge disaster » (Qamar 2016 : 398).

¹⁶⁵ « *Nazar lagnā* (to apply [the] gaze) is both an Urdu and Penjabi phrase used verbally for the infliction of the evil eye. *Nazar lagnā* describes the release of a devastating power through the eyes that is initiated by feelings of envy. Penjabi parents perceive the evil eye as an envious gaze of a human being or a *jinn* (one class of supernatural beings) that is harmful in a variety of ways. The belief in the evil eye is seen in connection with the malignant power of envy stored in the eye of the beholder » (Qamar 2016 : 402).

Le regard est considéré en Inde non comme une donnée fixe mais plutôt comme un fluide, comme sont considérées fluides également les substances transférées du corps d'un individu à l'autre à travers l'échange de vêtements, par exemple (Cohn 2002). « Nous noterons également que le regard hindou est à la fois perméable et fluide : il réussit à s'approprier ce qui s'offre à lui comme l'éponge absorbe l'eau et transmet tout aussi facilement ses qualités à son entourage. Ces qualités peuvent se retrouver autant dans le regard bénéfique du *darśan* que dans le regard dangereux du mauvais œil, ou encore le regard destructeur des dieux, notamment celui de Śiva et de Santośī Mā » (Blanchard 2011 : 4). Par exemple, Taruna me raconte que si des individus sont en train de manger au milieu de leur salon et qu'un individu arrive à l'improviste, soit on lui sert immédiatement à manger, soit on s'arrête tout de suite de manger de peur que la nourriture soit « contaminée » par l'œil de l'envie, même inconsciente (Taruna, Udaipur septembre 2017). Il est très rare de voir quelqu'un manger devant tout le monde, à même la rue, hormis les « *châts* », qui sont des mets frits dont les variétés les plus courantes, *samosas*, *pakorras*, *puris*, sont consommés directement sur le trottoir ¹⁶⁶. La peur de la contamination de la nourriture par le regard est particulièrement présente en Inde du Nord. Le partage assez systématique de la nourriture dans les trains, en seconde et troisième classe, rejoint cette pratique. L'envie est systématiquement désactivée par le partage, comme l'étranger est systématiquement neutralisé par l'hospitalité. Dans les wagons de première classe des trains indiens, essentiellement utilisés par des individus de la classe moyenne supérieure, urbaine et éduquée, on observe un recul de ces pratiques, ainsi qu'une différence dans la nourriture consommée. Là où les classes populaires, toutes castes et religions confondues, consomment souvent de la nourriture confectionnée dans la cuisine familiale et transportée enveloppée dans du papier journal ou stockée dans les *tiffin box* (thermos à plusieurs étages qui peuvent contenir les pains –*roti*- et les sauces –*sabzi*-), les classes supérieures en revanche consomment des chips, des biscuits, de la nourriture industrielle ou des plats indiens préparés par le service ferroviaire (observations de terrain 2002- 2017)¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Les aliments frits détruisent en partie la « souillure » qui pourrait être provoquée par le fait, par exemple, qu'un individu de caste inférieure soit le cuisinier. Elle détruit aussi en partie le mauvais œil (observations de terrain).

¹⁶⁷ Un chapitre entier pourrait être consacré à la *tiffin box*. Elle reflète les valeurs de la société indienne, liées à l'entre soi, à la hiérarchisation de la société en fonction de l'opposition du pur et de l'impur, à la non commensalité, à la préférence de tout ce qui est préparé chez soi, à la peur du mauvais œil et des pratiques de sorcellerie, notamment par incorporation, donc comme reflet des relations sociales. Le film *The Lunch Box*, de Ritesh Batra sorti en 2013, montre l'intrication de la *tiffin box* dans le système d'organisation sociale en Inde.



Figure 79 Bébé avec des points noirs dessinés au khôl pour détourner le mauvais œil. Photo : astroPeep.com

Ainsi, le monde indien semble attribuer au regard des propriétés fluides, invisibles, mais pourtant capables d'avoir des effets sur la matière jusqu'à provoquer des maladies chez un enfant, par exemple, ou la destruction progressive d'un bien. Jeanne Favret Saada admet trois types de contamination par le mauvais sort : le contact, le regard et la pensée (Favret Saada 2009). « Après la naissance de mes enfants, me raconte Sushila, je ne suis pas sortie de ma chambre avec mon bébé pendant sept jours. Personne hormis ma belle-mère et mon mari n'était autorisé à rentrer, ni à nous regarder, surtout mon bébé. Le regard peut rendre malade. A la fin de ces sept jours, a lieu la cérémonie du *Suraj* (« soleil »). Je monte sur le toit avec mon bébé et nous prenons un bain de soleil. Seulement après nous pouvons recevoir des visites » (Udaipur, août 2016). Sushila procède en outre à des pratiques prophylactiques pour chasser le mauvais œil sur les conseils de sa belle-mère à chaque fois que ses enfants ont une fièvre qui dure et ne s'explique pas par une maladie organique. « Et pourtant, le bienveillant regard divin peut s'avérer si puissant qu'il peut parfois aller jusqu'à blesser, foudroyer ou même tuer ce sur quoi il se pose. Certaines divinités, connues pour la puissance de leur regard et conséquemment sujettes à des pèlerinages élaborés (comme c'est par exemple le cas de Balāji, représentation du dieu Viṣṇu), possèdent en effet un regard si puissant que leurs yeux doivent être recouverts d'oculaires. On peut par ailleurs recommander aux dévots s'étant déplacés pour prendre ce *darśan* de porter des lunettes soleil afin de « diluer » ce puissant

regard. Ceci n'est pas sans rappeler la dernière étape de la conception des statues de divinités, qui consiste à 'ouvrir les yeux' de la déité en y dessinant les pupilles » (Shukla 2008 : 39). Le dieu Śiva a lui, réduit en cendres le dieu de l'amour, Kāmadeva, après qu'il l'ait troublé dans sa méditation en bandant son arc afin de susciter en lui le désir (*Matsyapurāṇa*, vers 227-255 ; *Skandapurāṇa*, partie 1, chapitre 21 ; *Śaivapurāṇa* ; *La Naissance de Kumāra (kumārasambhava)* de Kālidāsa, chant III).

Les représentations hindoues du troisième œil, organe du regard intérieur correspondant à la glande pinéale, montrent le pouvoir conféré à la vision, sauf que celui-ci, au contraire des organes de la vision externe, permet de voir au-delà des apparences (*māyā*) et des illusions du monde manifesté. La vision peut ainsi être également une vision intérieure, qui possède son propre organe, la glande pinéale.

Les propriétés du mauvais œil sont souvent évoquées pour justifier l'utilisation du voile de visage dans plusieurs sociétés du Moyen-Orient (El Guindi 1999). Il existe plusieurs occurrences de voiles de visage masculins dans la littérature biblique. Moïse, après avoir rencontré le divin sur le Mont Sinaï, revient parmi les hommes le visage tellement rayonnant qu'il ne peut plus leur apparaître que voilé. « Après son face à face irradiant avec le divin, Moïse est comme contaminé, sa peau est à vif. Le texte affirme qu'il portera dorénavant son voile pour s'adresser au peuple. Il lui est devenu impossible de parler à peau nue, sans membrane et sans voile, à ceux qui ne sont pas capables de percevoir l'infini et d'approcher le divin comme il le fit. Moïse doit être voilé pour dévoiler » (Horvilleur, 2013 : 113- 114). Le voile de visage peut aussi protéger le monde extérieur de la beauté lumineuse d'un visage. Le *ghunghat* baissé sur le visage d'une femme « protège » ainsi la parentèle classificatoire de son époux de l'irradiation de sa beauté, et donc, du désir potentiel qu'il suscite. Ainsi, il vise à préserver l'ordre au sein du foyer. Le voile baissé sur le visage produit alors par effet de réciprocité un voilement du regard de celui qui voit. Le voile du *ghunghat* est un prolongement, une accentuation de la pudeur portée par le regard. Cette comparaison a été régulièrement évoquée par les femmes qui ne pratiquaient pas le *ghunghat*. « Le *ghunghat* n'est pas nécessaire, raconte Parvati, ma voisine brahmane, car on peut très bien montrer le respect par le regard. D'ailleurs, le respect est d'abord dans les yeux » (Parvati, Udaipur 2013). La pudeur du regard se retrouve aussi dans les sociétés moyen-orientales, dans les traditions juive et

musulmane. Ainsi, le Coran enjoint les croyants et les croyantes de « baisser leur regard ». « Dis aux croyants de baisser leurs regards et de garder leur chasteté. C'est plus pur pour eux. Allah est, certes, Parfaitement Connaisseur de ce qu'ils font. Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines » (Le Coran, Sourate Nour 30-31). D. Horvilleur évoque la pudeur du regard dans le judaïsme, qui réside dans le fait de s'abstenir de voir. « Sem devient, dès lors, dans la littérature rabbinique, l'incarnation de la pudeur érigée en valeur, celle du refus d'une vision interdite ou transgressive. Il est celui qui couvre son père et son regard, et convainc son frère Japhet d'en faire autant. Dans le récit, le respect passe par la non vision, par le drapement du corps et le recouvrement de la dignité » (Horvilleur 2013 : 94).

L'auteure établit ici clairement une relation directe entre le fait de respecter, celui de couvrir et celui de ne pas regarder, qui se retrouve à l'identique dans le *ghunghat*. Par respect pour ses interlocuteurs une femme va occulter son visage de son *ghunghat*. Par ce geste, elle couvre son regard mais aussi les leurs. La correspondance qu'établit M. J. Blanchard entre le fait de regarder et celui de toucher ajoute une dimension supplémentaire à l'interprétation du *ghunghat*, et montre à quel point il est important de considérer les représentations autour du corps lorsqu'il s'agit de parler du voile, et notamment les parties qu'il couvre. « En effet, cet échange de regards engage particulièrement l'objet ou le sujet regardé, au point de posséder la même efficacité que le toucher. Le *darśan*, comme il a été mentionné précédemment, possède cette propriété d'englober (...) En d'autres mots, la vue, en s'appropriant les qualités et la forme de l'objet qu'elle regarde, réussit à « toucher » cet objet » (Blanchard 2011 : 109-110). Plus que de pénétrer de façon quasiment fluide, le regard enveloppe et touche. Cette hypothèse explique en partie les précautions qui sont prises pour envelopper, voire cacher les objets susceptibles d'être beaucoup regardés, notamment les objets sacrés.

Les enjeux autour du fait de voir ou d'être vu ne concernent pas uniquement le monde indien, mais aussi les sociétés concernées par les pratiques du voile dans la diversité de leurs expressions (la « *pardah zone* »). « La question de qui « voit » qui est centrale dans la société arabe. L'espace est un lieu relationnel hautement structuré dans lequel les espaces vides, non définis, sont rares (...) l'acte de voir est ainsi une activité déterminée et déterminante, et l'acte de voir une personne de sexe opposé est intimement lié au respect et à l'intimité. Puisque l'acte de voir est

important, il doit être régulé » (El Guindi 1999 : 93)¹⁶⁸. Voir devient alors une activité sociale à part entière qui détermine les relations. Le contrôle du regard revient à réguler les interactions, notamment les interactions entre les sexes. F. El Guindi établit un lien entre le voile et les *moucharabieh*, qui ont tous les deux la fonction de réguler les relations sociales à travers le regard¹⁶⁹. « Le *moucharabieh* contient l'essence des notions arabes traditionnelles de l'intimité : qui a le « droit de voir qui », qui a le « droit de n'être pas vu par qui », et qui choisit de ne « pas voir qui » (...) De multiples manières, le voile rejoint le *moucharabieh*. Mais alors que le *moucharabieh* est stationnaire, le voile est mobile, transportant l'intimité d'une femme à l'intérieur de l'espace public » (El Guindi 1999 : 95)¹⁷⁰. Ces éléments d'analyse révèlent l'association entre le regard et les systèmes relationnels, puisque dans ce cadre, le regard devient une sorte de parole non proférée, mais tout aussi déterminante.

En effet, qui regarde qui, qui ne regarde pas qui, qui est regardé par qui... définissent la nature des relations entre les individus. Le *ghunghat* s'insère parfaitement dans ce cadre. Il établit une réciprocité, puisque le fait de baisser son *ghunghat* implique qu'une femme ne peut regarder certains individus tout autant que ces individus ne peuvent poser leur regard sur elle. Il apporte une emphase au fait de regarder, tout en occultant le regard. Le fait de baisser le *ghunghat* renseigne immédiatement sur quels individus peuvent regarder quels autres, et qui ne peut pas être regardé par qui. Le *ghunghat* qui se lève indique que le regard est restauré, il détermine ainsi quelles relations sont possibles, et quelles relations sont soit impossibles, soit particulièrement soumises à régulation. Le regard est donc l'indicateur des relations entretenues entre les individus, et la nature de ces relations. Il est la clé des systèmes interactionnels, ouvre et ferme selon des modalités spécifiques déterminées par le contexte.

¹⁶⁸ « The question of who « sees » whom is focal in Arab society. Space is a highly structured relationship in which open (undefined) spaces are rare. (...) which considers « seeing » a marked activity and cross-sex « seeing » as closely linked to respect and privacy. Because seeing is important, it must be regulated » (El Guindi 1999 : 93).

¹⁶⁹ Un *moucharabieh* est un panneau en bois faisant souvent office de balcon constitué de pièces de bois formant des motifs géométriques laissant apparaître de petites ouvertures permettant de voir sans être vu. Il est très commun dans l'architecture des sociétés arabo-musulmanes, en Inde et en Andalousie.

¹⁷⁰ « Mashrabiyya embodies the essence of traditional notions of Arab privacy –who has the « right to see whom », who has the « right not to be seen by whom », and « who chooses not to « see » whom ». (...) In many ways, veiling resembles a mashrabiyya ; but whereas mashrabiyya is stationary, veiling is mobile, carrying women's privacy to public spaces » (El Guindi 1999 : 95).

Dans le monde indien, les bijoux jouent également une fonction essentielle qui vient attirer le regard et souligner les endroits où ils sont placés. Sur les statuettes incarnant les divinités hindoues, les boucles d'oreilles, de nez, colliers et ornements de tête promènent le regard autour du visage pour enfin l'attirer dans les yeux de la divinité (Shukla 2008 : 33). Il en est de même pour le visage de la femme. Le *mangalsūtra*, littéralement « fil de bon augure », est un collier en or et en perles noires. La hiérarchisation des métaux précieux, des pierres et des couleurs joue un rôle important dans la vie des individus. A Udaipur, un grand nombre d'individus portent des pierres en bagues ou en pendentifs qui correspondent à leur thème astral et à leurs difficultés du moment. Les chiites de Lucknow portent en bagues des pierres (turquoise, émeraude...) associées au proches du Prophète (*Ahl al Bayt*) décédés en martyr ou aux douze imams (observations de terrain, Udaipur 2012-17 ; Lucknow 2016). Le *mangalsūtra* est placé autour du cou d'une jeune femme le jour de son mariage par son mari. Ce geste scelle leur alliance. Dans le *Rāmāyaṇa*, les bijoux reviennent de façon récurrente dans les interactions entre humains et divinités. Pour faire preuve de leur générosité, Rāma et Sītā donnent des bijoux à leurs sujets avant leur départ en exil. Lorsqu'elle est enlevée par Hanuman, Sītā lance ses bijoux dans les airs dans l'espoir que son époux puisse la localiser. Lorsqu'Hanuman arrive à Laṅkā, il montre la bague de Rāma à Sītā afin de lui prouver sa bonne foi. Lorsqu'ils sont de retour à Ayodhyā, Sītā noue un collier de perles autour du cou d'Hanuman pour montrer sa vertu (Shukla 2008 : 33). Les bijoux renseignent sur le statut de ceux qui les portent ou de ceux à qui ils sont offerts.

Nous pouvons inférer que les bijoux et le *ghunghat* ont des fonctions inverses. Les bijoux appellent l'œil à visiter, à explorer les contours du visage pour venir s'arrêter dans la profondeur du regard, comme lors du mariage par exemple, alors que le *ghunghat* lui offre un rideau mi-opaque qui lui permet juste de glisser sans aucune accroche. En revanche, les bijoux peuvent aussi détourner le regard naturellement attiré par la beauté d'un regard ou du contour d'une bouche. L'attention est ainsi fixée sur le bijou scintillant, détournant le mauvais œil.

Voile et bijoux, à travers la dimension esthétique, jouent ainsi un rôle dans l'interaction, par le biais du regard. Dans un cas, le regard est attiré par les bijoux qui semblent contrôler sa course, l'obligeant par un effet d'attraction esthétique à se fixer sur des points précis ; dans l'autre il est arrêté, empêché, il ne peut que glisser. Ces stratégies impliquant le regard régulent les interactions (Goffman

1974). En Inde, le regard joue ainsi un rôle central dans l'élaboration des relations sociales. Il détermine les possibles et les degrés de proximité et rend visibles les statuts.

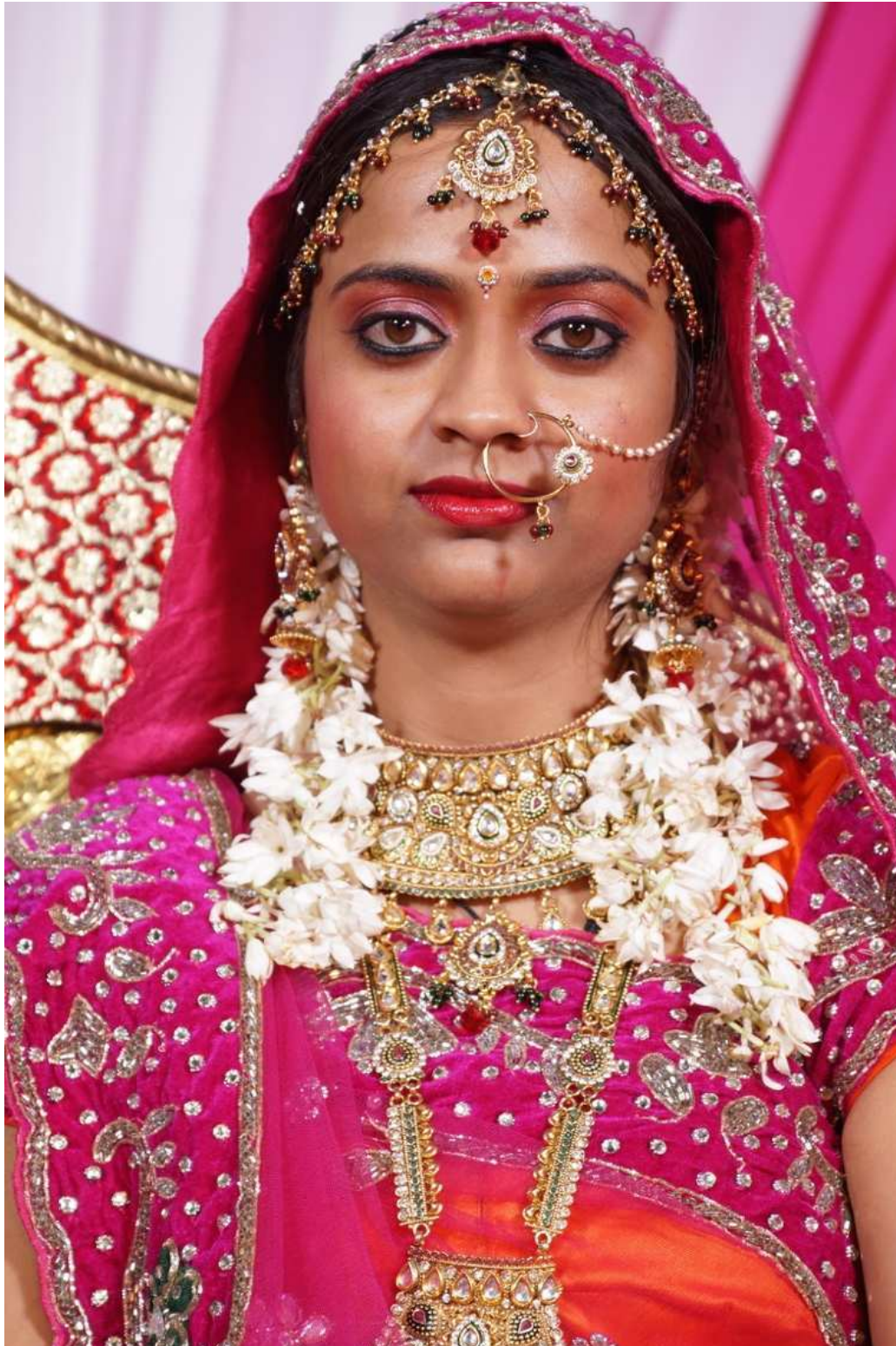


Figure 80 Parure de la mariée....le mariage et les années qui suivent sont marqués par une parure importante chez la femme. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya



Figure 81 Les mains de la mariée. Udaipur 2015. Photo : Hasmukh Audichya

Ainsi, une compréhension du statut et des constructions culturelles des parties du corps qui sont spécifiquement concernées par le *ghunghat*, c'est-à-dire, la tête, les cheveux, le visage et les yeux, permettent de comprendre de quelles manières l'objet voile interagit avec le corps qu'il abrite ou qu'il révèle. Il apparaît comme un prolongement du sujet qui dispose d'un outil supplémentaire particulièrement signifiant pour se dire et s'insérer dans l'univers social. La femme est ici actrice de son voile, puisqu'il est un instrument du langage corporel et non verbal par lequel elle fait sens de sa présence sur la scène sociale. Il porte la fonction du vêtement, avec un supplément de signifiant du fait de sa localisation sur le corps de la femme.

Ce détour par les constructions des parties du corps que le voile concerne permet d'éclairer en partie la sensibilité du voile aux développements polémiques, à sa politisation et à sa fonction dans les positionnements religieux des individus et leurs liens avec le sacré. Le *ghunghat*, une fois abordé le sens attribué au visage et au regard dans la sphère indienne, devient particulièrement signifiant comme langage social. « Le regard hindou n'agit pas à titre passif tel le penseur qui s'isole du monde, mais s'identifie davantage à l'action et prend vie à travers l'expérience. C'est pour toutes ces raisons que le regard hindou ne devrait pas se catégoriser comme étant soit bon ou mauvais, mais devrait plutôt se définir de manière globale comme un « regard puissant », qu'il soit bénéfique ou non. De là toute l'importance de la vue dans le contexte hindou » (Blanchard 2011 : 118). Etant donnée la puissance du regard tel qu'il est considéré dans le monde indien, le *ghunghat* apparaît comme une réponse particulièrement signifiante qui consiste à réguler la vue, autant celle de la femme qui agit sur son voile - et par l'intermédiaire de celui-ci, sur la portée de sa vue - que celle de ceux qui la regardent. Cette régulation visuelle constitue par le biais de l'œil une régulation relationnelle.

I. Les émotions du *ghunghat*

1. L'engagement du corps et des émotions

Le *ghunghat*, nous venons de le voir, est indissociable du corps de la femme, et intimement lié aux parties qu'il couvre. Il participe aussi de son économie émotionnelle, dont on peut dire qu'elle fait partie de la façon dont une femme se vit par et dans son corps, au sein de l'espace social, mais aussi au sein de son univers intérieur. Car le *ghunghat* est aussi tissé dans la matière d'une intimité qui appartient exclusivement à la femme : celle de ses émotions.

Une fois le foyer conjugal intégré, la « danse » du *ghunghat* se met en place, et la jeune femme va devoir apprendre à vivre avec le prolongement de son *sari* ou son *dupattā* si elle porte un *śalwar kamīz*, qu'elle va devoir ajuster en fonction des situations interactionnelles auxquelles elle est confrontée. Dans cette expérience, le voile a deux facettes. D'un côté, il peut être vécu comme une contrainte, de l'autre comme une zone personnelle de recomposition de soi.

C'est le constat que font Bonnie Zare et Mohammed Afsar concernant le *sari* dans la littérature d'Inde du Sud. Selon l'expérience de deux femmes, l'une brahmane, femme au foyer, et l'autre, travailleuse agricole *śūdra*, il est décrit comme une entrave pour la première, formant une carapace épaisse et rigide sur son corps et l'empêchant dans ses mouvements, et comme un prolongement du corps pour l'autre, épongeant ses peines, ses souffrances, ses blessures, la protégeant de la chaleur ou du froid. Pour la femme brahmane qui s'ennuie dans sa vie, le *sari* est un vêtement contraignant, alourdi des conventions et des normes de l'étiquette qui pèsent sur sa vie, tandis que pour la femme de basse caste qui effectue des travaux agricoles, il est un ami intime, il essuie sa sueur et son sang, et accompagne chacun des gestes de son corps (Zare et Afsar 2013). Le *ghunghat* présente ces deux dimensions telles qu'elles sont évoquées pour le *sari*. Ainsi, Kajal me confie avoir du mal à marcher dans la rue et faire le marché avec son *ghunghat*. « C'est très difficile, je ne vois pas très bien, je n'ai pas l'habitude

d'avoir un voile devant le visage, et j'ai toujours l'impression que je vais tomber ou rentrer dans quelqu'un » (entretien informel avec Kajal une semaine après son mariage, Udaipur mai 2015). Pour Nasreen, au contraire, son voile est un confident, une zone de réconfort dans un lieu étrange. « Quand j'ai soudainement envie de pleurer lorsqu'un des membres de la famille me fait une remarque, je baisse mon *ghunghat* pour cacher mes larmes. Cela me permet de me ressaisir et de ne pas montrer mes émotions » (Nasreen, musulmane sunnite, Udaipur avril 2014).

A les observer quatre ans après ces récits recueillis auprès d'elles à Udaipur (dans l'hiver 2018), Kajal et Krishna vivent séparément des parents de Krishna et Kajal ne baisse son *ghunghat* que quand elle se rend chez eux. Elle ne le baisse pas dans la rue même à la vue des affins de Krishna, mais seulement au foyer de ses affins et devant son beau-père et les oncles de Krishna. Nasreen en revanche continue de baisser son *ghunghat* bien que son beau-père lui ait permis d'arrêter de le baisser. Elle a toujours son *dupattā* sur la tête et à l'observer, on a parfois l'impression que son voile la rassure.

En effet, pudeur, honte, timidité, tristesse, inconfort peuvent être partiellement apaisées par le recouvrement de ce voile qui permet à une femme de se soustraire au regard du monde tout en étant dedans. Le voile lui offre une zone minimale d'intimité qui lui permet de ne pas exposer au monde les aléas de sa vie affective, une trop grande joie ou une trop grande peine peuvent y être dissimulés.

Comme nous l'avons déjà dit, les espaces d'intimité et du déploiement des émotions sont rares dans les foyers comportant un grand nombre de membres. L'alcôve du *ghunghat* devient alors une sorte de pièce dématérialisée et mobile que la femme transporte avec elle et dans laquelle elle a la possibilité de se retirer si l'intensité émotionnelle devenait difficile à gérer.

Les individus de manière générale en Inde du Nord sont tenus à un fort contrôle des émotions, des expressions des visages et des corps, des paroles prononcées, des regards dans le contexte familial. Rappelons que les hommes devant lesquels les femmes baissent leur *ghunghat* adoptent eux mêmes une attitude de respect et de pudeur la plupart du temps, le *ghunghat* établissant une relation bilatérale d'évitement mutuel. Sur ce curseur relationnel, de nombreuses adaptations et modulations sont possibles. Elles peuvent être soit envisagées comme des

entorses à la norme, soit comme des ondulations possibles et tolérées de la norme elle-même, qui n'est pas obligatoirement une donnée fixe. « Langage et costume sont, à chaque moment de l'histoire, des structures complètes, constituées organiquement par un réseau fonctionnel de normes et de formes ; la transformation ou le déplacement d'un élément peut modifier l'ensemble, produire une nouvelle structure : on a sans cesse affaire à des équilibres en mouvement, à des institutions en devenir » (Barthes 1957 : 435). Les normes, patrimoine immatériel, participent elles aussi d'une économie intangible, d'un système d'échanges invisibles qui transforment les sociétés. « (...) La vie quotidienne de ces femmes montre de quelles façons elles tissent de nouveaux motifs dans la trame de leur foyer maternel à partir des pratiques de leurs affins » (Prasad 2006 : 23)¹⁷¹.

Le voile est également une façon de contenir le corps. Il semble former un écran autour de la sphère affective de la femme, masque les émotions qui peuvent traverser son visage, notamment son regard. Chez Ferhan, les trois belles-filles baissent leur *ghunghat* en sa présence (ou celle d'autres affins masculins) dans la maison, ou en tout cas, lorsqu'elles rentrent dans la pièce ou il se trouve. Lorsque je suis chez Ferhan, je navigue souvent entre les différents espaces, qui m'apparaissent comme « les espaces du *ghunghat*, et les espaces sans *ghunghat* ». Les espaces sont définis par les relations entre les individus qui s'y trouvent, puisque le salon (ou la pièce principale) est parfois une zone de détente où l'on plaisante, écoute de la musique, regarde la télévision, et parfois une zone de contenance des émotions et d'abaissement du *ghunghat*. Lorsque Ferhan est à la boutique (à trois minutes à pieds de la maison), les trois belles-filles portent ou non leur *dupattā* sur la tête, elles rient, commentent les séries à la télévision, parlent fort. La belle-mère rit volontiers avec elle, elle est « tolérante et gentille » (selon ses belles-filles), et toute l'autorité est concentrée entre les mains de Ferhan, contrairement à la famille de Krishna ou celle de Lakshmi, par exemple, dans lesquels la belle-mère est la décisionnaire en ce qui concerne la gestion de la vie domestique. Lorsque les belles-filles sont dans le foyer sans Ferhan, elles rient et parlent beaucoup, je les vois régulièrement sans sa présence. Dès qu'il arrive, et même si l'atmosphère est toujours détendue la plupart du temps, elles évitent de parler avec le *ghunghat* baissé. J'ai l'impression de ne plus avoir accès à elles,

¹⁷¹ « At the same time, looking closely, the day-to-day lives of women also speak eloquently to the ways in which women creatively weave paddhatis of maternal homes with practices of in-law homes » (Prasad 2006 : 23).

un écran s'installe entre leur sphère affective et leurs interlocuteurs, et même moi qui les connais bien n'ai plus qu'un espace de communication limité. Parfois, alors qu'elles nous servent à manger dans les cas où je mange avec Ferhan en compagnie de mon mari et de ma fille, je cherche leur regard sous leur *ghunghat*, qui n'est pas totalement opaque. Leurs voiles sont souvent en coton fin et on devine leur visage sous le voile. Mais le visage lui-même semble figé, les émotions ne le traversent plus, les yeux sont baissés (Udaipur 2012-2015).

Ces observations sont intéressantes à titre de comparaison car Ferhan est réputé dans sa communauté pour être un beau-père juste au foyer duquel les belles-filles sont épanouies et respectées, bien qu'il soit connu pour être strict avec ses fils. Sa femme est une belle-mère paisible qui s'intéresse relativement peu aux affaires du foyer. Elle aime se reposer, écouter les autres parler, ne participe que peu aux tâches ménagères car ses problèmes de jambes l'empêchent d'avoir une mobilité normale. Ferhan n'est pas opposé au *ghunghat* mais il n'y tient pas absolument non plus, il a laissé le choix à ses belles-filles de l'observer après leur mariage. « Il nous a dit, vous faites comme vous voulez, ça ne me dérange pas si vous ne le baissez pas du moment que vous nous respectez et que vous avez du *adâb* » (Nasreen, conversation du 23 janvier 2013, Udaipur). Ses trois belles-filles continuent à le baisser « par respect » pour leurs affins, disent-elles. Malgré cette relative élasticité dans l'exigence du *ghunghat* au sein du foyer, et la générosité socialement reconnue du couple Ferhan et Amina, le *ghunghat* y est totalement baissé sur le visage et la différence entre l'expression des émotions avec ou sans le *ghunghat* est frappante (Udaipur 2012-2017).

La posture corporelle qui accompagne l'abaissement du *ghunghat* explicite une retenue. De même que le voile est baissé sur le visage, le corps tout entier est parfois penché légèrement vers l'avant. La tête est baissée ainsi que le regard. Les gestes sont maîtrisés, ils ne s'étirent pas, la voix est réduite en intensité, la jeune femme ne rit pas à haute voix par exemple, ou n'exprime pas ses opinions lorsqu'elle a le *ghunghat* baissé sur son visage. Soni, de la *jāti* des orfèvres, est aussi guide touristique. Lors d'une conversation autour d'un thé dans la boutique de son père, joaillier, dans le quartier de la Clock Tower d'Udaipur, il évoque clairement le lien entre le *ghunghat* et le contrôle des émotions. « Aujourd'hui, les gens font moins *ghunghat* à cause de l'attrait pour la vie moderne, le contact avec les occidentaux. Mon père est très strict quant au *ghunghat*, il pense que si on ne ferme pas son visage, alors on ne respecte plus non plus. Si le visage est

fermé/couvert, alors la communication n'est pas possible, la femme ne peut pas parler directement à son beau-père, elle doit passer par un intermédiaire, comme par exemple, si mon beau-père veut dire quelque chose à ma femme, il le dit à ma fille, et si ma femme veut dire quelque chose à mon père, elle le dit aussi à ma fille. Il entend mais elle ne peut pas lui dire directement. C'est pareil pour moi, quand je suis avec ma belle-mère, je ne peux pas la regarder dans les yeux, ni m'adresser à elle directement. Le *ghunghat* est lié à une contenance des sentiments, des émotions. Par exemple, si ma femme regarde la télé avec mon père, ma mère, mon frère, elle ne peut pas rire ouvertement, en faisant du bruit, elle rit silencieusement. La voix aussi est voilée, on doit parler à voix basse » (entretien avec Soni, 12 décembre 2014, Udaipur). Ce contrôle des affects s'observe également dans l'éducation des enfants, les mères dans les familles élargies vont souvent s'occuper également (en apparence) de tous les enfants de la maisonnée, fils et filles des frères du mari (observations de terrain, Udaipur 2012-2017 ; Derné 1994). Cette non privatisation des affects au sein de l'unité de la famille élargie fait appel à des conceptualisations spécifiques sur la filiation, l'appartenance et l'attachement. « Le fils de mon frère est mon fils, il n'y a pas de différence, nous sommes du même sang », me confiait un père de famille à Udaipur (Udaipur 2017).

Parmi d'autres pratiques très observées en Inde appartenant à cette catégorie se trouvent la salutation qui consiste à joindre les paumes de ses mains à hauteur du menton (*namaste/namaskar*), afin de saluer un aîné ou un individu dont le statut est supérieur. Les niveaux physiquement exprimés par le positionnement du corps ou de l'objet sur le corps indiquent les niveaux d'expression du respect et l'échelle des statuts des individus. Ainsi, plus un individu souhaite exprimer son respect et sa subordination, plus il va monter ses deux mains jointes. Un égal ou légèrement supérieur en statut sera salué avec les mains jointes au niveau du plexus solaire. Un statut un peu plus élevé impliquera une salutation avec les mains au dessous du menton. Généralement, les aînés, notamment au sein de la famille, les individus ayant un statut spirituel ou religieux notable seront salués avec les mains jointes devant le front ou la racine du nez. Le niveau le plus élevé se situe légèrement au dessus de la tête et est réservé aux autorités religieuses, spirituelles, ou politiques et au divin.

Le degré d'élévation des mains correspond au degré d'abaissement du *ghunghat*. En effet, plus le *ghunghat* est baissé, plus le respect exprimé est fort, tandis que dans la salutation plus les mains sont levées, et plus l'expression du respect est importante. L'expression du respect peut se trouver en Inde inscrite dans les oppositions lever/baisser, couvrir/découvrir. Par exemple, alors que le fait de découvrir le buste dans le Kerala signifiait le respect au 19^e siècle, c'est le fait de couvrir le visage qui signifie le respect dans le cas du *ghunghat* (Bahl 2005). Si nous observons, à l'instar de Bernard Cohn, les différentes formes de salutations qui étaient observées à la cour du sultan moghol Akbar, il ressort de ces pratiques qu'elles impliquent toujours les mains, la tête et les pieds, soit les extrémités du corps, ses limites, ou autrement dit, des pôles d'action significatives, tels que penser, marcher et faire.

Les trois types de salutations évoquées par B. Cohn étaient appelées le *kornish*, le *taslim* et la *sijda*. Elles consistaient pour la première à placer la paume de sa main droite sur son front et à incliner la tête vers l'avant et signifiait que l'individu « mettait sa tête entre les mains de l'humilité » (Cohn 1996 : 8). La deuxième consistait à poser le dos de la main droite sur le sol et à la lever progressivement alors que se lève l'individu à qui est manifesté le respect jusqu'à la placer sur le sommet de la tête, signifiant qu'on se donne en offrande. Le *sajid* consistait en une complète prosternation (Cohn 1996 : 8). Cet engagement du corps dans l'expression du respect en Inde fait apparaître une certaine grammaire corporelle : la tête ou les yeux baissés signifient la subordination et la déférence, le mouvement vertical de lever ou de baisser indique les degrés d'expression du respect et les niveaux de statuts... (Cohn 2002 : 9)¹⁷².

La grammaire corporelle renvoie ainsi à une grammaire sociale, que la gestuelle renforce et rend visible. Pendant le règne de Ghengiz Khan, jusqu'à l'époque des souverains moghols, l'autorité était transférée d'un individu à l'autre à travers le turban. B. Cohn (2002) a particulièrement évoqué les habits de tête, notamment les turbans, et les représentations liant turbans et autorité. Selon lui, l'autorité était

¹⁷² « In the 18th and 19th centuries, an Indian would place his turban at the feet of his conqueror as a sign of complete surrender. This was also used in a metaphoric sense to ask a great favor of someone, indicating a willingness to become their slave. 19th-century guide books written for Englishmen traveling to India warned their readers never to touch a Hindu's or a Muslim's turban, as this was considered a grave insult » (Cohn 2002 : 9).

inscrite dans le corps des souverains qui la transmettaient dans les corps de leurs successeurs, comme un gène se transmet de génération en génération. Lorsqu'un souverain voulait faire passer une partie de son autorité, il plaçait lui même son turban sur la tête de l'individu sensé recevoir cette autorité. Parfois, c'est la transfert d'un vêtement, notamment d'un manteau, qui assumait cette fonction. Ces éléments rappellent aussi certaines confréries soufies selon lesquelles le rang (*maqam*) d'aspirant à la voie soufie (*mourid*), après de nombreuses épreuves, est acquis lorsque le Cheikh de la *tariqa* (*murshid*) revêt le disciple d'un manteau spécifique lors de la cérémonie (Zarcone 2007).



Figure 82 Le turban vert d'un maître soufi... Cheikh Muhammad Nazim Adil al-Haqqani al-Qubrusi an-Naqshbandi

Cette construction de la transmission de l'autorité est commune à l'Asie Centrale, au monde perse et à l'Inde. Selon ces conceptions, l'habit de tête contient une partie de la substance de celui qui le porte.

Dans le *ghunghat*, l'autorité induit l'abaissement du voile. Elle produit une contrainte sur le corps, le retire de la vue et en restreint les gestes. Le *ghunghat* peut être également baissé par les femmes de castes inférieures devant les individus des castes supérieures, hommes comme femmes, bien qu'ils ne soient unis par aucun lien de parenté. Dans ce cas, le *ghunghat* vient révéler les rapports de pouvoir, de domination, de subordination, et de distribution des rôles. Les dimensions du genre et des rapports d'alliance se trouvent effacées par les relations de pouvoir mais aussi de respect et de subordination relatifs aux statuts de chacun. A tout moment, la place des individus sur l'échelle des statuts est rendue visible et agie par l'intermédiaire du corps, de sorte que les rôles sont physiquement inscrits sur la surface même des corps ainsi que dans l'espace visuel, sonore et matériel du monde social. Ces éléments établissent un lien de continuité entre les systèmes de représentations et de valeurs et leur inscription, par la parole et le geste, dans l'espace social.

2. *Entre honte et pudeur*

Ainsi, le *ghunghat* est intimement lié aux émotions de la femme. Il est également lié aux valeurs de respect, de subordination, de pudeur, de modestie, voire de honte. Ces valeurs peuvent s'associer aux émotions de la femme, par exemple, la honte ou la pudeur qu'elle peut ressentir lorsqu'elle se trouve en présence de certains individus. Ces émotions peuvent être ressenties de façon spontanée, survenir dans l'univers intérieur de la femme, ou être des curseurs relationnels qu'une femme va mettre en oeuvre à travers son corps et son voile, afin de s'identifier à ces valeurs et de les porter sur la scène sociale, comme on porte un vêtement.

La honte, l'honneur, la modestie, la pudeur peuvent ainsi être des émotions qui surviennent de façon subite dans la sphère affective de la femme lorsqu'elle se trouve dans une situation qui active ces émotions, mais elles peuvent aussi survenir comme conséquence des agissements de la femme par le biais de son corps et de son voile. En effet, le fait de baisser son voile peut provoquer des sentiments de honte et de pudeur, et entraîner des états émotionnels contrastés, autant chez la femme que chez les hommes qui se trouvent en sa présence. Le visage recouvert d'un voile, la femme se sentira fragile, vulnérable, dans l'imagerie populaire, son attitude corporelle peut faire appel aux idéaux de la littérature et de la mythologie, comme les modèles des déesses Sītā (épouse de Rāma) ou Parvatī (épouse de Śiva) par exemple. Ces idéaux féminins qui apparaissent en filigrane des imaginaires forgent une certaine idée de soi, et construisent les relations de genre. Le fait d'avoir le visage partiellement ou totalement recouvert d'un voile entraîne une attitude de contenance et de modestie de la part de la femme comme de l'homme.

Les différents niveaux du *lāj*, que l'on peut traduire par « respect, honneur », montrent ce lien étroit entre les statuts et les degrés d'abaissement du voile mais révèlent aussi le voile comme un outil prolongeant le corps destiné à affiner l'expression des émotions. « Il y a différents degrés du *lāj*. Le *lāj* simple consiste

à tirer rapidement le voile sur le côté du visage : ce type de *lāj* est communément effectué lorsque les femmes sont en extérieur dans un lieu apparemment isolé des hommes et qu'un homme survient brutalement. Il agit comme un état intermédiaire avant de passer à une forme de *lāj* plus complète lorsque la femme s'approche d'un individu qu'elle est sensée éviter (...) Le terme *adhi lāj* (littéralement demi-honte) se réfère à la coutume de baisser son voile sur son visage et jusqu'à la taille, ce qui se fait surtout en la présence d'un aîné parmi les affins au sein du foyer. Les femmes les plus raffinées ne prennent jamais la parole lorsqu'elles pratiquent ce type de *lāj*. Idéalement, elles sont supposées s'absenter complètement si un homme senior s'apprête à rentrer dans la pièce » (Tarlo 1996 : 162)¹⁷³.

La finesse et la complexité du *ghunghat* implique généralement que chaque niveau d'abaissement correspond à une situation interactionnelle spécifique, un espace spécifique et une activation des émotions particulières à la situation. Les variables sont nombreuses mais cette modélisation permet de mettre en évidence la subtilité de cette pratique complexe. Il montre aussi le rôle du vêtement dans l'élaboration des relations en Inde du Nord, qui peut, dans certains contextes et notamment dans le cas des tissus non cousus comme le *sarī*, le *dupattā* ou le pagne, ou celui des habits de tête, s'inscrire dans la scène sociale comme l'extériorisation métaphorique des parties cachées du corps humain (utérus, ventre...etc) (Cohn 1996 ; Sanseau 2007).

Dans le système du *purdah*, sortir au dehors expose le corps des femmes aux regards desquels il est protégé par les murs du domicile conjugal. Dans le contexte du Rajasthan, les Rajpoutes sont la communauté qui observe le plus scrupuleusement le *ghunghat* (le voile), ainsi que le *purdah* (le système de distribution des espaces masculin et féminin). « Le *ghunghat*, c'est une coutume rajpoute, ce sont eux qui le respectent le plus et la coutume est liée au système du

¹⁷³ « There are a number of different degrees to which *lāj* can be performed. Simple *lāj* consists of taking the veil by the hand and pulling it rapidly sideways across the face ; this is the type of *lāj* typically performed when women are out of doors in apparently secluded spot, and a man unexpectedly walks past. It sometimes acts as an intermediary stage before going into a more complete form of *lāj* if the person approaching is someone who must be avoided. (...) The term *ardhi lāj* (lit. half shame) refers to the custom of drawing the veil over the face down to waist level, which is often performed in the presence of a senior relative within the home. Most refined women will never speak when they do this type of *lāj* . Ideally they are expected to absent themselves completely if a senior man is about to enter the room » (Tarlo, 1996 : 162).

pardah dans lequel les femmes ne sortent pas, ne montrent pas leur visage à l'extérieur. Par exemple, moi je connais bien les rajpoutes parce que je suis allé à une université de rajpoutes et j'ai plein d'amis rajpoutes. Dans les familles princières (du Maharana), les femmes ne se montrent jamais, elles ne sortent pas, regardent au dehors par des *moucharabieh*, et elles descendent leur *ghunghat* jusqu'au menton, au moins. *Ghunghat*, c'est quand on couvre le visage, ou au moins les yeux. Chez les rajpoutes, les femmes et les hommes sont séparés par un *pardah* lors du mariage, on ne voit pas les femmes, alors que chez nous, les femmes et les hommes sont ensemble. Sur les cartes de mariage, chez les autres castes, il y a les noms de tout le monde, mais chez les rajpoutes, les noms des femmes n'apparaissent pas. Même les noms font *ghunghat* ! » (Neeraj Palival, brahmane d'Udaipur, 31 décembre 2016).

Ce témoignage donne à la fois des détails pertinents pour notre analyse et offre un aperçu des représentations que les communautés ont les unes sur les autres, ici un Brahmane sur les Rajpoutes. A Udaipur, mes différents interlocuteurs, hommes et femmes, hindous, jaïns, sikhs et musulmans, n'ont cessé de dire que le *ghunghat* est une pratique rajpoute que les autres communautés imitent. La classe princière n'affiche pas ses femmes, qui sont protégées par des murs d'enceinte, des *moucharabieh* et des palanquins qui leur permettent de voir sans être vues et des voiles, dont le *ghunghat*. Dans ce discours particulièrement, le *ghunghat* apparaît non juste comme un voile mais comme un système, et il semble parfois interchangeable avec le système du *pardah*.

Il est intéressant de noter que les noms des femmes rajpoutes sont absents des cartes de mariage. La présence des femmes, leur corps, mais aussi jusque leurs noms, sont occultés de la sphère publique, protégés par des « voiles » (réels ou symboliques) qui prennent diverses formes : car on peut se demander si d'un point de vue symbolique, les murs, les *moucharabieh*, les paravents, et même l'omission des noms sur les cartes d'invitations aux mariages ne sont pas eux-aussi des voiles, qui retirent aux regards la présence, l'identité (des noms) des femmes ? « Comme les rajpoutes sont les souverains et que chez eux, le système du *pardah* est strict, ce sont eux qui ont établi cette norme (*law*) du *ghunghat* » (continue Ashish). Selon lui, trois activités sociales relèvent du *ghunghat* chez les Rajpoutes : lorsqu'on se rend chez un Rajpoute la zone féminine, domestique, est séparée de la pièce ou on reçoit les invités derrière un rideau, un *pardah*, et on parle aux femmes derrière le *pardah* ; les noms des femmes n'apparaissent pas

sur les cartes ; elles sont derrière leur *ghunghat*, ce qui veut dire qu'on ne peut pas voir le visage des femmes (Ashish, Udaipur 2016).

Ces pratiques sont intimement liées à l'honneur, et à l'expression du respect. Mais dans ce cas, ce ne sont plus les femmes qui se voilent pour exprimer leur infériorité statutaire et leur respect aux individus devant lesquels elles se voilent, mais les femmes de haut statut elles-mêmes qui ne se dévoilent pas afin de ne pas se mélanger avec les groupes de statut inférieur et conserver ainsi leur prestige. Nous pouvons donc observer que le *ghunghat* présente souvent des aspects duels. Comme nous l'avons vu plus haut, il peut représenter une contrainte ou un espace privé et réconfortant. Ici, il isole les groupes aux statuts supérieurs des groupes qui leur sont inférieurs, comme chez les Rajpoutes, ou Moïse, car son voile le séparerait de ceux qui ne savaient pas encore. Dans d'autres cas, ce sont les femmes qui se voilent le visage devant les individus qui leur sont supérieur en statut. Le voile distingue donc les statuts, mais il peut être observé, selon les cas, soit par les femmes dont le statut est supérieur, soit par celles dont le statut est inférieur.

La notion d'honneur attachée au *ghunghat* présente divers aspects. La femme qui baisse sur son visage son *ghunghat* par déférence préserve ainsi l'honneur de sa famille et de sa belle-famille par l'expression de son respect, du raffinement de son caractère, et de sa connaissance de l'étiquette sociale. La femme rajpoute qui baisse son voile exprime l'honneur de son clan, tout comme la femme de caste inférieure souligne l'honneur de celui devant lequel elle se voile.

« Dans le passé, les gens qui baissaient leur *ghunghat* vivaient dans le *ghunghat*. Les femmes ne sortaient pas. Lorsqu'elles voulaient quelque chose, c'est les vendeurs qui venaient à elles. Les Brahmanes, les Jâïnes, les Rajpoutes, je veux dire, les gens de haute caste respectaient le plus le *ghunghat*, et le font toujours, ainsi que les basses castes. Par contre, les gens des castes intermédiaires ne l'observaient pas beaucoup. Les Rajpoutes sont de très hautes castes, c'est pourquoi quand leurs femmes sortaient, c'était mauvais que les autres gens voient leurs visages, car ils pouvaient leur jeter le mauvais œil. Pour éviter le mauvais œil, elles ne pouvaient pas sortir le visage découvert (ouvert), elles le cachaient (fermaient) » (entretien enregistré et retranscrit avec Taruna, le 11 décembre 2014, Udaipur)¹⁷⁴. La dimension de régulation des émotions s'exprime d'une

¹⁷⁴ « Ghūṃghaṭ yeh hī eki bāt hai kī log jiske ghūṃghaṭ karte the purane zamāne mein ghūṃghaṭ mein rehte the. Aurate bahar nahin nikalti thī, to isiliye, ghūṃghaṭ nikaltī thī. Jab kuch ciz चाहती थी, to vendors ghar pe aate the. Rajpout log, jāin log, brahmin log matlab ūccī jātī ke log bahut zyada ghūṃghaṭ nikalte the, abhi tak nikalte hai, aur niche jātī ke log bhī nikalte hai. Middle jātī ke log bahut kam nikalte hai. Rajput log bahut se ūccī jātī

autre manière dans les propos de Taruna, puisque, dans les représentations des individus, le voile associé au mauvais œil protège contre les sentiments d'envie et de jalousie des autres.

De l'expression du respect au contrôle des émotions, de la protection contre l'envie à celle contre le regard des hommes, le *ghunghat* apparaît ici comme un objet de régulation sociale des émotions.

Le lien entre le voile et la sphère émotive des femmes explique en partie la perpétuation de la pratique du *ghunghat* malgré la transformation d'autres aspects de la société comme des pratiques vestimentaires (Tarlo 1996). Le *ghunghat* est en effet associé à un état intérieur, à un sens de soi, à un sentiment de honte et de modestie, qui se reflète dans le terme *lāj*.

La terminologie qui se réfère aux valeurs transportées par le *ghunghat* mérite d'être examinée, car il semble qu'il n'y ait pas réellement d'équivalents dans la langue française, notamment concernant le respect. E. Tarlo évoque des distinctions particulièrement pertinentes. « *Śaram* est différent de *lāj* dans ce sens qu'il se réfère aux émotions elles-mêmes plutôt qu'au comportement qu'elles induisent (...) Le *lāj* est quelque chose que les femmes font, elles sont donc considérées comme les actrices de leurs propres actions et on peut les accuser de désobéissance si elles ne font pas le *lāj*. En revanche, on ne fait jamais le *śaram*, qui est une émotion qui vient et qui submerge. Le fait d'être submergée par le *śaram* arrive fréquemment à une femme dans une variété de situations. Bien que la réponse doit être socialement apprise, le sentiment est supposé faire partie de la nature intrinsèque de la femme » (Tarlo 1996 : 166).

Cette distinction entre *lāj* et *śaram*, qui évoque pourtant des concepts similaires en français, montre qu'à travers les émotions suscitées par le *ghunghat*, la femme est à la fois émettrice et réceptrice. Le *lāj* découle d'une action réfléchie qui dépend d'un choix, et révèle la façon dont une femme s'insère dans la société et fait usage de l'étiquette qui peut avoir un effet sur le respect qu'elle attire sur elle-même et sur son lignage, ainsi que sur celui de son époux. Il est un comportement socialement appris et dont la mise en œuvre dépend des attitudes d'un individu vis-à-vis de la société. En revanche, le *śaram* est pensé comme un état naturel

ke log hai, isilye jab aurate bahār nikaltī thī, agar dusre log unke chehre dekhte the, to accī bāt nahin thī kyonkī burī nazār dal sakte the. Burī nazār ko avoid karne ke liye, to chehra khol nahi kartī thī, chehra dakhī thī, band kartī thī » (Taruna, Udaipur 2014).

chez l'individu en Inde, et un individu sans *śaram*, qui peut être le plus correctement traduit par le terme anglais « shame », est considéré anormal, puisque dans les représentations locales (emic), le *śaram* est une donnée héritée qui fait partie de la nature de l'homme. « Le fait que le *śaram* soit considéré naturel et obligatoire pour les femmes est important car le fait de se voiler, qui est l'une des expressions du *śaram*, apparaît également comme naturel » (Tarlo 1996 : 266)¹⁷⁵. Le *śaram* est donc considéré comme une qualité féminine essentielle de laquelle vont dépendre l'intégration de la jeune femme au foyer conjugal et le respect qu'elle suscite. Il contient donc une valeur positive pour la femme puisque la qualité de son *śaram* peut lui attirer le respect et la bienveillance de la société.

Au Pendjab, une jeune fille non mariée qui s'affiche en public avec un garçon est considérée *be-śaram*, « sans pudeur ». S'afficher ainsi montre un défaut dans sa composition, puisqu'elle semble ne pas avoir naturellement ce sentiment qui empêche d'avoir des comportements qui contreviennent aux valeurs de la société nord-indienne. Du même coup, elle ruine l'*izzat* (que l'on peut traduire ici par « honneur ») de sa famille, et surtout de son père. Chez les penjabis, on dira : « apne apne baap ki pag mithi me roll di », ce qui veut dire « Tu as roulé le turban de ton père dans la poussière », c'est-à-dire qu'elle a ce faisant ruiné l'honneur de son père et l'a coupé à la racine (Harwinder Singh, Sultanpur Lodi, juillet 2016)¹⁷⁶. Le lien est ici clairement établi entre le turban et l'honneur. L'absence d'une qualité morale chez un individu, et notamment dans ce cas de *śaram* chez une femme, engendre une perturbation de l'honneur de sa famille, donc du *lāj /izzat*. Ces deux émotions sont donc liées et se réfèrent quasiment à la même chose, mais l'une (*śaram*) appartient au domaine de l'hérité, du naturel selon les conceptions indiennes du concept, tandis que l'autre (*lāj*) se réfère à une construction sociale qui met en acte le premier. « Le fait de se voiler non seulement structure les relations entre hommes et femmes mais aussi agit comme une manière d'exprimer différents niveaux de raffinement social. Le voile, alors, est un moyen non seulement de maintenir mais aussi de créer la réputation d'une femme, de sa famille et de sa caste, ce qui encourage la femme à perpétrer la

¹⁷⁵ « The fact that sharum is thought natural and obligatory for women is important since it makes the practice of veiling, which is but one expression of sharum, seem natural also » (Tarlo 1996: 266).

¹⁷⁶ On entendra aussi « aap mera pag ko daag lagaega » « Tu vas faire une marque indélébile sur mon turban » (Harwinder Singh, Pendjab, 2016).

coutume » (Tarlo 1996 : 166)¹⁷⁷. On peut opérer un croisement avec le terme *izzat*, pratiquement interchangeable avec le terme *lāj*. Le terme *izzat* vient du persan et de l'arabe, il veut dire « respect, honneur, noblesse ». En arabe, le mot عَزَّت ('*izzat*) renvoie à ce qui est puissant et glorieux. « Comme n'importe quel élément à forte résonance émotionnelle, (le terme *izzat*) est utilisé afin de porter des significations enchevêtrées avec de nombreuses nuances. Mais il se réfère toujours à la façon dont une personne porte au dehors les valeurs de son groupe, comment il ou elle les réalise à travers son comportement » (Pettigrew 1975 : 58-59)¹⁷⁸. Le *izzat* est donc une donnée du groupe qui est portée à l'extérieur par le corps et le comportement des individus. Cette valeur est modulable en fonction des actions des individus (*lāj*) qui dépendent en partie de la quantité et de la qualité de *śaram*, qui est une valeur morale, dont ils ont hérité naturellement. C'est dans ce complexe émotionnel subtil que s'insère le *ghunghat*, entre émotions ressenties, valeurs morales, et émotions agies afin de préserver l'honneur et se faire une place dans la société en y portant les valeurs morales de son groupe social, de sa famille, ou de la société tout entière. Le fait « d'agir la honte » en tirant son voile sur son visage induit du même coup dans la sphère affective le surgissement des sentiments de pudeur et de modestie. Inversement, le surgissement de ces émotions peut provoquer l'abaissement du voile.

A l'instar de Catherine Baroin, nous pouvons dire que la honte en Inde du Nord (*śaram*, *la*, *izzat*) constitue un « terme moral fondamental qui guide les comportements » (Le cœur 1951 ; Baroin 2012)¹⁷⁹. Si la terminologie associée au *ghunghat* se réfère spécifiquement au monde indien, la notion de honte peut être comparée à d'autres sociétés. Il est particulièrement intéressant d'ouvrir ici une parenthèse sur la notion de honte chez les Toubou du Niger car elle est également, comme dans le cas de l'Inde du Nord et du *ghunghat*, associé à une pratique du voile. Ainsi, dans l'espace saharo-sahélien, la honte est considérée comme le

¹⁷⁷ « Veiling not only structures relations between men and women, but also acts as a means of expressing different levels of social refinement. Veiling, then, is a means of both maintaining and creating the reputation of a woman, her family and her caste and this encourages the women to uphold the custom » (Tarlo, 1996 : 166).

¹⁷⁸ « Like any item of strong emotional resonance, it is used in various overlapping meanings and with many nuances. But it always refers to how a person carries out the group's values, how he or she realizes them in actual behavior. » (p.20, chapitre 2) « A family's *izzat* must be preserved at all costs and increased whenever possible. And 'if the honor of a family's women is lost, so also is the family's entire public position. » (Pettigrew 1975 : 51, 58-59)

¹⁷⁹ "La honte chez les Toubou (Tchad, Niger)" exposé de Catherine Baroin, Séminaire de l'équipe « Parenté et Logiques Relationnelles » du LAS, 7 novembre 2014

négatif de l'honneur (Baroin 2014)¹⁸⁰ La honte découle donc d'un manquement à l'honneur, mais l'honneur lui-même peut être entamé par un manque de honte. Nous voyons donc que l'intrication entre ces notions est complexe et plurivoque, et que la honte est difficilement définissable. C. Baroin souligne que « la définition même des composantes de la honte pose problème, puisque l'honneur est attaché à des éléments très divers : la chasteté, le courage, la vengeance, l'hospitalité, la protection, la largesse, la clémence, la mesure, la noblesse, le prestige », étant donné qu'il n'existe pas vraiment de consensus sur la notion même de l'honneur¹⁸¹.

Chez les Toubou, la honte régule les relations quotidiennes, de la même façon qu'elle régule les relations d'une femme qui est impliquée dans la pratique du *ghunghat*. « La honte module tous les comportements quotidiens avec toutes sortes de subtiles nuances, allant de la plus grande familiarité (entre pairs de même sexe) à l'évitement total (comportement de la bru envers ses nombreux "beaux-pères"). Sont ainsi régulées notamment les actions suivantes : prononcer le nom de quelqu'un, croiser son chemin, le regarder, lui parler, parler en sa présence, se trouver dans la même tente, à quel endroit s'asseoir dans la tente, boire le thé avec ou en présence de telle personne, manger, boire de la bouillie, du lait, ou de l'eau avec ou en la présence de tel ou telle » (Baroin 2005). Ce sentiment est à la fois une composante de la sphère émotionnelle d'un individu, particulièrement les femmes, une sorte de répertoire émotionnel dans lequel elles vont puiser de façon automatique lorsqu'elles sont exposées à certaines situations ou à certains individus qui la provoquent. Mais elle est aussi au carrefour entre une émotion qui surgit dans l'espace intime de l'être et un sentiment agi qui inscrit l'individu dans l'espace social, une donnée vaste, parfois floue, élastique, polysémique, qui régule les relations sociales et les interactions.

La terminologie pose un certain nombre de problèmes lorsqu'est abordé le domaine affectif qui encadre les pratiques du *ghunghat*. En français, la notion de « honte » implique une certaine culpabilité, comme le souligne le psychanalyste Boris Cyrulnik. D. Horvilleur, quant à elle, précise que « la culpabilité appartient à l'univers de la faute. On se sent coupable, on doit racheter, expier, réparer (...) La honte, au contraire, implique nécessairement un regard extérieur, ou

¹⁸⁰ "La honte chez les Toubou (Tchad, Niger)" exposé de Catherine Baroin, Séminaire de l'équipe « Parenté et Logiques Relationnelles » du LAS, 7 novembre 2014

¹⁸¹ Maria Pia di Bella, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, article "Honneur", p. 341-342.

l'imagination de ce regard. Nous nous sentons honteux de savoir ou d'imaginer quelqu'un être témoin ou avoir connaissance de nos agissements (...) Ce sentiment constitue donc une brisure interne, c'est-à-dire une rupture entre l'image de soi idéalisée et l'image perçue à travers un regard tiers » (Horvilleur 2013 : 74-75).

Dans le contexte du *ghunghat*, la honte à laquelle il est fait référence sous les termes hindi de *lāj* et *śaram* n'implique pas que l'individu se sente honteux et dévalorisé par le regard de l'autre. C'est plutôt simplement sa présence dans un espace contigu avec un individu du sexe opposé par exemple qui peut provoquer un sentiment de gêne, de pudeur, et inviter à la modestie. La honte est ici invariablement associée aux sentiments de modestie et de pudeur, à la conscience de son corps, de son genre, et de la présence des autres dans un espace interactionnel parfois incertain, ou inhabituel. L'idée de ce qu'implique être une femme dans le monde indien provoque aussi la honte, elle est là aussi liée intimement à la notion de pudeur. On peut aussi se demander si le fait d'agir la honte ne prévient pas le surgissement de la honte entendue comme une émotion négative qui rend honteux de soi ou de ses agissements. Agir la honte serait-il aussi éviter d'avoir à ressentir la honte comme un défaut de noblesse, une faille dans l'étiquette ? Dans le cas du *ghunghat*, on peut émettre l'hypothèse que le fait d'agir la honte en baissant son voile préviendrait alors que la honte ne surgisse du fait d'une situation de proximité inhabituelle entre un homme et une femme... Notons ici l'apport de la sociologie interactionniste de Goffman (2002)¹⁸². Selon lui, l'identité émerge de l'interaction, dans laquelle la notion de rôle est centrale. Le dialogue entre les rôles attribués à chacun fait jaillir l'identité, qui est une donnée dynamique produite *in situ* lors de la situation d'interaction. Dans ces développements, la notion de « sacralité de la face » est centrale, puisque les rôles se construisent au cœur de ce face à face. L'individu se définit au travers des autres, et perdre la face reviendrait alors à une remise en cause de cette identité. Dans cette optique dont il faudrait éprouver dans quelle mesure elle s'accorde au monde indien, la femme dans son *ghunghat* protégerait-elle une identité encore instable, puisque son rôle en tant que belle-fille est en train de se construire ? La couverture de la face lui éviterait-elle aussi de « perdre la face » ?

¹⁸² Goffman, Erving, 2002, « La "distance au rôle" en salle d'opération », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 143 pp. 80-87

En ce sens, la honte correspond davantage à la description métaphorique et métaphysique qu'en fait D. Horvilleur, comme une conscience de l'autre et de sa propre altérité. « Voici précisément ce qui naît au jardin d'Eden : la honte est le fruit d'une conscience nouvelle de l'humanité. Elle naît dès lors que l'homme a une peau qui le sépare d'un autre, un autre qui peut le regarder, un autre dont il peut aussi être séparé (...) « Puis l'homme et la femme sont soudain « dermiques ». Dorénavant et pour toujours, ils feront deux. Se percevant comme coupés l'un de l'autre, les voilà bien nus. C'est du dénuement que naît la honte, la conscience de la brisure et du manque » (Horvilleur 2013 : 77). Dans cette interprétation exégétique du texte biblique, la honte se réfère à la prise de conscience de son altérité, et de l'existence d'un autre qui n'est pas soi. Mais parce qu'elle est précisément cette prise de conscience, elle est aussi une première clé pour aller à l'autre, puisqu'une fois que l'autre a été reconnu comme tel, la rencontre devient possible. Cette dimension de la honte possède un aspect relationnel qui peut se rapprocher de l'idée du *śaram* dans le *ghunghat*, puisque c'est parce qu'une union est potentiellement possible entre une femme et un homme que celle-ci ressent de la honte, et agit avec pudeur, se recouvrant de son voile, ce qu'elle ne fera pas en présence de ses consanguins, devant lesquels elle ne se voile pas et ne ressent pas de honte.

Parfois, le *ghunghat* peut être baissé afin d'éviter à d'autres le fait de ressentir de la honte. Anju aimerait progressivement arrêter de baisser son *ghunghat*, et comme nous l'avons vu, oeuvre à convaincre sa belle-mère de lui laisser porter le *śalwar kamīz*. Au domicile conjugal, elle baisse simplement le *pallū* de son sari sur son front devant le frère aîné de son mari, et devant les hommes du voisinage qu'elle considère comme ses affins classificatoires, mais lorsqu'elle estime que la réputation de ses beaux-parents peut être impactée par le fait qu'elle ne baisse pas complètement son *ghunghat*, elle prend la décision de le baisser sur la totalité de son visage. Alors que nous rentrions d'un mariage, Anju et moi, nous sommes montées dans un rickshaw collectif, où se trouvaient les beaux-parents d'Anju, son mari, la tante et l'oncle paternel de son mari, ainsi que leur fils et son épouse. Anju a descendu son *ghunghat* jusqu'à sa poitrine et m'a confié ensuite : « Dans le rickshaw, je ne pouvais pas juste baisser mon *ghunghat* sur mon front ou mes yeux comme je le fais généralement au foyer de mes affins (*sasurāl ki ghar me*). Je sais que les belles-filles des tantes de mon mari (*caccī*) respectent le *ghunghat*, alors pour ne pas leur faire honte et faire plaisir à ma belle-mère, j'ai moi aussi baissé mon voile comme le font leurs belles-filles, afin qu'ils ne pensent pas que

ma belle-mère n'a pas d'autorité sur ses belles-filles » (Anju, Udaipur janvier 2014).

Selon les travaux de Doranne Jacobson et David Mandelbaum, la confiance est un élément central de la manipulation du voile. D. Jacobson nous dit que parmi les musulmans *pathan*, « la confiance est centrale à l'observance de la *pardah* ». Si une femme venait à ne plus faire confiance à un parent proche, elle peut se retirer de la relation en se confinant dans son voile. Les membres de la famille qui se disputent peuvent demander à leurs femmes de se voiler devant leurs adversaires et de les éviter” (Mandelbaum 1988: 80)¹⁸³. Le *pardah*, matérialisé ici en partie par le *ghunghat*, pose les limites du groupe, et les limites relationnelles entre les individus de ce groupe.

Enfin, les émotions du *ghunghat* rappellent la relation entre *sari* et émotions, notamment pendant le mariage d'une femme. Lors de la cérémonie du mariage de Lakshmi et Sanju, d'une caste de potiers d'Udaipur, la mère de Lakshmi ainsi que ses tantes paternelles essuient les larmes de la jeune fille avec leur *pallū* alors qu'elle s'apprête à quitter le foyer parental pour la résidence conjugale (Udaipur août 2017). Les couleurs des *saris*, leur transparence ou leur opacité renvoient à différentes émotions, différentes étapes du passage du statut de jeune fille à celui de femme. Le deuxième soir des cérémonies qui précèdent le mariage de Krishna et Kajal, les femmes de la famille de Krishna (sa soeur, ses tantes, ses cousines...) dansent en rond des danses “traditionnelles” du Rajasthan en langue mewari, en évoquant les émotions d'une femme lorsqu'elle quitte ses parents et la vie d'épouse. Elles portent des *ghaghra cholī* pour certaines, des *sari* pour d'autres, tous de couleur rouge ou orange. Les tissus sont lourds et opaques, les voiles sont portés sur la tête et manipulés lors des danses. Le rouge évoque la fertilité, qui rappelle le vermillon du *sindūr*, et les matières denses et opaques renvoient au statut de femme mariée et aux émotions intenses qui accompagnent cette transformation dans la vie d'une femme. « Lorsqu'on porte ces couleurs, et ces lourdes jupes, on montre que les émotions pendant un mariage sont toutes très fortes. On est très heureuse, mais aussi très triste. Le rouge est vraiment la couleur de la femme qui rentre dans la vie de femme mariée (*suhagin*) » me confie Meenu, la soeur de Krishna (Udaipur avril 2014). Le travail de S. Sanseau confère un

¹⁸³ “(Jacobson) tells that among the Pathan Muslims she studied, “the element of trust is central” to *pardah* observance. Should a woman come to mistrust a close kinsman, she may begin to seclude herself from him. Kinsmen who quarrel may order their wives to veil before their opponents and to avoid the now distanced relatives. (1976a: 190-191)” (Mandelbaum 1988: 80).

témoignage éclairant sur les différents *saris* portés par les femmes lors d'un mariage en fonction des émotions associées aux différents moments de la cérémonie, selon les oppositions léger/lourd et opaque/transparent (Sanseau 2007: 196). Par exemple, les premiers rites, essentiellement féminins, sont marqués par la tristesse, émotion qui est associée aux *saris* opaques et légers, tandis que le jour du « don de la jeune fille vierge » (*kanya dān*), les *saris* lourds, de couleur rouge, vermillon et richement décorés sont de rigueur. Ils sont associés à la position debout afin de ne pas être souillés par le sol et par souci de commodité, tandis que les *saris* légers sont associés à la position assise (Sanseau 2007: 212).

Ces détails montrent les liens de continuité entre le corps et le vêtement, du plus sensible (la terre, la matière, le mouvement) au moins sensible (les émotions, ce qui lié au faste, à l'auspiceux, au pur). Comme pour le *ghunghat*, le *sari* « se prête au jeu subtil de démonstration et de dissimulation des émotions » (Sanseau 2007: 206). Au départ de la jeune mariée de son foyer parental, les femmes pleurent, de façons différentes et en compagnie de diverses personnes en fonction des castes. Mais les sanglots doivent être généralement audibles sans être visibles, les femmes s'enfouissent donc la tête dans le pan de *leur* *sari* et font entendre leurs pleurs. « Les pleurs sont soumis à un système de contrôle : ils sont à la fois spontanés et règlementés » (Sanseau 2007: 206). Certaines des femmes de la famille de la femme, sa mère ou ses mères classificatoires ainsi que ses tantes, lui donnent leur « benediction » (*ashirvād dena*) avec un pan de leur *sari*, qui symbolise ici « le ventre, l'amour et la douleur maternels » (Sanseau 2007: 205).

La fonction du tissu, ici le *sari*, là le *ghunghat*, permet donc de prolonger les émotions et d'y apporter des nuances, et révèle le côté ambivalent de l'étoffe, qui cache et qui révèle en même temps, tout en sélectionnant ce qui doit être caché et ce qui doit être montré en fonction de la situation interactionnelle. Le tissu est alors le support des émotions, à la fois prolongement et modérateur.

3. *Le voile comme zone d'intimité ; une zone de repli ?*

Lorsqu'une femme se marie et qu'elle va habiter au foyer de son mari, elle quitte la douceur, l'affection et la protection de son domicile parental et de sa mère pour toujours. Cette vulnérabilité est plus conséquente chez les femmes que chez les hommes même s'ils quittent pour plusieurs mois le domicile de leurs parents. « Les femmes deviennent plus vulnérables lorsqu'elles quittent leur domicile parental, mais les hommes ne souffrent pas d'une vulnérabilité égale lorsqu'ils sortent de chez eux pour travailler. La séparation des sexes n'est pas symétrique » (Papanek 1978: 315)¹⁸⁴. Cette vulnérabilité est due en partie au statut de la belle-fille mais aussi à l'organisation collective du foyer, dans lequel vivent parfois dix, voire vingt individus qui se partagent l'espace et se répartissent les tâches. La jeune épouse connaît souvent très peu son époux, voire pas du tout, au moment de son mariage, mais il est la raison de sa présence dans ce foyer et son lien avec le reste de sa parentèle.

Or, les espaces et les moments d'intimité entre époux sont rares dans un foyer indien, et un certain nombre de foyers ne bénéficient pas à proprement parler de chambre spécialement destinée aux époux. Elles sont parfois destinées aux femmes qui dorment avec leurs enfants tandis que les hommes dorment au salon. Les moments où une femme peut se retrouver dans la sécurité de son couple et dans la présence rassurante de son mari sont relativement rares. Ravi et Lokesh sont deux frères mariés à deux sœurs, l'un instituteur l'autre vendeur de climatisations, le beau-père est retraité des chemins de fer. A chacune de mes présences dans leur foyer, les sœurs me parlent du manque d'intimité avec leur mari, elles se plaignent de leur belle-mère qui leur donne toujours des tâches à faire lorsqu'elles pourraient bénéficier d'un moment avec lui. La maison est petite et les parents dorment avec les enfants, parfois avec les grands parents. Lorsqu'un couple a besoin d'intimité, tous les enfants dorment avec l'autre couple. Mais Seena, la femme de Lokesh, me dit que parfois, pour avoir un moment pour parler, son mari l'emmène au marché et ils mangent un *samosa* ensemble, boivent un thé

¹⁸⁴ "Women become vulnerable when they move outside the home, but men do not suffer a corresponding vulnerability when they move from the outside world into the home. The separation of the sexes is not symmetrical" (Papanek, 1978: 315).

et discutent de leur couple, des enfants...etc (Udaipur mai 2013). Ces éléments font écho avec l'étude de Steve Derné qui rend compte des contournements de la norme concernant l'évitement entre mari et femme en Inde du Nord (Derné 1994). Suresh et Sushila se sont séparés du reste de la famille à cause d'un conflit entre les belles-sœurs, mais aussi parce qu'ils « avaient besoin de temps tous les deux pour parler des enfants et de leur vie future » (Sushila, Udaipur novembre 2013). Ils accordent beaucoup d'importance à l'éducation de leurs enfants et passent beaucoup de temps tous les quatre, ce que ne font pas nécessairement les frères de Suresh et leurs épouses, qui vivent ensemble à l'étage inférieur. La mère de Suresh respecte ces besoins d'intimité (Sushila utilise le mot « intimacy ») et passe plus de temps à l'étage inférieur que chez le couple.

Cette vulnérabilité de la femme peut être mise à l'épreuve par la présence constante de ses belles-sœurs et de sa belle-mère, qui peuvent être autant des complices que des rivales. Alors que Seena se plaint de sa belle-mère comme une rivale qui tend à l'éloigner de son mari, Nasreen vit sa belle-mère comme une complice. Il y a une quinzaine d'années, Nasreen, brahmane d'Udaipur, est tombée amoureuse de Muhammad Ali, musulman bohra. Le mariage a eu lieu contre l'avis de la famille de Nasreen, dont le nom hindou est Sunita, qui n'y étaient pas présents, et les époux ont eu deux enfants. Muhammad Ali travaille à Dubai, son père est décédé avant leur mariage. Seule la mère de Nasreen est restée en contact avec sa fille qu'elle voit de temps en temps en cachette, car ses frères lui ont interdit l'accès au foyer parental. Son mariage d'amour et sa conversion à l'islam ont été vécus comme une trahison. Elle participe aux cérémonies religieuses dans les mosquées bohras, mais continue à aller au temple de temps en temps. Elle s'entend très bien avec sa belle-mère, elles ont ouvert toutes les deux un commerce d'artisanat non loin du palais (Udaipur mai 2015).

Certaines femmes sortent peu du foyer conjugal, et quand elles sortent, c'est souvent en présence des autres femmes de la famille. Les belles-filles de Ferhan sortent la plupart du temps avec leur belle-mère pour aller faire des achats par exemple. Les trois belles-sœurs de Rabia sortent aussi avec leur belle-mère, ou entre elles.

Le voile peut alors se transformer en un refuge qui permet à la femme de s'isoler et de se recomposer dans des situations de conflit ou de trop grande exposition aux regards, aux reproches ou aux réprimandes des autres membres de la famille. Il devient également une protection symbolique, à l'intérieur et à l'extérieur du foyer, contre les regards des hommes, car le regard transgresse souvent l'espace de réclusion, et peut être intrusif et dépasser les frontières physiques de la séparation des espaces. « L'abri symbolique sert à la fois contre les dangers réels de la ségrégation mais aussi contre les passions comme le désir sexuel et l'agression qui font partie de la condition humaine » (Papanek 1978 : 316)¹⁸⁵. Derrière son voile, la femme peut se retirer ne serait-ce que l'espace d'un instant, et cet espace peut parfois constituer le seul qui n'appartienne qu'à elle. En delà du voile comme un objet d'évitement, il sert également de cocon, d'enveloppe protectrice comme le sont les fascias, membranes de tissus conjonctifs qui protègent les organes dans le corps humain et les gardent séparés les uns des autres. Serait-il alors une pratique d'intégration élaborée qui permet à une femme de ne pas se dissoudre totalement dans le groupe de ses affins, qui demeurent les antagonistes de ses consanguins ? Il permet à la fois de séparer la femme du reste des individus et de leur sphère émotive, mais aussi de la ré-agréger avec elle-même dans des périodes de vulnérabilité.

¹⁸⁵ « Symbolic shelter is provided both against real dangers of a segregated world but also, and not least significantly, against the strong impulses such as sexual desire and aggression which are clearly recognized as being part of the human condition » (Papanek, 1978: 316).

4. Disparition du *ghunghat* et proximité affective

La disparition du *ghunghat* au Pendjab a fait cependant apparaître d'autres dimensions, comme la possibilité de rapprochement affectif entre une femme et son beau-père. Harmesh Kaur Jodhe Sandhu est folkloriste, elle a écrit une douzaine de livres sur les chansons, les danses et les coutumes du Pendjab, « pour qu'elles ne se perdent pas et qu'elles restent dans les mémoires » (Beas, district d'Amritsar, septembre 2017). Elle s'intéresse naturellement au *ghunghat* comme une coutume qui a disparu et qui était attaché à des caractéristiques culturelles du Pendjab qui ont disparu avec lui. Elle avance l'hypothèse que dans les temps où le *ghunghat* était pratiqué au Pendjab, le lévirat était pratiqué, et que les femmes se cachaient le visage car elles avaient honte d'avoir une activité sexuelle avec plusieurs hommes. Elles se cachaient donc le visage dans leur voile. Cette explication ne m'avait jamais été proposée, et révèle une autre dimension concernant les relations d'une femme avec les frères de son époux à l'intérieur d'une famille indivise, les tabous et les enjeux autour de la sexualité. La conversation avec les deux amies d'Harmesh, Parveet Kaur et Lakhwinder Kaur, 48 et 59 ans, font émerger d'autres éléments d'analyse qui n'avaient jusque là pas encore été évoqués. « J'ai baissé mon *ghunghat* pendant deux ans après mon mariage, mais je l'ai abandonné car plus personne ne le faisait, en allant chez les voisins, on nous disait de laisser tomber » (Parveet Kaur, Beas, Septembre 2017).

Lakhwinder quant à elle dit que les belles-filles étant devenues éduquées, elles ne baissaient pas leur *ghunghat*, et que les belles-mères ne pouvaient pas continuer d'observer une coutume que leurs belles-filles avaient abandonnée. Leurs explications me semblent intéressantes parce qu'elles posent les choses différemment de ce que j'ai entendu jusque là. Elles affirment que contrairement à ce qui est dit, la pudeur (*śaram*, cette honte positive que nous avons évoquée auparavant) n'a pas disparu, mais qu'avec la disparition du *ghunghat*, le statut de la belle-fille a changé, parce que le *ghunghat* établissait une distance qui s'est amenuisée avec la suppression du voile et du comportement qui l'accompagne. « On avait une grande distance avec notre beau-père, on ne le regardait pas, ne lui parlait pas, lui ne s'adressait pas directement à nous et frappait avec sa cuiller sur son verre de thé lorsqu'il voulait quelque chose » dit Lakhwinder. Parveet rajoute qu'aujourd'hui, le beau-père transporte ses belles-filles sur son scooter, alors

qu'avant, lorsqu'elles étaient assises dans les charrettes tirées par les bœufs, le beau-père marchait à côté. Selon elles, la disparition du *ghunghat* aurait davantage transformé le statut de la belle-fille et eu des effets sur la distance qu'il établissait notamment avec le beau-père, donc a transformé les modalités relationnelles au sein du foyer indivis. La distance relationnelle aurait disparu, mais pas le respect marqué par le *ghunghat*.

Le témoignage de ces femmes met en exergue le lien que le *ghunghat* entretient avec la sphère affective de la femme. La distance qu'il établissait, et les statuts qu'il fixait, ne permettaient pas de relation de proximité. Avec sa disparition, la belle fille jouit d'un statut qui la rapproche de la fille, transformant aussi la différence de statuts entre affins et consanguins. « Le respect n'a pas disparu, mais en même temps, si le *ghunghat* signifiait le respect, alors explique moi comment une belle fille peut se disputer de façon virulente avec sa belle mère tout en étant en *ghunghat*, en lui manquant éventuellement de respect. Maintenant, avec la disparition du *ghunghat*, on se dispute mais la proximité et l'affection sont plus importantes » (Parveet, Beas, septembre 2017). Lakhwinder rajoute qu'en revanche, « la honte a disparu, avec l'adoption de traditions vestimentaires qui copient celles de l'Occident via les NRI. Le rapport au corps a changé, mais pas le rapport de respect que l'on doit aux anciens et à la famille du mari ». Cette journée à Beas ouvre pour moi d'autres perspectives, d'une manière que je ne les avais pas abordées auparavant. Ces femmes, faisant preuve d'un retour réflexif parfois surprenant, établissent de façon claire le lien entre le *ghunghat* et le contrôle des émotions, elles évoquent la proximité affective d'une manière qui n'avait jamais été abordée lors de mes conversations et entretiens. Pour elles, la disparition du *ghunghat* est une bonne chose car elle permet de développer une proximité au sein du foyer des affins, notamment avec le beau-père, qui permet d'équilibrer les tensions et de développer des relations de tendresse. « Lorsque mon beau-père est mort, me dit Harmesh Kaur, j'ai pu m'occuper de lui, le soigner, le masser même, et je l'ai accompagné jusque dans son dernier souffle. Ca aurait été impensable du temps du *ghunghat* » (Harmesh Kaur, Beas, septembre 2017).

Le fait d'avoir pu entendre des discours qui succèdent à la disparition du *ghunghat* au Pendjab permettent d'en envisager plus précisément certaines fonctions du *ghunghat*, comme celle évoquée ici, qui est celle d'empêcher un rapprochement affectif entre une femme et son beau-père.

Enfin, le rapport que les femmes de Beas, Harmesh, Lakhwinder et Parveet Kaur établissent ensuite est tout à fait inédit et soulève, à mon sens, une dimension qu'il serait intéressant d'approfondir, lors de terrains ultérieurs au Pendjab, mais aussi dans d'autres états en plus du Rajasthan.

Elles me disent en effet qu'au temps du *ghunghat*, pendant les obsèques, les femmes pleuraient abondamment, qu'elles se frappaient les cuisses, le ventre, jusqu'à en être rouges, et qu'elles hurlaient leur douleur. « Quand une femme était veuve, elle lâchait ses cheveux et pleurait fort à la maison en secouant la tête et ses cheveux lâchés Aujourd'hui, c'est fini, et c'est même mal vu » (Lakhwinder Kaur, Beas septembre 2017). Harmesh ajoute que « les émotions sont toujours aussi fortes, mais on manque de force et de courage pour les sortir ». Ainsi, elles établissent un parallèle entre l'intensité émotionnelle collective, la norme autorisée d'expression des émotions, et la force du contrôle de ces émotions, notamment à travers le *ghunghat*. A ce propos, elle raconte une anecdote : « Mon amie s'est occupée de son beau père pendant cinq ans alors qu'il était malade, raconte Harmesh. Lors de ses funérailles, elle s'est mise à pleurer un peu fort, alors une personne de la famille de son mari lui a dit, « Vas te mettre derrière, tu gâches (abîmes) sa mort » (« picce jao, uska marna gharab karti hai ») (Harmesh Kaur, Beas, septembre 2017). Le *ghunghat* serait-il alors inversement proportionnel à l'intensité des émotions exprimées ? Les processus de contrôle émotionnel dans la société d'Inde du Nord serviraient-ils à équilibrer une intensité émotionnelle qui déborde parfois sur la scène sociale, mettant en danger l'équilibre des liens familiaux ? La distanciation sociale mise en œuvre dans le *ghunghat* et les autres pratiques contrebalancerait-elle une tendance culturelle à une forte intensité relationnelle ? Ces stratégies de contrôle que nous révèle le *ghunghat* seraient elles une réponse sociale à une société particulièrement affective, émotive et sentimentale ?

Chapitre 3 - Anthropologie des pratiques vestimentaires

1. Les pratiques vestimentaires : normes et adaptations

Le *ghunghat* est un vêtement dont nous avons vu que la localisation sur le corps le rend particulièrement apte à être vecteur de sens. L'anthropologie du vêtement fournit un certain nombre d'éléments méthodologiques et épistémologiques afin de comprendre le fonctionnement du voile comme un vêtement, duquel il partage les fonctions et les caractéristiques.

L'individu se donne consciemment à lire au monde en même temps qu'il se réinvente à chaque fois qu'il sélectionne un élément vestimentaire et qu'il l'agence avec d'autres. Le vêtement est donc un signe, c'est-à-dire, qu'il permet de connaître ou de reconnaître, qu'il est la représentation matérielle d'une chose, une marque distinctive. Selon le système d'élaboration du signe d'Umberto Eco, les vêtements sont des signes artificiels, en ce sens qu'ils sont « produits explicitement pour signifier », assumant une fonction mixte, c'est-à-dire à la fois fonctionnelle (ils servent à couvrir) et symbolique (ils indiquent une fonction sociale, un statut, par exemple)¹⁸⁶

Son agencement avec d'autres signes constitue un langage social et symbolique qui permet à l'individu non seulement de s'insérer dans le monde, mais aussi de le transformer et de co-produire du sens à partir des choix vestimentaires des autres individus avec lesquels il est en interaction. « En se concentrant sur le problème du choix des vêtements que l'on porte, j'essaie de comprendre pourquoi les individus opèrent certains choix vestimentaires, et ce que ces choix

¹⁸⁶ Guillemette, Lucie et Josiane Cossette, 2006, « Le processus sémiotique et la classification des signes », in Louis Hébert (dir.), *Signo*, Rimouski, Québec.

représentent pour eux. Cela implique la reconnaissance de l'idée qu'acheter et porter un certain type de vêtement est un fait un acte créatif » (Tarlo 1996 : 12)¹⁸⁷.

Le choix implique un rapport à la norme. Il est motivé par le fait que l'individu cherche à la reproduire ou à s'en distinguer, en considérant toutes les possibilités intermédiaires de compromis avec celle-ci. Selon Goffman, « une norme est une sorte de guide pour l'action soutenue par des sanctions sociales (...) (la) signification (des normes) n'est pas sensée reposer dans une valeur intrinsèque et matérielle, mais dans ce qu'elles proclament quant au statut moral de l'acteur » (Goffman 1973 : 101)¹⁸⁸. Ainsi, la façon dont un individu applique la norme indique sa relation avec le système de règles en général qui constitue son environnement, permettant de déduire « le caractère moral de la personne agissante » (Goffman 1973 : 103). La femme qui baisse son *ghunghat* transmet un message non verbal de son rapport à la norme dans un certain type de société, qui correspond par exemple au monde social de la vieille ville d'Udaipur mais pas à la classe moyenne supérieure de Delhi ou de Mumbai. Cette norme est définie par le rôle que joue la femme dans l'élaboration des modes relationnels de son univers social. Elle indique par son voile le statut de chacun des individus et des groupes, et son implication active dans la reproduction, par le biais du corps et du vêtement, d'un ordre social fondé sur la famille, le mariage et la modestie dans l'habillement et le comportement des femmes.

Il est donc essentiel de circonscrire quelles normes sont produites par les individus dans une société ou dans un contexte donné, et d'identifier quelles en sont les déviations et variantes possibles, et ce qu'elles racontent des dynamiques à l'œuvre dans les transformations de la société. En outre, certaines déviations finissent par être récupérées par la mode, puis par les élites qui recréent une nouvelle norme. Par exemple, dans les classes moyennes éduquées de Delhi, certains objets issus des villages sont de nouveau à la mode, comme le *khādī*, qui concerne un mode de tissage « traditionnel », ou les pots en terre, qui sont troqués dans les villes moyennes par de la vaisselle en aluminium ou en inox. Dans les villages, comme le montre S. Sanseau dans le Chhattisgarh, les femmes préfèrent les *saris* synthétiques, qu'elles associent à la mode urbaine, alors que certaines

¹⁸⁷ « By focusing on the problem of what to wear, I try to examine why people make certain choices of dress and what these choices mean to them. This involves recognition of the idea that buying and wearing a certain type of dress is in fact a creative act » (cf. Wilson 1987, Hodder 1982, Gell 1986, Lurie 1992) (Tarlo, 1996 : 12).

¹⁸⁸ Goffman, Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Paris : Les Editions de Minuit

élites éduquées de Delhi optent pour des tuniques (*kurtās*) ou *śalwar kamīz* en coton. Cette matière est méprisée par les hindous d'Udaipur (surtout les Brahmanes et les Rajpoutes) parce que considérée comme ayant une forte propension à transmettre la souillure. On lui préfère le synthétique pour la vie de tous les jours, la soie pour les occasions. « Le succès du synthétique reflète les idéaux féminins actuels (...) marquant le passage d'une société rurale à une société urbaine, l'engouement envers ce matériau est donc significatif de l'approbation face à l'urbanisation » (Sanseau 2007 : 99). Ainsi, les normes se recréent par ajustement des individus et des groupes les uns par rapports aux autres, dans une tension permanente entre identification et différenciation, car « les notions d'identification et de différenciation sont à la base de la transmission des modèles » (Broutin 1996 : 21).

2. Négociation des identités à travers le vêtement. Le contexte indien

L'une des dimensions principales du vêtement est d'indiquer les identités. La notion même d'identité pose cependant certains problèmes heuristiques, surtout qu'en Inde, la question de la définition de l'identité se pose différemment. Elle est difficile à définir, et comprend dans sa définition même une contradiction. L'identité se réfère en effet à la fois à ce qui est identique entre plusieurs choses, et à la fois ce qui est unique à une chose. Selon le Larousse, elle est le « caractère permanent et fondamental de quelqu'un, d'un groupe, qui fait son individualité, sa singularité »¹⁸⁹. Pour la sociologie interactionniste d'E. Goffman au contraire, elle est une donnée dynamique qui émerge de l'interaction, lors de laquelle les individus se renvoient un reflet de ce qu'ils produisent de leurs identités à travers les rôles sociaux qu'ils endossent (Goffman 2002).

Elle s'articule autour d'une identité individuelle, subjective et comportant une conscience et des représentations de soi, et une identité collective, composée des diverses classifications et statuts octroyées par autrui. L'identité sociale englobe tout ce qui permet d'identifier un individu à partir de critères sociaux collectivement partagés, et comprend un ensemble de catégories qui lui sont attribuées de l'extérieur, en fonction de sa profession, de son statut socio-culturel, de sa situation financière, mais aussi de ses comportements sociaux. La notion d'identité implique une tension entre déterminisme social et singularité individuelle. Dans les deux cas, elle est dynamique, non figée, elle se recompose et se réorganise sans cesse (Goffman 1973-74 ; Becker 1982).

La psychologie sociale des années 1980-1990 a donné des résultats intéressants sur le degré d'intériorisation par les individus des normes sociales, même si l'application de ces normes va à l'encontre de leur propre moralité¹⁹⁰. Les

¹⁸⁹ www.larousse.fr

¹⁹⁰ L'expérience de Milgram est une expérience de psychologie réalisée entre 1960 et 1963 par le psychologue américain Stanley Milgram. Cette expérience cherchait à évaluer le degré d'obéissance d'un individu devant une autorité qu'il juge légitime et à analyser le processus de soumission à l'autorité, notamment quand elle induit des actions qui posent des problèmes de conscience au sujet. La date de l'expérience est

propositions interactionnistes proposées par Ervin Goffman et Howard Becker dans les années 1970 fournissent des concepts clés pour une analyse de la norme et de la présentation de soi et émaillent une partie de ce travail.

Le *ghunghat* étant avant tout une pratique d'interaction, les propositions interactionnistes, plus particulièrement celles d'E. Goffman, s'avèrent en effet particulièrement utiles. Pour Goffman, l'interaction sociale implique en filigrane l'idée qu'aucun individu ne doit pas perdre la face au cours de l'interaction, c'est-à-dire qu'il doit préserver l'image positive qu'il donne de lui et qu'il renvoie de l'autre, afin qu'une cordialité soit maintenue au fil des échanges. Le maintien de « la face » est selon lui l'une des conditions de l'interaction. Cet élément entre en résonance quasi métaphorique avec le *ghunghat* car si ce dernier concerne bien aussi la face, dans son sens littéral, c'est-à-dire le visage de la femme, il fait également référence à l'image qu'elle donne à voir, non seulement d'elle-même, mais aussi de l'ensemble du groupe de ses affins et de celui de ses consanguins.

Reprenons la définition de Goffman qui fait de l'attitude corporelle « une gesticulation relativement consciente que l'individu accomplit avec tout son corps dans le but de donner des indications explicites au sujet de questions passagères et actuelles » (Goffman 1973 : 129). Ainsi, au sein d'une double articulation cacher/révéler, la femme qui cache son visage de son voile révèle dans le même temps les valeurs qui l'animent. Pour Goffman, la société constitue une scène sociale comprenant ses jeux d'acteurs. Les individus, afin de produire des normes et agir en conformité avec le consensus de la société dans laquelle ils s'inscrivent, jouent plusieurs rôles en même temps, ou simultanément, destinés à maintenir et à produire un équilibre social. Toute rupture par rapport à l'une des normes rentrant en jeu dans la constitution du consensus est contrebalancée par des stratégies réparatrices (formules de politesse ou stratégies d'évitement par exemple) (Goffman 1973 : 129). Dans ce cadre, nous pouvons nous demander dans quelle mesure les attitudes corporelles de la femme lorsqu'elle est occupée à ouvrir et fermer son *ghunghat* peuvent rentrer dans la catégorie des pratiques sociales de réparation, qui serait, dans ce cas précis, la réparation d'une entaille dans la norme produite en Inde du Nord concernant la séparation des espaces

importante, car quelques années plus tard, 1967-1968, s'installeront au contraire des formes de méfiance envers l'autorité. Les résultats ont suscité beaucoup de commentaires dans l'opinion publique, la méthode utilisée ayant entraîné critiques et controverses chez plusieurs psychologues et philosophes des sciences (Source Wikipédia).

masculin/féminin ? Les stratégies d'évitement en partie prises en charge par le *ghunghat* ne serviraient-elles pas à rétablir, réparer, un ordre partiellement brisé, substituant une distance sociale entre un homme et une femme à une distance spatiale ?

« L'identité d'un individu est géographiquement et historiquement située, et l'individu est lié à une communauté spécifique (...) simultanément, l'habit différencie un individu de tous les autres : il inclus et exclue à la fois, et cette propriété s'applique également au groupe » (El Guindi 1999 : 59)¹⁹¹. Dans notre approche, nous retiendrons de l'identité qu'elle réunit en un point toutes les appartenances d'un individu : provenance géographique, profession, habitus, caste, religion, pratiques sociales...etc. Ces appartenances peuvent être partagées avec d'autres individus, mais c'est leur présence ensemble en un même individu ainsi que leur agencement entre elles qui détermine une identité unique particularisant un individu parmi d'autres. Nous tâcherons de rester fidèle aux acceptions de ces deux termes – identité et appartenance - définis ici, dans un souci de clarté et de concision. Il est essentiel à ce stade de préciser ce que l'on entend par « individu » lorsque l'on parle du contexte indien. Les travaux de Louis Dumont sont particulièrement éclairants en ce qu'il reconstruit les notions d'individus en fonction des contextes très différents de l'Inde et de la France (cf Dumont 1966 ; 1983). « Il faut aussi prendre en garde à une différence essentielle dans la manière dont l'homme particulier est conçu. Lorsque nous écrivons « Liberté, Egalité, Fraternité » aux frontières de nos édifices publics, cela n'a de sens que parce qu'il est bien entendu que la réalité humaine véritable, ce sont les individus, des êtres indépendants et se suffisant à eux-mêmes dans le principe, existant en soi et pour soi. De même mais inversement, dans l'Inde, la séparation et la hiérarchie des castes n'ont de sens que parce que tout le monde sait sans avoir besoin de le dire que la société est fondée sur l'interdépendance des castes et par conséquent des hommes particuliers, à l'intérieur d'un ordre qui constitue, lui, la réalité humaine véritable » (Dumont 1975 : 18). Ainsi, le terme « individu » renvoie dans les sociétés occidentales à un individu particulier qui fait office de valeur étalon, l'homme particulier pris comme universel. Il est au centre de tout, et tout se rapporte à lui. Il est l'unité suprême autour de laquelle est construit le monde social. A l'inverse, l'individu en Inde est résolument un « homme dans le

¹⁹¹ « (...) a person's identity is defined geographically and historically, and the individual is linked to a specific community. (...) « (dress) « simultaneously differentiates the same individual from all others : it includes and excludes" (Al Guindi 1999: 59).

monde », comme l'écrit l'anthropologue Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, dont les actions et les déterminations sont englobés par le tout social, duquel il dépend. « La société est conçue comme une collection de monades, autrement dit d'individus, pensés comme absolus, et dont les droits ne sont limités que par les droits identiques des autres individus. Chaque homme est conçu comme l'incarnation particulière de l'humanité abstraite. A celui-ci s'oppose l'homme social dans la société indienne holiste, interdépendant, et qui contribue aussi à l'ordre global (...). Cet homme social est déterminé par les régulations collectives, les statuts assignés par la tradition et la coutume, les rapports de filiation et de mariage, qui ne lui laissent pas de place comme individu autonome » (Saglio 2014 : 181)¹⁹². L'homme individuel indien est ainsi subordonné à l'ordre social, lui-même hiérarchisé. Il n'est considéré individuellement qu'en fonction de la place qu'il occupe dans son unité familiale, confessionnelle, de caste. L'individu indien est traversé par un flux de « substances » émanant des autres acteurs d'une transaction interpersonnelle par exemple, ce qui « permet de penser un individu divisible, complexe, et dont les relations interpersonnelles sont fluides » (Saglio 2014 : 186).

La notion d'individu, et la disjonction entre les catégories auxquelles elle renvoie selon que l'on considère l'individu en Inde ou en Occident, est centrale dans l'analyse du *ghunghat*, puisque la femme est engagée toute entière, corporellement, psychiquement et affectivement, dans un système interpersonnel et relationnel dans lequel elle assume des rôles précis, et pour lequel elle a une responsabilité en tant qu'elle est une partie d'un tout social et familial cohérent dont le fonctionnement global et collectif prime sur le fonctionnement et le confort individuel. Le social, le collectif définissent le comportement individuel. Cette notion de continuité entre les différentes composantes d'un individu, mais aussi entre les individus entre eux et entre les groupes, s'applique aussi aux langages corporels, et à l'inscription de l'individu dans l'espace.

¹⁹² Saglio-Yatzimirsky, Marie-Caroline, 2014, « Un homme-dans-le-monde » : l'individu dans la société indienne selon Louis Dumont », In Lozerand, Emmanuel, 2014, *Drôles d'individus, de la singularité individuelle dans le reste du monde*, Paris : Kliercksieck

3. *Le vêtement comme frontière*

Une femme qui pratique le *ghunghat* dans la société de la vieille ville d'Udaipur s'inscrit dans le paysage social, culturel et idéologique d'un espace préservé notamment à des fins touristiques, traversé par un « autre » souvent occidental dont la présence objectivise l'altérité, et d'une certaine manière, contribue à fixer – en la valorisant – une certaine esthétique au sein de la vieille ville. Il en est différemment pour une femme qui pratique le *ghunghat* dans la nouvelle ville et dont le voisinage est engagé dans une démarche de « modernisation », encourageant le travail des femmes à l'extérieur, et jouissant d'un haut niveau d'éducation. La perpétuation ou l'abandon de la pratique du *ghunghat* pose la question de l'intériorisation et l'appropriation des normes sociales dans un contexte donné, puisque l'individu est continuellement en tension entre ses désirs propres, individuels, et ceux de sa société. Il a été abandonné au Pendjab en partie à cause de la pression sociale des voisins et de la famille qui, l'ayant abandonné, poussaient celles qui le faisaient encore à faire de même, en dévalorisant systématiquement les valeurs qui lui étaient associées.

Dans le cas du *ghunghat*, parler de choix devient délicat car son utilisation dépend souvent d'une décision soit extérieure à la femme (le *ghunghat* est exigé, même implicitement, par ses affins), soit collective (le *ghunghat* est de rigueur tant chez ses affins que chez ses consanguins, la question de sa perpétuation ne se pose pas). Parfois, il dépend d'un choix de la femme, comme dans certaines familles rencontrées qui considéraient le *ghunghat* comme une pratique dépassée mais dont les belles filles le pratiquaient tout de même, parce que son abandon leur donnait l'impression de manquer de respect à leur belle-famille. La notion de choix est cependant elle-même complexe puisqu'on peut se demander jusqu'à quel point un individu est libre de choisir si l'on considère les déterminations qui le poussent à opérer tel ou tel choix en fonction de ses appartenances, le contexte dans lequel il vit et il a grandi, son histoire personnelle...etc. A l'inverse, une femme rencontrée à Jaipur avait, elle, « choisi » d'abandonner la pratique du *ghunghat* après mariage de son fils, afin que sa belle-fille n'ait pas à en perpétuer la pratique. La question du choix dans les pratiques du voile est particulièrement sensible et ressurgit régulièrement dans les débats qui animent la France depuis une vingtaine d'années sur le port du foulard par les musulmanes. En effet, il est

fréquemment question de la « liberté » de la femme de « choisir » de porter ou non le voile. Or, dans quelle mesure une femme est-elle davantage libre de porter un voile plutôt que des chaussures à talons, un legging, ou un short et un débardeur ?

Les appartenances sont sans arrêt renégociées à travers le vêtement. Ainsi, lors du Raj britannique, le fait de porter des vêtements européens impliquait également que les indiens se comportent avec l'étiquette qui correspondait à la tenue. « Aux vêtements des Européens était associée une nouvelle étiquette qui rentrait souvent en conflit avec la notion indienne de comportement respectable. C'était particulièrement vrai concernant les rituels autour du port de coiffes, turbans ou chapeaux et de chaussures » (Cohn 1989). Les codes autour du port des chaussures et des habits de tête étaient en effet très différents, voire opposés entre les Anglais et les Indiens. Alors que ces derniers ôtaient leurs chaussures avant d'entrer quelque part, les premiers gardaient les leurs ; alors que pour les Indiens, se couvrir la tête était un signe de respect, c'est le contraire qui l'était pour les Anglais. Les codes religieux impliquent très régulièrement la tête, que tantôt l'on couvre (comme dans l'islam, pour les hommes et les femmes, les hindous en Inde du Nord, les juifs en contexte rituel, les zoroastriens, les druzes, les femmes catholiques dans l'église) tantôt l'on découvre (les hommes catholiques à l'intérieur de l'église, les moines bouddhistes...etc) (voir Saint Paul, épître aux Corinthiens, 11 :5 -15). « Le fait d'adopter des tenues européennes était donc risqué puisqu'il impliquait une transformation de l'identité et du mode de vie (...) les tenues des Anglais représentaient toutes les valeurs affectionnées par les Anglais : supériorité, progrès, décence, raffinement, masculinité et civilisation » (Tarlo 1996 : 45). Ainsi, une pratique vestimentaire s'accompagne nécessairement d'une étiquette et d'un comportement adéquats. Les Indiens s'adaptaient ainsi aux circonstances afin de maintenir deux identités vestimentaires distinctes. L'une, plus formelle, convenait au mode de vie et aux valeurs des Anglais et était réservée aux situations formelles, au monde extérieur, du dehors. L'autre, indienne, était réservée à la sphère intime du foyer, de la famille et des amis. Les deux identités fonctionnaient de manière autonome et permettaient aux Indiens d'exprimer leur loyauté à leur culture. Ils préservaient également l'intimité de leurs foyers de la « souillure » de la colonisation en s'y revêtant de leurs tenues indiennes (Tarlo 1996 : 52)¹⁹³. Ces changements de tenues

¹⁹³ « Changing one's clothes to suit the occasion allowed an Indian man to maintain, if necessary, two distinct sartorial identities, an Indian one and an European one. Rather than enduring the ridicule of the British by

vestimentaires s'accompagnaient nécessairement de transformations d'habitus. Par exemple, un Indien en costume pouvait difficilement manger assis par terre avec sa main comme il l'aurait fait s'il avait été en pagne ou en *dhotī*¹⁹⁴. Le vêtement s'accompagne d'une étiquette, et induit des comportements distincts. Il participe ainsi à l'élaboration dynamique des identités, croisant et décroisant les appartenances en fonction des contextes et des codes sociaux. « Quand je mets ma chemise pour aller au bureau, j'enlève ma caste, lorsque je rentre à la maison et que j'enlève ma chemise, je rendosse ma caste » (Tarlo 1996 : 53). La confiance assez édifiante de cet homme se confiant à l'anthropologue Katherine Gough rapportée par Emma Tarlo montre l'engagement conscient des individus dans la production de leurs identités (Tarlo 1996).

Ces exemples peuvent servir d'éléments de comparaison avec le *ghunghat*, puisqu'il implique aussi une étiquette et un mode de vie spécifique, que nous avons explorés en détail. Le maintien du *ghunghat* à Udaipur participe-t-il de cette négociation des identités ? Participe-t-il d'une stratégie de distinction d'avec les touristes internationaux d'un côté, et nationaux de l'autre appartenant aux classes moyennes qui reconfigurent l'espace social d'une partie de l'Inde ? S'exprime-t-il en réaction à des systèmes de valeurs jugés incompatibles avec les valeurs « traditionnelles » de l'Inde ?

Ainsi, les pratiques vestimentaires varient selon des éléments qui fonctionnent parfois en oppositions structurelles : intérieur/extérieur ; privé/public ; ville/village (cercle social genré, entre femmes, présence d'hommes etc) et selon lesquels se négocient aussi les multiples identités. Un même individu peut s'engager dans des pratiques rituelles appartenant à plusieurs appartenances religieuses : temples hindous, *dargah*, *gurudwara* sont fréquentés par des hindous, des musulmans et des sikhs¹⁹⁵. Au Pendjab dans les alentours de

wearing hybrid combinations, a man could wear full British dress when acting in an official capacity and full indian dress in the presence of his family and Indian friends. By changing back into Indian clothes before entering his own home, he could express his ultimate loyalty to his own people. In the same way that Hindus had protected the sanctity of their houses from the threatening and polluting 'muslim dress', so they began to protect their homes from the clothes of the European » (Tarlo 1996 : 52).

¹⁹⁴ La *dhotī* — de l'hindi धोती (*dhotī*) est un vêtement à l'usage des hommes, traditionnel au Bengale et dans la vallée du Gange et qui a été adopté dans une grande partie de l'Inde. Il consiste en une pièce rectangulaire de coton. Généralement blanc ou couleur crème, il se noue autour de la taille.

¹⁹⁵ Notamment les *Ghūr udwaras* historiques comme le Bangla Sahib à Delhi ou Paonta Sahib en Himachal Pradesh, qui comptent de nombreux visiteurs hindous et musulmans. Les *dargahs*, sanctuaires de saints soufis, sont communément visités par les hindous et les sikhs, comme le *dargah* de Khwaja Moinuddin Chisti à Ajmer dans le Rajasthan ou celui de Nizamuddin Chisti Awliya à New Delhi.

Seechewal, des familles sikhes ou hindoues s'occupent des sanctuaires soufis locaux, dans lesquels figurent à la fois un poster où figure Guru Nanak, un autre de divinités hindoues et des versets du Coran.

Les pratiques, les identités, les appartenances fluctuent en fonction des contextes et des groupes confessionnels, sociaux, politiques, familiaux dans lesquels un individu évolue. Les femmes de la famille de Mahmood, musulman sunnite, portent le *dupaṭṭā* généralement en coton sur la tête dans la ville d'Udaipur mais revêtent des *burqâs* lorsqu'elles se rendent à Jodhpur, dans la famille de leur beau-père en sa compagnie. « L'un des problèmes majeurs dans le fait d'adapter ses vêtements au contexte réside dans le fait qu'il revient à l'individu de décider quand un contexte se termine et à quel moment un autre commence » (Tarlo 1996 : 54)¹⁹⁶.

L'acte de se vêtir obéit donc à une double dialectique : il permet à un individu de s'insérer dans le monde et d'y apporter des changements, des modifications, d'y porter des messages et de s'y inscrire activement. En même temps, il est constamment le réceptacle, le témoin passif, des messages portés par d'autres. Il fait des individus à la fois des émetteurs et des récepteurs de messages, à la fois activement engagés dans la production du sens de leur présence au sein de l'espace social et recevant à la fois les messages des autres individus auxquels ils doivent sans cesse s'ajuster. Cette double dialectique permet de comprendre les affinités entre systèmes vestimentaires et systèmes linguistiques.

¹⁹⁶ « One of the major problems with changing one's clothes to suit the context was that one had to decide where one context ended and another began. » (Tarlo, 1996 : 54)

Chapitre 3. Le voile et le sacré

*« Sur la surface de l'océan, l'écume de ce monde forme un voile
Fends donc l'écume pour arriver à l'eau
Ne regarde pas l'écume de l'océan car elle forme un voile*

*Aux formes de la terre et aux cieux, ne songe pas
Car les formes de la terre et du temps forment un voile
Brise la coquille des mots pour atteindre la substance du Verbe
Car la chevelure, sur le visage des idoles, forme un voile
Toute pensée dont tu crois qu'elle enlève un voile
Rejette-la, car c'est elle qui alors, devant toi, forme un voile
C'est le signe du miracle de Dieu que ce monde vain
Mais sur la beauté de Dieu, ce signe forme un voile. »*

Mawlâna Jallâluddîn Rûmî, Le Mathnavi



Figure 83 Tombe de Jallâluddîn Rumî, Konya, avril 2018. Photo: L. Lécuyer

1. Les objets voilés

En Inde, le corps, la tête ou le visage sont couverts dans certaines circonstances afin de signifier le respect devant les hommes mais aussi devant le divin, devant ce qui est considéré comme sacré. Le corps porte en lui les germes du sacré, qui sont activés par des pratiques de purification et de consécration, comme les lieux de culte, temples, églises, mosquées ou *gurudwara*. Dans cette optique, on peut considérer que le *ghunghat* a aussi comme fonction de consacrer le corps, de lui restituer sa sacralité originelle, de revivifier en lui cette dimension sacrée, comme les desservants préparent les temples à recevoir les messages des divinités, des esprits ou des divinités tutélaires qui s'incarnent à travers le corps des officiants lors des cérémonies des rites de possession dans le Kerala (observations de terrain, Kerala 2002-2012).

En effet, la sacralisation d'un lieu, ou d'un corps, s'accompagne de rites et de pratiques particulières visant à reconstituer l'enveloppe symbolique du spirituel sur un lieu profane, ou dans le cas des temples, devenu profane par l'absence de rituel : les desservants allument les lampes à huile, délimitant ainsi l'espace sacré de l'espace rituel par une barrière lumineuse. L'air est rempli des mantras scandés pendant trois jours et trois nuits continuellement afin de « charger l'air de vibrations positives, et d'éloigner les mauvais esprits » (Vipin, habitant du village d'Eddakulam, Kerala 2008). De l'encens est allumé aux quatre coins de l'enceinte du temple, le temple est décoré de fleurs, d'offrandes de fruits, de céréales et de végétaux, et entièrement lavé à grande eau.

Ces actes précis participent de la construction d'un espace consacré destiné à recevoir ponctuellement les manifestations des effluves du monde spirituel, qui s'incarnent dans les statues ou effigies qui les représentent et parfois dans le corps des officiants (en malayalama, *veliccapattu*) formés à cette fonction afin de délivrer un oracle (*kalpana*) à une communauté (Tarabout 1986 ; Claveyrolas 2003 ; Aubert 2004). En baissant son voile sur son visage, la femme n'agit-elle pas aussi en sorte de circonscrire l'espace « sacré » de son visage, dans une société où la proximité entre hommes et femmes est règlementée et dans laquelle le mauvais œil est considérablement présent, comme dans les sociétés moyen orientales et méditerranéennes de manière générale ? « Quant à la nudité du corps, hormis celui des morts, elle demeure jusqu'à l'époque ottomane un fait

exceptionnel qui relève d'une sorte de codification tacite relative à certaines situations (*hammam*), car cet état – et dans le monde musulman moins encore qu'ailleurs – n'est ni tolérable, ni licite, la société étant régie et structurée par la loi religieuse où le corps est un objet sacré (ou tabou), et dont certaines parties, le visage chez la femme par exemple, ne se livrent pas au tout venant » (Benkheira, 1997). La sacralité du corps de la femme, ici *a fortiori* son visage, est réactivée lorsqu'elle est en contact avec des hommes qui ne lui sont pas interdits par le tabou de l'inceste, ce qui correspond en Inde du Nord au village entier d'une femme (Vreede de Stuers 1963 ; Vatuk 1969 ; 1975). Cette fonction s'efface derrière les fonctions sociales du *ghunghat*, qui sont les plus immédiatement observables. Mais à mon sens, envisager la pratique du *ghunghat*, et de façon plus générale, celles du voile ne peut faire l'économie d'une exploration des relations intimes qui existent entre le voile et le sacré.

Si les têtes, les corps, parfois les visages de femmes et d'hommes sont voilés dans certaines régions du monde, il en est de même de certains objets. Dans le monde indien, les objets qui sont liés au sacré sont souvent eux aussi voilés, dérobés aux regards. Dans les sanctuaires soufis (*dargah*), les tombeaux des saints sont recouverts de plusieurs couches d'étoffes épaisses, colorées, souvent de vert et de rouge, brodées ou ornées de brocard (*chadar*, du persan qui signifie rideau, tenture) (Boivin et Delage 2015). Ces étoffes rappellent également la *kiswa*, ce tissu de soie noire brodé d'or qui recouvre la *kaaba* à la Mecque et qui est également changée de façon cérémonieuse chaque année. L'ancienne *kiswa* qui a été remplacée est ensuite découpée et distribuée à des organisations musulmanes à travers le monde. La couverture de la *kaaba* correspond au voilement d'un objet sacré. Les différents voiles qui l'ont recouverte se sont adaptés aux contextes et ont suivi le déroulement du fil de l'histoire : la *kiswa* fut en effet blanche, rouge, verte avant de devenir noire, puis une sorte de rideau a été ajouté à l'entrée de la porte nommé *al buruq*, « le voile ».

Dans les *dargah* de l'Inde et du Pakistan, l'anniversaire de la mort d'un saint soufi, appelée '*Urs* en hindi, (de la racine arabe '*a-r-s* qui signifie « noces »), est célébré annuellement. A cette occasion des centaines d'étoffes sont offertes au sanctuaire par des fidèles, des habitants de la ville, musulmans mais aussi parfois hindous du voisinage, ou sikhs en visite au sanctuaire. Les étoffes circulent dans les alentours des sanctuaires, dans les ruelles et les places des villages, avant d'être déposées sur la tombe avec des fleurs (observations de terrain ; Gaborieau 2005 ;

Boivin et Delage 2015). Selon l'anthropologue Delphine Ortis, cette circulation d'étoffes rend compte d'une série de transactions économiques autour du sanctuaire dont les modalités de l'échange reflètent les typologies de relations sociales entretenues dans et autour des sanctuaires. En 1976, durant la fête célébrant l'anniversaire de la mort (*'urs*) de Mu`īn al-dīn Chishti dans le sanctuaire (*dargah*) d'Ajmer Sharif dans le Rajasthan, 3,000 étoffes nommées *cādar* ont été offertes pour un coût de plus de 500 000 roupies (Currie 1989)¹⁹⁷. Le fait de faire circuler des étoffes autour des sanctuaires revient ainsi à produire des rapports sociaux (Ortis 2017). Nous voyons de nouveau le rapport étroit entre les étoffes et les rapports sociaux, comme si le tissage invisible des relations sociales se matérialisait dans le tissu. Ce qui est sacré est couvert, comme le montre D. Ortis. Dans les sanctuaires des saints soufis, les tombes, qui matérialisent le corps du saint, sont recouverts d'étoffes qui sont régulièrement changées et offertes par les dévots, et ornées de turbans. Les étoffes qui recouvrent les tombes des saints sont changées en fonction des occasions « En habillant la tombe, la décence du saint est préservée, et à travers de cet acte, la tombe est comparée au corps du saint (...) Nous voyons à notre tour dans les vêtements et les turbans des tombes la présence impondérable des saints » (Ortis 2017 : 5)¹⁹⁸. A travers les actes et les pratiques sociales qui entourent les tombeaux des saints en Inde et au Pakistan, nous voyons apparaître l'association entre le fait de couvrir et le sacré. Pourquoi alors couvrir, habiller le sacré ? Peut-on tracer une analogie entre le fait de couvrir une tombe d'un saint et celle de se voiler ? Quel statut est conféré au corps voilé, enveloppé, par rapport à celui d'une tombe, ou d'un livre saint ?

¹⁹⁷ P.M. Currie, 1989, *The shrine and Cult of Muin al-din Chishti of Ajmer*. Delhi, Oxford University Press, 17 p. 122 - *The Times of India*, 8 July 1976

¹⁹⁸ « By clothing the tomb, the saint's decency is preserved, and through this action, the tomb is likened to the body of the saint resting there. Following in the foot- steps of Mus (2003), who sees in the eyes and the headdresses of stupas the 'imponder- able presence' of the Buddha, we in turn see in the cloths and the headdresses of tombs the imponderable presence of the saints » (Ortis 2017 : 5).



© Joe Murray-The Visual Advocate

Figure 84 Tombe recouverte de plusieurs étoffes (chadar).



Figure 85 Vente d'étoffes (chadar) et de pétales de roses devant la dargah de Moinuddin Chisti, Ajmer 2017. Photo: L. Lécuyer

2. Que couvre-t-on ? Et pourquoi couvrir ?

En effet, que signifie l'être humain lorsqu'il couvre ? Lorsqu'il cache ? Cette association entre cacher, couvrir, maintenir secret ce qui est sacré, si elle n'est pas universelle, couvre néanmoins un large complexe géographico-culturel. Par exemple, l'anthropologue Eléonore Armanet dans son ouvrage « Le ferment et la Grâce » présente une ethnographie de la façon dont les Druzes d'Israël enveloppent leur Livre Saint dans du linge de maison, tel un nouveau-né. « A l'instar du corps féminin, le corps du Livre doit être « enveloppé », écarté de la souillure et de l'intrusion du regard » (Armanet 2011 : 291). Le Livre alors, qui au contraire du Coran ne peut être lu ni vu par tout le monde, prend organiquement place dans le foyer, puisqu'il est soigneusement enveloppé de plusieurs couches

de linge de maison, souvent de coton blanc. Il est alors, par ce geste à la fois ordinaire et singulier, intégré à une ritualité domestique, quotidienne, mais en même temps séparé de ce rythme profane par le tissu, qui peut être apparenté à une forme de voile, puisque, comme lui, il sépare, maintient distincts deux pans de l'existence qui ne sont pas sensés se toucher. Le voile lui permet alors de rester au cœur de la vie intime rythmée par les activités quotidiennes et profanes (et au sein du foyer, essentiellement féminines) tout en gardant sa sacralité, préservée dans l'intimité douillette du voile. « Les femmes ont soin de déposer l'Ouvrage sur un coussin revêtu d'un voile épais ou d'un torchon propre, étoffes achevant de signer l'appartenance du Livre à l'ordre familial de la maison » (Armanet 2011 : 296).

Les sikhs pratiquent un rituel similaire avec le *Gurugranth Sahib*. Le livre est soigneusement enveloppé dans une dizaine d'étoffes. Directement autour du « corps » du livre sont placées des étoffes de coton blanc, repliées autour de lui comme des enveloppes protectrices. Puis selon le même procédé de pliage délicat, sont placées des tissus colorés et richement décorés qui rappellent celles des tombeaux des saints. Le *Gurugranth Sahib* est uniquement dévoilé lorsqu'il est lu, à voix haute ou silencieusement. Lorsqu'il n'est pas lu, le livre est maintenu sur un autel, le *Darbar Sahib*, et enveloppé – nuit et jour pour certains *gurudwara*, seulement aux heures des offices religieux pour d'autres – par les notes des mélodies des *kirtān*, musique dévotionnelle sikhe (Kaur Takhar 2005 ; Matringe 2008). Le livre est donc ouvert, dévoilé lorsqu'il habite totalement un espace temps suspendu dédié intégralement à la récitation de ses hymnes. Le dévoilement du livre correspond donc à un espace sacralisé, ritualisé, dans lequel toutes les activités profanes sont suspendues.

3. Ambivalence du voile : de l'union à la séparation

Le voile marque ici la frontière entre le sacré et le profane, le pur et l'impur, que le monde social s'emploie à maintenir séparés par l'effet des tabous et des rites (Douglas 1966). Dans le Coran, le sens littéral du mot *hijâb* signifie « ce qui tient séparé, rideau, tenture ». Le *hijâb* n'y désigne pas le voile de tête mais comme nous l'avons déjà évoqué un rideau qui protégeait les femmes du Prophète des regards des nombreux visiteurs qui le sollicitaient chaque jour (Kerrou 2010 ; Abouddrar 2014). L'une des fonctions principales du *hijâb* serait donc de garder distincts, séparés, ces deux catégories fondamentales que sont le sacré et le profane, et de protéger les hommes d'une éventuelle porosité entre les deux. De la même manière, les tissus qui couvrent les tombes des saints, en Inde, mais aussi au Pakistan, en Afghanistan, en Iran, en Turquie, et dans le Maghreb représentent cette séparation, à laquelle s'ajoute la séparation fondamentale entre la vie et la mort.

Le voile en contexte sacré semble garder séparées les catégories du sacré et du profane, du pur et de l'impur, de la vie et de la mort. Ces catégories, en effet, ne peuvent pas exister ensemble, elles sont mutuellement exclusives. Même si le contexte de l'Inde donne parfois l'impression que le sacré et le profane s'interpénètrent, que des rites peuvent être perpétrés à même la rue au milieu des activités quotidiennes, les espaces entre les deux sont toujours soigneusement délimités, notamment par des rites et des pratiques sociales. A Udaipur la séparation entre la vie et la mort est marquée dans certaines familles endeuillées par un rite d'isolement. Pendant une durée variable, personne ne peut absorber de nourriture ou de boisson dans le foyer des individus affectés par la souillure de la mort. Les parents du défunt sont ensuite progressivement ré-agrégés au monde social jusqu'au rite final, un repas qu'ils offrent aux parents, voisins et amis, qui marque la fin définitive de l'isolement (Udaipur 2012-2017).

Le monde social a horreur des statuts flous, des entre deux. Une mise à l'écart s'impose pour gérer la transition d'un état à l'autre. Le voile alors restaure les frontières entre des espaces dont le statut devient flou, dont les catégories ne sont plus suffisamment délimitées : le *hijâb* du Coran sépare les femmes du Prophète des autres hommes, des visiteurs qui font irruption au cœur du foyer, qui de ce

fait, perd les propriétés du privé ; le voile restaure sur le corps des femmes une continuité des frontières, rendues discontinues par les propriétés physiques, biologiques de son corps, naturellement ouvert, et institue du même coup une frontière symbolique entre une femme et les hommes qui pourraient potentiellement la convoiter.

Il en est de même lorsque la femme, ou l'homme, s'adressent à Dieu. En prière, le voile sépare le corps du dévot du divin, car l'homme, enténébré par le voile de l'ignorance, ne peut s'approcher de la lumière de la vérité que voilé, au risque de se brûler. On retrouve cette métaphore de façon récurrente dans les textes des trois religions monothéistes. La Bible, Le Coran et la Thora comportent tous trois des allusions à ce voile des ténèbres qui occulte à l'homme la véritable nature de son existence, et la véritable nature du divin. Ainsi, comme il a déjà été évoqué, Moïse après son face à face avec Dieu sur le Mont Sinaï, a le visage tellement rayonnant et lumineux qu'il revient voilé parmi le peuple. Il n'apparaîtra ensuite que voilé aux hommes tandis qu'il s'adressera à Dieu dévoilé :

« Moïse descendit de la montagne de Sinaï, ayant les deux tables du témoignage dans sa main, en descendant de la montagne ; et il ne savait pas que la peau de son visage rayonnait, parce qu'il avait parlé avec l'Éternel. Aaron et tous les enfants d'Israël regardèrent Moïse, et voici la peau de son visage rayonnait ; et ils craignaient de s'approcher de lui. Moïse les appela ; Aaron et tous les principaux de l'assemblée vinrent auprès de lui et il leur parla.

Après cela, tous les enfants d'Israël s'approchèrent, et il leur donna tous les ordres qu'il avait reçus de l'Éternel, sur la montagne de Sinaï. Lorsque Moïse eut achevé de leur parler, il mit un voile sur son visage. Quand Moïse entra devant l'Éternel, pour lui parler, il ôtait le voile, jusqu'à ce qu'il sortît ; et quand il sortait, il disait aux enfants d'Israël ce qui lui avait été ordonné. Les enfants d'Israël regardaient le visage de Moïse, et voyait que la peau de son visage rayonnait; et Moïse remettait le voile sur son visage jusqu'à ce qu'il entrât, pour parler avec l'Éternel » (La Bible, Exode 34:29-35).

Moïse est passé de l'autre côté, il a réalisé en lui son caractère divin, c'est pour cela qu'il peut s'adresser à Dieu dévoilé. Il s'agit d'un phénomène d'inversion par rapport aux individus « ordinaires », puisque le moment de prière, donc d'entrée en proximité avec le divin, est caractérisé par un voilement ou au moins une couverture de la tête, afin de conserver la frontière entre l'homme et le divin. Les

hommes comme les femmes dans l'islam et le judaïsme se couvrent lorsqu'ils sont en état d'adoration, seules les femmes le font dans le christianisme. En effet, Saint Paul dans l'Épître aux Corinthiens, a introduit une distinction fondamentale d'avec les Juifs et les Musulmans : « Tout homme qui prie ou qui prophétise la tête couverte, déshonore son chef (Corinthiens 11:4). Toute femme, au contraire, qui prie ou qui prophétise, la tête non voilée, déshonore son chef : c'est comme si elle était rasée. Car si une femme n'est pas voilée, qu'elle se coupe aussi les cheveux. Or, s'il est honteux pour une femme d'avoir les cheveux coupés ou d'être rasée, qu'elle se voile (Corinthiens 11 : 5-6). L'homme ne doit pas se couvrir la tête, puisqu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme (Corinthiens 11:7) » (La Bible, Saint Paul, Premier Épître aux Corinthiens, Chapitre 11, versets 4 à 7)¹⁹⁹. Les hommes juifs prient, eux, derrière leur châle, le *tallit*, avec lequel ils entretiennent une relation d'intimité particulière. « Le *Tallit* est un châle de prière, vêtement du culte, traditionnellement porté par les hommes dans les synagogues. Il s'agit d'un voile à franges dont l'homme en prière (ou la femme dans le monde juif libéral) s'enveloppe. Il s'en enroule d'abord le visage en se cachant les yeux, puis déploie le tissu sur les épaules. Recouvrir sans regarder, à chaque temps de prière, les juifs font en quelque sorte retour dans la tente de Noé » (Horvilleur 2013 : 94). Dans *Voiles*, le philosophe Jacques Derrida évoque longuement la relation qu'il entretient avec son *tallit* (1998 : 44 – 45). « Voilà une autre peau mais incomparable à aucune autre peau, à aucun vêtement possible...elle se porte en mémoire de la Loi » (Derrida 1998 : 44). Ici, le voile devient comme une autre peau, une extension de soi. Dans le *ghunghat*, le voile restitue sur le corps de la femme une intimité mise à mal par une promiscuité spatiale mêlée à une perte de confort relationnel, puisque la femme qui vient vivre dans la maison familiale de son époux est, après le mariage, une étrangère. Le voile constitue alors une protection symbolique mais efficace. « C'est cette sensualité que décrit Derrida lorsqu'il affirme que « le secret du châle...semble émaner du corps, comme une sécrétion intime... ». Le support de la pudeur, le châle ou la couverture est une émanation du corps. Il est ce qui filtre le regard pour ne pas tout révéler. C'est ce qu'il garde secret qui va permettre à la relation intime de ne pas être violée » (Horvilleur 2013 : 96).

¹⁹⁹ Le «chef» fait ici référence à la tête.

Le *tallit*, pour être conforme à la Loi Juive, doit comporter des franges, qui invitent ainsi à regarder à travers. La vision n'est pas totalement occultée, comme dans le *ghunghat* où le voile n'est pas opaque, mais offre une vision partielle, car les franges permettent de regarder dans les interstices. « Le paradoxe est intéressant et poétique : le vêtement de la prière, celui qui rappelle la nécessité de détourner son regard de la nudité de l'autre est aussi le prisme du regard entre les lignes, du désir de voir en transparence » (Horvilleur 2013 : 96).

Le voile symbolise l'état de l'homme dans le monde : les réalités essentielles lui sont voilées. Dans les élaborations des maîtres et théologiens soufis, Dieu se révèle dans le monde tout en étant voilé. C'est le paradoxe de la transcendance et de l'immanence, puisque le divin est à la fois indicible, invisible et inaccessible, et à la fois omniprésent partout au cœur de la création, mais de façon occultée. Il est là, mais dilué, dissous, voilé. L'homme, par là même, est lui aussi voilé aux secrets de la transcendance par son ignorance, son orgueil et son oubli. D'ailleurs, le mot *insân*, qui signifie « homme » en hindi, vient de l'arabe, de la racine *n-s-y*, « oublier ».

L'approche du sacré se fait voilé. La vérité et l'illusion ne peuvent se faire face, le voile constitue la séparation, la barrière entre les deux que seuls les initiés peuvent franchir. Le fait de se voiler peut aussi être compris dans un sens métaphysique, c'est-à-dire, comme l'acceptation de l'état même de l'homme sur terre, qui est d'être voilé aux réalités supérieures par le voile de l'ignorance. Le voile constitue alors l'acceptation de cette condition, et la femme, se voilant et se dévoilant sans cesse, actualise sur son corps les étapes du cheminement spirituel, entre voilements et dévoilements successifs, jusqu'à l'ultime dévoilement, qui intervient à la mort ou, rarement, lors de la réalisation spirituelle (*fanaa*). A ce titre, nous citerons le maître soufi Abd al-Salâm ibn Bashîsh, dont les paroles sont rapportées par l'Emir Abdel Kader « [Mon Dieu], fais du Voile Suprême la vie de mon esprit, et fais de Son Esprit le secret ma réalité intime »²⁰⁰.

²⁰⁰ Émir Abd El-Kader, Kitâb al-Mawâqif, Mawqif 57, traduit par A. Penot dans Le Livre des Haltes, éd. Dervy, p.275-277.



Figure 86 Les effigies des divinités d'Udaipur sont tous les soirs recouvertes d'une couverture pendant l'hiver. Udaipur hiver 2014. Photo: L. Lécuyer



Figure 87 Lors de la cérémonie des "tours du feu" (fere) lors du mariage, le lieu sacré où est allumé le feu est recouvert d'une structure décorée de fleurs, le maṇḍap. Udaipur 2015. Photo: F. Renn



Figure 88 En Turquie, des femmes, la tête couverte, prient sur la tombe d'un saint (wali), où a été déposé le turban du défunt. Istanbul, avril 2018. Photo : L. Lécuyer

Ainsi, la femme est séparée du divin par son voile qui symbolise le voile de sa condition : l'ignorance. En même temps, le voile la sépare des hommes et du monde profane en formant autour d'elle un halo de sacralité. Le voile peut aussi isoler des autres hommes un individu entré en sacralité par une vision, comme par exemple le prophète Moïse. A partir de ce moment là, le voile (de son ignorance) a été levé, mais pour revenir parmi les hommes, il fut désormais obligé d'apparaître voilé, se dotant ainsi des caractéristiques du divin. « Celui qui parvient, grâce au Seigneur, à la liberté de la science se trouve dépouillé de la

servitude du voile » (Letellier 1988 : 16)²⁰¹. Or, pour ceux qui sont restés dans les ténèbres de l'ignorance et « refusent de croire en Jésus-Christ, cette intelligence spirituelle de l'Écriture n'est pas donnée ». Le peuple de l'époque ne pouvait alors « voir le visage rayonnant de Moïse parce qu'ils ont, encore aujourd'hui, un voile posé sur leur cœur » (Letellier 1988 : 15-16). Ils sont ainsi privés de la faculté de voir, et le voile de leur cœur est aussi un reflet des voiles qui obstruent la vérité à leur vue. « Donc Moïse n'a plus de voile car il est véritablement tourné, tout entier, vers la vérité. Mais il est obligé d'apparaître voilé devant le peuple car lui n'a pas eu accès à la vérité, il est encore voilé. Le voile de Moïse symbolise celui du peuple, et la vérité ne peut apparaître toute nue à qui est encore voilé, enténébré dans l'illusion, l'ignorance et le mensonge » (Letellier 1988 : 16). Ainsi, les métaphores du voile dans la littérature métaphysique sont nombreuses. Le voile agit comme une séparation et une agrégation à la fois. Il agrège au divin (par exemple, le voile dans la prière), mais en sépare également (le voile de l'ignorance, ou comme symbole de la servitude de l'homme), il peut séparer les individus qui ont eu accès aux réalités métaphysiques de ceux qui n'y ont pas eu accès, comme Moïse. Nous retrouvons alors des paradigmes identiques que dans le rapport du voile avec le monde social : le voile sépare et agrège à la fois.

Les développements autour du voile dans l'interprétation ésotérique des textes sacrés ont alimenté une littérature prolixe dans les trois religions. Le voile y est régulièrement évoqué comme un obscurcissement entre le croyant et la vérité, la lumière divine. Le théologien, juriste, poète, métaphysicien et maître soufi andalou Ibn 'Arabî (1165 ;1240) a consacré un ouvrage aux métaphores spirituelles du voile, mais ce thème est repris par la majeure partie des théologiens de l'islam spirituel²⁰². Le voile symbolise alors le mystère, la vérité cachée, ainsi que la servitude, puisque c'est dans cet état d'occultation que l'homme traverse l'existence. Pour Charles André Gilis, la vierge Marie « est un modèle universel. Son voile figure la soumission de la femme car celle-ci, mieux que l'homme, exprime la subordination de l'homme à Dieu » (Gilis 2007)²⁰³. Dans ce sens, le

²⁰¹ Letellier, Joël, 1988, « Le thème du voile de Moïse, chez Origène (Exode 34, 33-35 et 2 Corinthiens 3, 12-18) », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 62, fascicule 1, pp. 14-26

²⁰² Ibn 'Arabî, 1994, *Le dévoilement des effets du voyage*, Editions de L'éclat

²⁰³ Extrait de "La papauté contre l'Islam" de Charles André Gilis (Abd Ar-Razzâq Yahya ; 2007).

voile est le signe de la soumission, non pas de la femme à l'homme, mais de l'homme à Dieu.

Le texte d'un des plus éminents soufis, Djalâl ad- Dîn Rûmî, atteste de cette symbolique puissante du voile. Il compare le Coran à une jeune mariée, de qui l'époux chercherait à retirer le voile. Au moment où elle décide de retirer son voile apparaît sa beauté, comme le moment où le véritable sens du Coran, le sens caché, se dévoile au croyant et lui révèle les secrets dont il recèle²⁰⁴. Ibn 'Atâ allah al Iskandarî, maître soufi de la confrérie Shâdhili (mort au Caire en 1309), écrit dans son recueil d'aphorismes soufis : « Dieu réalité ne t'est pas voilé. C'est toi qui es couvert d'un voile qui empêche ton regard de l'atteindre (...) Tu T'es manifesté, de sorte que Tu apparais à tous, Sauf à l'aveugle qui ne saurait voir la lune. Puis Tu T'es dérobé aux regards, Toi qui ne dépends aucunement des mondes. Comment pourrait-on connaître Celui qui, par Sa puissance, S'est voilé ? » (Ibn 'Atâ-allah Al Iskandarî, *Al Hikam*)²⁰⁵. Ainsi, dans les textes ésotériques qui traitent du voile, Dieu apparaît dans une sorte de pudeur, puisqu'il se révèle sans se dévoiler.

Ces énumérations de textes métaphysiques portant sur la métaphore du voile dans la littérature ésotérique visent à établir un parallèle entre le fait de couvrir les corps et certains objets, notamment en contexte sacré et dans certaines sphères culturelles, et la façon dont certaines communautés envisagent le rapport avec le divin, derrière un voile. Passer au delà du voile signifie un passage de l'autre côté du miroir des illusions et un accès direct à la réalité. Le voile des corps cacherait-il alors une réalité secrète du corps et de l'identité qui n'est révélée qu'à certains individus selon des typologies relationnelles particulières ? Le voile, et par extension le *ghunghat*, relus à la lumière des métaphores de la littérature ésotérique, permettent ainsi à un individu d'opérer par le jeu de son corps sur le voile, une discrimination, un processus sélectif dans les relations qu'il tisse autour de lui, et de réserver l'intimité de son corps et de sa personnalité à certains

²⁰⁴ « Le Coran est comme une jeune mariée : tu essaies de retirer son voile, et elle ne te montre pas son visage. Au moment où la jeune mariée qu'est le sens du Coran retire son voile, le royaume de la foi est dénué de trouble. Si l'examen du Coran ne te donne aucune satisfaction et ne te dévoile rien, c'est parce qu'il refuse que tu retires le voile ; il a rusé avec toi en se montrant comme laid ; il te dit: "je ne suis pas cette beauté." Le Coran est capable de se montrer sous l'apparence qu'il veut. Mais si tu ne cherches pas à lui ôter le voile, tout en œuvrant à son contentement, en arrosant son champ, et en lui rendant service de loin, par tout ce qui peut lui donner satisfaction, alors, sans que tu retires le voile, il se montrera à toi » (Rûmî, *Mathnavî*)

²⁰⁵ Ibn 'Atâ-allah Al Iskandarî, 2000, *Al Hikam. Paroles de sagesse*, Arché Milano 1999

individus uniquement. Il insère un individu dans un faisceau interactionnel complexe dans lequel certaines relations doivent être strictement régulées afin de préserver la cohésion du groupe. Le voile signale la délimitation d'une zone sacrée qui est attribuée, dans certains contextes culturels, au corps de la femme, à celui de l'homme ou à certains objets. Il montre que l'autre n'est jamais complètement accessible, et renferme une part de secret. Maintenant que nous avons vu le lien entre le voile et le sacré, qui est lié au mystère de l'existence, voyons de quelle façon il peut être l'objet d'une politisation. Les vêtements en général peuvent servir d'étendards dans les luttes politiques et idéologiques, comme le fit Gandhi lors de la lutte pour l'indépendance de l'Inde.



Figure 89 Le chapeau du derviche...

Chapitre 5 - En quoi le vêtement exprime les identités politiques : l'exemple de l'Inde

1. Le vêtement comme outil de communication

Selon Elise Dubuc, « le vêtement est considéré non comme un objet passif mais comme un système dynamique qui demande connaissance et savoir-faire pour fonctionner de façon efficace » (Dubuc 2002)²⁰⁶. Nous pouvons considérer le *ghunghat* de la même façon, comme un système dynamique qui requiert savoir et savoir-faire. Il implique donc la participation active de la femme qui le manipule et une connaissance parfaite des éléments du contexte qui activent sa mise en mouvement. En creux, il implique également une participation toute aussi active des hommes devant lesquels il est manipulé, puisque se joue entre les genres un jeu subtil d'évitement et de contournement tout en englobant la nécessité de communiquer. Dialoguant avec un contexte sociologique précis, il requiert ainsi une connaissance implicite de son utilisation par les individus qui entrent en jeu dans son activation. Les points d'analyse qui permettent de comprendre le vêtement dans un système culturel et symbolique précis s'appliquent aussi, dans une certaine mesure, au *ghunghat*.

Parmi les diverses fonctions du vêtement (distinguer, marquer les appartenances, les identités, les statuts, couvrir, embellir...), la fonction de communication est celle qui recouvre et englobe toutes les autres. C'est probablement pour cette raison que le vêtement a été comparé à un langage et investi par les sémioticiens. « Les vêtements peuvent être considérés comme un « système sensoriel codé de communication non-verbale qui assiste la communication entre individus dans

²⁰⁶ « Clothing is not seen here as a passive object, but as a dynamic system that requires knowledge and know-how to perform effectively" (Dubuc 2002).

l'espace et le temps » (Eicher 1995 : 1)²⁰⁷. En effet, le vêtement est tourné à la fois vers l'intérieur, vers la zone intime qu'est le corps, en le touchant, l'enveloppant, le couvrant, et à la fois vers le dehors puisqu'il fait littéralement face aux autres, au monde social, il donne à voir un individu autant qu'il le cache en le couvrant. En ce sens, le vêtement dissimule autant qu'il révèle. Alors qu'il cache la nudité, les parties intimes du corps, les zones définies culturellement comme les zones de pudeur, il révèle en même temps, dévoile les aspirations, les goûts, les tendances esthétiques d'un individu, son genre, ses appartenances, parfois son âge, son statut...etc. Il augmente l'esthétique du corps en le mettant en valeur tout en le couvrant.

Cette injonction paradoxale en apparence de cacher et de révéler en même temps est plus nette encore dans le voile. Alors qu'il dissimule cette parure naturelle de la femme qu'est la chevelure, enserme le visage de façon à n'en révéler que l'essentiel, cachant souvent le cou et les oreilles (chez les musulmanes portant le *hijâb*), il révèle de façon implicite ses valeurs, sa modestie, son raffinement (*adâb*). Le fait de cacher met ici en évidence des codes moraux. Le *ghunghat* fait de même. Le corps vêtu permet ainsi de s'adresser à la fois aux identités individuelles et collectives (Hansen 2004 : 372).

Avant de considérer un visage, une attitude, un regard, l'œil se porte généralement sur l'arsenal vestimentaire d'un individu, qui permet dans un premier temps d'évaluer l'autre, de lui attribuer une catégorie à partir de laquelle l'élaboration d'une pensée, d'une réflexion, d'une catégorisation sont rendues possibles, ouvrant ou non sur une interaction. La dimension sémiotique du vêtement permet de percevoir rapidement les transformations à l'œuvre dans une société, s'ajoutant à l'observation des pratiques sociales et des systèmes de valeurs. Néanmoins, les modifications vestimentaires doivent être observées avec la plus grande prudence car une transformation, même radicale, dans les pratiques vestimentaires n'indique pas nécessairement une transformation subséquente des systèmes de valeurs des individus. Ainsi, Anju, 18 ans, jeune fille brahmane d'Udaipur dont la mère est enseignante et le père commerçant, m'explique le choix de porter des jeans à certaines occasions : « Je ne veux surtout pas que les gens croient que je suis occidentalisée et que je ne respecte pas les valeurs de la société indienne parce que je porte quelquefois des jeans. J'aime bien me mettre en jeans quand je sors avec mes amis pour aller manger au fast-food, ou quand je me rends chez mes

²⁰⁷ « (...) a coded sensory system of non-verbal communication that aids human interaction in space and time » (Eicher 1995 : 1).

amies pour étudier. C'est une tenue confortable, informelle, mais ça ne viendrait pas à l'idée d'aller en jeans au temple ou chez ma grand-mère ! Le jeans est juste un outil, j'ai le choix parfois quand je veux être confortable, mais ça ne fait pas de moi une occidentale. Je tiens aux valeurs de ma société, au respect des anciens, de nos rites...etc. Je m'adapte aux circonstances en fonction des choix dont je dispose » (Anju, Udaipur, février 2014).

Derrière l'argument du confort apparaît précisément la flexibilité dont disposent les individus dans leurs pratiques vestimentaires, leur permettant de se mettre en conformité avec les contextes divers auxquels, dans le monde indien, ils sont confrontés de façon extrêmement variée. L'individu est par ses vêtements en situation de communication avec son entourage, dont il régule les flux en fonction des messages qu'il en reçoit. Chaque individu est donc émetteur et récepteur à la fois. Il ajuste ses propres pratiques, et donc les messages qu'il envoie, en fonction des messages émis par d'autres. « La communication par l'intermédiaire du vêtement est réciproque : elle se produit au sein d'une communauté où chacun remplit les deux rôles, celui d'émetteur et celui de récepteur. Il faut d'ailleurs noter que ces deux notions sont ici ambiguës : plutôt qu'un individu communiquant avec le groupe, le modèle pourrait être celui d'un groupe communiquant avec lui-même par l'intermédiaire de chaque individu. » (Delaporte, 1980 :110). Les travaux du sociologue Jean-Claude Kaufmann (2001 ; 2004) montrent comment est produite la norme dans la société française. Selon lui, les individus adaptent et réajustent leurs comportements et leurs pratiques corporelles en fonction des messages non verbaux (et notamment du regard) qu'ils reçoivent de la part des individus qu'ils croisent (Goffman 1973). Lorsqu'un individu porte une tenue qui s'inscrit en rupture avec les normes vestimentaires, le regard des autres change, mais il n'est pas forcément perçu de façon consciente, car, contrairement aux regards des Indiens qui ont tendance à fixer et à s'arrêter, à pénétrer l'objet regardé, ce regard-ci glisse, mais comporte suffisamment d'informations pour que l'individu perde son aisance corporelle, et conséquemment ajuste sa tenue. Selon J.C. Kaufmann, les normes dans la société française contemporaine ne sont plus produites par effet d'imitation de ce qui était fait avant, mais plutôt par une invention sans cesse renouvelée de comportements itératifs qui finissent par devenir des habitudes (Kaufmann 2004).

La fonction de communication opère sur trois niveaux : un niveau intentionnel, un niveau involontaire, et ce qu'Yvonne-Elisabeth Broutin appelle la « communication oubliée ». Au premier niveau, « le porteur veut donner à voir et à savoir un certain nombre de choses le concernant et il choisit délibérément les éléments vestimentaires qui lui permettent d'atteindre ce but » (par exemple, comme le port d'une médaille militaire ou de jeans déchirés dans une soirée mondaine) (Broutin 1996 : 18). Dans le cadre du *ghunghat*, on peut prendre l'exemple, non pas d'un seul individu, mais d'un groupe qui choisit de perpétuer le *ghunghat* afin de s'inscrire dans une catégorie qui le définisse comme préservant les valeurs considérées comme « traditionnelles » de sa société.

Le deuxième niveau implique qu'un individu rajoute ou agence des éléments qui trahisse son individualité propre, ses goûts, ses malaises parfois... On peut citer ici Anju et son port du *śalwar kamīz* pour aller faire son jogging malgré les réticences de sa belle-famille, ou les musulmanes qui portent le *niqāb* afin d'indiquer la supériorité de leur statut dans le domaine des sciences de la religion et de se distinguer des autres musulmanes.

Enfin, dans la communication oubliée, le porteur entre en relation, par le biais du goût esthétique, avec un domaine dont il a perdu la clé, un domaine magico-religieux « Les comportements vestimentaires gardent la trace de pratiques symboliques jadis destinées à protéger l'âme des atteintes maléfiques en garnissant le costume de signes prophylactiques placés en des points déterminés. Cette fonction magico-religieuse s'est perdue mais l'habitude demeure de faire figurer sur le costume des signes qui n'ont plus qu'une fonction esthétique, mais qui reprennent les motifs et la disposition des symboles anciens. » (Encyclopedia of dress of South East Asia). On peut donner ici l'exemple du voile qui protège le sommet de la tête, dont on croit qu'il est la porte d'entrée des esprits maléfiques et des âmes errantes. Cet élément est toujours très présent en Inde, où les vêtements n'ont pas perdu cette fonction symbolique et prophylactique contre les attaques du mauvais œil ou des « âmes » des défunts qui rôdent autour des vivants et sont susceptibles de leur causer du tort. Ainsi, Ferhan connaît et explique les symboles qui se trouvent sur les tissus de son magasin de vêtements qu'il va souvent chercher lui-même à différents endroits du Rajasthan. Les symboles sont parfois très localisés, particuliers au monde indien ou stables à travers le monde (comme les symboles de la pyramide/triangle ou du cercle, par exemple).

C'est aussi à travers le costume que la structure d'un groupe social se manifeste. Il est le reflet d'une société et de ses mutations, de ses tensions, de ses transformations, de ses conflits... A travers des nouvelles matières, ses nouvelles formes, les modes qui le déterminent, le vêtement témoigne d'une époque, d'un moment ou d'un contexte. Les idéologies en évolution s'impriment sur le vêtement mais le modifient aussi, comme le transforment les contacts et les échanges avec d'autres sociétés, d'autres modalités esthétiques, d'autres systèmes de valeurs, d'autres constructions des normes de la pudeur. « L'homme n'est homme que dans la mesure où il l'est parmi d'autres et revêtu des symboles de sa raison d'être » (A. Leroi-Gourhan, 1964 :138). F. El Guindi référence quant à elle six fonctions distinctes du vêtement, à savoir celle de séparer les individus d'un groupe de ceux qui ne font pas partie du groupe ; de placer un individu au sein d'une organisation sociale spécifique ; de placer un individu dans une catégorie de genre ; de déterminer un comportement social ; d'indiquer le statut ; de contrôler l'activité sexuelle (Al Guindi 1999 : 56)²⁰⁸. Ces fonctions peuvent servir de cadre (de façon non exhaustive) dans l'analyse du *ghunghat*. En effet, il sépare une belle-fille de l'unité familiale dans laquelle elle a été mariée, en même temps qu'il sépare, par le biais de ses pratiques corporelles, ses affins et ses consanguins. Il la distingue des filles de la famille, et indique par là même la distinction entre le statut de « fille de » et de « belle-fille de », cette distinction induisant des comportements et des modalités relationnelles particuliers. Il place la belle-fille dans une organisation sociale particulière, c'est-à-dire, au sein du foyer de ses affins, dans lequel ses comportements sont différents de ceux qu'elle arbore lorsqu'elle se trouve chez ses consanguins ; il la place du même coup dans le genre féminin, puisque les hommes ne pratiquent pas le *ghunghat*, même lorsqu'ils portent des habits de tête (les turbans, par exemple) et à l'exception de la cérémonie du mariage, pendant laquelle certains hommes (notamment chez les

²⁰⁸ « In his examination of what he refers to as the « adornment theory » (...) Rubinstein, drawing upon existing ethnographic accounts, identifies and discusses eight distinct purposes (1986 :245-53). They are :

- To separate group members from non members
- To place the individual in the social organization
- To place the individual in the gender category
- To indicate desired social conduct
- To indicate high status and rank
- To control sexual activity
- To enhance role performance
- To give the individual a sense of activity »

(Fadwa el Guindi, 1999 : 56)

musulmans sunnites) ont le visage entièrement recouvert d'un ou plusieurs voiles durant toute la cérémonie (*śehra*). Enfin, on peut envisager qu'il sert également à contrôler l'activité sexuelle en régulant les relations hommes/femmes au sein du foyer conjugal indivis.

Les fonctions du costume, et du *ghunghat*, apparaissent à la fois comme des fonctions d'identification et à la fois comme des fonctions de distinction. A travers la pluralité des fonctions et le degré auquel ces fonctions sont appliquées d'après les choix idéologiques des sociétés et les codes des valeurs morales qui les sous-tendent, on peut identifier quel type de comportement est attendu d'un individu et d'un groupe social dans une société donnée.

La façon qu'ont les femmes de s'asseoir sur une moto dans le monde indien en général constitue un exemple intéressant de la façon dont représentations, valeurs et pratiques s'inter-influencent. En effet, les femmes ne montent qu'exceptionnellement à califourchon sur les deux-roues, sauf si elles conduisent et dans ce cas, elles utilisent en majorité le scooter. Si le *sari* ne permet pas de monter à califourchon sur une moto, on peut se demander pour quelles raisons les femmes qui portent des *śalwar kamīz* s'asseoient elles aussi en amazone. Cette question s'inscrit au point de rencontre entre les explications fonctionnalistes des raisons qui engendrent des pratiques sociales spécifiques, et les explications liées aux systèmes de valeurs, de représentations, et à l'élaboration des normes culturelles. On peut alors se demander si l'impossibilité de s'asseoir autrement qu'en amazone sur une moto lorsqu'une femme porte un *sari* a généralisé une façon de s'asseoir qui est devenu un code social, engendrant certaines règles de bienséance, ou si la façon de s'asseoir relève d'un système de normes et de conceptualisations du corps de la femme, des notions de pudeur et de bienséance qui font système avec les pratiques vestimentaires, notamment le port du *sari*. Cette façon de se tenir trahit-elle un certain « usage du monde », une certaine façon de se tenir dans le monde ?

2. *La politisation du vêtement par Gandhi. Une piste pour comprendre le voile*

La fonction de communication du vêtement a été largement utilisée par le Mahatma Gandhi notamment lors du mouvement *svadeśī*, lors duquel il enjoignit les Indiens de laisser les habits européens pour revenir aux tenues indiennes, encourageant la production locale et l'utilisation de matières, de formes, de couleurs et de motifs cohérents avec les normes esthétiques et les symboles de la société indienne de l'époque. Gandhi avait parfaitement compris la relation entre l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire, le rapport entre ce qu'un individu donne à voir de lui-même, notamment à travers le vêtement, et ses qualités morales, et il l'utilisa dans une tentative de restauration de l'intégrité morale de son peuple, divisée, diffractée par l'entreprise coloniale et la présence des Anglais. « En adoptant pour lui même le *dhotī*, il fut capable de communiquer à travers le vêtement ses messages les plus importants, tandis qu'en encourageant le filage à la main, le tissage et le port du *Khādī* indien (...), il fut capable de hausser la question du vêtement à un niveau d'importance économique et politique capitale » (Tarlo 1996 : 62-3). « Lorsqu'il parlait du *Khādī*, Gandhi usait d'un langage symbolique qui venait revivifier les croyances magiques et morales à moitié endormies qui étaient attribuées au vêtement dans la société indienne » (ibid.)²⁰⁹.

²⁰⁹ « (Bean) portrays Gandhi as a 'semiotician', who experimented with clothes until he achieved « an understanding of the role of cloth in Indian life » (Bean 1989) She concludes by finally adopting the loincloth he was able to communicate all his most important messages through the medium of dress, while by encouraging hand-spinning, weaving and the wearing of Indian *Khādī* (...), he was able to raise the issue of cloth to primary economic and political importance.(...) Bayly meanwhile has highlighted the symbolically charged moral language that Gandhi employed when speaking of *Khādī*. Bayly suggests that in using such language, he was reviving the semi-dormant 'magical' and 'moral' beliefs that had always been attributed to cloth in Indian society (Bayly 1986) » (Tarlo, 1996 : 62-3).



« Aucun dirigeant indien prit la question du vêtement plus sérieusement que Mohandas Karamchand Gandhi et il est probable qu'aucun autre dirigeant n'ait transformé sa façon de se vêtir de façon aussi radicale » (Tarlo 1996 : 62)²¹⁰. Gandhi avait compris en effet la puissance contenue dans la fonction symbolique du vêtement, auquel tout un chacun pouvait se référer, tant les classes moyennes, éduquées, urbaines, que les élites éduquées à l'anglaise ou la grande majorité des agriculteurs, paysans ou petits commerçants des campagnes. Gandhi potentialisa d'autant plus la puissance du symbole qu'il fallait s'adresser à la nation entière, dans une pluralité de langues, d'appartenances religieuses, de castes déconcertantes. La force du symbole, le rapport entre le système de codes moraux d'un individu et ses pratiques sociales, le lien que les Indiens entretiennent avec la matière, son élaboration, sa fabrication, inséré dans le système artisanal de spécialisation héréditaire parlait à tout le monde, au delà de la langue et des déterminations sociales. Afin de ré-indianiser les esprits, Gandhi utilisa une des formules les plus éloignées des critères des Anglais. Il essaya de provoquer une identification des Indiens avec le paysan le plus pauvre, le plus simplement vêtu, pas seulement en s'habillant comme lui mais en partageant son labeur. C'est ainsi qu'il sélectionna le *khādī*, tissu produit localement et filé à la main, dont il se vêtit lui-même, pour faire naître un sentiment de recomposition intérieure et de réintégration des valeurs qu'il considéraient comme pan-indiennes et opposées à celles des Britanniques.

²¹⁰ « No Indian leader took the problem of what to wear more seriously than Mohandas Karamchand Gandhi and probably no other leader changed his clothes so dramatically » (Tarlo 1996 : 62).

« En raison de sa croyance dans l'unité de la pensée et de l'action, il choisit le *khādī* comme la matière par excellence de la vérité, l'expression ultime des devoirs moraux et des croyances personnelles » (Tarlo 1996 : 88)²¹¹. Porter le *khādī* ne signifiait pas seulement adopter un style vestimentaire à forte connotation symbolique et politique. Il était relié à tous les éléments de la vie quotidienne : il ne s'agissait pas seulement de porter le *khādī*, il fallait aussi se comporter en accord avec les valeurs morales qu'il véhiculait, il était devenu l'indice des hautes qualités morales de ceux qui les portaient, la marque extérieure d'une vie intérieure noble et pure liée à l'héritage philosophico-religieux de l'Inde. Changer sa façon de s'habiller équivalait en quelque sorte à changer ses croyances » (Tarlo 1996 : 89)²¹². Le *khādī* s'opposait directement aux étoffes étrangères, qui semblaient artificielles et conduire les individus à leur perte, les éloignant du chemin de la vertu. Ainsi, Gandhi allait aussi loin que de clamer qu'il « était aussi peu recommandable de jeter des coups d'œil aux habits étrangers que de convoiter la femme d'un autre » (Tarlo 1996 : 90)²¹³. On peut ici tracer une analogie avec le *ghunghat*, qui implique lui aussi une étiquette et un système de valeurs liés aux développements philosophiques et à la construction de la personne en Inde. Comme pour le *khādī*, observer le *ghunghat* revient à intégrer une gestualité quotidienne en harmonie avec les valeurs morales que le voile véhicule. L'abandonner, comme nous le voyons pour le Pendjab, revient à adopter une autre étiquette et à modifier son système de valeurs. Mais jusque dans quelle mesure l'abandon d'une pratique sociale induit nécessairement un changement de système de valeurs et une transformation de l'ordre social ? Car si l'abandon du *ghunghat* s'est accompagné au Pendjab d'une transformation de la société, des modes vestimentaires et des codes de pudeur, ce n'est pas toujours le cas à Udaipur. Dans la famille de Meeraj par exemple, brahmane déjà évoqué dans ce travail, les belles-filles, toutes deux enseignantes à l'université, ne baissent plus leur *ghunghat* mais l'organisation familiale et les attitudes de respect et

²¹¹ « Because of his belief in unity of thought and action, he chose Khādī as the fabric of truth par excellence, the ultimate expression of moral duty and personal belief » (Tarlo 1996 : 88).

²¹² « In order to wear Khādī, a person should therefore maintain a lifestyle worthy of it, for 'the outward appearance must fit with the expression within' (CWMG vol.19 :345). It was not enough for people to don Khādī simply because it was coming into vogue. For Gandhi a change of clothes was like a change of religion ; it was a question of morality and belief (CWMG vol. 27 : 334) » (Tarlo, 1996 : 89).

²¹³ « Gandhi preached : 'It is as sinful to cast covetous glances at imported cloth as it is for a man to cast lustful glances at another's wife. (CWMG vol. 18 : 409) » (Tarlo, 1996 : 90).

d'évitement sont sensiblement les mêmes que dans les familles où le *ghunghat* est observé.

Gandhi appela aussi les Indiens à brûler leurs vêtements occidentaux, faisant appel à l'un des symboles les plus puissants du monde indien, dont l'importance, ancrée dans le corpus védique, reste capitale jusqu'à aujourd'hui : le feu purificateur. Le feu est au centre de la vie indienne, il marque les étapes du commencement et de la fin : les époux tournent sept fois autour du feu avant d'être unis par les liens du mariage et les morts sont brûlés sur des bûchers à ciel ouvert (pour les hindous, les jaïns, les sikhs et les bouddhistes). Le feu est considéré dans le monde indien comme l'un des symboles de l'existence terrestre, en ce qu'il a besoin de nourriture pour se perpétuer, il doit consommer d'autres substances afin d'assurer sa propre subsistance, comme les êtres vivants. Ainsi, Gandhi, en appelant les indiens à brûler leurs vêtements occidentaux, faisait appel à l'un des rituels les plus anciens et les plus ancrés dans la vie quotidienne et l'univers symbolique de son peuple. Les vêtements étaient en quelque sorte offerts en sacrifice au feu Agni, mais en même temps, le feu est aussi celui qui purifie. Par cet acte quasi rituel, les gens se purifiaient de la souillure de la présence coloniale et restauraient leur unité intérieure en tant que peuple singulier, libre et autonome. Gandhi en appela au principe même de l'organisation sociale et des valeurs de l'Inde : l'opposition du pur et de l'impur, afin de débarrasser son pays de la souillure et de l'humiliation de l'entreprise coloniale de l'empire Britannique.

Mais la diversité du pays posa les limites de l'entreprise de Gandhi visant à réunifier le peuple indien. Alors même qu'il tentait d'unir, de nouveaux processus de distinction se mettaient en marche, et ses tentatives se heurtaient aux valeurs même qui constituaient le socle de la société indienne. Par exemple, la couleur blanche du *khādī* empêcha en partie ce vêtement de s'imposer parmi les femmes, car le blanc en Inde est la couleur du deuil. Les groupes ethniques, sociaux, linguistiques, qui se distinguaient en grande partie à travers les pratiques vestimentaires, les couleurs, les formes, perdaient leurs caractéristiques distinctives dans la monotonie chromatique du *khādī*. Les femmes se remirent à porter des *saris* de couleurs en teignant le *khādī*, ce qui court-circuita du même coup la tentative de réduction des différences sociales et économiques. La société indienne se recomposait dans ses variations malgré l'objectif de réunification visé par Gandhi. Certains des éléments mêmes visant à réunifier le pays jouèrent contre lui, puisque les individus les utilisèrent afin de maintenir les barrières de

distinction entre les groupes. L'intérêt de citer ces exemples réside dans l'illustration qu'ils donnent de la dimension polysémique, signifiante, porteuse de sens et éminemment politique de l'utilisation du vêtement, et la relation intime qu'il entretient avec la société indienne, ses valeurs et ses aspirations. Ainsi, étudier le *ghunghat* d'un point de vue anthropologique revient à utiliser une pratique sociale comme baromètre des tensions, des transformations et des jeux identitaires en oeuvre dans la société indienne aux prises avec la modernité, à travers de nouveaux modèles de présentation de soi et d'organisation sociale proposés par la télévision, le cinéma et la publicité (Datta 2000). La tendance à la distinction observée dans une tentative de réunification face à un « ennemi » commun laisse entrevoir la palette de variations possibles du *ghunghat*, voile multiforme qui s'adapte aux contours des sociétés locales, comme le montre le cas du *dhhatta* en Haryana. L'histoire de la calotte gandhienne ouvre une piste de réflexion comparative sur la politisation du vêtement dans le contexte indien et la politisation du voile musulman dans le contexte français. Je propose dans la partie suivante une relecture des paradigmes d'analyse du voile dans le contexte français à travers l'exemple de l'Inde, à la fois à travers la politisation locale du vêtement, et à la fois à travers une analyse du *ghunghat*, voile non religieux et dont la politisation est, à ma connaissance, marginale.

PARTIE 4

***Approche comparative : ce que nous apprend la
variabilité des pratiques du port du voile dans le temps
et l'espace***

Chapitre 1. Evolutions, Mutations, transformations ou persistances

1. Politisation du vêtement dans le contexte de l'Inde. L'histoire du Gandhi Cap

Un détour historique sur la politisation du vêtement en Inde pendant la lutte pour l'indépendance peut fournir quelques paradigmes utiles pour cette dernière partie, à visée comparative. Lors du mouvement *svadeśī*, nous l'avons vu, Gandhi cherchait à uniformiser les pratiques vestimentaires afin de restituer une certaine homogénéité dans la société indienne. Parmi ses diverses stratégies, l'introduction de la calotte gandhienne, surnommée le *Gandhi Cap* eut un effet surprenant. Comme pour les débats sur le voile en France de nos jours, les enjeux de cet habit de tête eurent des répercussions intenses, provoquant parfois des affrontements violents. Le *Gandhi Cap* informait sur les appartenances confessionnelles. A travers ce chapeau, Gandhi souhaitait obtenir une uniformité visuelle jamais obtenue auparavant, puisque les habits de tête en Inde sont particulièrement signifiants des distinctions, des ruptures et des séparations. Le *ghunghat*, de nouveau, en est un exemple.

La tension entre l'attitude de Gandhi qui visait à encourager le port du *Gandhi Cap* et la réponse des Anglais face à son utilisation lui conférèrent sa dimension particulièrement significative. Le *Gandhi Cap*, au lieu de promouvoir une uniformité de fait plus ou moins artificielle, provoqua une résurgence des stratégies de distinctions, par exemple, entre musulmans et hindous qui refusèrent de porter le même chapeau, ce qui aboutit à des affrontements entre les deux communautés à Bombay (1942). Le fait que les Britanniques interdissent par la suite le *Gandhi Cap* ne fit que renforcer sa puissance en tant que symbole de lutte politique pour l'indépendance (Tarlo 1996 : 99). Les Britanniques ne pouvant pas contrôler ni centraliser cette puissance symbolique, des milliers d'individus

s'emparèrent des symboles gandhiens et se les approprièrent selon leurs propres critères d'interprétation et de définition de soi. La puissance de la valeur symbolique prise par le vêtement de tête dans cette affaire dépassa les intentions et la volonté de ses utilisateurs, comme si l'objet avait pris vie en lui-même et était devenu incontrôlable. Il cristallisa quelque chose de la réalité intérieure de la société indienne à ce moment de son histoire.

L'exemple du *Gandhi Cap* montre la vitalité des systèmes symboliques, qui, une fois projetés sur la scène sociale, peuvent prendre des tournures imprévisibles. Ce petit chapeau fut tour à tour l'emblème commun de la lutte pour l'indépendance, rassemblant hindous et musulmans, avant de devenir le signe distinctif des hindous seuls, tandis que les musulmans arborèrent les calottes (*topi*) qui les caractérisent encore aujourd'hui. Il montre la dimension politique contenue dans les vêtements de tête, comme le montre dans un contexte non indien l'histoire des voilements et dévoilements forcés en Iran, qui font régulièrement l'objet de réactions de la part de la société civile, le dernier exemple se déroulant actuellement dans les rues de Téhéran, où des femmes de tous âges enlèvent leur voile en public, protestant contre son obligation. La tête révèle une propension particulière à porter les messages politiques et les engagements idéologiques, l'histoire de la calotte gandhienne comme du voile et son actualité en sont un exemple probant.

Si le *ghunghat* tel que j'ai pu l'observer dans le Rajasthan, en Uttar Pradesh ou à Lucknow, n'a pas semblé exprimer une dimension politique avérée, l'utilisation récente du *ghunghat* comme « fierté » de la culture et des traditions de l'Haryana en révèle le potentiel (*The Indian Express*, Juillet 2017). Ainsi, l'histoire du *Gandhi Cap* renvoie de nouveau à la question du choix dont les individus disposent dans l'arsenal de leur culture matérielle afin d'exprimer des tensions, des désaccords ou des idéaux, et la façon dont certains éléments sont saisis et instrumentalisés lors de périodes d'intense agitation politique.

2. Le paradigme inversé : *ghunghat* et *breast cloth*

La fonction de communication du vêtement est activée lorsque la majorité d'une société, ou d'un groupe d'individus, lui reconnaît cette fonction et interprète ses signifiants avec un corpus commun de signifiés, c'est-à-dire, lorsqu'elle est l'objet d'un consensus. Ce consensus peut faire porter aux vêtements ou aux façons de les agencer des significations parfois totalement opposées. La controverse surnommée « Controverse du vêtement de buste » (« Breast Cloth Controversy ») qui eut lieu au dix-neuvième siècle au Kerala est un autre exemple de la politisation du vêtement dans le contexte indien, mais aussi de la relativité de la notion de pudeur associée au fait de couvrir, comme dans le cas du voile, et *a fortiori*, du *ghunghat*. En effet, dans le cas de la pratique du *ghunghat* mais aussi du voile en général, le respect est indiqué par le fait de couvrir. A l'inverse, dans le Kerala au XIX^e siècle, les castes inférieures avaient pour interdiction de se couvrir le buste afin de conserver les distinctions de caste et marquer leur respect, leur déférence et leur subordination vis-à-vis des castes supérieures, notamment des brahmanes *namputiri*, la caste de brahmanes locale. La controverse que suscita cette interdiction ainsi que la politisation des pratiques vestimentaires de l'époque reconfigura le paysage social du Kerala, modifiant en profondeur les relations inter castes et les représentations autour du corps.

Dans le sud de l'Inde, seules les musulmanes et les chrétiennes (lorsqu'elles sont à l'église) portent le voile. Les hindoues ne se couvrent pas la tête dans les temples comme dans les Etats du nord et les constructions autour du corps et de ses zones de pudeur y sont différentes. Dans le Kerala du XIX^e siècle, seuls les individus de hautes castes avaient le privilège de se couvrir le buste. Les hommes et femmes des castes inférieures, notamment ceux appartenant à la communauté des *nadar*, devaient en signe de respect rester le buste découvert en présence des brahmanes *namputiri* et des individus au statut élevé dans la société (hommes politiques, juges, personnages influents etc). Garder le buste couvert devant un *namputiri* constituait un manque de respect et une entorse grave aux rapports de caste. Le paysage sociologique du Kerala était marqué par un code spécifique de conduites d'évitement et d'expression du respect, qui était en outre renforcé par la politique d'Etat. L'historien Bernard Cohn détaille les interdictions qui frappaient les castes

inférieures. Par exemple, « Les statuts de caste étaient marqués par des distances fixes auxquelles une personne de caste inférieure pouvait approcher un brahmane (...). Il était interdit (aux *nadars*) d'avoir des ombrelles et de porter des chaussures ou des bijoux en or. Leurs maisons ne pouvaient pas avoir plus d'un étage et ils ne pouvaient pas traire les vaches. Les femmes *nadar* ne pouvaient pas porter de pots sur la hanche ni porter des habits couvrant la partie supérieure du corps, elles étaient autorisées à porter un foulard léger autour du cou, qu'elles pouvaient draper autour de leur poitrine à l'occasion. Quoi qu'il en soit, elles étaient supposées apparaître la poitrine dévêtue devant les brahmanes et les personnes de statut élevé en signe de respect. En outre, toutes les castes en dessous du rang des *Nair* ne pouvaient porter qu'un tissu unique de texture brute, porté autant par les femmes que par les hommes et qui ne pouvait pas descendre en dessous des genoux ni monter au dessus de la taille » (Cohn 1996)²¹⁴. Les normes vestimentaires étaient dans ce contexte particulièrement liées aux hiérarchies sociales.

²¹⁴ « There was a highly specified code of respect and avoidance behavior enforced by the state. Caste status was marked by fixed distances to which a low-caste person could approach a Brahman: the Nadars were supposed to remain thirty-six paces from the person of a Nambudri Brahman. They were also prohibited from carrying umbrellas and wearing shoes or golden ornaments. Their houses had to be only one story high, and they could not milk cows. Nadar women could not carry pots on their hips nor could they cover the upper part of their bodies. Nair women were allowed to wear a light scarf around their shoulders, which at times would be draped over their breasts. However, they were expected to be bare-breasted in the presence of brahmans and other high-status people as a sign of respect. In addition, all castes below the rank of Nair could wear only a single cloth of rough texture, which was worn by both men and women and which could come no lower than the knee nor higher than the waist » (Bernard S. Cohn, 1996, "Cloth, Clothes, and Colonialism," in *Colonialism and Its Forms of Knowledge* », Princeton: Princeton University Press).



Figure 90 Tenue du Kerala : le mundu, pagne blanc porté long ou replié au dessus des genoux. Irinjalakuda, Kerala, 2011.
Photo: F. Renn

L'expression du respect était donc de se découvrir, ou de ne pas se couvrir, alors que dans le *ghunghat*, elle est précisément de se couvrir, bien que ces actions concernent des parties du corps différentes (le buste/le visage). Ainsi, des signifiants inverses peuvent indiquer un signifié analogue, tandis que deux mêmes signifiants peuvent avoir des signifiés très différents.

La polémique commença par le fait que les missionnaires chrétiens et les administrateurs britanniques du Kerala ne pouvaient accueillir au sein de l'église des femmes (nouvellement converties) dont le torse était nu, ce qui contrevenait aux notions de pudeur puritaines des missionnaires chrétiens. Ils exigèrent que les femmes se couvrent le buste pour venir à l'église, ce qui provoqua la colère des castes supérieures, puisque l'administrateur britannique supprimait l'une des marques visibles de la distinction de caste. Les femmes de la communauté *nadar* saisirent cette occasion comme une opportunité de mobilité sociale. Elles manifestèrent ainsi à plusieurs reprises pour avoir le droit de porter un vêtement sur le haut du corps, qu'elles finirent par obtenir de la part de l'administration britannique en 1813. Elles se mirent à porter sur le buste le foulard que portaient les femmes *nayar*, dont la caste est située un peu en dessous des brahmanes *namputiri* sur l'échelle des castes locales. Cet événement créa le chaos « parce

qu'il était considéré comme une transgression de la soigneusement chorégraphiée taxonomie de caste, pureté et pollution...L'ordre fut rapidement restauré, interdisant aux femmes *nadar* de porter le foulard des *nayar*, mais leur permettant de porter le veston porté par les chrétiennes de l'église syrienne et les moplals » (Cohn 1996)²¹⁵. Cette transgression dans l'ordre social régi par les rapports de caste engendra de la violence de la part des castes supérieures, qui punirent les femmes *nadar* de porter des tenues sur le haut du corps. Ils les battaient, leur arrachaient leurs vêtements qu'ils brûlaient, ainsi que leurs chapelles et leurs écoles. En réponse, le gouvernement de Travancore (1828) dû rétablir l'interdiction afin de contenir la violence. En revanche, cette interdiction portait sur les foulards des femmes *nayar* (de rang supérieur que les *nadar*) que les femmes *nadar* avaient largement adopté, mais pas sur les vestons portés par les femmes chrétiennes de l'église syrienne (Cohn 1996)²¹⁶. Le gouvernement parvint ainsi à contenir la violence sociale tout en permettant aux femmes de se rendre à l'église le buste couvert.

Les femmes *nadar* modifièrent le stigmate de la caste visible dans les habits et les parures. Le réformateur social Shri Narayana Guru (1854-1928) – appartenant au groupe des *izhava* - acheva d'estomper les distinctions de castes portées par les vêtements, si bien que, contrairement au Rajasthan par exemple, il est difficile aujourd'hui de distinguer les castes des individus en fonction de leurs vêtements²¹⁷.

Cet évènement révèle le rôle des pratiques vestimentaires dans l'expression du pouvoir. Il montre aussi comment se réécrit la relation d'une société avec ses propres notions de pudeur, qui renaît de façon cyclique lors de frottements successifs entre systèmes de pudeur distincts. Il montre aussi l'importance du contexte, puisqu'il peut faire dire à une même pratique une chose et son contraire, en fonction du dialogue qui s'instaure entre le particulier et le général, l'individuel et le collectif, en fonction des forces en tension entre les acteurs, les valeurs et les

²¹⁵ « This mandate created havoc. Because it was seen as transgressing the carefully choreographed taxonomy of caste, purity, and pollution, the order was quickly rescinded, “forbidding the Nadar women to wear the Nair loose scarf, but allowing them to wear ...the jacket worn by Syrian Christians and Moplals” (Cohn 1996).

²¹⁶ « The upper castes of Kerala punished Nadar women for wearing the breast-cloth by attacking, stripping and beating them, and burning their chapels and schools. And in turn, the Travancore government (1828) managed the violence by “restating the ...policy of forbidding the Nadar women to wear the Nair-style cloth, but allowing the jacket (...) but it is an example of the remarkable place that clothing had in terms of recognizing and signifying authority.” (Cohn 1996).

²¹⁷ Narayana Ghūr u initia un mouvement social qui rejetta le castéisme et promut de nouvelles valeurs de liberté et d'égalité sociale.

statuts. Il est « un exemple remarquable de la place que tiennent les pratiques vestimentaires dans la reconnaissance et l'expression de l'autorité » (Cohn 1996)²¹⁸.

Les administrateurs britanniques usèrent de leur pouvoir pour réguler, transformer et exercer leur influence sur les pratiques vestimentaires des Indiens. Ce faisant, ils modifièrent en profondeur les constructions morales liées à la pudeur et à la modestie, ainsi que les rapports de castes. « Afin que les femmes indiennes soient considérées comme des femmes dignes de ce nom, des femmes bonnes et respectables, leurs pratiques vestimentaires doivent sembler familières aux femmes blanches qui agissent dans le cadre de l'autorité coloniale. Les vêtements doivent couvrir la poitrine, la taille, le dos dans une mode qui rappelle la mode des expatriées britanniques de la période pré-victorienne. L'introduction des manches et jupes longues et de la blouse sous le *sari* a permis une transformation par l'autorité coloniale du *sari* lui-même afin qu'il réussisse le test de l'habit « modeste » et que celle qui le porte indique son acceptation, et subséquemment, sa subordination à l'autorité coloniale » (Cohn 1996)²¹⁹.

C'est ainsi que le *sari* (et la blouse portée en dessous) gagna en popularité dans le Kerala à cette époque, parce qu'il conciliait dans le même temps les critères esthétiques et moraux de l'Inde, des Britanniques et des missionnaires chrétiens. La société retrouva un équilibre ayant intégré les nouvelles données : présence des missionnaires et de leur système de valeurs, montée des réformistes locaux qui profitèrent de cette période de flou sémantique pour investir la situation et tenter d'amenuiser les distinctions de castes. Le contexte était favorable à un changement de pratiques vestimentaires car la situation arrangeait les réformistes, et c'est probablement ce qui a permis que les modifications opèrent au niveau des structures attachées aux systèmes de représentations et aux conceptions liées au corps.

²¹⁸ « but it is an example of the remarkable place that clothing had in terms of recognizing and signifying authority » (Cohn 1996).

²¹⁹ « In order for Indian women to be viewed as “good” women, at least sartorially, their form of dress must resonate as familiar to white women who act within the frame of colonial authority. This requires the concealment of the breasts, waist, backs in a mode that echoes pre-Victorian expatriate British women's fashions. The introduction of the long-sleeved and long blouses and the petticoats to the *sari* enables the proper colonial modification of the *sari* so that it passes the test of “modest” wear, and its wearer indicates her recognition of and, by extension, her acquiescence in the colonial authority (even if this is done through local legislation) » (Cohn, 1996).

On assiste à un glissement sémantique de nature analogue concernant une tunique appelée *kapdu* portée dans le Gujarat par les femmes de haute caste avec une longue jupe et un demi *sari* au dessus (Tarlo 1996 : 95-96). Cette tunique laissait apparaître une partie du dos, mais le port du demi sari, le *sadlo*, permettait que la pudeur en vigueur dans la société soit respectée en couvrant les cheveux et le visage. Le contact avec la société victorienne a bouleversé, voire renversé, les valeurs de pudeur : alors que dans le Gujarat, il était convenable de montrer le dos mais de cacher le visage et les cheveux, pour les valeurs de la société victorienne, il convenait de couvrir le dos mais de laisser le visage et la tête découverts²²⁰. Ainsi, ces valeurs ont été petit à petit intériorisées de telle sorte que les ouvertures au dos se firent de plus en plus rares (Tarlo 1996 : 96). On peut observer à travers ces exemples comment les zones de contact avec d'autres sociétés et d'autres valeurs opèrent des modifications structurelles durables dans le système de valeurs d'une société donnée, modifications qui se matérialisent dans le vêtement et les pratiques vestimentaires.

Ces considérations peuvent s'appliquer au *ghunghat*, qui a disparu du Pendjab non pas par contact avec une culture étrangère, mais par importation de valeurs par les NRI, influencés par la sphère culturelle occidentale et l'économie mondialisée. Par leur ascension sociale, ils ont transformé la société penjabie en accentuant la distinction de statut concernant la classe sociale et la réussite économique. Au contraire, il est possible que le contact avec des cultures étrangères dans le paysage touristique du Rajasthan ait contribué à maintenir les frontières de distinction, dont le *ghunghat* et son étiquette font partie, afin de préserver l'identité du groupe. En outre, les éléments culturels sont valorisés (par les touristes) au Rajasthan alors qu'ils ont été dévalorisés (par les NRI) au Pendjab.

²²⁰ « Influenced by a Western and, more specifically, Victorian tradition, it requires that the back should be covered but the head and face exposed. It asserts that the uncovered back is naked and indecent (...) but the covered face is backward and oppressive” (Tarlo 1996: 95-6).

3. Pistes comparatives

Ces exemples montrent que les controverses naissent d'une confrontation entre des systèmes de valeurs différents et des pôles de pouvoir mus par des intérêts parfois contradictoires. Une analyse de la configuration qui se dessine autour de la controverse concernant le voile musulman en France peut, jusqu'à un certain point, réinvestir ces paradigmes : des femmes se couvrent dans un contexte où le fait d'avoir la tête découverte est associé avec les valeurs dominantes de la liberté individuelle et de l'égalité des sexes. Nous voyons d'ailleurs que l'enjeu autour du corps des femmes semble particulièrement sensible, puisque les controverses naissent plus souvent à travers le corps des femmes que ceux des hommes.

Les notions de pudeur en France ont été réévaluées avec, entre autres, l'essor des mouvements féministes des années 1970, qui ont fait du corps découvert, voire dénudé, un étendard de la réappropriation du corps et de la résistance à une société patriarcale. Avec la libération du corps, la femme occidentale a cherché à s'affranchir du poids de la domination masculine. L'irruption sur la sphère publique de corps dissimulés par des voiles, aux tissus souvent épais et opaques, a provoqué visuellement une confrontation idéologique, entre d'un côté un corps qui tend à se libérer et de l'autre côté, un corps qui, selon les catégories emic d'une majeure partie de la société française qui promeut les valeurs de la laïcité, fait ressurgir en son sein l'oppression patriarcale d'un monde social dépassé. Dans ce contexte, le voile symbolise l'ordre patriarcal, la privation de liberté, le renoncement (comme chez les Sœurs chrétiennes) et la résurgence d'un passé révolu, et peut-être, refoulé. Cette tension entre deux sphères de représentations concernant la pudeur n'est pas sans rappeler le Breast Cloth Controversy. Nous allons examiner ici les effets que produisent sur les pratiques vestimentaires les confrontations entre plusieurs systèmes de représentations qui existent simultanément dans les mêmes espaces, mais qui pourtant, produisent des espaces symboliques distincts.

Les tiraillements identitaires qui se manifestent dans les pratiques vestimentaires observées dans la société d'Udaipur et au Pendjab renvoient aux négociations incessantes des identités lors de la présence britannique en Inde, et ouvrent des

pistes de comparaison avec ce qui se produit sur le sol français, entre le voile et la mini jupe.

A l'époque des Britanniques, nous l'avons vu, les Indiens se livrèrent à toutes sortes d'agencements de leurs tenues vestimentaires, rendant visibles les processus sous-jacents de redéfinition des identités. Les Indiens tendaient à intégrer à leurs tenues des éléments de celles des Britanniques plutôt qu'à en adopter toutes les composantes, révélant ainsi les compositions créatives dans lesquelles s'engage un individu lorsqu'il se vêt. « La question de ce dont on se vêt pour l'élite indienne masculine du dix-neuvième siècle peut probablement se définir plutôt comme la question de combien d'étrangeté intégraient-ils à leurs pratiques vestimentaires » (Tarlo 1996 : 45)²²¹. « Alors que beaucoup admiraient les découvertes scientifiques et les standards éducatifs de l'Europe, ils étaient souvent critique sur d'autres aspects de la culture européenne et restaient hautement sélectifs sur quels éléments étaient susceptibles, ou non, d'être absorbés dans la culture indienne » (Tarlo 1996 : 23)²²².

Sur le terrain de la vieille ville d'Udaipur, la charge symbolique du vêtement joue un rôle non moins négligeable. Les tensions entre éléments exogènes (les touristes indiens et occidentaux) et endogènes (les pratiques et usages que les individus considèrent comme typiquement rajasthanis) sont exprimées de façon frappante par les choix et stratégies vestimentaires : par exemple, une attention particulière est portée sur les couleurs portées en fonction des événements (prédominance de rouge, jaune, rose, orange pendant les mariages, la fête de Holi ou Makrant Sakranti célébrant aussi le printemps ou celle de Gangaur Festival), mettant en valeur une esthétique particulière qui s'accorde avec l'architecture de la vieille ville. Ces stratégies s'intègrent autant dans la perpétuation de pratiques relevant du paysage socio-culturel d'Udaipur que dans la mise en scène d'une certaine esthétique de la ville afin de s'accorder aux goûts et préférences esthétiques des touristes : couleurs chatoyantes, vêtements drapés pour les femmes, jeux de voiles...etc. Dans ce contexte, une valorisation extérieure des coutumes de la région peut renforcer un certain attachement aux critères esthétiques locaux et faire perdurer des pratiques qui auraient pu avoir tendance à disparaître, dans le

²²¹ « The problem of what to wear for elite Indian men in the nineteenth century can perhaps best be defined as the problem of how much foreignness to allow into one's clothes. » (Tarlo 1996 : 45)

²²² « While many admired Europe's scientific discoveries and educational standards, they were often critical of other aspects of European culture and remained highly selective over which elements should be adopted or absorbed into Indian life. » (Tarlo 1996 : 23)

jeu de la globalisation et de l'homogénéisation des pratiques vestimentaires sur le plan international.

Néanmoins, ces éléments sont probablement aussi renforcés par le rôle capital que joue le vêtement à l'échelle de la vieille ville en tant que marqueur des déterminations de castes, de religion, de groupes familiaux ou de statuts sociaux. Aujourd'hui en Inde, les différents choix qui s'offrent sur le marché du textile sont soigneusement sélectionnés et réabsorbés dans la culture locale. Les habitants d'Udaipur comme de Seechewal au Pendjab adaptent leurs utilisations des productions locales et globales en fonction des circonstances. Les vêtements issus du marché globalisé, standardisé, produits en Chine ou à Taiwan, vendus dans le monde entier, sont utilisés dans certaines circonstances, assimilés à une certaine idée du loisir, des vacances, de la décontraction. Les femmes utilisent ces vêtements associés à la modernité (t.shirts, jeans, jupes moulantes...etc) lorsqu'elles se trouvent loin des contraintes sociales de leur ville ou de leur village d'origine, ainsi que de celui de leur belle-famille. Ils sont donc associés à une certaine idée de la liberté mais dans un espace temps donné qui n'implique pas nécessairement un changement du système de valeurs de celui ou celle qui les porte.

Le vêtement a été un outil de distinction dont se sont servis les Anglais pour garder une distance avec les Indiens ; ils tenaient en effet à ce que les Indiens gardent leurs propres tenues même si les matières changeaient. Le vêtement au fil de l'époque coloniale eut des dimensions économiques (les étoffes étaient produites en Angleterre et revendues aux Indiens), politiques (ces étoffes respectaient les formes et les styles des tenues Indiennes afin de préserver la distinction entre Européens et Indiens), symboliques (par exemple, malgré leur inadaptabilité aux climats de l'Inde, les Anglais –notamment les femmes - tenaient à garder leurs tenues ajustées, faites de tissus lourds et peu aérés, ce qui à leurs yeux, représentaient la civilisation et le raffinement). Les actions nationalistes de Gandhi (boycott du textile anglais), son exhortation de ne porter que des vêtements locaux – *Khādī*- souvent non cousus, ainsi que sa propre tenue des plus spartiates (une *dhotī* et un châle, deux pièces non cousues, portées en drapé)

semblent donc s'inscrire logiquement dans une relation de pouvoir et contre pouvoir qui s'est au fil du temps inscrite dans la fibre même du textile²²³.

La négociation des identités à travers les vêtements est complexe, et le vêtement en tant que signe s'accompagne d'autres signes induits par les attitudes et les comportements, formant ainsi un langage. Le vêtement n'est donc jamais seul à faire sens des affiliations, appartenances, tendances, inclinaisons des individus. Il entretient un dialogue constant avec d'autres éléments du contexte (les langages corporels, les autres comportements vestimentaires, les codes de politesse, les rites d'interaction...etc). « Mais il arrive fréquemment qu'un costume ait plusieurs sens possibles, sans qu'aucune variation interne du signifiant vienne lever l'ambiguïté. Dans ce cas, c'est le contexte social, extra-vestimentaire, qui joue ce rôle » (Delaporte, 1980 : 124)

²²³ Le mouvement Swadeshi (de l'hindi : स्वदेशी *svadēśī*, auto-suffisant) appartient au mouvement pour l'indépendance de l'Inde. Il est constitué d'actions économiques, principalement le boycott des produits britanniques importés au profit des productions indiennes locales (Source Wikipedia).

Le mouvement Swadeshi est d'abord théorisé dans la seconde moitié du xix^e siècle par les premiers militants pour la cause nationale indienne. Il connaît un premier apogée après la partition du Bengale en 1905, amenant à l'abrogation de cette décision en 1911. Il est ensuite repris avec succès par Mohandas Karamchand Gandhi.

4. Variabilité et plasticité du ghunghat. Entre pratiques et discours

J'ai choisi d'ouvrir cette dernière partie avec quelques pistes comparatives à travers l'histoire de la politisation du vêtement en Inde. Dans l'optique d'élargir mes références, de multiplier mes observations dans des contextes divers et d'évaluer la variabilité du *ghunghat*, j'ai effectué quelques courts terrains supplémentaires à Delhi (deux semaines en tout réparties sur l'ensemble de mes séjours répartis entre juin 2016 et septembre 2017), en Uttarakand (une semaine dans la ville de Paonta Sahib) et en Himachal Pradesh (deux semaines dans la ville de Rishikesh) au cours de l'été 2017, et donc quelques observations au cours de mes déplacements en train et en bus, ainsi qu'un mois dans la ville de Lucknow en juillet 2016, dans un contexte musulman chiite, parce qu'il m'avait été dit que cette communauté n'observait pas le *ghunghat*. L'intérêt de réaliser également un terrain (entrecoupé) à Delhi était de nuancer les discours sur le fait que le *ghunghat* n'est pas observé dans les mégalo-poles. Je l'y ai maintes fois observé et ai réalisé des entretiens particulièrement intéressants avec des chauffeurs de rickshaw originaires des villages de l'Uttar Pradesh ou du Bihar. J'ai découvert au fil de ces terrains la persistance de cette valeur fondamentale qu'est la couverture de la tête en signe de respect, notamment après le mariage, et la variabilité du *ghunghat* qui peut s'exprimer modérément sous la forme d'un voile légèrement baissé sur le front pendant le mois qui suit le mariage devant les mêmes protagonistes que le *ghunghat* dans le Rajasthan. Où d'ailleurs s'arrête la limite du *ghunghat* considéré comme un système ?

Si mes interlocutrices de Lucknow m'affirmaient ne pas pratiquer le *ghunghat*, elles finirent par m'avouer qu'elles baissaient aussi leur voile « un peu plus bas sur le front » devant leur beau-père (etc) après leur mariage, « en signe de respect » (Maryam, Lucknow, juillet 2016). Dans le village de Seechewal, au Pendjab, si le *ghunghat* n'y est plus observé, les femmes ont toujours la tête couverte de leur *chunnī* et les marques de respect sont évidentes, envers les aînés, et notamment dans les rapports intra familiaux, envers les affins masculins. Elles s'affirment par des pratiques corporelles comme le fait de toucher les pieds ou les mollets, beaucoup plus systématiquement observé qu'à Udaipur, par exemple. Bien que les valeurs du Pendjab ont été transformées de manière visible et rapide, un grand nombre des paramètres qui encadrent le *ghunghat* continuent de persister. C'est à

la lumière, et dans les limites, de ces variations que je souhaite poser le cadre de cette partie. Les détails ethnographiques concernant Rishikesh et Paonta Sahib ne sont certes pas suffisants pour produire des données fiables, mais elles ont le mérite de proposer quelques illustrations des variantes du *ghunghat* dans d'autres contextes.

Le cas de l'Haryana, enfin, est cité à titre d'exemple malgré l'absence de terrain (en dehors de quelques passages en train à travers l'Haryana lorsque je me rendais à Delhi) parce que son évocation dans la presse a ouvert une nouvelle piste sur la possible politisation du *ghunghat*, que je n'avais pas observée jusque là.

Il semble donc que se dessine une forme de persistance du *ghunghat* envisagé comme système (sauf dans certains groupes qui ne sont pas traités dans ce travail) que des observations variées et en différentes localités ont permis de percevoir malgré les discours qui en prédisent l'imminente disparition²²⁴.

En effet, dans le Rajasthan, la réponse à mes interrogations concernant le *ghunghat* était presque invariablement : « C'est une pratique ancienne et villageoise, elle n'est presque plus observée, elle est en train de disparaître ». Il me semblait pourtant que je voyais beaucoup de *ghunghat* dans diverses communautés, à diverses occasions : dans les gares, au sein des foyers, dans la rue... Mes observations concernaient tant l'intimité des maisons de la vieille ville d'Udaipur, ainsi que diverses festivités des mariages ou des funérailles, que les autres villes auxquelles je me rendais : Jaipur, Ajmer, Pushkar, Delhi, Lucknow... Même dans les rues de New Delhi, j'observais des femmes en *ghunghat*, parfois largement baissés jusque sur leur ventre, comme cette femme qui marche à côté de son mari dans une ruelle étroite du quartier de Nizamuddin (juillet 2016). Dans le Bada Imambara de Lucknow, je croise plusieurs femmes en *ghunghat*. « Pour voir beaucoup de *ghunghat*, il faut aller à Kanpur, là bas, il y a beaucoup de *ghunghat* » me disent-elles. Kanpur est pour elle la ville « traditionnelle » dans laquelle les codes sociaux sont plus stricts qu'à Lucknow, ville des Nawab, et donc, plus marquée par les influences extérieures, notamment de l'Iran. Parfois, dans un groupe de femmes où se trouvent un ou deux hommes, une seule baisse son *ghunghat*, ce qui renseigne sur la relation qui unit ces femmes et ces hommes. Par exemple, au temple Lakshmi Narayana de Delhi, un groupe de six femmes

²²⁴ Je pense notamment aux classes moyennes supérieures des mégapoles qui sont en train d'inventer une nouvelle forme d'invidu. Mes différents terrains ne concernent pas cette dimension de l'Inde contemporaine.

sont assises avec le *pallū* de leur *sari* sur la tête. Une seule des femmes a baissé son *ghunghat* sur son visage, elle est assise de côté et un groupe d'hommes semble être avec elles. Elle seule se cache le visage de profil de manière à ce que les hommes ne le voient pas. Ensuite, elle leur tourne le dos mais garde le *ghunghat* légèrement baissé sur les yeux. Je fais la même observation à la Jamma Masjid, la mosquée la plus importante de New Dehli quelques jours plus tard (Juillet 2016).

En route pour la *dargah* de Bure Shah à Paonta Sahib (Himachal Pradesh), se trouvent deux couples. L'une des femmes a le *ghunghat* entièrement baissé sur le visage, l'autre non. « Cet homme est mon mari, l'autre est son frère aîné (*mera jethānī*), c'est pourquoi je baisse mon voile devant lui, tandis que ma belle-sœur ne le baisse pas puisque mon mari est son *devar* » (Paonta Sahib, août 2017).

Jasvinder Kaur, sikhe de l'Haryana, me dit qu'elle a vécu quatorze ans à Birmingham, en Angleterre, où elle pratiquait le *ghunghat* (qui est par ailleurs largement observé en Haryana, nous y reviendrons) (Chowdhry 1993). Elle est divorcée et remariée avec un homme de l'Haryana avec lequel elle vit, de retour en Inde, elle continue d'observer le *ghunghat*. « C'est une marque de respect pour les anciens, pour notre belle-famille. J'aime cette coutume, elle montre le respect que nous avons dans notre culture, je suis heureuse de baisser mon *ghunghat* » (Jasveer Kaur, Paonta Sahib, 15 août 2017). Dans la *dargah* de Nizamuddin à Delhi, des femmes et des jeunes filles de Faizabad me disent que le *ghunghat* ne se fait plus. Mais quand j'insiste, elles me disent qu'elles baissent leur *ghunghat* (elles me montrent leur nez) devant leur beau père. La disjonction entre les pratiques et les discours m'intrigue, car parfois des femmes me disent que le *ghunghat* ne se fait plus, puis quelques minutes ou heures après, elles baissent leur *pallū* ou leur *dupaṭṭā* devant leur beau-père ou leurs *Jeths*.

Ainsi, ces observations et ces conversations montrent la différence entre les pratiques et les discours concernant le *ghunghat*. Il n'est pas rare que le *ghunghat* soit largement observé au foyer de ces mêmes individus qui en ont décrit la pratique comme « une pratique arriérée et villageoise »²²⁵. Parfois, j'ai dû insister dans les conversations pour que certaines femmes « avouent » baisser, elles aussi, leur *ghunghat*. Cette disjonction révèle, me semble-t-il, une tension qui caractérise l'Inde contemporaine, entre urbanité et mode de vie rural, entre ce qui est considéré comme « traditionnel » et ce qui est considéré comme « moderne ».

²²⁵ « purāne zamān kā rivāj/ganv kā rivāj »

Bien entendu, je n'ai pas observé de *ghunghat* dans les franges de la classe moyenne supérieure de Delhi. Lors de la projection des films du réalisateur Yousouf Saeed à Delhi en juillet 2016, les individus présents sont tous issus de cette classe moyenne supérieure : les femmes boivent de l'alcool, parfois (mais plus rarement), fument des cigarettes²²⁶. Femmes et hommes portent des *Kurtās* en *Khādī* acheté chez Fab India, et observent les coutumes villageoises présentées dans les films de Yousouf avec un œil bienveillant et curieux²²⁷. Pour la plupart, le *ghunghat* est une coutume ancienne qui évoque le folklore, les maisons en terre, les tenues colorées et le travail agricole. Lors de cette soirée, je perçois distinctement deux réalités concernant le *ghunghat* : l'une pour laquelle cette pratique est lointaine à la fois dans l'espace et dans le temps et dont les représentations oscillent entre folklore villageois et oppression de la femme. L'autre comme un vécu quotidien au sein d'une organisation sociale fortement basée sur le respect des hiérarchies. Les individus rencontrés lors de cette projection sont éduqués et ont une lecture distanciée et parfois sociologique de cette coutume. Elle est associée à l'oppression des femmes, comme l'interprète Akansha, jeune brahmane juste sortie d'une école de commerce à Lucknow, qui s'exprime en anglais : « Ma mère pratique le *ghunghat* mais parce qu'elle y a été forcée (forced) par les anciens de la famille. Bien sûr, le *ghunghat* signifie le respect, mais le respect et le voile ne devraient pas être liés » (Akansha, Lucknow juillet 2016). Akansha porte un pantalon étroit et une chemise, elle dit que ces vêtements ne l'empêchent pas d'être respectueuse. « La façon dont on s'habille ne devrait pas être liée au respect », conclut-elle. Ces représentations sur le *ghunghat* correspondent à la classe sociale et au statut d'Akansha : elle est jeune, éduquée, sa mère baisse son *ghunghat*, mais son niveau d'éducation lui permet d'aller faire ses études en Europe ou aux Etats-Unis.

Ces valeurs, qui déterminent le *ghunghat* comme une pratique oppressive, sont associées à la modernité, à l'élite cosmopolite de Inde contemporaine, dynamique et compétitive au niveau économique. Cette Inde ouverte aux modes de vie, aux modes vestimentaires et alimentaires, à la culture des loisirs, aux modes de consommation et de production et à une organisation familiale de type famille

²²⁶ Yousouf Saeed a réalisé le court métrage « Basant » (1997) qui montre comment hindous et musulmans célèbrent la fête de *Basant* (et du printemps) dans la *dargah* de Nizamuddin.

²²⁷ Le *Khādī*, issu d'un tissage artisanal et que j'ai largement évoqué dans la partie précédente, n'est plus beaucoup porté par les villageois, comme à l'époque de Gandhi. En revanche, il est à la mode dans les cercles chics de la capitale, et dans les boutiques comme Fab India, qui vend des vêtements locaux (*śalwar kamīz kurtā*... etc) qui s'accordent avec les standards de la mode mondialisée.

nucléaire, a vu émerger de nouvelles conceptions de l'individu (Donner 2008 ; Brosius 2014).

Dans les discours des classes moyennes inférieures (petits commerçants, artisans...), des castes dominantes (les Rajpoutes dans le Rajasthan et les Brahmanes) et des castes inférieures, ainsi que des communautés rurales, le *ghunghat* est présenté comme une pratique dépassée qui est en train de disparaître. Pourtant, ces mêmes communautés continuent de l'observer, et s'ils l'ont abandonnée, continuent à vivre selon un mode d'organisation sociale et familiale qui constitue l'arrière plan du *ghunghat*²²⁸. Il semblerait alors que les discours aient progressivement épousé les valeurs et l'idéologie des nouvelles classes moyennes supérieures, éduquées, et en plein processus de réinvention d'un nouvel individu localement situé (Fernandes 2006 ; Brosius 2014). Pour autant, un grand nombre de ménages vivent selon ce mode d'organisation. Néanmoins, cette disjonction entre pratiques et discours ne nous permet pas d'avancer que le *ghunghat* est effectivement en voie de disparition en Inde du nord, car il est toujours relativement répandu dans les villages, les moyennes villes et par certaines femmes des grandes mégalo-poles. Cependant, si le *ghunghat* continue à être observé, les discours trahissent d'autres aspirations. En quoi, alors, la modification progressive des structures sociales dans les zones moins urbaines et des aspirations en particulier des femmes vont-elles probablement conduire à un abandon du *ghunghat* ?

Pour le professeur et sociologue indien Imtiaz Ahmad, « le *ghunghat* est davantage observé parmi les classes riches et prospères, et tend à être atténué parmi les pauvres et les castes basses. Ce sont les classes supérieures qui ont élaboré le système du *ghunghat* »²²⁹. Cette association entre la pratique du *ghunghat* et la caste dominante supérieure des Rajpoutes explique en partie pourquoi le *ghunghat*, malgré les discours, n'a pas disparu du Rajasthan, et peut-être même des états voisins, alors qu'il a disparu subitement au Pendjab il y a une vingtaine d'années. Le phénomène d'imitation du *ghunghat* par les classes/castes inférieures comme critère de distinction peut, dans une certaine mesure, expliquer que le *ghunghat* soit si diffus à Udaipur, par exemple. Pour I. Ahmad, le *ghunghat*

²²⁸ Voir la deuxième partie sur les structures sociales du *ghunghat*.

²²⁹ « *Ghunghat* is more among the prosperous and the rich, and tends to be attenuated amongst the poor and low caste/class. It is the upper classes which elaborate the *ghunghat* system and its dimensions » (New Delhi juillet 2016).

était une pratique hindoue, contrairement à un bon nombre d'hindous et de sikhs qui attribuent le voile, quel qu'il soit, aux musulmans. « Lorsque l'islam est arrivé en Inde, le voile était une pratique des classes dominantes, les chiites portaient la *burqa* et le *ghunghat* (qui était une pratique hindoue) est immédiatement apparu acceptable à la communauté musulmane. Le fait que les pratiques du voile marquent le statut élevé des femmes, il devient une marque distinctive de ce qu'être une femme signifie dans un certain contexte : elles doivent être silencieuses, honorables, afin de protéger l'honneur de tout l'environnement familial de leur mari » (entretien avec Imtiaz Ahmad, Delhi juillet 2016)²³⁰. I. Ahmad me dit que le fait que j'ai étudié le *ghunghat* au Rajasthan et à Lucknow n'est pas une coïncidence, puisque ces deux endroits sont des lieux princiers (« de rois »)²³¹. Pujā, hindoue quadragénaire originaire d'Ajmer rencontrée dans le train entre Ajmer et Udaipur, corrobore les hypothèses du professeur. « Les rajpoutes sont ceux qui font le plus le *ghunghat* dans le Rajasthan, c'est peut-être pour ça que même avec l'éducation, le *ghunghat* ne disparaîtra pas, parce que les rajpoutes sont la classe dominante et pour conserver leur statut ils vont continuer à faire *ghunghat* pour se distinguer. Donc par effet d'imitation, les autres classes et castes vont continuer à faire *ghunghat* pour imiter la classe dominante » (Pujā, Rajasthan, septembre 2017). Harwinder Singh, le photographe de Balbir Singh qui m'accompagne lors de ce voyage dans le Rajasthan, remarque que « c'est un point intéressant qu'au Pendjab, le *ghunghat* ait disparu avec l'éducation alors qu'au Rajasthan, même avec l'éducation, il se peut que le *ghunghat* ne disparaisse pas, parce que ça dépend en fait quelle classe observe quelle pratique ».

Le *ghunghat* se trouve ainsi en tension entre deux groupes dominants dont les pratiques et les valeurs influencent celles des groupes au statut inférieur : les Rajpoutes au Rajasthan, et les élites cosmopolites dans les grandes villes, mais aussi de manière diffuse à travers les médias et les réseaux sociaux. Or, ces deux groupes sont dominants selon des catégories distinctes : les premiers ont une supériorité de caste, qui s'inscrit dans l'organisation hiérarchique de l'Inde selon

²³⁰ « When Islam came to India veiling was a practice of the ruling classes, the shi'ia wore burqa, and ghunghat (which was a hindu practice) immediately appeared acceptable in the Muslim community. The fact that veiling practices notes the high status of the women, it becomes a diacritical mark of what it means to be a woman in a certain context : have to be quiet, and honorable to protect the honor of the whole family background of her husband » (Imtiaz Ahmad, Delhi juillet 2016)..

²³¹ « The very fact that you have been studying it in Rajasthan and Lucknow is no coincidence as both places are places of Kings : ghunghat is a practice of the kings » (I. Ahmad, Delhi, juillet 2016).

les critères de l'opposition du pur et de l'impur. Les seconds sont déterminés par la classe sociale, dont les critères de distinction sont le niveau d'études, la réussite économique et le statut professionnel. Ce voile si spécifique se trouve alors pris en tenaille entre deux groupes distincts qui exercent une influence notable dans le paysage socio-culturel de l'Inde. Les NRI penjabi sont un groupe à part, puisqu'ils conjuguent à la fois les critères de l'élite cosmopolite (réussite économique et professionnelle) mais bien souvent aussi une supériorité de caste, puisqu'une grande partie de la diaspora penjabie est composée d'individus de la caste des jaths, caste de propriétaires terriens élevée sur l'échelle sociale du Pendjab.

Lequel de ces systèmes de valeurs l'emportera sur le maintien ou la disparition du *ghunghat* ? Notons également l'influence des valeurs nationalistes et traditionalistes du BJP, représenté par le Premier Ministre Narendra Modi, qui prône un hindouisme rigoriste et une Inde débarrassée des minorités (dont les musulmans) à travers la revalorisation de pratiques et de signes distinctifs associés à l'Inde « traditionnelle »²³².

²³² Créé en 1980, le Bharatiya Janata Party est l'un des deux partis principaux de l'Inde. Il fait partie de la mouvance de la droite nationaliste hindoue, qui défend les valeurs d'une Inde hindoue.

5. *Niqâb et ghunghat, ressemblances et dissemblances à Lucknow*

Selon certains discours, le *ghunghat* serait alors conservé en partie parce qu'il marque le statut. Cette association entre port du voile et statut a été observé sur mon terrain de Lucknow, où la coexistence entre le *niqâb* (voile intégral noir porté en Inde plus spécifiquement par les chiites et, dans une moindre mesure, par les sunnites) et le *ghunghat* a donné lieu à des observations et à des discours qui ont apporté d'autres variables à mon analyse. Dans la ville de Lucknow, je loge dans une famille chiite dont l'une des femmes est la fille d'un Molvi (érudit religieux dans la science du Coran et des Hadiths, qui enseigne mais aussi préside les rituels, comme la prière quotidienne – *namaz*). Nafissa Rezvi porte le *hijâb*, pas le *niqâb* comme la plupart des femmes de ce quartier chiite de la vieille ville de Lucknow, et une partie des sunnites. Dans les ruelles des *bazaar*, autour des *dargah*, notamment celui d'Abbas, les femmes ont le corps et le visage intégralement recouvert d'un voile noir épais qui semble correspondre à ce que l'on nomme en Iran le *tchador* (du persan *tchadar*, « rideau »)²³³. Dans les rues, autour des maisons, dans les transports, il est peu commun de pouvoir apercevoir le visage des femmes musulmanes, qu'elles soient sunnites ou chiites. Les hindoues sont en *sari* et ont parfois le *ghunghat* baissé dans la rue (Lucknow, juillet 2016). Selon Nafissa « A Lucknow, beaucoup de femmes portent le *niqâb*. C'est devenu plus répandu de nos jours parce que c'est la mode » (Nafissa, Lucknow juillet 2016). Nafissa me dit que le *niqâb* est devenu à la mode et s'est développé chez les populations musulmanes de la vieille ville, alors qu'au départ, « Ce sont les Nawab de Lucknow qui ont importé le *niqâb* depuis la ville de Nishapur, en Iran. Les sunnites indiennes ne portaient pas ce voile noir ». Dans le quartier où je me trouve, mais aussi dans le grand *bazaar* non loin de là, les couturiers arborent sur leurs devantures des *abaya* noires stylisées. Certaines ont des perles incrustées, d'autres de la dentelle au bout des manches. Si la *abaya* se trouve sur un mannequin, la tête est recouverte d'un voile noir également. Nafissa me dit qu'elle n'a commencé à porter l'*abaya* noire accompagnée de son « headscarf » après son mariage. Par « headscarf », elle entend le *hijâb* noir comme les femmes portent généralement dans son quartier, mais aussi les *dupattā* blancs, roses, verts ou violets, qu'elle porte parfois attachés à la façon du *hijâb*,

²³³ Abbas était le fils de l'Imam Ali mort après que les soldats de Yazid lui aient coupé les deux bras alors qu'il était allé chercher de l'eau pour Hussein et les siens lors de la bataille de Karbaala,

c'est à dire, enserrant complètement le visage et tenu avec des épingles, et dissimulant l'ensemble de la chevelure et du cou, contrairement à la plupart des *dupattā* portés à Udaipur qui recouvrent la chevelure en partie et qui peut glisser sur les épaules.



Figure 91 Port des abaya avec des foulards colorés portés en hijâb, Bara Imambara, Lucknow juillet 2016. Photo: L. Lécuyer

Contrairement à cette façon de porter les *dupattā* comme le fait mon amie Rabia à Udaipur, Nafissa porte des *dupattā* en coton à la façon d'un *hijâb*, c'est à dire, non mobile. Le port du foulard à la façon du *hijâb* ne permet pas de baisser son *ghunghat*. Contrairement au *dupattā* porté à la façon de Rabia ou des belles-filles de Ferhan à Udaipur, le port du *hijâb* tel que le portent Nafissa ou la femme d'Ali à Udaipur nécessite l'utilisation d'épingles pour être tenu en place. Cette utilisation d'épingles pour un tissu non cousu rappelle l'utilisation d'épingles pour le port du *sari* à la façon urbaine, alors que la plupart des villageoises que j'ai rencontrées ne mettent pas d'épingles. Le *sari* tient en étant coincé dans la ceinture

qu'il forme à la taille. Ainsi, S. Sanseau présente le sari qu'elle nomme « transitoire », entre celui des villes et celui des villages, et informe que « le sari transitoire ne se porte jamais avec un jupon, pièce vestimentaire considérée inutile et gênante » (Sanseau 2007 : 151). Le jupon et le corsage sont des « pièces vestimentaires typiques d'une femme des villes » (Sanseau 2007 : 154). Cette remarque montre aussi que la commodité est une donnée considérée dans les choix vestimentaires des femmes des villages, plus amenées à faire des travaux qui impliquent le corps que la plupart des activités urbaines.

Dans le Rajasthan rural, les ensembles trois pièces (*ghaghra*, *choli* et *dupattā*) sont préférés aux *saris* (observations de terrain, villages des pourtours d'Udaipur et de Pushkar, juillet 2016 et août 2017). Cette utilisation des épingles serait-elle liée à une domestication du corps, une construction urbaine du corps et du vêtement, épinglé, ajusté, en opposition aux pratiques villageoises où le corps est libre sous le vêtement, qui est noué, coincé, et qui peut potentiellement bouger ? La construction du corps et du vêtement selon une conception rurale serait alors plus fluide et mobile que la construction du corps (et du vêtement) selon une conception urbaine du corps et de la personne ?

Nafissa établit la relation entre les pratiques du voile et le niveau d'éducation, ce qui corrobore les propos de Rabia quelques années plus tôt à Udaipur. « Je viens d'une famille libérale donc avant mon mariage, je portais le *shalwar suit* avec le *dupattā* que je ne portais pas sur la tête mais sur la poitrine. Mon arrière grand-père paternel avait construit une madrasa, une école de théologie et de droit islamique ou de grands savants en science religieuse ont enseigné. Ma grand-mère était érudite également, et portait le *niqâb* même dans le rickshaw. Elle avait son voile, qu'elle recouvrait par une grande étoffe, ce qui fait qu'elle observait le double *pardah* » (entretien avec Nafissa, Lucknow, août 2016)²³⁴.

²³⁴ « In Lucknow, many women wear burqa/niqab. It has become more fashionable nowadays than it was before, more available. Actually, it is only after my marriage that I started wearing this black abaya and the head scarf (veut-elle dire hijab ? Black ? Parfois elle utilise *dupattā* ...). I come from a very liberal family so before that I was wearing shalwar suit with *dupattā* but not on the head. My grand mother's father erected a madrasa, a school of theology, of Islamic knowledge, where great Alims teach. It is only for men, but my grand mother is also very knowledgeable » (Nafissa, Lucknow août 2017).

Nafissa m'explique qu'auparavant, seules les femmes de haut rang portaient le *niqâb*, c'est-à-dire, se couvraient également le visage de ces voiles noires opaques faits de tissus synthétiques importés d'Iran qui ne correspondent pas à l'esthétique des tissus indiens, généralement colorés et ornés de motifs qui ont des significations régionales et signent les appartenances. « Maintenant, les temps ont changé. Les femmes qui portent la *abaya* noire ou le *niqâb* sont celles qui ont une grande connaissance de la science islamique. En fait, j'aime énormément le style des *burqa/tachdor* iraniens, mais je n'ose pas les porter, car les gens vont commencer à me demander si je vais commencer à parler des Hadiths, mais je n'ai pas cette connaissance. C'est seulement si on a une grande connaissance en théologie qu'on peut les porter » (Nafissa, Lucknow août 2017)²³⁵. Les propos de Nafissa corroborent des propos entendus à maintes reprises à Udaipur et à Ajmer par des femmes musulmanes (essentiellement sunnites). Ici, l'association entre un voile qui couvre le visage (ou un ensemble noir en nylon dont la mode a été importée d'Iran et de la péninsule arabique, voir Osella et Osella 2007) et la connaissance, le savoir (religieux) va à l'inverse des paradigmes du *ghunghat* qui est négativement associé à l'éducation, c'est-à-dire que plus le niveau d'éducation augmente dans une famille, et moins les femmes sont susceptibles de baisser leur *ghunghat*. En même temps, le type d'éducation qui semble mal s'accomoder du *ghunghat* est un type d'éducation lié à l'université, aux études, lors desquelles les individus acquièrent des notions qui concordent avec l'espace économique globalisé et leur permettent de produire une élévation du statut de leur famille par la réussite économique. D'une certaine manière, cette éducation qui est mentionnée avec le terme anglais « education/educated » concorde avec les valeurs des élites cosmopolites.

En revanche, on peut dire que le *ghunghat* est maintenu par les groupes au statut élevé comme les Rajpoutes, dont les critères de distinction ne sont pas basés sur l'éducation universitaire dont les Anglais ont fourni un modèle lors de la colonisation, mais sur leur rôle au sein de la société organisée hiérarchiquement selon l'intercomplémentarité des castes. Les voiles du type *niqâb* sont eux associés à une connaissance religieuse qui se distingue aussi de l'éducation

²³⁵ « But now times have changed and now it is very rare. The women who wear black *abaya* and *burqa* or *niqâb* are those who have great islamic knowledge. Actually, I love so much the way the Iranian burqa/chadar looks, but i don't dare to wear it, then people will start asking if I am going to say Hadith or such and I don't have this much knowledge. Only when you have this much knowledge in theology you should wear it » (Nafissa, Lucknow août 2017).

universitaire. Nous voyons donc que les statuts sont d'ordres différents et s'articulent d'une variété de manières avec le maintien ou l'abandon du *ghunghat*.

En outre, les différences entre le *ghunghat* et les autres formes de voile comme par exemple le voile musulman ou le voile simplement posé sur la tête ne sont pas toujours aisées à démêler. Ceci est en partie dû à la plasticité du voile et aux marges dont les individus disposent en fonction du contexte. Si le *ghunghat* est précisément utilisé en lien avec les relations familiales, parfois, il croise d'autres dimensions, qui relèvent davantage du système voile selon l'islam, bien que celui-ci ait aussi sa propre élasticité qui en fait également un voile mobile revêtant de multiples dimensions.

La distinction entre le fait de se couvrir la tête de son voile (*odhni*) et le *ghunghat* m'a été clairement énoncée plus d'une fois. Ainsi, cette femme rajpoute en *ghaghra choli* devant chez elle dans une ruelle d'Udaipur m'affirme que « descendre le *ghunghat*, c'est pour les affins (*sasurāls*), les voisins, tous les gens importants, âgés, de notre connaissance, ceux qui nous sont proches et devant lesquels nous devons manifester le respect. Se recouvrir la tête en revanche, c'est pour manifester le respect et les bonnes manières devant tous les autres (*sare dusre*) » (Udaipur décembre 2016). Pour Taruna, « le fait de se couvrir la tête de son *odhni* (*sirpe odhana*) indique aux gens que cette femme est une femme mariée (*suhagin*). Si une femme a un simple *odhinī* sur la tête, tout le monde sait que son mariage a eu lieu ». Elle continue sur le fait de se couvrir la tête en général : « Devant les aînés en général il faut se couvrir la tête, c'est par respect (*izzat, lāj*), des bonnes manières, comme devant le divin aussi (Bhagavan) » (Taruna, Udaipur, décembre 2016)²³⁶. Taruna dit que la tête est une partie pure du corps, qu'il faut la couvrir, que c'est en signe de respect. Ici, la dimension sacrée du voile prédomine sur la dimension de séparation entre hommes et femmes et de protection de la sexualité d'une femme.

²³⁶ *Kyā farak hai sirpe odhinī aur ghūmghat ke bīc main ?*

Fark hai kī jab sirpe odhanā hai to log patā chalte hai kī voh aurat suhagan strī hai (married woman).

To jab ek larkī sirpe odhinī hai to har logo ko patā hai ki uskī sādī hūī thī.

Bare log ke sāmne sir odhanā partā hai, yehī izzat hai, lāj hai, good manners hai, aur bhagvan ke samne bhī.

ādmī agar tilak bante hai aur sirpe kuch nahin hai (hat ya handkerchief ya topi ya kuch aur) to hāth sirpe dalte hai. Sir to bahut sacred shub jagah hai, to usko cover partā hai bhagvan ke samne.

Aur sādī kā pallū bhī sacred hai : usme bhagvan bhi āsīrvād kar saktī hai (Taruna, Udaipur décembre 2013).

Si le *ghunghat* est intimement lié au système relationnel d'une femme lorsqu'elle est chez ses affins, nous voyons qu'il peut parfois être lié aux autres dimensions du voile, comme une protection, une séparation entre les genres qui participe du système du *purdah*. Harpreet Kaur cite une chanson populaire qui dit que « Lorsque'une fille était très belle, les gens lui disaient de baisser son *ghunghat* au risque que tous les hommes autour d'elle en meurent et que l'eau se transforme en feu »²³⁷. Une autre chanson dit « Si vous ne baissez pas votre *ghunghat*, la rivière sortira de son lit », il fallait cacher sa beauté. On retrouve ici le voile qui contient la sexualité de la femme dont le corps représente les limites du corps collectif, et dissimule sa beauté (Armanet 2011).

²³⁷ Folk song testifies the atmosphere : « whenever a girl was so beautiful people would tell her to lower her *ghunghat* or else all the men around would die and water would change into fire » (Avatar Radio, Seechewal, 15 août 2017).

6. Vers une possible disparition du *ghunghat* ? Facteurs d'abandon ou de persistance. L'exemple du Pendjab

Il m'avait été dit à plusieurs reprises par des sikhs rencontrés au Ghūr udwara à Udaipur et à Pushkar que le *ghunghat* n'était pas observé au Pendjab parce qu'il avait été proscrit par les Ghūr us sikhs, ainsi que la pratique de la *satī* et le système du *pardah* en général. Or, lors de mon premier terrain à Seechewal en août 2016, j'ai appris que le *ghunghat* a été largement pratiqué jusqu'à une vingtaine d'années. Là aussi, lorsque mon terrain penjabi commence, je constate une disjonction entre les discours et la pratique. Car, si le *ghunghat* a subitement cessé d'être observé, il l'était très strictement auparavant, selon les dires de mes nombreux informateurs, puisque la plupart des femmes de plus de quarante ans que j'ai rencontrées ont soit pratiqué le *ghunghat*, soit l'ont vu pratiqué par les femmes de leur famille et de leur village. De plus, l'état de l'Haryana voisin, qui fut séparée du Pendjab en 1966, observe toujours largement le *ghunghat*. Un bref arrêt à la gare de Karnal en Haryana m'a permis d'observer un très grand nombre de *ghunghat* dans les rues adjacentes et à la gare, notamment la version locale, le *dhattha* (Chowdhry 1993).

Au Pendjab, mes interlocuteurs associent sa disparition au niveau d'éducation (scolaire). Ainsi, Jasveer et Balvinder Kaur, femmes quadragénaire du district de Banga, me racontent que leurs mères baissaient leur *ghunghat* devant leur beau-père, les frères aînés de leur mari et devant tous les hommes du village plus âgés que lui. Elles disent que le *ghunghat* a disparu avec le niveau d'éducation et du fait que les gens n'ont plus en moyenne que deux enfants. « Si dans une famille il n'y a qu'un fils, quand il se marie sa femme va plutôt devenir comme la fille de la maison, parce que s'il n'y en a qu'une, on va l'aimer comme une fille. Dans les autres districts où les gens sont pauvres, on retrouve le *ghunghat* mais de manière générale dans le Pendjab, on le trouve rarement et que chez les gens qui ne sont pas éduqués. Notre district est le plus éduqué, donc il n'y plus de *ghunghat* » (Balvinder Kaur, Banga, juillet 2016). Par « éduqué », elles font référence au fait d'aller à l'école, car une grande partie des femmes que j'ai rencontrées nées avant les années 1970 n'ont jamais fréquenté l'école, ou très peu.

Parminder Kaur, quant à elle, explique que « Le *ghunghat* était pratiqué ici dans notre région au Pendjab, il s'est perdu en une génération. Ma mère, mes tantes faisaient toutes *ghunghat*. Mais moi je ne le fais pas, ni toutes les femmes de ma famille. La raison je crois c'est que tout le monde est éduqué, plus personne ne veut perpétuer cette tradition, et en plus, maintenant la belle-fille est considérée comme une fille, à quoi bon faire le *ghunghat* ? Avant quand on faisait les quatre tours autour du Ghūr u Granth Sahib pendant la cérémonie du mariage, on baissait son *ghunghat* jusqu'à la poitrine, parfois on mettait deux voiles, on faisait double *ghunghat*. Maintenant on le fait le visage découvert. C'est pareil pour la cérémonie du *mudhi kai* : on a gardé la cérémonie alors qu'on a le visage découvert et que c'est plus la peine de l'ouvrir (*kholna*) » (Parminder Kaur, Seechewal, Pendjab, août 2017).

Comme Nafissa qui évoque le double *purdah* de sa grand-mère, plusieurs femmes au Pendjab parlent de plusieurs voiles qui servaient de *ghunghat*. Elles disent que les temps ont changé puisqu'on est passé de deux *ghunghat*, à un seul, à plus du tout en très peu de temps. Cette distinction de « double *purdah* » est intéressante, car cet élément est souvent revenu dans les conversations, au Rajasthan, à Lucknow ou au Pendjab. « Le *ghunghat* a disparu chez nous en l'affaire d'une génération à cause de l'éducation massive des filles. Nos Ghūr us ont toujours parlé d'égalité entre hommes et femmes mais le *ghunghat* est une tradition, on le faisait. Dans les endroits pauvres du Pendjab où l'éducation est faible, il continue à être observé, surtout à la frontière avec le Rajasthan. » (Amarpreet Singh, Sultanpur Lodi, Pendjab, août 2016). Au Pendjab, la disparition du *ghunghat* est directement associé à l'augmentation du niveau d'éducation, notamment des femmes. Or, mes observations révèlent autre chose. Dans le village de Seechewal par exemple, la plupart des femmes de plus de 40 ans ne sont jamais allées à l'école, pourtant, elles n'observent pas le *ghunghat*. Si dans les discours l'influence des valeurs défendant les droits des femmes est convoquée pour expliquer la disparition du *ghunghat*, je pressens, ce qui va se révéler exact au fil du terrain, que la disparition du *ghunghat* a été accompagnée par une transformation des structures familiales et des valeurs de la société penjabie.

Mes différents interlocuteurs s'accordent à dire que le *ghunghat* a disparu du Pendjab sous l'influence de la culture de la diaspora penjabie en Europe, en Australie, Nouvelle Zélande et Canada, qui ont en partie adopté les coutumes des pays dans lesquels ils s'installent. Bien qu'ils vivent relativement entre eux, les nouvelles générations adoptent les styles vestimentaires et alimentaires de l'Occident. Ces éléments sont très présents dans l'industrie musicale et filmographique. Par exemple, le célèbre chanteur Ghūr daas Mann parle de cette perte des valeurs dans la société penjabie, notamment dans les chansons « *Ki Banu Dounya da sacce paatshah wahe Ghūr u jane* » (du penjabi, « qu'est-il arrivé au monde ? Seul Wahe Ghūr u (le divin) le sait ») et « *Pendjab* ». Il parle des ravages de la drogue dans la jeunesse penjabie, de la perte du respect pour les anciens et pour les valeurs du sikhisme. Dans « *Ki Banu Dounya* », il évoque le *ghunghat* : « Le *ghunghat* est terminé, et avec lui, celles qui baissent leur *ghunghat*. Maintenant, seule la mode européenne est valorisée »²³⁸.

Le discours des deux journalistes lors de l'émission de Radio Avatar de Seechewal est peut-être le plus tranché que j'ai entendu au Pendjab²³⁹. Ils ont profité de ma présence pour évoquer le *ghunghat*. « Les femmes étaient toujours en prison. Ensuite, la mode du *ghunghat* s'est terminée. Les femmes ont commencé à être éduquées, et à sortir. Elles avaient honte (*śaram*) et peur (*der*) des personnes devant lesquelles elles baissaient leur *ghunghat*. Elles le faisaient par honte (*shame*) et peur »²⁴⁰. Le discours mais aussi la terminologie sont intéressants dans ces propos car le mot *śaram* traduit ici la honte (la journaliste utilise le mot « shame » en anglais) entendue comme une perte de confiance, d'estime de soi, et le verbe *derna*, « avoir peur » en hindi, lui est associé. Je n'ai jamais entendu ce verbe ou le mot « peur » associé avec la pratique du *ghunghat*.

Au Rajasthan, en Uttarakand, en Himachal Pradesh, à Delhi et à Lucknow, le mot « respect » (*izzat, lāj*) était invariablement employé. Ces détails lexicologiques nous indiquent la construction, ou plutôt la déconstruction d'une pratique justifiant en partie sa disparition, puisqu'elle n'est plus associée qu'à des valeurs négatives comme l'oppression de la femme (contraire aux enseignements des

²³⁸ « Goond vi gai te goonde valian vi gayan chal pe valleti bane »

²³⁹ Avatar Radio est la chaîne de radio de Seechewal initiée par Balbir Singh. Elle est animée par des étudiants en journalisme et science politique et porte sur les problèmes de société, l'écologie ou la culture penjabie.

²⁴⁰ « The women were always in jail. Later the fashion was finished. The women started being educated, and going outside. Women were ashamed (*sharma*) and afraid (*derd*) of the persons in front of which they lowered their *ghunghat*. They did it out of shame and fear » (Avatar Radio, Seechewal, 15 août 2016).

Ghūr us du sikhisme) et les sentiments négatifs de honte et de peur, de manque de confiance en soi et de crainte des hommes. « Le *ghunghat* était là pour exprimer la façon dont les femmes étaient méprisées et leur bas statut. Les femmes étaient toujours maintenues à l'intérieur du *purdah* » (Harpreet Kaur, journaliste à Avatar Radio, Seechewal, août 2016)²⁴¹.

Le discours de ces journalistes est un discours de la génération émergente, tournée vers le Canada ou les Etats-Unis, où quasiment chaque individu rencontré a des *ristedar*, des individus de sa famille, même un oncle lointain. Dans les villes, les fast-food se développent, même dans les alentours du Temple d'Or d'Amritsar refaits à neuf. Les jeunes filles comme les jeunes hommes portent des jeans, et les têtes sont nues, les cheveux coupés. Autour de Seechewal, les signes extérieurs de richesse des NRI se lisent dans les maisons qu'ils font construire sur plusieurs étages, les voitures ou les motos qu'ils utilisent et les vêtements qu'ils portent.

Cependant, une grande partie de la population rurale mène une existence quotidienne qui ressemble à celle du Rajasthan ou aux campagnes de l'Uttar Pradesh : résidence virilocale en foyer indivis, mariage arrangé largement endogame (caste et religion) mais exogame en ce qui concerne la localité et le *gotra*. Le port du voile, appelé *chunnī* dans cette région, est si largement observé que je ne sortais jamais au village la tête découverte, contrairement à Udaipur où je me couvrais la tête uniquement dans les mariages ou les lieux de culte. Paradoxalement, si le *ghunghat* a disparu des campagnes, il demeure socialement valorisé de se couvrir la tête en public. Dans le village de Seechewal, toutes les femmes mariées ont la tête couverte et les hommes portent le turban. Les dimensions qui sont abordées lors de cette émission radiophonique et qui reviendront souvent ensuite dans mes discussions avec mes différents interlocuteurs concernent la séduction des femmes. « A la maison, elles baissaient leurs *ghunghat*, mais aussi en sortant de sorte que personne ne puisse voir leurs visages. Elles gardaient leur *ghunghat* baissé jusqu'à leur retour, car elles pouvaient toujours croiser un vieil homme qui soit affilié à leur mari sur le chemin. Lorsqu'une jeune mariée arrivait au village, le fait de baisser son *ghunghat* lui assurait un peu de paix car tout le monde voulait voir comment elle était (...) Les femmes du Pendjab étaient si belles qu'elles étaient dangereuses

²⁴¹ « *Ghunghat* was there to express how women were looked down upon and their low status. The women were always kept in *purdah* » (Harmesh Kaur, Seechewal, juillet 2016).

pour tout le monde » (Satvinder Kaur, Avatar Radio, Seechewal, 15 août 2015)²⁴². Satvinder Kaur me parle d'une chanson qui dit qu'une femme pouvait baisser son *ghunghat* devant un frère aîné de son époux mais laisser dépasser sa chevelure dans le dos afin de montrer comme elle était belle. Elle ajoute que si une femme oubliait parfois de baisser son *ghunghat* devant l'un de ses *Jeths*, son mari et sa belle-mère pensaient « qu'elle avait quelque chose dans son cœur pour lui. Elle devait s'excuser et corriger son comportement » (Satvinder Kaur, Seechewal septembre 2017).

Il semble donc que les éléments sociologiques qui sous-tendent la pratique du *ghunghat* étaient rassemblés dans la société penjabie il y a une vingtaine d'années, malgré les divergences entre les sociétés penjabie et rajasthanie. L'environnement sociologique des villages de Banga et de Seechewal portent une forte empreinte rurale, puisque la majorité des individus sont engagés dans des activités agricoles, ont des terres, des vaches, des champs cultivés. Les *jats* sont propriétaires terriens, et constituent une grande part de l'environnement de Balbir Singh, qui vit d'ailleurs essentiellement des subventions des NRI (très souvent *jats*) de retour au pays²⁴³. Ces subventions lui servent à faire des routes, nettoyer la rivière, construire des écoles et réaliser d'autres actions environnementales et sociales depuis une vingtaine d'années. Les éléments sociologiques sont donc peu différents que lorsque le *ghunghat* était observé si on le considère au niveau le micro-local, mais radicalement différents ou en cours de transformation si l'on considère au niveau macro-local (la société penjabie) et les modèles proposés.

²⁴² At home, they would lower their ghunghats in front of those men, but they would even lower their ghunghats straight before getting out of their homes so no one would see their faces. And they would keep it lowered until they returned home. You would never know if you would run into an old man of the village or of your husband's relatives.

Whenever a newly married girl would arrive in a village, then to keep her ghunghat was a way of ensuring a little peace to herself as everyone wanted to see how she was (...) The women of Pendjab used to be so beautiful that they would be dangerous for everyone.

²⁴³ Les Jats sont des populations d'agriculteurs installés dans le Nord-Ouest de l'Inde et au Pakistan et plus particulièrement au Pendjab (indien et pakistanais) et au Rajasthan. Leur origine est incertaine, Scythes, Huns ou encore Rajpoutes. "Jat" est un terme malléable puisqu'il fait référence aux agriculteurs en général dans le sous-continent indien, vivant d'une économie pastorale dans la vallée de l'Indus. Ils se sont installés au Pendjab par la suite. Les origines de leur histoire est incertaine car il y a peu d'écrits, bien qu'on puisse retrouver des traces dans le Mahabharata, comme souligne l'historien Thakur Deshraj, avec les déclarations de Krishna qui dit s'allier avec ce clan.

Dans la dévalorisation progressive de l'image du *ghunghat*, l'aspect pratique est évoqué, notamment le fait que lorsque le *ghunghat* était descendu très bas et opaque, la femme tombait. « Les femmes arrêtaient leurs travaux agricoles car le *ghunghat* les gênait, ça leur est venu petit à petit qu'il fallait en finir avec cette tradition » ajoute le journaliste lors de l'émission radiophonique. Il continue en citant une autre chanson populaire « Le *ghunghat* n'est pas nécessaire, je jeterai du piment aux yeux de mes *Jeths* et de mon beau-père ». Une autre dit : « Les yeux des jeunes filles célibataires ne se taisent pas tant qu'ils ne sont pas sous le *ghunghat* ». « Tellement de chansons ont été faites qui ont ruiné la réputation du *ghunghat* », me dit un autre jour Rajesh, journaliste hindou habitant de Jalandhar.

La disparition du *ghunghat* au Pendjab, si elle a été brutale, accompagne une transformation des valeurs, notamment autour du port du voile, de l'image de la femme et des relations de genre. Mais elle n'a été possible que parce que la pratique n'était pas associée à une caste ou une classe dominante, et que son abandon a pu être appuyé par les valeurs du sikhisme, bien qu'elles n'aient pas fait disparaître le *ghunghat* avant les années 1990 environ, le dernier gourou des sikhs, Guru Gobind Singh ayant vécu au XVII^{ème} siècle. Les valeurs du sikhisme ont donc appuyé et aidé la déconstruction des valeurs qui sous-tendaient la pratique du *ghunghat*, mais elles ne l'ont pas fait disparaître lors de la constitution de la religion sikhe, du XV^{ème} et XVII^{ème} siècle.

« Ce sont les gens éduqués qui ont fait disparaître le *ghunghat*. Il y avait une cérémonie qui s'appelait *ghoond chekai*. Le mari, ou le *Jeth* ou le beau-père d'une femme ouvrait son *ghunghat* et lui donnait des sucreries. A ce moment là, ils disaient 'A partir de maintenant, tu arrêtes ton *ghunghat*'. Et c'est comme ça que le *ghunghat* a progressivement disparu du Pendjab, même des endroits les plus reculés » (Jasveer Singh, Seechewal, septembre 2017). « D'abord, le *ghunghat* descendait jusque sur la poitrine, puis les femmes ne le baissèrent plus que sur le visage, puis sur le nez, puis sur les yeux, puis il a disparu » (Parminder Kaur, Sultanpur Lodi, juillet 2017). Ce rétrécissement progressif des degrés du *ghunghat* a été souvent évoqué à Udaipur. Il m'a semblé néanmoins que son abandon a été spontané et brutal au Pendjab dans un grand nombre de situations évoquées par des femmes qui l'ont elles-mêmes abandonné. « Nous avons abandonné notre *ghunghat* à cause de nos belles-filles qui ne le faisaient pas, alors pourquoi le ferions nous ? », me dit la maman de mon amie Babu, à Seechewal, dont le mari est un *sevadar* de Balbir Singh depuis vingt ans. L'influence de

l'autre, qu'il soit voisin ou proche, apparaît comme une donnée fondamentale. Cette cause de la disparition du *ghunghat* revient souvent lors de mes entretiens... « les voisins, les belles-filles ne le faisaient pas (...) On nous disait d'arrêter (...) On se moquait de nous ». L'un des derniers endroits où le *ghunghat* a continué à être observé alors qu'il avait disparu des maisons et des villages est le Ghūr udwara lors de la cérémonie du mariage, au moment où les époux tournent quatre fois autour du Ghūr ugranth Sahib. Certains individus, à l'instar de Ghūr daas Mann, voient dans la disparition du *ghunghat* un signe de la détérioration de la culture penjabie. Ainsi, Rajesh continue : « Après la disparition du *ghunghat*, les vêtements commencèrent à être plus courts. Nous nous sommes libérés du *ghunghat*, c'est ok, mais maintenant tout doucement, nous perdons notre culture. C'est une honte que nous copions la mode des NRI, peu de filles/femmes portent des penjabi suits maintenant, c'est une honte » (Rajesh, Seechewal, septembre 2017)²⁴⁴.

Au Pendjab, la disparition du *ghunghat* est associée, plus tard, à la disparition du voile de tête (*chunnī*, *phulkarī*...), et montre les ajustements et les degrés de l'expression du respect en fonction de ce qui est couvert de la tête, la tête couverte étant destinée à tous comme une marque de respect autant que de respectabilité, tandis que le visage est associé au cercle des proches d'une femme parmi ses affins et leur environnement social, sauf chez les musulmanes chiïtes rencontrées à Lucknow pour lesquelles la couverture du visage dans le voile intégral de type *niqâb* est associé à un statut élevé caractérisé par un haut niveau de connaissance dans les sciences islamiques.

Le fait de souligner que « Non seulement le *ghunghat* disparaît, mais que dire après de la disparition du *chunnī* ? » (Rajesh août 2017) montre que le respect et la bienséance se sont progressivement dégradés par strates successives, passant du milieu familial à la société en général. Parfois, alors que la disparition du *ghunghat* est jugée positive, celle du port du *chunnī* sur la tête est invariablement associée à la dégradation des valeurs morales de la société. Chez les sikhs, cet élément concerne aussi les hommes. Par exemple, Amarpreet, conducteur de bus à Seechewal, me dit que « quand on sort dehors et qu'on porte le turban (*pagrī*) ou le *chunnī*, alors les gens vont respecter, vont dire aux autres mettez-vous sur le

²⁴⁴ « After the ghunghat disappeared, then also the clothes started to be shorter. We took our freedom from leaving the ghunghat, it is ok but slowly slowly we are losing our culture. It is such a shame that we now took fashion from the NRI and that we finished our on culture, few girls are wearing suits now. Śaram ki bat hai hamare culture ko kat diya, katam kar diya » (Rajesh, Seechewal, Juillet 2017).

coté, *sardar ji* venez là...donc on nous respecte parce que ça veut dire qu'on respecte notre religion et qu'on a des valeurs morales. Pour les femmes et les hommes, c'est important de se couvrir la tête pour montrer le respect qu'on a pour notre religion et nos valeurs morales » (Amarpreet, Seechewal, août 2016).

L'abolition du *ghunghat* afin de permettre une plus grande proximité entre une femme et ses affins et du même coup, de transformer le statut de la belle-fille m'est exprimé une seule fois dans le Rajasthan. Je suis dans un tempo, taxi collectif à Jaipur. Y montent une femme d'une trentaine d'années et sa mère, elles sont rajpoutes. Élégantes, rieuses, elles viennent d'acheter une dizaine de *saris* en vue d'un mariage. La jeune femme, Meenakshi, me raconte : « Je suis sage-femme à Abu Dhabi. Ma mère a 65 ans. Lorsque mon frère s'est marié, elle a décidé d'arrêter elle-même la tradition du *ghunghat* afin de ne pas l'imposer à sa belle-fille. Sa mère prend la parole : « Je ne veux pas imposer cette tradition à ma belle-fille, elle est comme ma propre fille et doit être traitée ainsi. Pour montrer l'exemple, j'ai décidé de l'abandonner avec l'appui de mon mari et l'accord de mon beau-père, mais les autres belles-filles, ainsi que ma belle-mère, continuent de baisser leur *ghunghat* ». Si je veux vraiment comprendre le *ghunghat*, poursuit-elle, je dois m'acheter un *sari* épais et opaque à Jaipur, et essayer de faire les travaux domestiques avec, pour voir comme il est difficile de le faire en *ghunghat*.

Cet élément corrobore les propos de Kajal et de quelques autres jeunes femmes sur cette difficulté qu'elles rencontrent au début du mariage. Certaines ont évoqué que par habitude, on finit par s'y faire et on oublie. Cette femme de Jaipur vient apporter une nuance à l'hypothèse (maintes fois vérifiée il est vrai) que la violence domestique est exercée, et perpétuée, par des femmes sur d'autres femmes, plus précisément, par les belles-mères sur leurs belles-filles. Si ce témoignage fait fiGhūr e d'exception au vu de ce que j'ai vu et entendu jusque là, il mérite d'être soulevé afin d'envisager la pluralité des réactions et des positionnements autour du *ghunghat*, entre habitude, acceptation, ou refus. Le cas de cette femme est un cas avéré de résistance au *ghunghat*, d'autant plus par une femme qui l'a observé une grande partie de sa vie. Il montre aussi qu'au fil des années, les femmes acquièrent plus de pouvoir au sein du foyer de leurs affins et qu'une telle prise de décision dans une famille rajpoute dans laquelle le *ghunghat* est un marqueur distinctif, voire honorifique, montre, comme nous l'a montré l'étude de Steve Derné, les contournements possibles des normes sociales dans le monde indien (Derné 1994).

Pour conclure dans cette incursion comparative du *ghunghat* dans d'autres Etats que le Penjb et le Rajasthan, peut-on utiliser l'exemple du Pendjab pour inférer ce qui peut advenir du *ghunghat*, et juger de la valeur des discours qui prédisent sa disparition au Rajasthan, voire dans les autres états où il est observé ? Il semble que le cas du Pendjab est tout à fait particulier, comme l'est son histoire. L'influence des NRI au Pendjab n'est pas comparable avec l'influence des touristes au Rajasthan. Néanmoins, l'émergence d'un nouveau tourisme indien amène à se poser la question de l'influence de ces tourisms locaux sur les pratiques sociales, et sur les valeurs de la société de la vieille ville d'Udaipur. Lors de mes terrains à Udaipur en 2016 et 2017, j'ai pu constater que le tourisme avait changé dans la ville et changé la ville : les touristes étrangers étaient moins présents et les touristes indiens nettement plus nombreux que pendant les années 2012-2015 où j'ai résidé régulièrement. « Les commerçants râlent qu'il y a moins de monde, mais en fait il y a les touristes indiens très nombreux, mais ils ne veulent pas s'adapter à eux, ils préfèrent les occidentaux » me confie Hamid, commerçant Cachemiri d'Udaipur qui travaille tous les hivers dans son magasin d'artisanat du Cachemire à côté du lac Pichola tandis qu'il passe les étés au Cachemire (Hamid, Udaipur décembre 2016).

Or, les touristes indiens font partie, pour la plupart, de la nouvelle classe moyenne émergente qui arbore clairement d'autres valeurs, modes d'expression de soi et de consommation. Cette classe montre ouvertement son aisance financière et son statut lié à la classe sociale. Les femmes ne portent presque jamais de *dupattā* sur la tête. Parfois, il est posé sur les épaules, parfois il est absent de la tenue, qui comporte souvent un jean ou un *leggings* (pantalon moulant de type collant) et une *Kurtā* ajustée. Lors de mon séjour en décembre 2016, j'ai pu observer à plusieurs reprises des femmes indiennes qui fumaient des cigarettes à la terrasse des cafés, ce qui est une scène inédite à Udaipur. Jusqu'en 2015, la ville était marquée par la présence régulière, durant les week-ends, de groupes d'amis ou de familles originaires du Gujarat voisin. Si les femmes portent des jeans et des *Kurtā* quand elles viennent à Udaipur, une partie d'entre elles portent le *sari* chez leurs beaux-parents, certaines pratiquent le *ghunghat*. Leur présence dans une ville où personne ne les connaît leur permet de relâcher le contrôle sur leur comportement et leurs modes vestimentaires. Il est intéressant de noter que la génération précédente le faisaient dans d'autres pays, mais pas en Inde. Aujourd'hui, il suffit de changer de ville. Mais ces transformations temporaires de l'apparence et de

l'attitude en société sont, m'a-t-il semblé, opportunistes et contextuelles, ne bouleversant pas les valeurs liées à la femme au sein de son groupe familial ou de celui de son époux, ne remettant pas en cause l'organisation sociale dans laquelle elle vit.

En mai 2014, je me trouve dans le train pour Bombay. Dans mon compartiment, un groupe de trentenaires attire mon attention : les femmes ont les cheveux lâchés, portent des jeans et des tee-shirts serrés et plaisantent ouvertement avec les hommes qui les accompagnent. Elles parlent et rient fort, ce qui contraste avec l'attitude globale qui a constitué mon quotidien à Udaipur pendant cinq mois. J'en déduis que ces jeunes gens appartiennent à la classe moyenne supérieure de Bombay, suppose qu'ils vivent en famille nucléaire s'ils sont mariés. Ils m'évoquent les films de Bollywood des années 2010-2015, proposant ces nouveaux modèles où les femmes ont les cheveux lâchés, ont troqué les *saris* des films des années 2000 pour des pantalons serrés et sont des femmes dynamiques qui travaillent à l'extérieur (Datta 2000). Lorsque nous entamons la conversation, je passe de surprise en surprise. « Nous sommes deux belles-sœurs, ces hommes sont frères et ils sont nos époux », me dit Sangeeta, 32 ans, designer à Ahmedabad. « Nous vivons avec nos beaux-parents et nos maris à Ahmedabad. Moi je travaille au dehors mais ma belle-sœur est à la maison. Devant nos beaux-parents, nous portons le *sari* par respect, et toujours le *pallū* sur la tête lorsque nous sommes devant notre beau-père, ou les oncles de notre mari par exemple » (Sangeeta, Udaipur mai 2014). « Lorsque nous venons en promenade à Udaipur », continue sa belle-sœur, Sri Devi, « nous nous détendons un peu, nous nous relâchons, mais parce qu'ici personne ne nous connaît, on ne risque pas de dire à nos beaux-parents qu'on nous a vues en pantalon en train de rire dans la rue. Ce serait une insulte pour eux, on ne peut pas faire ça ! ».

Cet exemple montre à quel point il est nécessaire d'être prudent lorsque l'on propose des hypothèses sur les transformations des pratiques sociales, car les individus en Inde disposent d'un répertoire parfois très varié qui leur permet de s'adapter aux situations et aux cercles sociaux tout en préservant l'ordre social duquel ils participent. Il montre aussi l'importance capitale de l'espace (qui est surtout relationnel, nous l'avons vu) dans les pratiques et les comportements. « Tout a une raison. Le *ghunghat* est né dans un temps et un contexte où il était nécessaire. De la même façon, les filles aujourd'hui couvrent entièrement leur visage sur leurs scooters pour d'autres raisons qui sont adaptées au monde

d'aujourd'hui. Mais dans une culture spécifique, ils utilisent ce qui est culturellement, conceptuellement et esthétiquement cohérent » (Kuldeep Kaur, Seechewal, août 2016)²⁴⁵. Le contexte est déterminant sur les pratiques et Nafissa l'exprime très clairement concernant la différence qu'elle ressent dans ses pratiques du port du voile entre la nouvelle ville et la vieille ville de Lucknow « Lorsque je vais dans la nouvelle ville, bizarrement, je me sens mal à l'aise avec mon voile parce que personne ne le porte là bas, contrairement à la vieille ville. Si tu te promènes voilée à New Lucknow, les gens te regardent comme si tu faisais quelque chose de vraiment étrange » (Nafissa, Lucknow juillet 2016)²⁴⁶.

Si toutes les touristes d'Udaipur originaires du Gujarat ne sont pas dans cette situation, le port occasionnel du jean par exemple n'implique pas systématiquement que les femmes ont adopté un mode de vie individualiste et résident en famille nucléaire...Le fait d'avoir plusieurs identités n'est pas contradictoire en Inde, et n'implique pas nécessairement qu'elles s'excluent mutuellement. Lors de la présence Britannique, un Brahmane pouvait revêtir un costume en dehors de chez lui, mais revêtait immédiatement son pagne lorsqu'il rentrait chez lui (Tarlo 2002). Les identités sont ainsi produites par les contextes et les catégories (privé/public ; rural/urbain). Les belles-filles de Ferhan, par exemple, portent le *niqâb* pour sortir dans le quartier de leurs affins, mais en simple *salwar kamîz* avec le *dupattâ* sur la tête lorsqu'elles se trouvent dans le *mohallah* de leurs consanguins. « Je porte le *niqâb* parce que toutes les femmes de la famille de mon beau-père le portent, par respect pour la famille. Chez mes parents, personne ne le porte, donc je ne le mets pas non plus », m'explique Nasreen, l'aînée des trois belles-filles (Nasreen, Udaipur août 2017). Cependant, on peut se demander si l'arrivée de nouveaux touristes au mode de vie urbain des mégalo-poles, avec de nouvelles habitudes de consommations et des nouvelles formes de représentations de la personne, du corps, de la famille et de la société peut influencer les habitudes de la société d'Udaipur d'une façon similaire à ce que les NRI ont provoqué au Pendjab ? Ou si les différents groupes qui composent la mosaïque de la société d'Udaipur vont continuer à réagir comme ils l'ont fait face aux touristes occidentaux, en réaffirmant leurs appartenances culturelles, de

²⁴⁵ « Every thing have a reason, the same way as ghunghat was born at a time and context when it was needed, for example the girls now on their scooters cover their faces completely for various reasons, as it is adapted to today's world, to the context. But in one specific culture, they re using what is culturally, conceptually, esthetically sound » (Harmesh Kaur, Seechewal, août 2016).

²⁴⁶ « When I go to New Lucknow, strangely, I feel awkward wearing the veil because nearly nobody does there contrarily to the Old Lucknow. In New Lucknow if you go with the veil, people stare at you as if you were doing something very strange » (Nafissa, Lucknow juillet 2016).

castes, professionnelles ?

Il est donc essentiel de considérer les appartenances des populations qui observent le *ghunghat*, tant au Pendjab qu'au Rajasthan, car la caste est un facteur déterminant dans sa transmission ou son abandon. Il est plus difficile de dire dans quelle mesure la religion est également un critère déterminant dans la pratique du *ghunghat*. A ce titre, le cas de l'Haryana est intéressant à souligner, puisque le *ghunghat* y est observé dans une culture relativement similaire à la culture penjabie. La population y est majoritairement hindoue en Haryana, alors qu'elle est majoritairement sikhe au Pendjab.

7. *Ghunghat politisé en Haryana. Résistances et dévoilements*

L'Haryana révèle un cas de politisation du *ghunghat*, suffisamment rare pour que je l'évoque ici, même si cet événement a été relevé dans la presse et non au travers de mes observations de terrain. Un article paru dans un journal du gouvernement de l'Haryana, le *Krishi Samvad*, décrit le *ghunghat* comme un emblème de l'identité de l'Haryana²⁴⁷. « La fierté du voile est l'identité de notre Haryana » (*Ghūṁghat kī ān-ban hamārā haryānā kī pehcān*). Le magazine arbore la photo d'une femme souriante sous son *ghunghat*. Cet article fait suite à une visite du Premier ministre Narendra Modi en 2015 lors d'une campagne de scolarisation des filles dans l'Etat et semble s'inscrire comme une réponse à cette campagne de l'ordre patriarcal qui ne tient pas à être ébranlé dans ses fondements²⁴⁸. Il a provoqué une réaction vive dans l'opinion publique locale et nationale, avec notamment des manifestations de femmes qui enlèvent leur *ghunghat* en public. Le journal national *The Indian Express* écrit en juillet 2017 « L'admiration de l'Haryana pour le *ghunghat* est un signe que nous faisons un retour en arrière » (« Haryana's admiration for the *ghunghat* is a sign we're moving backward into the future »).

La politisation du *ghunghat* fait apparaître deux pôles contradictoires qui apparaissent aussi dans la politisation du voile musulman : d'un côté, les défenseurs du voile en font un emblème identitaire, et de l'autre côté, ses détracteurs en font le signe d'un retour en arrière, contraire à l'idée de progrès.

L'Etat d'Haryana était une partie du Pendjab jusqu'en 1966, lorsqu'il est devenu un état indépendant. Le Pendjab comportait 59% de sikhs contre 5% en Haryana, avec une grosse majorité hindoue de près de 80% selon le Census of India de 2011. Le *ghunghat* y est largement observé et a évolué en une variante locale, le *dhattha* (Chowdhry 1993).

²⁴⁷ Ce journal est accessible en ligne et propose des solutions locales concernant les problèmes liés à l'agriculture ou à d'autres problèmes de la société haryanvi.

²⁴⁸ « In 2015, Prime Minister Narendra Modi had travelled to Haryana's Panipat district to launch the Beti Bachao Beti Padhao campaign to educate the girl child in a state. However, a back-page advertisement in a recent edition of the state government magazine *Krishi Samvad*, which had a smiling face of Khattar on the cover page, showed a rural woman in a veil. An accompanying photo caption said women behind veil were Haryana's identity, its pride, inviting a lot of flak » (*Hindustan Times*, juillet 2017).

Le *ghunghat* expose ici une dimension duelle et contradictoire, avec d'un côté une partie de l'opinion publique (et du gouvernement) qui l'envisagent comme une coutume locale quasiment obligatoire, et d'un autre côté des femmes et une autre partie de l'opinion publique qui lui opposent des résistances spectaculaires. Dans le Rajasthan, le *ghunghat* ne m'a jamais été présenté comme une pratique obligatoire. Mes interlocuteurs soulignaient souvent la « liberté » (*freedom/azadi se*) de le faire ou pas, ou valorisaient le respect qu'il exprime. Dans les familles où le *ghunghat* n'était pas observé, c'est le côté peu pratique et peu adapté à la vie moderne et au statut de femme éduquée qui était mobilisé. Seule cette femme de Jaipur rencontrée dans le tempo a été un exemple de résistance claire. En Haryana en revanche, des faits relatés dans la presse et datant d'abord d'octobre 2012, puis de mai 2016 montrent une résistance active, engageant les femmes à faire face à une société masculine pour la plupart heurtée par une décision qui va à l'encontre de l'ordre établi et des rapports de genre « traditionnels ».

Ainsi, dans le journal *India Today* du 5 octobre 2012, Sushma Bhadu, une mère de 32 ans élue aux élections du Sarpanch dans le village exemplaire de Dhani Miyan Khan, en juin 2010 (municipales) fait le récit de son abandon du *ghunghat*. On lit que « cette mère de trois enfants a informé patiemment son mari que cette pièce de tissu, obligatoire pour chaque épouse haryanvi, l'entravait dans son travail » (*India Today*, 5/10/2012). Elle déclare « Le *ghunghat* ne marche plus pour moi. Il me tire en arrière et m'empêche de participer pleinement à ma vie de famille ou aux affaires qui concernent le village. Mais surtout, il me dérobe mon identité en tant que personne ». Sushma Bhadu a été épaulée par son mari, dont l'activité principale est la culture du coton, et suivie par les autres femmes du village, jeunes et âgées, qui se sont rassemblées sur la place du village et ont enlevé leurs voiles en public. Dans l'article de journal, son mari se souvient : « Des dizaines de jeunes et vieilles femmes étaient présentes pour l'occasion. C'était comme une marée (...) Les femmes juraient que ce coutumier morceau de tissu ne les empêcherait plus désormais d'aller de l'avant » (*India Today*, 5 octobre 2012). Ces manifestations ont entraîné des moqueries et des réactions vives de la part d'une partie de la population masculine, qui a eu peur qu'une fois un peu de liberté acquise, plus rien ne puisse arrêter ces femmes « *Ab to tumhe chhoot mil gayi, kuchh bhi kar sakti ho* »²⁴⁹. Mahinder Singh, 37 ans, enseignant

²⁴⁹ *India Today*, 5 october 2012

« Sushma Bhadu had no inkling she was sparking a revolution when she stopped covering her face with a *ghunghat* (veil) this July. Elected sarpanch of her village, Dhani Miyan Khan, in June 2010, the 32-year-old

à l'école du village, est également l'un de ses supporters. Pour lui, le *ghunghat* est une caractéristique du patriarcat et n'a rien à voir avec la « vraie » tradition.

Je n'ai pas entendu parler de ce type d'évènements lors desquels des femmes enlèvent publiquement leur *ghunghat* en signe de rébellion dans le Rajasthan, où la progressive disparition du *ghunghat* (selon les discours de mes interlocuteurs) a lieu doucement et par stades successifs, le *ghunghat* passant de l'ensemble du visage, au nez, puis aux yeux, puis au front uniquement, et ce en l'espace de trois ou quatre générations, parfois deux. Quel est donc le contexte qui suscite une réaction vive de rejet brutal en Haryana, qui fait penser au rejet exprimé par les femmes qui enlèvent leurs voiles dans les rues les plus fréquentées de Téhéran au cours de l'année 2017-2018 ? Qui sont les acteurs du *ghunghat* ? Quelles constructions sociales et culturelles transforment le vécu des individus vis-à-vis de cette pratique de voile, entre le Rajasthan, Lucknow, le Pendjab et l'Haryana ?

Dans un article de journal paru en mai 2016, le *ghunghat* apparaît comme une coutume restrictive de la liberté des femmes qui résiste aux actions répétées des activistes qui cherchent à en abolir la pratique²⁵⁰. Mais Nirmala, 45 ans, raconte que les quarante-quatre membres masculins du groupe de ses affins se sont réunis et ont accepté ensemble l'idée que le voile était « une mauvaise pratique », puis les femmes ont enlevé leur voile en public pour la première fois. En Haryana, la bataille contre le *ghunghat* semble avoir pris une tournure politique dans un Etat dans lequel la condition des femmes est réputée déplorable. « Rainuka Dagar, 44 ans, directrice du département d'études sur le genre à l'institut pour le développement et la communication de Chandigarh, dit que les femmes de Dhani

mother of three patiently informed her husband that the piece of fabric, obligatory for every Haryanvi *bahu* (bride), was hindering her work ».

« "The *ghunghat* no longer works for me. It holds me back and stops me from fully participating in my family, or things that concern our village. But most importantly, it robs me of my identity as a person," Bhadu declared, enunciating wisdom that belied her meagre education: She dropped out of school in Class VII ».

« But the young sarpanch had evidently touched a painful nerve in the women present on the occasion. "It was like a flood," recalls her 35-year-old husband Bhagwan Das. Scores of old and young women stood up and cast aside their *ghunghats*, vowing never to let the customary piece of cloth "hold them back again". At first, Das felt a great relief that his wife was no longer alone and could not be singled out for ridicule. "I now feel tremendous pride in what she seeks to do," says the cotton farmer, who had never understood the logic of the straightjacketed traditions of his Bishnoi community ».

"It is not easy," she says, narrating how men from neighbouring settlements mock the women of Dhani Miyan Khan. "*Ab to tumhe chhoot mil gayi hai, kuchh bhi kar sakti ho* (Now you have all the freedom, you can do anything)," they call out derisively, often adding unprintable suggestions of what the "*kuchh bhi*" could be. "But we are not about to give up.

²⁵⁰ « The practice is still on, despite efforts by activists and women's group over the years » (*Hindustan Times*, juillet 2017)

Miyan Khan se sont rebellées de façon significative, dans une société où les conditions d'existence des femmes sont précaires (...) Dagar pense qu'en s'attaquant au voile, Bhadu a obligé l'état à s'engager dans une protection des femmes plus actives. Dans la société haryanvi, le simple acte de se débarrasser du voile est une bataille gagnée à 50% » (*India Today*, 5 octobre 2012)²⁵¹.

Ces évènements montrent comment les facteurs culturels d'une société peuvent influencer la lecture et les positionnements autour du voile. Alors que le Rajasthan est marqué par des discours qui prédisent la disparition du *ghunghat* considéré comme incompatible avec un mode de vie moderne, l'observance du *ghunghat* ainsi que les structures sociales qui le sous-tendent font toujours partie du paysage sociologique de cet Etat dominé par la caste des rajpoutes. Le *ghunghat* y est considéré à la fois comme un élément négatif (villageois et dépassé), et comme un élément positif (marque le respect et le statut), qui semble encouragé, dans une certaine mesure, par un contact régulier avec les touristes occidentaux. Au Pendjab, l'influence extérieure des individus ayant émigré et revenus avec des signes extérieurs de réussite sociale et économique a peu à peu dévalorisé la pratique du *ghunghat* au point de la faire disparaître du paysage social. Avec le *ghunghat* ont été transformées l'organisation sociale et les valeurs qui en faisaient le socle. Au mieux, il est aujourd'hui considéré comme un élément du folklore local. Seuls quelques artistes et intellectuels estiment que sa disparition marque la fin d'une culture forte de ses valeurs et de ses pratiques, et qui « singe » maintenant l'Occident, sous l'influence des NRI (cf Gurdas Mann). Quant à l'Haryana, il semblerait que le *ghunghat* soit devenu l'instrument par excellence de la lutte contre l'oppression des femmes et un système patriarcal oppressant, dans un Etat où les droits des femmes semblent peu respectés. Nous ne pouvons qu'en rester là concernant l'Haryana.

²⁵¹ « Rainuka Dagar, 44, who heads the Gender Studies Unit at Chandigarh's Institute for Development and Communication, says the women of Dhani Miyan Khan "have registered a significant note of dissent, in a society where lives of women are precarious". She says the notorious khap system, where honour killings are summarily ordered by kangaroo courts, has led to 'life chances' of women being among the worst in the world. Dagar believes that in challenging the veil, Bhadu has in fact challenged the state to step in and protect its society where lives of women are precarious". She says the notorious khap system, where honour killings are summarily ordered by kangaroo courts, has led to 'life chances' of women being among the worst in the world. Dagar believes that in challenging the veil, Bhadu has in fact challenged the state to step in and protect its women more actively. In Haryanvi society, the mere act of throwing off the ghunghat is 50 per cent of the battle won » (*India Today*, 5 octobre 2012).

Ces trois exemples montrent donc à la fois la variabilité du *ghunghat* selon les contextes, les caractéristiques sociologiques de sa perpétuation et de sa disparition, et son lien avec les valeurs, les représentations et l'organisation sociale de l'Inde du Nord, comme nous n'avons cessé de le dire tout au long de ce travail. Voyons maintenant comment l'exemple du *ghunghat* à partir de ces trois configurations peut permettre d'éclairer différemment le contexte de tensions politiques et idéologiques qui caractérise la pratique du port du voile en France par les musulmanes.

Chapitre 2 - Le *ghunghat*, le voile en Inde et le traitement du *hijâb* en France : que cache le refus du voile ?

1. Culture et religion, dans le trame du voile

La coexistence et les distinctions en Inde du Nord entre le voile musulman, le *chunnī / dupattā* porté sur la tête par des femmes des communautés hindoue, musulmane, sikh ou jaïne, le voile de visage arboré par certaines musulmanes de type *niqâb* ou *burqâ* et le *ghunghat* ne sont pas aisées à démêler du fait des différents voiles qui se côtoient dans une même sphère culturelle dans laquelle le social et le religieux sont étroitement imbriqués. Dans le *ghunghat* cependant, la dimension religieuse est absente, et la dimension sociale et morale domine. La configuration est donc différente de la France, par exemple, où le port du voile est systématiquement associé à un signe d'appartenance religieuse. Au premier regard, une femme qui apparaît voilée, c'est-à-dire dans le monde indien, la tête recouverte d'un simple foulard posé sur la tête, peut le faire soit par simple convenance morale - afin d'indiquer qu'elle est une femme vertueuse, pudique et respectueuse -, soit parce qu'elle est prête à tout moment à le baisser sur son visage devant un affiné, soit qu'elle se rend au temple, au *gurudwara* ou à la mosquée, ou encore qu'elle est une musulmane qui porte le voile selon les prescriptions coraniques.

Le social et le religieux sont donc des données qui s'interpénètrent en permanence en Inde du Nord, aucun des deux ne pouvant être appréhendé indépendamment de l'autre, malgré que le *ghunghat* n'ait pas de dimension religieuse avérée. Indirectement néanmoins, les valeurs qu'il tend à montrer sont aussi associées à la sphère philosophico-religieuse de l'Inde du Nord dans laquelle la construction de l'image de la femme est étroitement associée à l'hindouisme, et que tout le monde se couvre la tête dans les lieux de culte, indistinctement du genre ou de la religion.

Peut-on penser les pratiques du voile comme de simples pratiques culturelles qui n'ont pas forcément une origine religieuse ? L'entreprise de ce travail étant de montrer la forte composante sociale des pratiques du voile, il est intéressant d'ouvrir ici une parenthèse sur une pratique du voile de visage chez les hommes touareg décrits par Catherine Baroin et Fadwa el Guindi. Ces exemples comparatifs montrent du même coup que le voile n'est pas systématiquement associé aux problématiques du genre, puisqu'il peut être observé par des hommes. Ainsi, les enjeux autour du voile qui en font un objet polémique dans le contexte français perdent leur aspect supposé universel sous l'effet de la comparaison : en effet, le *ghunghat*, comme celui des Touareg, montre que le voile peut être un véritable langage social, voire un « fait social total » (Mauss 1933), et qu'il peut n'être associé à aucune recommandation religieuse. En outre, l'exemple des Touareg montre qu'il n'est pas obligatoirement un instrument de soumission imposé aux femmes par les hommes, à moins que l'on considère – en renversant le paradigme – que ces individus sont forcés de se voiler par les femmes. Les hommes touareg couvrent leur visage devant leurs belles-mères et les individus qui leur sont supérieurs en statut, notamment leur bouche. « Les hommes portent le voile lorsqu'ils font la cour à une femme - évitement cérémonial mais aussi dignité et respect – (...) Il y a un évitement du nom du beau-père, qu'ils appellent *amrar* (...) L'attitude vis-à-vis des affins plus âgés est caractérisé par le contrôle de soi et l'effacement » (Murphy 1964 : 1270)²⁵². Si l'on revient au voilement des femmes, celui des Toubou étudiées par l'ethnologue Catherine Baroin (Baroin 1985, 2005) comporte une ressemblance étonnante avec la pratique du *ghunghat*. Les femmes Toubou se cachent le visage devant leurs beaux-pères, réels et classificatoires, par pudeur et par respect.

« Qui plus est, la femme n'a pas un seul mais de multiples beaux-pères, car au contraire de son conjoint elle englobe dans le même vocable (*bigize*) tous les parents cognatiques de son mari nés avant lui : grands-pères, oncles paternels et maternels et autres cousins plus âgés que l'époux, y compris ses frères aînés. Et si elle n'éprouve aucune gêne envers les cadets (*tigi*), c'est tout l'inverse avec les aînés. Elle doit être sans cesse sur le qui-vive pour ne pas risquer de se trouver nez à nez avec plusieurs de ces hommes qui occupent les tentes voisines. La bru « cache sa tête », ce qui signifie qu'elle la recouvre d'un voile, mais aussi qu'elle se cache

²⁵² « Men wear the veil when courting –ceremonial avoidance but also dignity and respect – courting is formalized and men are most dignified. There is name avoidance of the father in law, whom he calls *amrar*, or leader, with reference to his being the head of a household. Conduct towards the senior affines is characterized by general restraint and self-effacement » (Murphy 1964 : 1270).

littéralement, qu'elle « ferme » son visage, se détourne, ne parle pas. A cette marque de respect, le beau-père se garde de faire obstacle. Pour ne pas gêner sa bru, il évitera par exemple d'entrer dans une tente s'il sait qu'elle s'y trouve. La bru fait en sorte de ne jamais être vue de son beau-père, ou du moins qu'il ne voie jamais son visage. Si elle le voit venir dans sa direction, elle change de chemin. Elle s'assure avant d'aller au puits qu'il ne s'y trouve pas » (Baroin 1985 : 125).

Cette ressemblance entre les comportements d'évitement avec les affins d'une femme chez les Toulou et chez les femmes d'Inde du Nord montre le lien qui peut être fait dans certaines sociétés, dans certains contextes, entre mariage, formes de résidence et pratiques du voile. De nouveau, le voile servant à l'évitement correspond à une certaine construction des statuts entre deux lignages unis par une alliance. Mais surtout, elle montre la dimension sociale du voile, notamment du voile de visage.

En visite chez un professeur de littérature ourdoue à Lucknow, je suis avec Nafissa et son fils de quatre ans, Issa. Il est musulman chiite. Nous nous entretenons avec sa femme dans la petite cour devant leur maison, le professeur est avec nous. Lorsque l'époux de Nafissa nous rejoint, la femme du professeur rentre précipitamment chez elle, et Nafissa me fait signe de la suivre. Notre hôte m'explique qu'elle « fait *purdah* » (*parda karti huñ*) devant tous les hommes qui ne sont pas ses « *ristedar* », c'est-à-dire, qui ne sont ni ses affins ni ses consanguins. Nous sommes ici dans une configuration qui ressemble davantage à ce qui peut être pratiqué dans les sociétés musulmanes que j'ai pu observer comme le Maroc ou la Malaisie par exemple. « Le *ghunghat*, explique-t-elle, ça se fait pendant le mariage et un peu après, quelques mois, les femmes descendent le voile sur les yeux comme marque de respect » (Lucknow, juillet 2016). Sa fille, étudiante en commerce à l'université de Lucknow, est d'accord pour dire que le *ghunghat* est pour l'intérieur alors que le *niqâb* est pour l'extérieur, « pour ne pas être visible devant tous les hommes qui sont étrangers à la famille ». Sont évoquées ici deux pratiques de voile de visage distinctes, l'une pour l'intérieur et l'autre pour l'extérieur.

Les deux formes de voile ont une dimension sociale du fait qu'elles impliquent une distinction selon les individus qui se trouvent en présence d'une femme. Nous pourrions avancer que les prescriptions coraniques ainsi que les pratiques du voile des musulmanes comportent elles aussi une dimension sociale et relationnelle importante, puisque comme nous l'avons vu, la Sourate *an-Nour* évoque

précisément les individus devant lesquels il est conseillé à une femme de ne pas « montrer ses atours » (Coran 24 : 31). Dans ce sens, nous pourrions dire que la dimension religieuse du voile selon l'islam (puisque directement en tout cas, elle est absente du *ghunghat*) concerne l'expression d'une appartenance et le lien du voile avec le sacré²⁵³. Nous avons déjà traité ces deux aspects, et ils montrent que tous ces éléments sont présents dans les pratiques des différents voiles observés dans le nord de l'Inde, mais de nouveau, selon des proportions différentes, et variant selon les contextes. Par exemple, le fait d'exprimer son appartenance à l'islam par le voile rejoint le fait d'exprimer d'autres appartenances par le vêtement. L'expression de l'appartenance religieuse s'insère donc dans les systèmes d'expression des appartenances de manière générale à travers le corps et le vêtement, tandis que le fait de couvrir s'inscrit dans le rapport de l'homme, du corps et des objets avec le sacré dans certaines sociétés. Une femme en Inde dispose donc de diverses possibilités d'expression de ces différents registres par l'intermédiaire de son voile.

²⁵³ A l'époque du prophète Muhammad, il était recommandé aux femmes de son lignage de se voiler, afin d'être immédiatement reconnaissables et afin de ne pas être confondues avec des esclaves, qui elles, avaient interdiction de se voiler.

2. *Les voiles pluriels, parenthèse historique*

Jusque dans les années 1970, les études sur le voile étaient réservées aux domaines de l'anthropologie du genre ou du religieux. Elles ont ensuite adopté une perspective historique comme celles de l'historien de l'art Bruno Nassim Abouddrar (2014), d'Emma Ben Miled ou de Mohammed Kerrou, qui permettent de comprendre quels contextes ont engendré quelles pratiques du voile et d'entrapercevoir la complexité d'une analyse anthropologique du voile.

La pratique du *ghunghat* rend nécessaire une approche croisée réunissant l'anthropologie de la parenté et des pratiques d'alliances, l'anthropologie du corps et du geste, et l'anthropologie des pratiques vestimentaires. Ce changement de perspective permet d'examiner ce qu'une pratique du voile révèle des structures sociales et de l'univers conceptuel qui lui donnent corps. La pratique du *ghunghat* est intrinsèquement liée à la société nord indienne, avec son héritage indo-aryen, turco persan, et les valeurs de l'hindouisme et de l'islam qui s'y télescopent ou s'y enchevêtrent. Après avoir dégagé les différentes dimensions du *ghunghat*, nous avons pu voir quelles sont les modalités spécifiques à l'Inde du Nord qui encadrent la pratique, mais nous avons pu également dégager quelques invariants que l'on retrouve dans les pratiques du voile en général. Car il répond à une question fondamentale, qui est à la fois banale et extraordinaire : qu'est-ce que couvrir veut dire ? Dans quels contextes et pour quelles raisons les individus d'une société ou d'un groupe se couvrent-ils la tête/le visage ? Quel lien peut-il être établi entre la couverture du corps et celle des objets ? La classification d'A. Leroi Gourhan montre sa diffusion à travers le monde et la variété de ses formes.

« Le voile rejeté sur l'épaule est une autre manière de porter le précédent : on le trouve sur le pourtour de la Méditerranée Africaine jusqu'en Syrie, « concurremment avec le voile pendant, en Abyssinie, à Zanzibar, en Asie Mineure, se prolonge par le Caucase, l'Iran, et l'Asie Centrale jusqu'au Turkestan Chinois.

Les voiles de visage qui prennent appui sur le nez ont une répartition voisine des grands voiles précédents : femmes musulmanes d'Afrique et d'Asie, Touareg hommes.

Le carré plié en triangle et noué sous le menton est propre aux pays baltes et aux Slaves de l'Est ; son aire s'est étendue jusqu'aux Russes jusqu'à la Sibérie orientale et à l'Alaska.

Le carré ou rectangle noué sur la tête se trouve particulièrement en Europe septentrionale et orientale, en Indonésie, en Chine, au Japon, (...), autour de la Méditerranée, aux Indes et chez les créoles d'Amérique.

Le turban, constitué par une pièce d'étoffe roulée autour du crâne, est propre aux deux grandes régions du globe : l'Orient musulman pour les hommes, le sud de l'extrême orient pour les deux sexes. Pour la première de ces régions : l'Afrique blanche, l'Afrique noire musulmane, l'Abyssinie et les Somalis forment le groupe occidental, l'Asie mineure, le Caucase un groupe central où le turban maintient souvent un voile, l'Iran et l'Inde le groupe oriental, où prédominent les turbans serrés. La seconde région s'étend de la Chine occidentale à l'Indochine et à la Malaisie. On y trouve des formes serrées au Yunnan, en Indochine, et des formes nouées à pan souvent développé : Lolo du Tibet, Thaï, Muong, Méo d'Indochine, Batak de Sumatra, Javanais, Dayak de Bornéo (Leroi Gourhan 1945 : 211)

Le voile n'est finalement qu'un habit de tête, mais il peut être l'enjeu de débats passionnés. Si l'on peut se demander dans quels contextes les individus se couvrent la tête, et pour répondre à quelles exigences sociales et matérielles, on peut aussi renverser la question et se demander dans quels contextes les individus ne se couvrent pas la tête. Hormis dans les sociétés où le corps est socialisé par des tatouages par exemple plutôt que par des vêtements, il est relativement commun que le vêtement de tête complète l'habit. Selon A. Leroi Gourhan (1945), rares sont les sociétés d'où est absente une forme ou une autre de port du voile, et pour les hommes, de chapeaux, de turbans, de foulards, de casquettes ou capuches...

Le fait que le voile soit devenu un emblème et un signe distinctif d'appartenance à la religion musulmane, l'enfermant dans sa seule dimension religieuse, fait oublier que, s'il répond aux recommandations du Coran, il a été utilisé pour diverses raisons avant l'islam. Les juives et les chrétiennes, mais aussi les zoroastriennes et les Grecques se voilaient pour un ensemble de raisons diverses, dont le fait d'affirmer une supériorité de statut ou de signaler leur entrée dans un espace rituel et sacralisé. « Il est généralement admis dans les cercles académiques que la pratique du voile chez les femmes existait en Mésopotamie et dans la région méditerranéenne. Stern (1939 : 108) a relevé le fait que "Mohammad n'avait pas introduit la coutume de se voiler" » (El Guindi 1999: 11)²⁵⁴. Ce passage indique que le voile n'est pas une pratique introduite par

²⁵⁴ « Generally it has become accepted in scholarly circles that the practice of women's veiling already existed in the Mesopotamian/ Mediterranean region. Stern (1939a : 108) emphatically observed that « Mohammad did not introduce the custom of veiling ». According to Hansen (1967 : 71) « seclusion and veiling are phenomena...foreign to the Arabs and unknown at the time of Muhammad. » (El Guindi, 1999 : 11)

l'islam. Elle lui est antérieure, comme l'attestent les sources sur le voile des Grecques, des zoroastriennes ou des juives. « Dans la diaspora, il semble que les femmes juives se soient voilées sans motif religieux – puisque la Torah ne mentionne pas un tel impératif -, mais pour suivre les coutumes locales ». Ainsi, le Talmud de Babylone, dans le livre qu'il consacre aux femmes, constate-t-il que « les hommes ont parfois la tête couverte et parfois la tête nue, les femmes l'ont toujours couverte, les enfants toujours nue » (Abouddrar, 2014 : 25-26). Si le voile est devenu l'une des injonctions quasi-unanimement admise dans la communauté musulmane et fait l'objet de deux versets dans les Sourates *an-Nour* et *al Ahzab*, il a été investi comme symbole identitaire à la suite d'une politisation massive lors des campagnes de dévoilements forcés en Iran, en Egypte ou en Tunisie (Kerrou 2010 ; Abouddrar 2014). « Tandis que, dans les colonies et protectorats français au Maghreb, le voile est protégé par l'autorité de la République, que les colons fantasment de l'arracher au corps des mouquères, que leurs femmes le considèrent avec une condescendante sympathie mêlée d'agacement, que les indigènes, ayant appris à voir en lui le dernier lambeau de leur dignité bafouée, l'imposent plus rigoureusement que jamais, une partie du monde musulman est à l'initiative de dévoilements spectaculaires » (Abouddrar, 2014 : 105 ; 108-120).

Au regard des diverses dimensions que l'analyse du *ghunghat* nous a permis de dégager, nous pouvons reconsidérer les pratiques du voile concernant d'autres sphères culturelles à la lumière de ces dimensions. Par exemple, l'ethnographie de C. Baroin sur les femmes Toulou montre que leur grammaire du voile est en apparence similaire au *ghunghat* : les femmes se couvrent le visage de leur voile devant leurs beaux-pères et les affins aînés de leur mari, mais pas devant leurs cadets, l'évitement est de rigueur avec les affines d'une femme mais est désactivé par un rituel qui établit ensuite une proximité qui permet aux liens de se développer et une coexistence dans des espaces partagés (Baroin 1985 : 2005). Une étude comparative approfondie permettrait de distinguer quels sont les éléments du contexte, l'organisation sociale, les rapports de genre et de parenté qui font que l'on retrouve des pratiques similaires dans des sociétés dans lesquelles, *a priori* les chances de diffusion de cette pratique sont rares, et qui sont éloignées géographiquement. Mais cet exemple montre que deux pratiques presque similaires dans la forme peuvent se développer dans des sphères culturelles éloignées. Le voile apparaît alors comme un choix culturel parmi d'autres dans la mise en œuvre de pratiques d'évitement et de distanciation sociale. De plus, il est utilisé par hommes et femmes pour cacher leurs zones de

pudeur, et permet aux dernières d'apparaître pudiquement en public dans des sphères culturelles où la couverture du corps est associée à la pudeur et où la sexualité des femmes est la clé de l'honneur des hommes et des familles. Enfin, dans un espace ou un temps sacralisés, et dans certaines sociétés, les corps, les têtes, mais aussi les objets, les statues et les livres sont couverts, voilés, afin de séparer l'individu ou l'objet en sacralité du monde profane, mais afin également de le séparer du divin, puisque la condition même de l'homme sur terre est d'être voilé aux réalités métaphysiques. Dans la séparation du sacré et du profane, le voile sépare également les catégories du pur et de l'impur. Le voile des prêtres zoroastriens par exemple a un effet symbolique de séparation du pur et de l'impur, puisqu'ils portent un voile de mousseline blanche devant le visage lors du rite devant le feu afin que leur salive ou leur souffle ne polluent pas le feu, supposé d'une pureté absolue²⁵⁵. « Les masques et les voiles sont des instruments de séparation (lors de rites secrets ou funéraires) ou d'incorporation (lors des rites de mariage ou de fertilité) » (Heath 2008 : 105-107)²⁵⁶.

Si maintenant l'on se penche sur le cas particulier du voile musulman, on s'aperçoit qu'il est composé, lui aussi, de toutes ces dimensions : une dimension sociale, d'abord. Une femme dans l'islam se voile devant certaines personnes et pas devant d'autres, ce que l'on retrouve si l'on parcourt l'histoire à l'époque du Prophète et que l'on revisite les injonctions du Coran à la lumière du contexte historique de l'époque. Il était en effet recommandé aux femmes musulmanes de se couvrir afin d'être reconnues en tant qu'appartenant à la communauté musulmane (*oumma*) et à la famille du Prophète, et distinguées des autres femmes, notamment des esclaves. Il est aussi lié à une pratique d'évitement, les hommes à éviter sont clairement énoncés dans le Coran.

La pudeur est bien entendu une dimension fondamentale du voile selon l'islam, qui porte une attention particulière à la pudeur associée à la couverture du corps, chez les hommes comme chez les femmes. La *'awra* (mot arabe qui signifie

²⁵⁵ « The zoroastrian veil – variously called *padân*, *paiti dâna* or *panûm*- also serves as an anti pollutant. Priests, who are always male, tie a double layered white cotton rectangle across their mouths and noses to prevent saliva from defiling the sacred fire or other holy offerings. The priest also wears the mouth veil to avoid contamination of those whom he purifies. Occasionally, a veil is placed on the face of a corpse » (Heath 2008 : 107).

²⁵⁶ « The use of masks and veils are diverse and impossible to generalize. Their actions –and the reactions to them –differ widely, yet there are some basic shared tendencies we can perceive repeatedly (...) depending on how they are employed, masks and veils are instruments of separation (during funerals or secret rites), or incorporation (during wedding or fertility rites) » (Heath 2008 : 105).

« zone de pudeur ») détermine cette zone de pudeur, et varie selon les écoles juridiques de l'islam. Chez les hommes, le corps doit être recouvert du nombril aux genoux, chez les femmes, le corps entier ainsi que la chevelure peuvent être considérés comme *'awra*, à l'exception du visage et des mains. Seules quelques rares interprétations les incluent dans la *'awra*, ce qui conduit à des pratiques vestimentaires recouvrant l'intégralité du corps, ainsi que le visage et les mains. Ces pratiques sont à distinguer des voiles de visage qui ont d'autres visées et d'autres dimensions, telles que protéger du mauvais œil, dissimuler la beauté ou la lumière spirituelle comme dans le cas de Moïse à son retour du Mont Sinai²⁵⁷.

Dans l'islam, mais avant l'islam dans le christianisme et le judaïsme, le voile a pris une forte coloration religieuse, ou nous pourrions dire que son rapport au sacré s'est affirmé. Qu'est-ce qui fait que le voile n'est considéré dans l'espace public français que comme le signe d'une appartenance religieuse ? Pour quelles raisons les autres dimensions du voile, qui nous le voyons sont présentes dans la plupart des formes de voile, ont été évincées de son interprétation pour n'en laisser paraître que la sphère religieuse et politique ? Le sujet du voile, souvent considéré comme un symbole de sujétion de la femme, est particulièrement sensible dans un contexte où la « libération » de la femme en France est un phénomène relativement récent et incomplet, au vu des disparités entre hommes et femmes dans le monde du travail par exemple, ou la date tardive de l'autorisation du vote féminin. Les femmes se voilaient aussi en Europe, et ce jusqu'à il n'y a pas si longtemps. Une voisine presque centenaire de mon village alpin, par exemple, ne sort jamais sans son fichu, qu'elle noue sous le menton, avec lequel elle se sent « heureuse » et sans lequel elle se dit « incomplète » (Jausiers, août 2018). Le voile, commodément appelé « islamique », serait-il une sorte de retour du refoulé, maintenu à distance au moyen de cette interprétation exclusivement religieuse ?

²⁵⁷ Notons que le terme *aurat* désignant la femme en hindi et en ourdou vient de l'arabe *'awra*. Dans le monde indien, la femme serait-elle toute entière une zone de pudeur ?

3. Porter le voile : La grille chrétienne

Nous l'avons vu, le voile est un langage social dont l'expression de l'appartenance religieuse n'est qu'une dimension parmi d'autres. Ses différentes fonctions sont révélées par les contextes. L'association entre le voile et la religion est corroborée par les textes religieux que sont le Coran (sourates *an-Nour*, *an-Nissa* et *al-Ahzab*) et pour la religion chrétienne, par l'Épître aux Corinthiens de Saint Paul²⁵⁸. Ce texte biblique du Nouveau Testament établit une relation de soumission de la femme à l'homme à travers le voile qui est absente du texte coranique. Si nous nous en tenons uniquement aux recommandations des textes religieux en mettant de côté, pour un temps, les facteurs sociologiques, comme le patriarcat, la domination masculine, les facteurs identitaires, les rapports de genre...etc, nous constatons que le paradigme voile/soumission à l'homme est évoqué dans le Nouveau Testament, mais pas dans le Coran, où il est davantage évoqué comme une protection contre les étrangers, complétant une conduite de distanciation sociale et d'évitement avec certains hommes et comme un moyen de couvrir sa pudeur. Selon B.N. Abouddrar, « Des trois religions monothéistes qui ont façonné la culture d'un monde ancien, étendu aux confins de la Chine et de l'Inde aux rivages européens de l'Atlantique, la seule qui inscrive le voilement des femmes dans un passage parmi les plus sacrés de ses livres saints, la seule aussi qui fonde cette prescription sur des motifs religieux, et non pas coutumiers,

²⁵⁸ Saint Paul, Premier Épître aux Corinthiens, Chapitre 11

est la religion chrétienne » (Aboudrar, 2014 : 23). Emma Ben Miled (2010) fait quant à elle un retour icônographique sur les pratiques du voile en Europe dans son ouvrage *Les racines bibliques du voile*. On y voit des femmes chrétiennes avec toutes sortes de voiles, des mantilles aux fichus en passant, lorsque le voile ne fut plus à la mode, par les chapeaux et les perruques. Les images et statues de la vierge Marie dans les églises, ainsi que des autres icônes féminines du christianisme, sont toutes voilées. En Italie, en Russie ou en Europe de l'Est, les femmes continuent d'aller à l'église couvertes d'un voile. « Prendre le voile » pour une femme chrétienne qui va devenir religieuse fait l'objet d'un rituel élaboré. Le voile symbolise le renoncement au monde, au mariage, à la fertilité, à la vie familiale. Dans le christianisme, il est associé à l'image de la virginité.



Or, le jeu du voile peut être utilisé pour séduire, comme le montrent parfois en Inde les films de Bollywood et les chansons populaires. Dans l'opinion publique française ainsi que dans la presse, les arguments employés qui fustigent le voile font appel de manière récurrente à la soi-disant négation de la féminité que révèle le voile. L'on entend souvent qu'une femme voilée n'est pas sensuelle, qu'elle ne se met pas en valeur ou qu'elle ne montre pas ses formes. Or, les artifices autour du voile, les décorations, les différentes façons de l'enrouler autour de la tête et la

mode révèlent que le voile peut être utilisé, par les femmes qui le portent, comme un objet esthétique qui met en valeur la beauté de la femme tout en préservant ses zones de pudeur. Un voile arrangé avec art autour du visage peut en mettre les traits en valeur, comme le fait un chapeau par exemple. L'événement *My Foul'Art*, organisé à Paris à deux reprises lors des hivers 2016 et 2017, montre que le voile n'est pas exclu de la mode, ni de l'esthétique ou de la mise en valeur de la féminité. Dans une conception du corps alliant corps dévêtu et liberté des mœurs, les maillots de bains se déclinent de multiples façons, de multiples formes et de multiples couleurs. Dans une conception alliant corps couvert et préservation de l'honneur de la femme, ce sont alors les voiles qui se déclinent de mille couleurs et matières.

Les voiles traditionnels, qu'ils soient albanais ou de Kabylie, montrent une grande créativité dans leurs formes et dans leurs couleurs. Dans la sphère publique française, le contexte détermine également, comme en Inde ou ailleurs, les modalités d'expression du voile. Les voiles de type *jilbâb*, qui couvrent entièrement et de façon uniforme le corps de la femme, ne sont apparus que récemment, et semblent avoir fait suite aux débats qui ont vu des jeunes filles déscolarisées parce qu'elles refusaient d'enlever leurs voiles il y a une quinzaine d'années, et beaucoup plus récemment, aux controverses portant sur les jeunes filles voilées dans les universités. Le voile fera désormais l'objet d'une législation, avec la promulgation d'une loi en 2004 interdisant les voiles dans les institutions d'enseignement public (écoles, collèges et lycées) et une loi en 2010 interdisant la couverture du visage dans l'espace public²⁵⁹. Le voile est donc entré en dialogue avec son rejet, et est devenu de plus en plus visible sur la sphère publique. Mais ces éléments, présentés de manière binaire, ne sont pas si simples.

La population musulmane n'est pas plus uniforme qu'ailleurs, de provenances diverses, et les relations des musulmanes nées en France avec leurs voiles sont aussi diverses que leurs provenances géographiques, et complexifiées par leur histoire en France. Un certain nombre de jeunes filles ont décidé de se voiler arrivées à l'université alors que leurs mères ont abandonné le voile en arrivant en France ou ne se voilaient pas en Algérie, par exemple.

« Les français croient que le voile c'est juste le *hijâb*, ajusté avec les épingles, et qu'une fois qu'on se voile, ça y est, on se voile partout et tout le temps », me dit

²⁵⁹ Loi du 15 mars 2014 n° 2004-228 du 15-3-2004. La circulaire concerne les signes ostentatoires dans les établissements publics. Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public

Zainab, une amie française d'origine algérienne. « Ma mère portait plusieurs types de voiles qu'elle adaptait aux situations. Elle n'était pas tout le temps voilée, même dehors. Par exemple, au village elle pouvait se voiler mais enlever son voile en ville, ou alors, elle portait parfois le *hâik*, parfois un foulard noué sur le derrière de la tête » (Zainab, Paris, janvier 2018). « Notre grand-mère nous racontait qu'en Algérie, beaucoup de femmes portaient un foulard mais qu'elles laissaient sortir leurs tresses. C'était très joli », me dit par ailleurs Maryem, Kabyle d'Algérie vivant en France depuis dix ans.

Les voiles de France semblent donc présenter une spécificité en raison du contexte, et la lecture qui en est faite, en raison d'un manque de connaissance de la polysémie du voile, de sa dimension sociale, de ses multiples occurrences, et des références religieuses (Coran et Hadiths), le réduit à sa seule dimension religieuse. Selon l'historienne Joan Scott, l'irruption dans l'espace public français de femmes voilées fait ressurgir un conflit irrésolu : celui de l'incompatibilité de la différence des sexes avec le principe républicain de l'égalité, qui concerne un individu universel désolidarisé de son contexte social, économique et politique. La différence des sexes, selon elle, est la cause principale des inégalités et d'une contradiction à l'intérieur même des valeurs républicaines (Scott 2017). Les réactions épidermiques qu'ont suscité le voile réveille un conflit entre les idéaux républicains et la réalité sociale de la France contemporaine.

Dans l'islam, le port du voile coïncide avec le moment où une femme devient fertile. Elle va le porter devant les hommes qui pourraient être des conjoints potentiels, afin de préserver sa sexualité pour son époux, et afin de protéger son corps, potentiellement désirable, donc sexualisé, des regards des hommes en dehors de son mari et de ceux d'entre ses proches qui ne peuvent l'épouser. Le voile dans l'islam est donc lié à la sexualité, mais aussi à la fertilité et à la sensualité. Une étude des sourates *an-Nour (La Lumière)* complétée par la sourate *an-Nissa (La Femme)*, nous révèle que la femme doit se voiler, donc implicitement préserver sa pudeur et indiquer par son voile qu'elle n'est pas sexuellement disponible, devant tous les hommes sauf devant ses frères, son père et ses oncles (paternels et maternels)²⁶⁰. Ils sont ses consanguins mais lui sont

²⁶⁰ Sourate an Nissa, Coran (4-22,23, 24). Edition de 1980, Paris : Gallimard (traduction Denise Masson).

« N'épousez pas les femmes que vos pères ont épousées,

Même s'ils ont divorcé

Vous sont interdites

Vos mères, vos filles, et vos tantes paternelles et vos tantes maternelles

Et les filles de vos frères, et les filles de vos sœurs

interdits par le tabou de l'inceste, ils ne peuvent donc pas être des conjoints pour elle. En revanche, ses cousins et les frères de son mari sont des conjoints potentiels, elle doit donc voiler sa beauté devant eux afin de créer une distance sociale qui délimite l'ensemble des conjoints potentiels de l'ensemble des individus avec lesquels une union matrimoniale lui est interdite.

La sourate *an-Nissa* complète la sourate *an-Nour* et décrit avec une grande précision les femmes avec lesquelles un homme peut se marier, et celles qui lui sont interdites (*hourima, harâm*, « sacrées, interdites »). Le texte coranique décrit donc un certain type d'union régulée par le tabou de l'interdit de mariage, et le voile est ajusté en fonction de ces interdictions. Il est intéressant de noter que l'injonction de la sourate *an-Nour* qui concerne le voile (24 : 31) dit aux femmes de « préserver leur sexe », de « rabattre leurs voiles/manteaux/mantes (*jouloubbihinna*) sur leurs poitrines » « et qu'elles ne montrent de leur beauté (*zinatihinna*) que ce qui n'en paraît ».

Le Coran établit donc clairement à quels hommes les femmes peuvent montrer leur « beauté » (*zîna*), et avec quelles femmes les hommes peuvent se marier. Le voile, ou la couverture du corps de la femme, est donc, comme dans le *ghunghat*, étroitement associé au système d'alliance. Il régule les relations entre hommes et femmes en fonction des interdits et des alliances préférentielles. Le voile dans l'islam, tel qu'il est évoqué dans les sourates *An-Nour* et *an-Nissa* du Coran, possède une dimension sociale fondamentale, qui prédomine sur la fonction sacrée. En ce sens, le voile musulman et le *ghunghat* se rejoignent dans leur fonction de séparer les femmes et les hommes qui ne sont pas interdits de mariage, et d'établir un voile de pudeur sur le corps de la femme, et par réciprocité, dans les yeux des hommes, comme dans le cas du *ghunghat*, et comme l'évoque le Coran (24 : 30) « Dis aux croyants de baisser leur regard ».

Et vos mères de lait, et vos sœurs de lait

Et les mères de vos femmes

Et les descendances de vos femmes qui sont sous votre responsabilité et avec lesquelles vous avez consommé le mariage

Si vous n'avez pas consommé le mariage avec ces femmes, vous pouvez vous marier avec leurs filles

Et les femmes de vos fils qui sont de vos reins

Et de vous marier avec deux sœurs en même temps

Et les femmes mariées »

En revanche, si l'on considère les individus devant lesquels une femme se voile dans le *ghunghat*, le beau-père apparaît en première position. C'est avant tout devant lui qu'elle se voile, c'est lui qu'elle évite et c'est lui qui décide si ses belles-filles vont se voiler ou non. D'après le texte coranique, il n'est pas recommandé à une femme de se voiler devant son beau-père, qui figure de fait dans la catégorie des conjoints interdits. Notons toutefois que dans bon nombre de sociétés, le voile selon les préceptes coraniques se superpose avec d'autres pratiques coutumières du voile, qui lui donnent une certaine élasticité. Ainsi je fais référence à des pratiques rencontrées au cours de mes séjours et terrains dans d'autres contextes que le contexte indien, particulièrement au Maroc, en Tunisie et à Mayotte. Certaines femmes au Maroc ont tout le temps un foulard sur la tête, quels que soient leurs interlocuteurs. Il fait partie de la tenue de la femme, il tient et protège les cheveux lors des travaux domestiques ou agricoles. Il est donc à la fois adapté aux prescriptions coraniques (les femmes sont habillées de tenues qui recouvrent la *'awra*, et voilées devant l'ensemble des hommes), mais il déborde de ces recommandations puisqu'il fait partie de la tenue quotidienne de la femme (observations de terrain, Maroc, 1998-99). En Tunisie en revanche, les femmes de mon quartier ont un foulard sur la tête à la maison, donc devant les autres femmes, leur mari, leurs enfants, mais sortent entièrement enveloppées dans un voile blanc fait d'un long tissu rectangulaire la plupart du temps en coton, qu'elles tiennent entre deux doigts, ne laissant dépasser qu'un œil. « Ce voile est pour l'extérieur, tandis que le foulard sur la tête est pour l'intérieur » me confie ma voisine, Ahlam. Les femmes elles-mêmes ne distinguent pas toujours nécessairement voile coutumier et voile musulman, puisque l'usage du voile coutumier ne va pas à l'encontre des prescriptions du Coran (observations de terrain, Nefta, 2001-2002).

Nous voyons donc que, comme pour le *ghunghat*, et y compris dans l'islam en dehors du monde indien, les pratiques du voile sont multiformes et largement dépendantes des contextes. Notons ici que l'islam du nord de l'Inde et l'islam sud indien diffèrent sensiblement, dans la forme et dans l'histoire, puisque l'islam du nord est tourné vers l'Iran, le Pakistan, l'Afghanistan et celui du sud, vers la péninsule arabique. La dimension sociale du voile n'est donc pas absente de l'islam, et rejoint en plusieurs points celle du *ghunghat*, notamment dans la détermination des individus devant lesquels une femme se voile.

Quelles sont donc les raisons qui ont rétréci le champ d'investigation conceptuelle du voile en France au point de lui enlever la dimension sociale qui fait pourtant partie du Coran ?

Notons que la dimension religieuse dans le sens du rapport de l'homme au sacré qu'il aborde voilé (voir partie 3 chapitre 3) est également présente dans le Coran et dans les Evangiles. Ainsi, dans la sourate Le Butin, le Coran conseille aux croyants de se couvrir de leurs parures dans les lieux de culte. « O fils d'Adam portez votre parure (*zîna*) en tout lieu de prière (*masjid*) » (Sourate Al 'Araf Le Butin, verset 31)²⁶¹.

Dans les usages, les femmes prient à l'église la tête couverte, ainsi que les hommes juifs qui prient derrière leur voile, le *tallit*. « Le *Tallit* est un châle de prière, vêtement du culte, traditionnellement porté par les hommes dans les synagogues. Il s'agit d'un voile à franges dont l'homme en prière (ou la femme dans le monde juif libéral) s'enveloppe. Il s'en enroule d'abord le visage en se cachant les yeux, puis déploie le tissu sur les épaules » (Horvilleur 2013 : 94). La description du *tallit* par Delphine Horvilleur montre la relation de l'homme avec son voile durant le temps de la prière, le besoin d'être enveloppé, de se cacher. Cette dimension est probablement la dimension proprement religieuse du voile, c'est-à-dire, du rapport direct de l'individu avec le sacré et du lien (ou de la séparation) qui s'établit entre les deux par le biais de l'étoffe. Cette séparation rappelle, d'après les textes mystiques, la condition de l'homme face au divin, puisque les réalités du monde et de son existence lui sont occultées par le voile de l'ignorance²⁶². Deux usages du voile apparaissent, qui ont la même fonction : celle de séparer. Un usage sépare les femmes des hommes susceptibles de la désirer, un autre tient séparés les hommes et le divin.

Or, les débats qui animent la sphère médiatique française n'abordent pas non plus cette dimension en évoquant les tensions qui s'expriment par l'intermédiaire du voile, qui semble être la fois l'objet des tensions, et à la fois le prétexte pour que ces tensions s'expriment. Le voile est progressivement apparu au cours des années 1990, puis après les attentats de 2001. Le rejet du voile s'est durci au fil des événements de l'actualité, alors que l'association systématique entre islam et

²⁶¹ Il est intéressant de noter que le mot parure « *zîna* », qui recouvre la beauté, est le même que celui qui désigne la beauté elle-même.

²⁶² Ibn Arabî (trad. Denis Gril), 2015, *Les dévoilements des effets du voyage*, Editions de l'éclat ; Djâlâl-od -dîn Rumî, 2014, *Mathnawî. La quête de l'absolu*, Editions du rocher ; Abdel Kader, 2016, *Ecrits spirituels*, Points ; Abû-Hamid al Ghazâlî, 1996, *Revivification des sciences de la religion (Le livre de l'amour)*, Alif.

terrorisme s'est imposée dans certains discours politiques, qui décrivent l'islam comme une religion violente et nécessairement rigoriste. Le voile apparaît comme étendard de ce rigorisme de fait. Ce rejet de tout signe visible de l'appartenance à la religion musulmane, surtout quand ces signes sont associés à un rigorisme en contradiction avec les valeurs de la république, s'est exprimé récemment avec l'affaire du burkini lors de l'été 2016, donc à la suite des attentats à Paris en novembre 2015 et ceux de Nice en 2016. La dimension qui est retenue dans cette lecture du voile est celle de l'expression de l'appartenance religieuse, qui semble s'exprimer surtout (comme à Udaipur) par l'intermédiaire du vêtement : port du *hijâb*, du *jilbâb*, des *cheichias*, des *jellâbas* ou des pantalons trop courts pour les hommes... Parmi cet arsenal vestimentaire qui est utilisé par certains individus pour marquer dans l'espace visuel leur appartenance à l'islam, seul le voile cristallise les passions.

Il marque alors sur la sphère publique qui a tenté de se vider du religieux, dans une conception discutable de la laïcité, la résurgence du refoulé, c'est-à-dire, des signes d'appartenance à une religion, ici l'islam (Debray 2012). Pour comprendre comment cette irruption du voile dans l'espace public français blesse le regard autant qu'une partie de l'opinion publique, qui associe pratique du voile et fondamentalisme, il est intéressant à mon sens d'utiliser les concepts de B.N. Abouddrar (2014), à savoir « les régimes de visibilité », et de réinterroger les liens coloniaux et post coloniaux qui s'expriment à travers ce conflit autour du voile.

4. Régimes de visibilité : le statut de la transparence et l'opacité du voile en France

Dans les systèmes relevant du *pardah*, les espaces physiques et les espaces du corps sont étroitement corrélés et renvoient à des systèmes de représentations spécifiques. Ils se déploient sur un large territoire partant du Maghreb, de l'espace méditerranéen, en passant par la Turquie, le Moyen-Orient, le Yémen et l'ensemble de la Péninsule Arabique, l'Iran, l'Afghanistan, le Pakistan, l'Inde du Nord mais aussi les républiques d'Asie Centrale comme le Turkménistan ou l'Ouzbékistan (Mandelbaum 1986 ; Allami 1988 ; Dedebant 2002 ; Al Guindi 1999 ; Ducloux 2012). Si ces sphères culturelles sont très différentes les unes des autres sur bien des points, elles ont ceci en commun que la distribution des espaces est envisagée selon le point de vue du genre. L'agencement et la production des espaces en fonction de cette dichotomie masculin/féminin impacte les pratiques corporelles et les modes interactionnels. Ces éléments s'inscrivent non seulement dans une logique d'endogamie (de caste ou de lignage selon les endroits) mais aussi dans une économie visuelle de l'opacité, c'est-à-dire dans lequel on ne montre pas tout, pour différentes raisons (différenciation public/privé ; peur du mauvais œil et de la jalousie ; valeurs de pudeur et de modestie ; opposition pur/impur qui ne peuvent pas se mélanger).

Dans cette logique, le voile apparaît comme la continuité d'une inscription singulière et culturellement déterminée d'un individu dans l'espace social qui est le sien. B. N. Abouddrar oppose cette économie visuelle au régime de la transparence de l'Occident contemporain. « Autant la visualité de l'Occident se caractérise par la toute-puissance accordée au regard, autant celle de l'Orient musulman est déterminée par la méfiance à son endroit. Dans la ville ancienne, la médina, l'entrelacs des rues, l'absence de fenêtres aux maisons, leurs portes étroites furtivement entrouvertes sur un mur intérieur qui en obstrue l'entrée : tout est fait pour couper la trajectoire de la vue » (Abouddrar, 2014 : 17-18). En Algérie, en Iran ou en Inde du Nord, on ne se donne pas à voir à n'importe qui, pas plus qu'en France où l'espace intime des maisons est séparé de l'espace du dehors par

des rideaux, ce qui n'est pas le cas en Hollande, par exemple (Mandelbaum 1986 ; Allami 1988 ; Zoulai 1990 ; Bromberger 2013).

Les régimes visuels participent aussi de la construction de l'intime et rendent compte du statut du regard dans les sociétés. Sur ce point, l'Inde et la France se situent aux deux pôles opposés, l'une attaché au règne de la transparence, l'autre à celui de l'opacité (dans le sens de ce qui occulte au regard), ce qui permet dans une certaine mesure de rendre compte des paramètres qui entrent en jeu dans le rejet du voile musulman de la sphère publique française. « Dans la vie politique ou dans les relations humaines, la transparence est perçue comme un gage de moralité, une promesse d'authenticité et de sincérité. Toute opacité relève, au contraire, de l'aveu de culpabilité ou de comportement suspect. Au nom de la visibilité, l'intimité est souvent bafouée et les frontières de la vie privée deviennent floues » (Horvilleur, 2013 : 11). Comme les murs des maisons sur les corps collectifs, les voiles dessinent des frontières sur les corps individuels. Le *ghunghat* s'inscrit donc dans cette économie visuelle, et l'Inde du Nord s'inscrit dans ces espaces construits autour de la dichotomie féminin/masculin (Mandelbaum 1986).

Les enjeux politiques et idéologiques ont marqué l'histoire du voile musulman. L'aspect multiforme, plastique et polysémique du voile, associé à sa localisation, c'est-à-dire sur cette zone hautement signifiante du corps qu'est la tête, en ont fait un instrument de choix des crispations identitaires, et des conflits politiques. B. N. Abouddrar (2014) revient sur cette politisation récurrente du voile au fil de l'histoire, entre voilements spectaculaires et dévoilements forcés. Si le voile a fait l'objet d'une recommandation religieuse, qui comporte en elle une dimension sociale, dans l'islam comme dans le christianisme et le judaïsme, cela n'exclut pas qu'il se soit inscrit dans un contexte où le voilement était cohérent avec une certaine idée du corps et de la personne, et que le voile n'est pas intervenu d'un seul coup dans un type de société d'où toute couverture de la tête était absente (El Guindi 1999 ; Kerrou 2010 ; Abouddrar 2014).

Au fil de l'histoire, les sociétés qui ont connu des voiles coutumiers coexistant avec des voiles à connotation religieuse ont traversé des configurations politiques qui ont forcé les femmes à ôter leurs voiles. En Egypte lors du mouvement An-Nahda, les dévoilements des femmes ont fait l'objet d'une instrumentalisation

politique²⁶³. Le mouvement An-Nahda, avec comme chef de file l'avocat et intellectuel Qâsim Amîn (1863-1908), s'inspire de la philosophie des Lumières afin de « tracer le renouveau de la pensée islamique », et établit un lien entre le dévoilement de la femme et le réveil de la nation (Abouddrar 2014 : 106). Les enjeux nationaux sont revisités selon de nouvelles formes de représentations esthétiques, alors que « le régime visuel de l'Orient est en train de se désagréger » sous l'influence de la culture occidentale qui se présente comme hégémonique (Abouddrar 2014 : 106). De nouveaux modèles sont alors en train d'apparaître, et pour la première fois dans l'histoire du voile, le dévoilement des femmes est associé à une « évolution » de la société vers des valeurs considérées comme démocratiques.

Ce renouveau touche particulièrement les sphères visuelle et esthétique, comme le montre la statue représentant Huda Sharawi au Caire qui se dévoile à côté d'un sphinx. Ce nouvel emblème de la nation égyptienne établit un lien qui va se diffuser dans d'autres pays musulmans comme la Tunisie entre le fait de dévoiler les femmes et la libération des sociétés des structures considérées comme archaïques, couronnant leur marche vers un progrès à l'occidentale. Ces dévoilements, comme le souligne B.N. Abouddrar, sont davantage d'initiative masculine et concernent la « modernisation » du pays plutôt qu'une initiative féministe de libération du corps de la femme (Abouddrar 2014).

Des dévoilements associés à l'émergence de nouvelles formes de nation sont également initiés par Atatürk en Turquie et par Reza Shah en Iran. Toute femme voilée en Iran sous Reza Shah dans les années 1930 peut être victime de mesures coercitives, voire punitives, voire incarcérées ainsi que les hommes qui s'opposent également à cette interdiction, qui, une fois encore, touche aussi des pratiques coutumières de voiles associés aux coutumes et aux costumes régionaux. « A la fin de l'année scolaire, une circulaire interdit aux lauréates des examens de recevoir leur diplôme si elles sont voilées, et met d'office en congé sans traitement les enseignantes qui portent encore le voile. A la rentrée, le voile est interdit aux élèves et aux professeurs » (Abouddrar 2014 : 139), tandis que les femmes qui résistent et continuent à apparaître en public voilées sont interdites d'entrée dans les cinémas, les magasins ou les bains publics. Les religieux qui s'opposent à l'interdiction sont arrêtés, emprisonnés, ou exilés. Une loi

²⁶³ Le mouvement an-Nahda initié entre autres par l'avocat et intellectuel égyptien s'est inspiré des valeurs et des concepts des Lumières en France pour induire un renouveau dans la société et la pensée islamique, entre nationalisme et modernité.

d'interdiction totale du voile est promulguée par le Shah en 1936, qui ne laisse la possibilité légale de se voiler qu'aux prostituées.

En 1926, Mustafa Kemal promulguait une loi qui portait sur les vêtements masculins, rendant « obligatoire aux fonctionnaires le port d'une coiffure à visière, c'est-à-dire d'un chapeau (ou d'une casquette) à l'occidentale. Cette décision est très importante dans la culture où fez et turbans sont lestés de tels poids symboliques et sociaux que leur représentation sculptée couronne les pierres tombales des notables. En ville, le pantalon étroit remplace le sarouel ; la redingote ou le veston l'ancien caftan ; une moustache bien taillée le port de la barbe » (Abouddrar, 2014 : 132). Les corps des individus sont donc parfois le lieu d'expression d'un idéal de société et un lieu de bataille entre le séculaire et le religieux. Plus peut-être encore, ils portent les traces des tentatives de certaines sociétés à travers le monde à évacuer le religieux de la sphère publique, invisibilisant les marques d'appartenance afin de réduire la religion à une affaire privée, désolidarisée du reste des domaines qui composent l'univers social. Le voile a donc condensé, concentré ces tentatives et ces volontés, et serait devenu dans le processus l'emblème de la résistance du religieux.

Ces éléments invitent à une réflexion sur les enjeux du voile dans les campagnes politiques visant à une modernisation sécularisée et une libéralisation des mœurs et des pratiques. En Inde, les nombreuses formes de voiles et d'habits de tête qui concernent les hommes comme les femmes et la plupart des religions représentées dans le pays n'ont pas empêché l'entrée du pays dans l'ère de la *consumer culture* et dans une forme locale de libéralisme économique. Le cas de l'Haryana, en revanche, ne permet pas de conclusion univoque. Les femmes y enlevant leur *ghunghat* se sont elles aussi inscrites dans une marche vers (ce qu'elles entendent comme) le « progrès », contre les structures oppressantes du patriarcat. Il montre que le *ghunghat* peut être utilisé à des fins politiques afin de réaffirmer une identité locale en tension avec les nouveaux enjeux de l'Inde contemporaine, et de montrer la suprématie des valeurs associées aux relations de genre considérées comme « traditionnelles » par une élite politique tendant vers le nationalisme hindou depuis l'élection de Narendra Modi (et du BJP) à la fonction de Premier Ministre du pays.

Ces exemples illustrent la propension du voile à concentrer les tensions politiques et idéologiques. A travers lui, et donc à travers une certaine construction du corps et de la pudeur, on peut se demander si ne se joue pas à l'échelle mondiale un conflit à peine masqué entre les valeurs du libéralisme économique et sexuel, de la transparence du jeu politique et de l'évacuation du religieux du domaine public d'une part, et d'autre part les valeurs des sociétés « traditionnelles », avec leur organisation sociale et familiale à dominance collective, la transmission héréditaire des spécialisations professionnelles, une économie de proximité, des rapports sociaux marqués par le respect des hiérarchies, dans lesquelles le religieux, le social et le politique sont entremêlés et s'influencent les uns et les autres. Cette hypothèse pourrait en partie expliquer pourquoi le voile en Inde n'est pas envisagé comme un problème ou comme une entrave au développement économique et de la compétitivité du pays sur la scène politique mondiale, puisque le pays conserve les traits d'une organisation dans laquelle le libéralisme et l'individualisme rivalisent avec les valeurs de la famille, du collectif et de l'expression d'une ferveur religieuse. Néanmoins, le rejet du *ghunghat* par une certaine frange de la population de l'Haryana rejoint cette dimension du voile envisagé comme un symbole d'oppression et contradictoire avec une certaine idée du progrès, même en Inde.

Dans quelle mesure, alors, les développements de B.N. Abouddrar sont-ils intéressants pour notre étude, même si apparemment ils nous emmènent loin du *ghunghat* et des considérations sur l'organisation sociale de l'Inde ? Ils montrent, en partant de l'histoire esthétique du voile et de son dialogue avec les régimes de visibilité, la possible naissance de l'association entre dévoilement des femmes et libération et modernisation des sociétés. Il peut permettre de comprendre pourquoi, dans les discours récurrents sur la scène politique française, mais aussi dans l'opinion publique en général, le voile est associé de façon redondante à une pratique archaïque, incompatible avec la modernité. La compréhension de l'origine possible de l'association du voile avec des structures sociales incompatibles avec l'idée occidentale du progrès permet de comprendre la construction des modes de pensées qui ont petit à petit amené la France en tant que nation séculariste à rejeter le voile et à accepter que se développe un climat politique conflictuel avec les populations de confession musulmane. Cette construction historiquement et sociologiquement située des représentations autour du voile invite à reconsidérer la façon dont le voile est envisagé en France, soit

comme un enjeu qui cache, en creux, des conflits de pouvoir, d'idéologies, et des incompatibilités concernant les régimes de visibilité au sein de l'espace public.

B.N. Abouddrar fournit de nouveaux concepts à travers l'histoire de l'art, le visuel et l'esthétique, qui permettent de considérer le phénomène sous un angle nouveau. Il permet d'envisager la lecture du voile musulman en France selon l'angle de deux régimes de visibilité distincts qui s'affrontent sur la sphère publique selon les diktats pour l'un de la transparence, pour l'autre de l'opacité. Comme l'écrit F. Sheth, « Pourquoi le *hijâb* est-il si remarquablement offensif dans les contextes occidentaux ? Dans un contexte de libéralisme politique, il offense car sa fonction est d'ôter à la vue –ou plus précisément- de cacher. Cacher viole le fameux principe de la transparence qui est sensé incarné un libéralisme politique idéal » (Sheth 2006 : 3) ²⁶⁴. En effet, le *hijâb* est perçu comme une menace pour les idéaux de liberté sexuelle et politique, et donc comme un danger pour les valeurs fondamentales de la société, basées sur la transparence et sur la sexualisation des corps et des rapports de genre (Sheth 2006).

Un corps voilé, caché, donc opacifié sur la sphère publique transmet une information visuelle immédiate qui va à l'encontre du « règne du transparent ». « Dans notre société, la transparence est le mot d'ordre généralisé, il faudrait tout montrer, tout dire... Face à ça, les discours religieux se sont accaparé le concept de la pudeur jusqu'à entretenir un discours impudique pour parler de la pudeur. Il est urgent de revisiter ce concept de la pudeur de l'intérieur de la tradition pour ne pas le laisser être kidnappé par certains. Le concept de pudeur est l'idée que l'autre ne peut pas être appréhendé dans sa pleine nudité, son approche nécessite un certain retrait, car il est toujours partiellement voilé » (Horvilleur 2013 : 24) Le corps voilé s'oppose à la mise à disposition du corps de la femme sur le marché de la sexualité. Pourquoi le port du voile agresse-t-il ? On peut se demander s'il impose des codes et des normes de séduction inconnus et incompris de l'espace social français laïque ? Une conception de la pudeur différente, d'une intimité qui ne se donne pas à voir directement, d'une privatisation du corps et de la sexualité, d'une dichotomie entre le dehors qui invite à la fermeture et le dedans qui permet l'ouverture, mais qui n'est réservé qu'à certains individus ? Car le voile peut être associé à une certaine idée de la pudeur, définie par D. Horvilleur comme « ce voile symbolique qui permet de ne pas s'appropriier l'autre dans une plénitude de

²⁶⁴ « Why is the hijab so markedly offensive in Western contexts? In the context of political liberalism, it offends because its function is to conceal—or less generously—to hide. Hiding violates a celebrated principle of transparency which is thought to characterize an ideal political liberalism » (Sheth, 2006).

la vision, car on ne l'atteindra jamais complètement. De la même manière qu'on ne peut aborder de plein fouet une vérité, on doit approcher l'autre de manière graduelle, comme nous l'enseignent les textes de la tradition, et du judaïsme. En hébreu, pudeur veut dire « caché », c'est parce que la vision est partiellement entravée que l'on s'approche » (Horvilleur 2013 : 86). On peut se demander si le voile ne révélerait pas un entre soi qui agresse une partie de l'opinion publique française parce qu'elle s'en sent exclue. Empêche-t-il de s'appropriier le corps de l'autre, cet autre aujourd'hui français et musulman, qui fut autrefois l'autre, algérien ou sénégalais, colonisé ? Participe-t-il d'un rapport de force entre deux systèmes de valeurs, l'un qui place le religieux au centre de la vie sociale et des choix des individus, l'autre qui place la laïcité à la source des décisions sociales et politiques et relègue le religieux dans l'espace intime des foyers et des lieux de culte ? L'un qui sépare le social et le religieux, l'autre qui tente de les réunir ?

5. *Le hijâb et le sari. Relativité de la construction des représentations autour du vêtement*

En principe, les voiles musulmans se réfèrent à un corpus relativement stable (le Coran et les Hadiths) malgré leur grande diversité et leur fusion avec des formes de voiles coutumiers, et dont l'esthétique est aujourd'hui largement influencée par une internationalisation de la pratique du *hijâb*, qui est une forme moderne du voile musulman. Le terme *hijâb* désigne de façon transnationale le voile musulman devenu un standard à travers le monde même s'il coexiste avec d'autres types de voiles (Kerrou 2010 ; Abouddrar 2014). Il enserre le visage, cache l'ensemble de la chevelure, les oreilles et le cou, et est porté relativement ajusté, quoi que des formes très variées coexistent, utilisant des styles drapés s'inscrivant dans des stratégies esthétiques correspondant aux modes locales ou internationales. Il est intéressant de noter que le terme *hijâb* (de la racine arabe *ha-ja-ba*, « dérober au regard, cacher ») employé dans le Coran ne définit pas le voile des femmes mais un rideau, une tenture destinée, au sens propre, à séparer hommes et femmes, notamment les femmes du Prophète des hommes venus lui rendre visite, et au sens figuré le voile de l'ignorance qui sépare l'être humain des réalités spirituelles.

Afin de mieux comprendre pour quelles raisons le *hijâb* est stigmatisé en France comme un instrument de domination masculine et comme étendard servant à marquer l'identité religieuse de musulmanes considérées de fait comme conservatrices par le fait même qu'elles portent un voile, arrêtons-nous un instant sur la différence avec laquelle sont envisagés ces deux pièces vestimentaires que sont le *hijâb* et le *sari* dans l'espace conceptuel de beaucoup de français.

Dans son article « The hijâb and the sari : the strange and the sexy between colonialism and global capitalism », Falguni Sheth (2009) montre comment la pensée orientaliste a construit deux vêtements selon des paradigmes contraires, l'un considéré comme le vêtement oriental glamour par excellence, l'autre considéré comme un objet vestimentaire dégradant pour le corps de la femme et signe de l'oppression patriarcale. Notons toutefois que ces deux paradigmes pour représenter l'oriental se sont toujours imposés ensemble (bien qu'opposés) en Occident (Saïd 1979). Elle montre que cette construction s'appuie sur une « esthétique raciale » (*racial aesthetics*) qui construit un objet selon le rapport que

les sociétés coloniales ou post-coloniales entretiennent avec les pays ou les sphères culturelles concernés par ces vêtements. En effet, le *sari* couvre une surface du corps plus importante que le *hijâb*, qui ne concerne que la tête. Le *sari* a été l'objet de transformations par frottement avec la pensée coloniale. Alors qu'il était parfois porté autour de la taille, laissant le buste découvert, il fut agrémenté d'une jupe et d'une blouse ajustée portées en dessous afin de s'adapter aux normes de pudeur de la société britannique puritaine (Tarlo 1996). Le *sari* a donc été « domestiqué » par la pensée occidentale, qui l'a transformé, au contraire du *hijâb*.



Figure 92 Le hijâb...Photo : Libre de droits



Figure 93 ...et le sari. Photo : Libre de droits.

Le *sari*, s'il est savamment drapé, contraint plusieurs zones du corps. Il s'ajuste à taille, où il est épinglé afin de lui éviter de glisser ou de se déplier, ainsi que sur l'une des épaules (droite ou gauche selon les régions) (Sanseau 2002 ; Banerjee et Miller 2003)²⁶⁵. Malgré la multitude de manières d'ajuster le voile et son esthétisation, en fonction des variantes régionales, des modes, des idéologies, le *sari* est considéré en Occident comme l'habit par excellence d'un idéal féminin exotique, voilant et dévoilant dans un jeu de séduction qui esthétise et rend la femme sensuelle. Le *hijâb* au contraire, est considéré comme une contrainte,

²⁶⁵ Cette latéralisation des plis du drapé concerne non seulement le *sari*, dont l'épaule qui en porte le pan peut indiquer la région de provenance d'une femme, mais aussi les pagnes que portent les hommes. Par exemple, dans le Kerala, le fait pour un homme de plier son *mundu* (pagne) à droite indique qu'il est musulman, alors que le plier à gauche indique qu'il est hindou ou chrétien. Le fait de remonter le *mundu* au dessus des genoux, puis de le lâcher, puis de le remonter en retenant l'un des pans avec la main indique un certain nombre de contextes : informel, entre hommes, ou lorsqu'il est baissé, contexte rituel, présence des femmes, des aînés...etc. Cette « danse du pagne » observée dans le Kerala des années 2002 à 2015 rappelle les manipulations que les femmes d'Inde du Nord font de leurs *ghunghats* (observations de terrain, Kerala 2002-2015 ; Osella et Osella 2006)

imposée et oppressive, empêchant les femmes d'exprimer des choix individuels et d'affirmer leur féminité, notamment à travers leur chevelure. Or, le *sari* peut être vécu soit comme une contrainte, soit comme une extension du corps selon les contextes et les appartenances, prolongeant ses mouvements, absorbant ses fluides, coulant autour du corps en épousant ses formes en fonction des castes et des activités d'une femme (Zare et Afsar 2013). F. Sheth propose le concept « d'esthétique racialisée » pour rendre compte de la reconstruction coloniale du *sari*, qui a fait l'objet de modifications lors de la présence des Britanniques dans le sous-continent afin de correspondre aux normes de pudeur et d'esthétique à la fois des Indiens et des Britanniques. L'auteur argue que le fait de considérer le *hijâb* comme contraignant et le *sari* comme sensuel et exotique dénote une forme de supériorité coloniale auto déclarée qui légitime le fait de décider dans quelle mesure la couverture du corps est acceptable et dans quelle mesure elle ne l'est pas²⁶⁶.

Dans cette optique, il serait intéressant d'interroger les rapports de pouvoir qui s'expriment au travers des tensions provoquées par les réticences autour du *hijâb* (Abou Lughod 2002 ; Kilian 2003). La puissance coloniale française en Algérie eut des rapports compliqués avec le voile, notamment parce que certains hommes utilisaient les pratiques du voile des femmes, par exemple le *haik* qui peut servir de voile intégral, pour se déplacer incognito et transporter des armes²⁶⁷. Mais à un niveau interprétatif plus subtil, le pouvoir colonial français, et notamment la gent masculine, n'a pas réussi à dévoiler, et donc à posséder le corps de la femme orientale (Kerrou 2010 ; Aboudrar 2014). Ce corps a fait l'objet de fantasmes qui ont donné lieu, entre autres, aux productions esthétiques du mouvement orientaliste. Le corps qui n'a pas pu révéler ses secrets a été dévoilé symboliquement dans la peinture, dénudé, représenté dans des harems ou des hammams exclusivement réservés aux femmes dans lesquels les peintres (masculins) ne pouvaient assurément pas rentrer (Ben Miled 2010). Le fait de

²⁶⁶ By the "racial aesthetic," I refer here to signals and messages involved in the visual, cultural, and political reception of each practice, as expressed by those who perceive themselves as standing apart culturally, religiously, sexually, and geopolitically from both forms of dress. In both practices, the racial regulation of a practice, namely the entitlement of European/North American colonial and (post)- colonial superiority to pronounce whether or how much or what kind of concealment is acceptable, remains intact » (Sheth 2009).

²⁶⁷ Le *haïk* est un vêtement féminin porté au Maghreb, fait d'une pièce de tissu non cousu enroulée et maintenue à la taille parfois par une ceinture, et ramenée sur les épaules. Les femmes en Algérie le tenaient avec la main sur le visage, de façon parfois à ne laisser apparaître que les yeux. Il peut être blanc ou noir.

dévoiler le corps des femmes, de leur enlever les étoffes qui couvrent leur pudeur et protègent leur honneur, peut dans certains contextes prendre l'allure de l'exercice du pouvoir. Cet élément interprétatif me fut d'ailleurs clairement énoncé par un interlocuteur alors que j'enquêtai sur le *hijâb* à Paris dans l'hiver 2016. « Pour moi, une femme voilée soustrait son corps au regard des hommes, et donc au mien. Elle se retire du marché de la sexualité, elle n'est pas disponible, même pas regardable, dans un univers où tout est montré, tout est transparent, des scènes d'amour dans les films aux affiches publicitaires en passant par la mode », me confie cet interlocuteur interrogé sur un trottoir de l'agglomération parisienne (entretien informel, Paris 2016).

L'une des différences fondamentales entre ces deux vêtements est probablement la dimension religieuse, puisque le *sari* est porté dans la plupart des régions de l'Inde, à la fois par des musulmanes, des hindoues ou des chrétiennes. Le *hijâb*, en revanche, et contrairement au voile de type *dupattā* qui peut être porté, comme nous l'avons vu, pour des raisons sociales, informe instantanément sur l'appartenance à l'islam de la femme qui le porte. « Bien que le *sari* existe depuis des milliers d'années, il a été significativement influencé par la colonisation britannique d'une manière à laquelle le *hijâb* a remarquablement échappé (Sheth 2006)²⁶⁸. Les hypothèses de F. Sheth reviennent à dire que le rejet du *hijâb* suit une logique de confrontation de pouvoirs post-coloniale lors de laquelle l'homme occidental n'a pas réussi à dévoiler la femme orientale, donc que le processus de soumission du corps de l'autre, qui fait partie de l'entreprise coloniale, n'a pas réussi. Le *hijâb* sur la sphère publique française fait ré-émerger un refoulé douloureux, celui de la défaite de la soumission de l'autre, notamment à travers le corps des femmes, lorsque l'on sait que le viol, par exemple, est une arme de guerre.

Mais ces « nouveaux voiles » (Kerrou 2010) que sont les voiles tels que le *hijâb*, qui relève, dans sa fabrication, ses matières, ses couleurs et la façon dont il est agencé, au monde de l'économie, des modes vestimentaires et alimentaires mondialisées, ne sont pas que des symboles politiques ou religieux. « Ils sont révélateurs des changements sociaux profonds empruntant le langage de la religion et de la culture pour mieux exprimer l'être collectif » (Kerrou 2010 : 47). En effet, les voiles, et les réponses diverses qu'ils suscitent, révèlent les crises morales et identitaires qui traversent la société française. Ils peuvent être, comme

²⁶⁸ « (...) even though the sari has been in existence for thousands of years, it has been influenced significantly by British colonialism in a way that the hijab has remarkably escaped. » (Sheth, 2006)

l'écrit M. Kerrou, les signes d'une revendication esthétique incarnée par des individus et des générations partageant un ethos et une vision du monde où le politico-religieux n'est pas nécessairement de mise » (Kerrou 2010 : 47). Les débats autour du voile révèlent la façon dont les individus se positionnent selon leurs affiliations religieuses, mais aussi la manière dont les différentes normes de pudeur, notamment liées au corps de la femme, se télescopent ou coexistent dans l'espace public, et dont s'agencent les différents régimes de visibilité, entre l'opaque et le transparent.

6. Le corps de l'autre : voile et orientalisme

Les études qui portent sur les pratiques de voile (et l'association entre voiles et distribution des espaces) ont été largement investies par la littérature scientifique d'orientation féministe dans les années 1970, qui tend à associer nécessairement le cantonnement des femmes aux espaces domestiques (et le port du voile, qui sont deux aspects, spatial et vestimentaire, du système de *pardah*) à une forme de domination masculine (Tillion 1966 ; Papanek 1973 ; Jacobson 1982 ; Jeffery 1982). Certains auteurs, anthropologues, historiens, ont par la suite réinterrogé ces articulations pour ouvrir de nouveaux espaces dans la réflexion autour de ces sujets complexes récemment très investis par les enjeux politiques et idéologiques, notamment en France (Al Guindi 1999 ; Tarlo 1996 ; Hoodfar 1997 ; Abu Lughod 2002 ; Amin 2004 ; Sheth 2009). A mon sens, ces paradigmes posent plusieurs problèmes épistémologiques. En effet, ces assertions entendraient que le fait de vivre à l'intérieur prive forcément les femmes de liberté et d'espaces de sociabilité. Or, l'épreuve du terrain dans de nombreuses aires culturelles participant de la « *pardah zone* » laisse entrevoir la richesse des sociabilités qui se déploient dans l'intimité de la sphère domestique, de laquelle les hommes sont souvent exclus une partie de la journée (Maroc, Tunisie, Inde du Nord). Pierre Bourdieu, en inversant le paradigme, le pose en ces termes :

« On n'est fondé à dire que la femme est enfermée dans la maison que si l'on observe simultanément que l'homme en est exclu, au moins le jour. Sitôt le soleil levé, il doit en été se tenir au champ ou à la maison d'assemblée ; en hiver, s'il n'est pas au champ, au lieu d'assemblée ou sur les banquettes placées à l'abri de l'auvent qui surmonte la porte d'entrée de la cour. La nuit même, au moins pendant la saison sèche, les hommes et les garçons, dès qu'ils sont circoncis, couchent à l'extérieur de la maison, soit près des meules, sur l'aire à battre, au côté de l'âne et du mulet entravés, soit sur le séchoir à figues, soit en plein champ (...) Celui qui demeure trop à la maison pendant le jour est suspect ou ridicule : c'est « l'homme de la maison », comme on dit du gêneur qui reste parmi les femmes et qui « couve à la maison comme une poule dans son nid ». L'homme qui se respecte doit se donner à voir, se placer sans cesse sous le regard des autres, les affronter, faire face (*qabel*). Il est l'homme parmi les hommes » (Bourdieu, 2000 : 70)

Qu'est-ce qui permet en effet de supposer que les femmes souffrent davantage de ne pas avoir accès à l'extérieur que les hommes de ne pouvoir être à l'intérieur et de jouir de l'ambiance intime du foyer ? Les espaces publics ne sont pas

totallement fermés aux femmes, pas plus d'ailleurs que la sphère domestique n'est fermée aux hommes. Les femmes fréquentent souvent les *bazaar* et les boutiques, même si dans certains pays, ces espaces sont presque exclusivement réservés aux hommes, comme certains endroits d'Afghanistan par exemple. Dans cette optique plus nuancée, la réclusion des femmes à l'intérieur du foyer serait une caractéristique du système de *pardah* parmi d'autres, comme par exemple éviter de dire le nom des femmes de son foyer à des étrangers, ou même leur nombre.

Ce point renvoie à la domination masculine, et plus généralement encore aux dynamiques à l'œuvre dans les processus de domination et les rapports de pouvoir (Bourdieu 1998). Si le système du *pardah* peut permettre à la domination masculine de s'exercer dans un domaine spécifique, elle n'en n'est pas l'apanage, et ce système n'en tire pas le monopole, si l'on considère que la domination masculine, comme tous les rapports de domination, est culturellement et socialement déterminé. Renverser un paradigme par trop souvent considéré comme une évidence (une femme qui ne travaille pas à l'extérieur est une femme soumise à un ordre patriarcal oppressif) permet non pas de remplacer un paradigme par un autre (les femmes qui restent à la maison ont une vie plus confortable que celles qui travaillent) mais de rendre compte de la relativité des catégories traitées et de dégager les spécificités de leur application dans des contextes particuliers, ici l'Inde du Nord. Ces questionnements introduisent aussi des nuances dans l'analyse des pratiques du voile. En aucun cas, ils ne cherchent à nier les diverses forces qui s'exercent sur le corps des femmes dans la société indienne, mais elles ne sont pas le point focal de l'analyse.

Le débat sur le voile est relativement ancien, d'abord initié par les confrontations entre différents régimes de valeurs et de représentations du corps au milieu du XIXe siècle dans une atmosphère coloniale et orientaliste, puis au XXe siècle à travers les velléités nationalistes des pays arabes, de la Turquie et de l'Iran et dans les années 1980 à travers les frottements et la coexistence avec les populations issues d'anciennes colonies de la France (Kerrou 2010 : 17).



Figure 94 https://lematin.ma/journal/2006/Culture_La-peinture-orientaliste-s-expose/72021.html

Aujourd'hui, un bon nombre de jeunes femmes qui arborent le voile sur la sphère publique française sont éduquées, possèdent souvent un diplôme dans l'éducation supérieure, sont parfois engagées dans des combats identitaires ou de revendication d'une identité féminine et musulmane et veulent occuper une place qui leur revient, estiment-elles, dans l'espace public et dans les débats idéologiques qui agitent le voile. Amal, une amie de 27 ans, titulaire d'un doctorat de sciences politiques, estime que les droits de ses parents ont été bafoués lorsqu'ils sont arrivés d'Algérie, après la guerre de décolonisation. Elle exprime son identité de française musulmane par le voile, ce qui ne l'empêche pas d'adhérer aux valeurs de la France, d'y avoir suivi toute son éducation scolaire et d'être « de culture française » (Amal, Paris, mars 2017). Elle exprime aussi un rejet des normes dominantes de pudeur qui sont à la transparence et au dénuement, dans un processus de « réappropriation de son corps ». Le témoignage d'Amal et de nombreuses jeunes femmes dans son cas illustre les propos de M. Kerrou quant à l'émergence de nouvelles formes d'appartenances qui semblent tenter de réconcilier une appartenance culturelle à la France et une appartenance religieuse à l'islam. Mais au delà de l'islam, ce sont aussi des valeurs autour du corps, de la pudeur et des rapports de genre qui s'expriment. Alors que certaines Indiennes

tendent à raccourcir et ajuster leurs vêtements afin de se sentir plus « libres, et plus modernes » (entretien avec une jeune femme de Delhi issue d'une caste de service appartenant à la classe moyenne supérieure, Poojan, juillet 2017), certaines françaises portent le voile et des chemises longues sur leur jeans, parce qu'elles « cherchent à se réapproprier leur corps plutôt que de le laisser aux mains des publicitaires et des hommes qui regardent les femmes comme des proies et des objets sexuels » (Amal, Paris, mars 2017). « Le *hijâb*, dans ses nouvelles formes, est l'expression vestimentaire et corporelle d'une symbolique identitaire plurielle référant à une mise en scène dont l'enjeu politique est la montée du pouvoir féminin dans les sphères publiques alors que l'enjeu économique est lié à une mondialisation des objets et des signes qui s'accompagne, du côté des voilées et des défenseurs du voile, d'une volonté de moralisation de l'ordre social et, du côté de leurs adversaires, d'une logique de domination de l'altérité » (Kerrou 2010 : 37).

Le voile, alors, revêtu, conservé ou abandonné, serait-il le signe de l'invention de nouvelles formes d'identités qui se reconfigurent sur la scène sociale mondiale, dans un espace globalisé où des modes à la fois uniformisées et contrastées co-existent dans des espaces visuels partagés que permettent les nouvelles technologies, créant des « ethnoscares » où se forment des identités moins localement qu'idéologiquement situées (Appadurai 2001) ? Ces voiles caractériseraient alors les sociétés contemporaines, dont l'un des enjeux est de trouver un équilibre dans « l'interpénétration entre une culture locale et une culture de globalisation » (Matri 2014 : 20).

7. Le corps poreux...

Le voile dans ce contexte peut exprimer une autre idée de la féminité, d'un féminin qui cache la sacralité du corps dans l'écrin du tissu, du corps qui ne se donne pas à voir à tous, qui trie, discrimine, et donc qui exprime une *agency* et une sélection dans la représentation qu'il donne et qu'il se donne. C'est le cas d'un bon nombre de jeunes femmes d'origine algérienne, marocaine ou tunisienne dont les mères ne se voilent pas et qui décident de le porter, quelquefois malgré les injonctions des autres membres de la famille. Parfois, les autres femmes de la famille, sœurs, mère, cousines, se mettent à porter le voile sous l'influence de la première qui a fait ce choix, réaffirmant une appartenance à un double système de valeurs, entre le couvert et le découvert, l'islam et la laïcité, entre le Maghreb et la France. Dans ce contexte, certaines femmes, par le voile, expriment leur singularité individuelle. Au contraire, dans des sociétés collectives où la cohésion et l'harmonie du groupe priment sur le confort et les choix individuels, une femme peut se voiler parce que sa mère et les femmes de sa famille le font, et parce qu'il lui permet de s'inscrire dans la continuité d'un certain ordre social, qui prône des normes de pudeur spécifiques liées à la modestie et certaines valeurs par rapport au comportement des femmes en société. C'est le cas des jeunes femmes qui pratiquent le *ghunghat* à Udaipur, à Jaipur, à Ajmer, à Lucknow, et aussi celui de celles qui l'ont abandonné au Pendjab.

Dans d'autres cas, mettre le voile peut correspondre à une prise de position politique et/ou idéologique de la femme qui cherche à prendre le contrôle de sa vie et de son corps et à réaffirmer sa propre idée de la pudeur féminine et de la place du religieux dans sa vie quotidienne, qui peuvent être en rupture avec l'idéal social collectivement partagé. Ce fut le cas lors des campagnes de dévoilements en Tunisie ou en Iran, lors desquelles les femmes se sont battues pour pouvoir porter le voile malgré l'interdiction, ou en France depuis une vingtaine d'années où des jeunes femmes d'origine maghrébine, africaine ou pakistanaise se voilent (alors que souvent, leurs mères ne le portent pas) afin d'affirmer leur appartenance religieuse, mais aussi leur position par rapport au dictat de la mode du transparent et du dénudé (Hoodfar 1997 ; Abouddrar 2012).

Dans ces contextes, les femmes expriment une prise de décision individuelle qui démontre une liberté de choix par rapport à leur corps, dans un dialogue entre des régimes de visibilité et idéologiques parfois opposés (Gaspard 2006). Tel est le cas d'Assia, jeune femme d'origine marocaine née en France. Elle se voile à 20 ans, suivie quelques années plus tard de sa jeune sœur. Leur mère a pris la décision de se voiler aux alentours de 35 ans, alors que leur père, dans une optique d'intégration dans la discrétion à la société française, a d'abord exprimé son opposition par rapport à cette soudaine décision de son épouse en lui disant : « Si tu te voiles, je ne sors plus avec toi ! ». C'était dans le sud de la France, dans les années 2000.

Ainsi, le corps de la femme apparaît comme particulièrement propice à cristalliser les enjeux de pouvoir. Elle doit parfois trouver l'expression de sa subjectivité aux croisements des projections qui l'assaillent et qui se croisent dans la matière même de son corps, entre combats féministes, domination masculine, désir de « libérer » le corps avec des notions qui sont quelque fois étrangères à la notion de liberté des femmes sur le corps duquel l'enjeu est porté. Corps drapeau, corps étendard, comme porteur d'un message, corps sexualisé, sexualisable, désirable, inmontrable, corps à montrer, corps à cacher, le corps se transforme en vecteur des combats, des idéologies, des jeux de pouvoir ou de séduction. Celui de la femme semble particulièrement propice à cristalliser ces enjeux, probablement à cause de cette porosité, de cette perméabilité évoquée par D. Horvilleur, qui en fait à la fois l'objet d'un soin particulier, et le lieu sacré d'où émane la vie, un nouvel être produit par deux dans l'intimité de la matrice mais émanant d'un seul corps : celui de la femme (Horvilleur 2013). Alors, le corps féminin devient un espace « magique », dans les replis intimes duquel se développe un nouvel être à partir de la rencontre de deux cellules, comme si l'être originel, dans l'acte de création, se recomposait au sein de l'utérus, comme si le ventre de la femme devenait le temple au cœur duquel se recréait l'Adam originel, qui selon le Talmud, la Thora, la Bible et le Coran, était à la fois homme et femme, Homme complet (*insan al kamil* en arabe) qui contenait les caractéristiques du féminin et du masculin (selon les traductions qui sont faites des textes originaux en arabe, araméen ou hébreu) (Horvilleur 2013).

Conclusion

Travailler sur le port du voile en Inde du Nord dans le contexte actuel, c'est prendre un risque scientifique certain. En effet, dans un contexte marqué par l'affirmation sans précédent des femmes en Inde et de leur aspiration à l'égalité, à la dénonciation de formes d'oppression sexuelles et familiales suite aux événements dramatiques de 2012, c'est aller à contre-courant de la dynamique scientifique des sciences sociales indianistes qui s'attache à dénoncer les rapports de pouvoir et la politisation des pratiques religieuses. Il s'agit en effet de présenter une pratique, le port du voile, sur tous ses aspects y compris ceux qui ne traduisent pas des rapports de domination, mais l'expression positive de rôles et de statuts familiaux.

Seule une anthropologie resserrée permet en effet de se dégager des schémas souvent proposés, qui font de la femme soit la victime d'une société patriarcale qui l'opprime, soit une icône de la sensualité et de la sexualité libérée du diktat de l'autorité masculine.

Cette étude réintroduit le voile comme un vêtement parmi d'autres, dont la spécificité est de concerner la tête et parfois le visage. Son aspect ordinaire est souligné, puisque nous avons vu que les individus se couvrent la tête pour une grande variété de raisons. En même temps, est apparue de façon paradoxale, sa dimension extraordinaire, puisque nous avons pu voir à quel point le voile est propice à cristalliser les conflits, les passions et les tensions d'une société. Il se dessine alors comme un miroir qui en renvoie les reflets. Le social et le religieux, le sacré et le profane, l'homme et la femme, sont ainsi réunis au quotidien, dans un tissu aux formes et aux couleurs multiples. Le caractère extraordinaire du voile tiendrait-il dans le fait qu'il tend à réunir des aspects multiples, quelquefois opposés ?

Après un bref détour à travers l'histoire des conflits autour du voile dans le monde musulman, mais aussi de la politisation d'autres habits de tête, comme la calotte gandhienne, nous avons vu émerger la fonction du vêtement de tête : celle de marquer les appartenances, les identités et les engagements.

Ainsi, nous avons pu voir comment le *ghunghat* fait système avec les autres éléments du contexte sociologique dans lequel il s'exprime : il révèle un système de parenté, d'alliances, les statuts et les rôles de chacun dans l'environnement affectif et relationnel d'une femme.

Comprendre de quelle manière la femme indienne s'insère dans son nouveau cadre de vie après son mariage n'est pas chose aisée, même pour un anthropologue. Le statut de la femme, surtout en Inde, soulève de façon spontanée des questions et des représentations à partir d'une sorte de « valeur étalon » de la femme calquée sur le modèle occidental qui sert de repère depuis la révolution féministe des années 1970 : la femme est pensée à priori comme l'égal de l'homme, toute autre conception apparaissant dès lors comme une transgression de ce qui semble désormais relever de la norme. Il s'ensuit alors que son statut dans les sociétés où les rôles masculin et féminin sont complémentaires comme en Inde pose nécessairement question. Ses rôles quotidiens apparaissent comme des contraintes. D'une certaine manière, une société où les rôles sont fortement distincts apparaît comme « exotique ». Or, l'anthropologue doit se garder de tout exotisme, puisque celui-ci est une illusion suscitée par l'interculturalité, qui introduit l'imaginaire du chercheur, à son insu, dans sa perception des faits. Sa subjectivité est une donnée inévitable qu'il doit simplement rendre consciente. J'ai essayé autant que possible de rendre conscient mon propre imaginaire sur les représentations autour du voile, et de m'en distancier afin d'accomplir une analyse ethnologique qui rende compte du voile comme une pratique sociale comme une autre et qui fait système dans le contexte indien, pour ensuite réintroduire dans mon analyse les éléments qui en font une pratique extra-ordinaire dans certaines circonstances.

Au niveau des références scientifiques, la représentation dichotomique de la femme et de son corps se traduit, lorsqu'elle appliquée à l'Inde dans une lecture post-coloniale, soit par une appréhension de la femme comme *subaltern* (dominée) – effet renforcé par l'historiographie subalterniste - , soit par une vision esthétisante, qui relève de l'orientalisme (Saïd 2005), et qui envisage la femme indienne comme une icône de la féminité et de la maternité.

Le *ghunghat* m'a permis de m'approcher de ce qu'être une femme veut dire en Inde aujourd'hui, en étant au plus près de leurs activités et préoccupations quotidiennes, participant aux cérémonies et rites qui ponctuent le rythme de la ville. J'ai porté le *dupattā* dans différents contextes rituels, néanmoins, cette étude a comporté une limite dans ma participation observante : n'étant pas mariée à un Indien, je ne peux pratiquer le *ghunghat* ; je ne peux donc prétendre envisager de l'intérieur ce que c'est que d'être une belle-fille en Inde vivant au foyer de ses affins. Tout juste en ai-je pu observer les comportements, les situations quotidiennes de ces femmes, et partagé leurs rires, leurs larmes parfois, leurs confidences souvent. Le corps de ces femmes est traversé d'aspirations contradictoires, entre celle d'une vie émancipée et le désir d'être respectée tout en se montrant respectueuse des normes de leur société ; entre le fait d'être en accord avec les normes de leur quotidien et celui d'être en rupture. Le *ghunghat* m'a permis d'envisager le compromis qui permet aux individus de vivre dans leur société tout en y maintenant un certain équilibre entre leur confort propre et celui de ceux qui les entourent. C'est dans ce contexte que le voile m'est apparu comme délimitant une zone de repli et d'intimité pour la femme, qui peut certes l'oppresser mais en même temps la protéger et lui permettre d'accueillir ses émotions qu'elle doit taire aux yeux de tous, comme le montre la diversité des entretiens réalisés avec mes interlocutrices.

L'anthropologie vestimentaire comme cadre épistémologique a permis de montrer l'aptitude qu'ont les vêtements à porter du sens. Le resserrement qui a ensuite été effectué sur la façon dont cette fonction du vêtement s'exprime en Inde a permis de révéler comment le vêtement entre en dialogue avec le corps culturellement construit pour élaborer un langage compris de tous, qu'il s'inscrive en rupture ou en continuité par rapport à son environnement.

Le *ghunghat* interdit de penser la femme seule et libre de ses mouvements. Elle est obligatoirement inscrite dans un faisceau relationnel large et complexe, au sein duquel elle doit constamment s'ajuster par le biais de son corps et de sa gestuelle. Il permet de voir à quel point l'engagement du corps est primordial dans l'interaction et les relations sociales et d'observer où se situe la ligne de continuité qui unit le corps à l'esprit, le tangible à l'intangible, les émotions à leur action sur la scène sociale, l'individuel au collectif.

Il n'est pas chose aisée, alors, pour le chercheur, de tenter d'explicitier les multiples fonctions et dimensions du voile, sans se laisser happer par ses contradictions. Car expliquer scientifiquement le *ghunghat* ne revient pas à faire l'apologie du voile ou à glorifier le rôle de la femme au sein de la société indienne. Les complexités des situations observées montrent la difficulté d'être une femme, *a fortiori* une belle-fille en Inde. Le *ghunghat* révèle en effet le poids d'une institution familiale patriarcale, mais il en révèle aussi les nuances, notamment concernant le rôle des femmes dans la perpétuation de la domination masculine au sein du foyer, ou le contournement de certaines normes par les hommes. Au delà des questions liées au pouvoir et aux rapports de domination, ce que nous dévoile le *ghunghat* est la façon dont une pratique sociale fait sens avec le système social qui l'encadre, et comment les individus perpétuent l'ordre social, comment ils s'en accommodent tout en l'assouplissant ou en le rigidifiant en fonction des rôles (masculin/féminin, affins/consanguins...) qu'ils remplissent.

Le *ghunghat* est un curseur qui permet une observation directe à travers la matière du tissu et l'action du corps sur le monde de ce qui se joue dans les coulisses de la société indienne contemporaine, dont les valeurs sont remaniées sous l'influence de nouveaux modèles, comme le montre l'exemple du Pendjab, entre une Inde rurale et une Inde urbaine.

La ville d'Udaipur se situe dans un entre-deux entre la tradition (telle qu'elle est envisagée localement) et la modernité à l'occidentale. Elle associe une organisation sociale, une construction du corps et un système de représentations qui sont moins éloignés des villages du Rajasthan que des mégapoles du pays, bien que les individus y disposent d'autres possibilités et proposent d'autres compromis dans les domaines esthétiques ou vestimentaires, par exemple. La vieille ville est confrontée jusque dans ses replis intimes, jusque dans ses plus étroites ruelles, au contact avec l'altérité radicale de la femme occidentale pour laquelle se couvrir la tête, et *a fortiori* le visage, est une bizarrerie et un signe de soumission à l'homme.

Le Pendjab lui, associe à un monde rural des valeurs urbaines et relevant de l'économie mondialisée importées par les NRI en visite régulière au pays, qui ont conduit à la disparition du *ghunghat*. La variabilité de ce voile particulier nous offre aussi un panorama des possibilités qui se reconfigurent, entre acceptation des normes ou résistance.

Ces éléments nous ont permis dans une quatrième partie de faire le pari d'ouvrir à une comparaison d'emblée problématique. Comme ont questionnés Louis Dumont (1966) ou Arjun Appadurai (2001), comment placer sur une échelle comparatiste l'Inde et la France ?

S'intéresser à la thématique du voile présentait plusieurs difficultés.

D'abord, il fallait éviter dès le départ de se laisser enfermer dans les débats et les polémiques qui en font un sujet politiquement sensible en France. La posture de l'anthropologue, parce qu'elle repose sur l'écoute des sujets et l'étude de leurs représentations, permet justement de surplomber les débats, de se placer légèrement de côté pour laisser place aux jeux d'échelle, à la polysémie, à la multiplicité des pratiques et des interprétations.

Je n'ai pas pensé tout de suite évoluer vers une analyse comparée entre le *ghunghat* et le voile musulman en France, puisque le *ghunghat* constituait une porte d'entrée pour comprendre la société du nord de l'Inde. L'intimité du *ghunghat* avec les pratiques sociales, les systèmes d'organisation familiale et la construction du corps et du vêtement spécifiques au monde indien, et très éloignés de la sphère conceptuelle de la France, m'ont permis de réaliser une ethnographie suffisamment autonome pour ne pas me risquer à des comparaisons trop rapides avec le voile dans l'islam.

Mais au fur et à mesure que se dessinaient de nouvelles hypothèses, et compte tenue de la proximité du *ghunghat* avec le voile des musulmanes en Inde du Nord, j'ai dû revisiter les dimensions et les lectures du voile selon l'islam, qui comporte également une dimension relationnelle. Nous l'avons vu, elle est clairement évoquée dans la Sourate *an-Nour*, qui détaille les individus devant lesquels il est conseillé à une femme de se voiler. Cette dimension relationnelle a été progressivement occultée dans le processus de politisation du voile qui l'a réduit à son seul aspect religieux. L'analyse de la pratique du *ghunghat* a ainsi permis de réintégrer la dimension sociale du voile musulman au cœur du débat.

C'est ainsi que s'est construite au fil de ce travail une approche que j'espère originale selon laquelle le port du voile est analysé dans toutes ses dimensions. J'ai isolé l'importance du contexte dans l'activation d'une dimension plutôt qu'une autre, en fonction de l'époque, des systèmes de représentations, de la construction de la personne, du contexte politique, etc.

Cette étude entend restituer le voile dans sa dimension fondamentale : le voile est avant tout social, et c'est peut-être la survalorisation de la dimension individuelle dans la société française contemporaine qui a conduit à l'envisager comme un poids archaïque imposé par des hommes dans des sociétés où l'individuel a moins de valeur que le collectif. Cette survalorisation occulte alors le fait que les individus en France s'habillent aussi pour et en fonction des autres, comme l'a montré le sociologue Jean-Claude Kaufmann (2004). L'interprétation même du port du voile révèle une ambiguïté : en même temps qu'il est reproché au voile d'ôter aux femmes la possibilité d'être libre de leur corps (selon une lecture moderne et occidentale du corps), il est également reproché à ces femmes de s'opposer ouvertement – soi-disant par le port du voile - aux valeurs de la société française, qui prône la laïcité et la liberté individuelle. Or, les débats récents ont montré qu'un certain nombre de femmes se voilent tout en défendant les valeurs de la république, comme le montre l'historienne Joann Scott dans son ouvrage *La politique du voile*, paru en 2016.

En dernière partie de ce travail, je tente d'aborder le voile musulman en France non par la perspective politique ou religieuse, mais plutôt par des chemins de traverse : je pars de l'objet voile dans son aspect visuel et esthétique, et déploie le contexte sociologique qui encadre son appréhension.

Le voile en France propose plusieurs éléments de lecture. L'espace public, évacuant la sphère religieuse aux confins intimes des foyers et des lieux de culte, se fige alors devant la résurgence du religieux à travers un signe qui heurte également le visuel. Si le voile a été réintroduit dans le débat public français depuis les années 1990, puis avec les lois de 2004 interdisant le port du voile dans les écoles, collèges et lycées, et celle de 2010 interdisant de se couvrir le visage au dehors, c'est aussi parce qu'il occulte et arrête le regard, là où il doit supposément circuler librement, sur les corps ou dans les vitrines des artères passantes des espaces commerciaux. Le voile semble opaque, il retire aux regards ce qui leur est d'ordinaire montré : la tête, les cheveux et le corps des femmes. Il fait l'effet d'une confiscation, alors que les foulards couvraient les têtes dans les campagnes françaises il y a encore deux générations (Kerrou 2010 ; Aboudrar 2014). Le voile ainsi devient un prétexte qui signale les tensions entre deux systèmes qui se côtoient dans l'espace français : d'un côté, une société qui se veut libérale, laïque et égalitaire, de l'autre, une communauté loin d'être homogène qui cherche à rétablir le lien entre le social et le religieux, et vient révéler les relations de pouvoir actuelles mais aussi vestiges d'un passé

colonial où les enjeux se nichaient dans les corps des femmes. La femme orientale ne s'est pas laissée dévoiler (Abouddrar 2014), et l'Orient continue de garder sa part de mystère qui nourrit non seulement les fantasmes, mais peut-être aussi la frustration de n'avoir pu, justement, soulever le voile (Inden 1986 ; Saïd 2005). L'autre, si proche, demeure ainsi, lointain (Bromberger 2005).

Comment oser la comparaison entre un voile éminemment social, le *ghunghat*, et un voile envisagé uniquement au travers du prisme du religieux ?

L'analyse du *ghunghat* comme système a permis néanmoins de constituer une boîte à outils qui nous permet de puiser divers éléments agencés différemment en fonction des contextes. Il a montré l'intrication des divers domaines d'interprétation du voile selon diverses proportions. Ainsi, le *ghunghat* est surtout social, mais le cas de l'Haryana a démontré qu'il pouvait être politisé. Le *hijâb*, le voile musulman le plus observé sur la scène sociale française, est certes religieux, mais la déconstruction minutieuse du *ghunghat* a révélé l'aspect social du *hijâb*, et l'intrication du voile religieux avec d'autres voiles coutumiers.

Que signifie d'ailleurs « voile religieux » ? Ce travail, je l'espère, permettra de revenir sur cette question fondamentale. Le chapitre sur le rapport entre le voile, et plus généralement le fait de couvrir, et le sacré s'interroge sur l'association suivante : que distingue un voile religieux d'un voile non religieux ? A quel moment l'expression de l'appartenance religieuse devient-elle un enjeu majeur du voile, comme c'est le cas en France contemporaine ? Le voile devient-il religieux dès lors qu'il permet de relier l'individu à l'idée qu'il se fait du divin, et de relier les individus en un collectif de croyants ? Cette interprétation renvoie à l'étymologie latine du mot *religare*, qui inclut la notion de lien et aussi de contrainte. D'autre part, le sacré et le profane étant des catégories qui sont généralement maintenues séparées, il permet aussi à l'individu en état de sacralité de rester séparé des activités et de la temporalité profane. La femme voilée restitue ainsi sur son corps une sacralité que le contact avec le monde tend à altérer. Elle garde secret et protège des regards la partie sacrée d'elle-même (invisible) par une frontière visible, le voile. En ce sens, se voiler constituerait alors une tentative de rapprochement d'un état de sacralité permanent. De ces questions émerge une tentative d'interprétation de ce que veut dire « un voile religieux », tandis que le discours sur la laïcité tenu par les autorités intellectuelles, politiques et médiatiques en France ont pour effet principal de réduire les individus concernés par le voile à l'expression de cette appartenance

religieuse, donc de réduire la construction de leur identité à une seule appartenance.

Emergent alors les deux fonctions fondamentales du voile : il sépare et réunit en même temps. N'est-ce pas, alors, cette ambivalence qui en fait un sujet délicat susceptible de déclencher les passions ?

Ce travail présente un écueil, que j'espère avoir évité : celui de tomber dans le débat et la prise de position, ainsi qu'un défi que j'espère avoir relevé : celui de montrer la complexité et la polysémie d'un vêtement aussi ordinaire qu'extraordinaire et son lien intime avec les contextes qui dialoguent avec lui, et qui en font émerger l'une ou l'autre dimensions.

J'espère avoir montré comment la déconstruction d'une pratique vestimentaire peut inviter à une immersion dans la complexité des relations sociales en Inde du Nord, et de quelles façons les différents domaines de la vie sociale sont étroitement et savamment imbriqués afin de faire sens pour les individus. J'entends aussi proposer quelques pistes originales sur la façon dont l'Inde va s'inscrire dans les nouveaux défis de l'ère contemporaine, et proposer de nouvelles interprétations du voile musulman tel qu'il est représenté dans l'espace politico-médiatique français. Comme pour le *ghunghat*, le voile révèle les aspirations d'une société qui se raconte à travers ses objets et ses sujets. Il garde aussi secret (tout en le révélant) un mystère qui concerne la place des hommes dans le monde, à cheval entre le plan horizontal de leur incarnation et de leurs activités mondaines et le plan vertical de leur aspiration à les transcender.



Figure 95 Turban déposé sur la tombe de Mohammed Nâzîm al Haqqânî, Lefke, Chypre. Avril 2018. Photo: L. Lécuyer

Table des matières détaillée

Introduction	14
PREMIERE PARTIE : POUR UNE ANTHROPOLOGIE SOCIALE DU VOILE	32
Chapitre 1. Ethnographie du voile	33
1. Le <i>ghunghat</i>, ethnographie d'une pratique singulière	33
2. Les vêtements du <i>ghunghat</i> . Ethnographie vestimentaire à Udaipur	40
3. Présentation d'Udaipur. Le <i>ghunghat</i> en contexte rajpoute	47
4. L'exception du Pendjab	57
5. Variations du <i>ghunghat</i> en fonction du contexte culturel et religieux	62
Chapitre 2. Eléments introductifs de la notion de cas. L'espace du voile	71
I. Les structures spatiales du <i>ghunghat</i>	71
Le <i>purdah</i>, une séparation genrée de l'espace	71
1. L'Inde du Nord, entre Moyen-Orient et Asie du Sud	78
2. Histoire et origines du <i>purdah</i> . Hypothèses et état de l'art	84
3. Sociologie de l'espace. Le <i>Pata</i> , un espace intermédiaire	88
II. Les structures sociales du <i>ghunghat</i>	91
1. Les relations de castes	91
2. La dialectique du pur et de l'impur	95
3. Les musulmans et les castes	105
4. Organisation sociale de la ville. Les communautés et leurs espaces	113
Chapitre 3. Structures sociales du <i>ghunghat</i> 2. Les relations familiales	131
1. Mariage arrangé, foyer indivis et virilocalité	131
2. Endogamie de caste, exogamie de village	134

3. Le système Indo-Aryen.....	138
-------------------------------	-----

DEUXIEME PARTIE : PRATIQUES, FONCTIONS ET LIMITES DU *GHUNGHAT* 140

Chapitre 1. Comment se pratique le *ghunghat* dans les familles du Rajasthan et du Pendjab aujourd'hui 140

1. L'asymétrie entre affins et consanguins révélée par le <i>ghunghat</i>	141
2. Les espaces de la parenté	150
3. Etendue des relations de parenté au milieu social du voisinage	160
Parentèle classificatoire.	

Chapitre 2. Don et contre don, culture matérielle, voile et organisation familiales..... 163

1. Le don de la jeune fille (<i>kanyādāna</i>). Comment le <i>ghunghat</i> révèle la non réciprocité	163
2. Qui donne quoi à qui ? Complexité des échanges et dynamiques relationnelles	183
3. La femme et sa parentèle. Le don comme garant du lien après le mariage	189

Chapitre 3. L'espace domestique. Enjeux de pouvoir et sphère affective 192

1. Le foyer conjugal, hiérarchie et pouvoir au féminin. Rôle et fonction du voile	192
2. La belle-fille au sein du foyer conjugal. Un « danger » sous contrôle	196

Chapitre 4. Le *ghunghat* comme conduite d'évitement 205

1. Modalités de l'évitement	205
2. Les exceptions : <i>devar</i> et autres donneurs d'épouses	207
3. Plasticité du voile. Normes d'évitement et contournement de la norme	210
4. Statut de la belle-fille et évitement	213
5. L'évitement de l'hospitalité	216
6. Langage et relation d'évitement	219

Chapitre 5. Le *ghunghat*, un rite de passage ? 221

1. Le voile des mariés	221
2. Le voile comme espace intermédiaire. Transitions et transformations	233
3. La belle-fille au foyer conjugal. Pratiques du voile et stades de la vie	236
TROISIEME PARTIE. LE GHUNGHAT. POUR UNE NOUVELLE ANTHROPOLOGIE DU CORPS ET DU VETEMENT	240
Chapitre 1. Ce que le <i>ghunghat</i> nous apprend des représentations du corps	241
1. La production du corps.....	241
2. Contrôle du corps par le <i>ghunghat</i> . Notion de réciprocité	246
3. La construction du genre.....	251
4. Références textuelles et pratiques contemporaines.....	255
5. Corps frontière, corps contrôlé. Le corps des femmes comme limite du corps collectif	264
6. La pluralité des registres à l'épreuve du corps.....	268
Chapitre 2. La hiérarchisation du corps dans le monde indien. Des clés pour le <i>ghunghat</i>	271
1. La tête et les cheveux.....	271
2. Le visage	283
3. Le statut du regard : <i>darśan</i> et mauvais oeil	284
I. Les émotions du <i>ghunghat</i>.....	301
1. L'engagement du corps et des émotions	301
2. Entre honte et pudeur.....	309
3. Le voile comme zone d'intimité ; une zone de repli ?	321
4. Disparition du <i>ghunghat</i> et proximité affective	324
Chapitre 3. Anthropologie des pratiques vestimentaires	327

1. Les pratiques vestimentaires. Normes et adaptations	327
2. Négociation des identités à travers le vêtement. Le contexte indien	330
3. Le vêtement comme frontière.....	334
Chapitre 4. Le voile et le sacré	338
1. Les objets voilés	339
2. Que couvre-t-on ? Et pourquoi couvrir ?.....	343
3. Ambivalence du voile. De l'union à la séparation	345
Chapitre 5. En quoi le vêtement exprime les identités politiques. L'exemple de l'Inde ..	355
1. Le vêtement comme outil de communication	355
2. La politisation du vêtement par Gandhi. Une piste pour comprendre le voile	361
QUATRIEME PARTIE. CE QUE NOUS APPREND LA VARIABILITE DES PRATIQUES DU PORT DU VOILE DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE	366
Chapitre 1. Evolutions, mutations, transformations ou persistances.....	367
1. Politisation du vêtement dans le contexte de l'Inde. L'histoire du Gandhi Cap	367
2. Le paradigme inversé : <i>ghunghat</i> et <i>breast cloth</i>	369
3. Pistes comparatives.....	375
4. Variabilité et plasticités du <i>ghunghat</i> . Entre pratiques et discours	379
5. <i>Niqâb</i> et <i>ghunghat</i> . Ressemblances et dissemblances à Lucknow	386
6. Vers une possible disparition du <i>ghunghat</i> ? Facteurs d'abandon ou de persistance. L'exemple du Pendjab	391
7. <i>Ghunghat</i> politisé en Haryana. Résistances et dévoilements	404

Chapitre 2. Le <i>ghunghat</i>, le voile en Inde et le traitement du <i>hijâb</i> en France : que cache le refus du voile ?	409
1. Culture et religion. Dans la trame du voile	409
2. Les voiles pluriels. Parenthèse historique.....	413
3. Porter le voile. La grille chétienne	418
4. Régimes de visibilité : le statut de la transparence et l’opacité du voile en France	426
5. Le <i>hijâb</i> et le sari. Relativité de la construction des représentations autour du vêtement	433
6. Le corps de l’autre. Voile et orientalisme	439
7. Le corps poreux.....	443
Conclusion.....	445
Table des matières	454
Glossaire des termes hindi.....	459
Glossaire des termes de parenté	465
Bibliographie	467

Glossaire vestimentaire des termes hindi

Bindī : Point de couleur rouge que les femmes hindoues se collent ou se dessinent entre les sourcils pour signifier qu'elles sont mariées. Aujourd'hui, il est devenu un article de beauté et il n'est pas rare de voir des jeunes filles non mariées le porter. Il demeure cependant l'un des appareils vestimentaires symboles du mariage chez la femme, comme la boucle de nez (*nāt*), le collier de perles noir et d'or (*maṅgalsūtra*), les bracelets de chevilles (*payeli*) et les bagues d'orteil. On trouve ces détails dans le *Stridharmapaddhati* (cf Barnes 1993 : 198).

Blouse : Blouse arrivant à la taille et très serrée portée sous le *sari*.

Burqâ : Dans le contexte d'Udaipur, voile intégral de couleur noire la plupart du temps porté par certaines musulmanes, dissimulant tout le corps, les cheveux et le visage.

Chadâr : Du persan qui signifie littéralement, « drap ». Étoffe épaisse ornée de versets coraniques dont on recouvre les tombeaux des saints soufis en Inde du nord.

Cholī : Blouse portée par les femmes plus large que la blouse portée sous le *sari*. Elle est portée par les femmes rajpoutes ainsi que par des femmes des villages de castes différents en accompagnement de la jupe longue dont l'ensemble se nomme le *ghaghra* ou *lehenga*.

Chunnī : Echarpe, long foulard rectangulaire porté avec les *penjabi suit*.

Dargah : Mausolée contenant le tombeau d'un saint soufi et dont le jour de la mort, donc du mariage avec Allah, est célébré par trois jours de rituels religieux, dont l'écoute de musique sacrée appelée le *qawwali* en Inde du nord et au Pakistan, dont l'une des icônes connues en Occident est Nusrat Fatih Ali Khan.

Dharma : Mot sanskrit. Terme polysémique désignant l'ensemble des lois sociales, politiques, familiales, sociales ou personnelles qui gouvernent la vie d'un hindou. Elles désignent aussi des lois morales associées à la vertu et au devoir religieux. Il recouvre le domaine de la vérité, et représente une vision du monde en général.

Darśan : du sanskrit *darśana-*, n, « vision », « fait de voir ». Contact visuel entre un dévot d'une divinité du panthéon hindou.

Dhotī : pagne drapé pour hommes rabattu entre les jambes, comme celui que portait Gandhi.

Dupattā : Long foulard en coton, en nylon ou en matières synthétiques porté par les femmes généralement musulmanes mais aussi sindhi et sikhes en accompagnement de l'ensemble *shalwar kamiz*. Il recouvre les cheveux et une partie du corps, parfois uniquement la poitrine.

Fere : Signifie « tourner en rond ». Les futurs époux hindous tournent sept fois autour d'un feu sacré en prononçant des paroles performatives qui les feront mari et femme.

Ghaghra : Épaisse jupe tombant jusqu'aux chevilles portée avec une tunique (*choli*) et un demi-sari servant de voile (*odhinī*).

Ghī : mot hindi, du sanskrit *ghṛta-* : Beurre clarifié utilisé dans de nombreux mets et servant d'offrande aux divinités hindoues. Le *ghee* est également utilisé dans l'Ayurveda comme support pour les remèdes à base de plantes et comme combustible pour les lampes à huile utilisées dans les temples hindous et jaïns.

Ghunghat : Pratique de voile dont le support matériel peut être un bord du *sārī*, un *dupattā* ou un *odhinī* consistant à se recouvrir les yeux ou le visage devant certaines personnes en signe de respect.

Ghaghra choli : Ensemble constitué par une tunique et une longue jupe, complété par un demi sari généralement porté sur la tête, et utilisé dans le *ghunghat*.

Ghūr : Sucre de palme en pain

Izzat : Prestige, renommée, réputation, honneur.

Jāti : mot sanskrit *jāti-*, f, « naissance », « espèce », « groupe défini par la naissance ».

Kamīz : Longue tunique portée sur un pantalon large et bouffant (*śalwar*) à la fois par les femmes et par les hommes musulmans, mais aussi sindhis ou penjabis (originaires des régions du Sindh et du Pendjab à cheval d'un côté et de l'autre de la frontière indo-pakistanaise. Cette tenue sied aux notions de pudeur dans l'islam puisqu'elle recouvre chez les deux sexes le bassin, les hanches et les cuisses. Le *śalwar kamīz* est également porté en Afghanistan et au Pakistan.

Khādī : Étoffe tissée à la main, au rouet. Gandhi en fit l'emblème de son combat pour l'indépendance de l'Inde.

Kumkum : Pâte de vermillon.

Lāj : mot hindi du sanskrit *lājjā-*, f, honte, pudeur, respect

Lehenga : Ensemble de tissus épais jupe et corsage porté généralement par les femmes rajpoutes.

Maṇḍap : mot hindi du sanskrit *maṇḍapa-*, « pavillon ». Sorte de tente, d'abri sous lequel le rituel du fere et les actes du mariage hindou sont accomplis.

Maṅgalsūtra : mot hindi, du sanskrit *maṅgalasūtra-*, Collier de mariage fait de perles noires et d'or porté par les femmes hindoues.

Nāt : Boucle de nez porté par les femmes en signe de mariage.

Odhinī : Grand foulard porté en voile, souvent travaillé, teint, imprimé de façon artisanale au Rajasthan et au Gujarat.

Pagrī : Turban porté par les hommes, notamment pendant la cérémonie de mariage.

Pallū : L'un des bords du sari souvent richement travaillé et décoré et porté par dessus l'épaule de manière à ce qu'il pende dans le dos, révélant la finesse du travail artisanal. Il est rabattu sur le visage lors de la pratique du *ghunghat*.

Pativrātā : mot sanskrit féminin, « femme dévouée à son époux », « épouse fidèle ». Composé de *pati-*, m, et *vrata-*, n, sont des mots sanskrits, la composition ne s'est pas faite en hindi mais en sanskrit, d'où le mot composé a été emprunté tel quel. Dans les lois du Dharma hindou, il existe un certain code de conduite pour les femmes mariées. Une femme respectant ces codes et ces valeurs morales est appelée une *pativrata*, de l'hindi *pati*, mari et *vrata*, vœu, engagement.

Payeli : Bracelets de chevilles en or ou en argent quelquefois ornés de clochettes portés par les femmes mariées.

Pūjā : mot sanskrit féminin, « Hommage », « culte ». Cérémonie dévotionnelle hindoue.

Rida : Tenue des femmes bohras faite d'une jupe de coton brodé et d'une tunique avec une capuche intégrée servant de voile.

Sāfā : Turban porté par les hommes au Rajasthan.

sārī : Longue étoffe dont les femmes indiennes se drapent le corps, qui peut faire une longueur de 7 mètres.

śalwar kamīz : Ensemble comprenant une tunique longue, un pantalon bouffant et un long foulard. Le mot *śalwar* vient du persan, « pantalon », le mot *kamīz* vient de l'arabe signifiant « chemise, tunique » avec une possible origine latine « camisia ».

śaram : À la fois sentiment et manifestation de honte, de timidité, de réserve et de pudeur.

śāstra : Traités de l'hindouisme dont le plus connu est le *dharmasāstra*, « traité de lois », présenté sous la forme d'un discours prononcé par le sage Manu à un groupe de voyants, ou *ṛṣi*, qui le prient de leur délivrer l'ordre de la hiérarchie sociocosmique, dans lequel il évoque les devoirs des brahmanes et des autres castes.

śudra : La plus basse des quatre castes (en termes vernaculaires, le mot précis pour désigner ce que les portugais ont imprécisément appelé « caste » est le mot *varṇa*, qui signifie « couleur » en hindi et en sanscrit). La plus haute est le *varṇa* des *brahmanes*, puis vient la caste des guerriers, les *kṣatriya*, puis les commerçants, les *vaysas* (cf Louis Dumont 1966) Cette subdivision comprend de très nombreuses variantes et sub-divisions. Celles qui viennent directement sous les *varṇas* sont appelées les *jātis*.

Sindūr, du sanskrit *sindūra-*, n, « vermillon » : Pâte de vermillon que le mari applique dans la raie des cheveux de sa nouvelle épouse en signe de mariage. Les femmes mariées s'appliquent généralement de la pâte de vermillon chaque jour tant qu'elles ont le statut de femme mariée.

svadeśī, du sanskrit *svadeśa-*, m, : « le pays de soi », « son propre pays »". Marchandise, notamment textile, produit localement. Mouvement pendant lequel Gandhi exhortait ses concitoyens à ne consommer que des produits et tissus produits en Inde pour se libérer de la dépendance économique dans laquelle les avaient plongés les Anglais.

Tikka : Pâte de vermillon, de curcuma, de cendre ou de santal que les hindous s'appliquent au milieu du front ou des sourcils en signe de dévotion. Ces marques indiquent aussi si les personnes qui les portent sont des adeptes de Shiva, de Vishnu ou de Kali, ou s'ils assistent momentanément à une cérémonie dédiée à l'une de ces trois divinités.

varṇa : littéralement « couleur » en sanskrit, ce terme désigne les quatre grandes catégories de naissance de l'hindouisme organisées en une hiérarchie du haut vers le bas, du plus rituellement pur au moins pur: les brahmanes (caste sacerdotale), les *kṣatriya*

kṣatriya

(caste de guerriers), les *vaiśya* (caste de commerçants) et les *śudra* (caste de service et des métiers impurs). Un cinquième groupe situé tout en bas de la

hiérarchie est appelé *a-varṇa* « sans couleur, privé de couleur ». Ce sont les castes dédiées aux métiers impurs, c'est-à-dire, qui sont en contacts avec les souillures organiques comme les bouchers ou les tanneurs.

Glossaire des termes de parenté

Bhābhī: Belle-sœur

Bhāī : frère

Buā : sœur du père

Cācā, cācī : frère et sœur du père

Dādā, dādī : grands parents paternels

Dīdī : grande sœur, communément utilisé dans le contexte de la parentèle classificatoire, et d'une manière générale, pour désigner toutes les filles/femmes plus âgées qu'ego

Devar : frère cadet du mari

Jeth, jethānī : frère aîné du mari d'une femme

Māmā, māmī: Frère et de la mère, et son épouse

Māsadh, māssī : Epoux de la sœur de la mère, sœur de la mère

Nānā, nānī : Grands-parents maternels

Phūphād : époux de la sœur du père

Pôtā, pôtī : petits enfants

Sālā, sālī : frère cadet d'une femme et son épouse

Sasūrāl: Parentèle par le sang et résidence ancestrale d'un homme marié.
Parentèle par alliance d'une femme mariée avec laquelle elle réside.

Sas : belle-mère

Sasūr : Beau-père

Bibliographie

Abraham, Janaki, 2010, « Veiling and the production of gender and space in a town in north India: A critique of the public/private dichotomy », *Indian Journal of Gender Studies*, 17: 2, pp.191-222

Aboudrar, Bruno, Nassim, 2014, *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion

Abu Lughod, Leila, 1989, « Zones of theory in the anthropology of the Arab World », *Annual Review of Anthropology*

Abu Lughod, Leila, 2002, « Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others », *American Anthropologist*, vol.104, n°3, pp.784-790

Ahmad, Imtiaz, 1967, « The Ashraf and Ajlaf categories in indo-muslim society », *Economic and Political Weekly*, vol. 2, n°19, pp. 887+889-891

Algar, Hamid, 2005, « Cador III in Islamic Persia », *Encyclopedia Iranica Online*

Allami, Noria, 1988, *Etre femme dans le monde arabe*, Paris : L'Harmattan

Amin, Nyna, **Govinden**, Betty, 2012, « Sari stories: Fragmentary images of 'Indian women' », in: *Was it something I wore? Dress-Identity-Materiality*, eds Relebohile Moletsane, Claudia Mitchell, Ann Smith, Cape Town: HSRC Press, pp.323-339

Amin, Shahid, 2004, « On representing the Musalman », *Sarai Reader: Crisis/Media*, pp.92-97

Appadurai, Arjun, 2001, *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Petite Bibliothèque Payot

Armanet, Éléonore, 2011, *Le ferment et la grâce ; une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Les Anthropologiques : Presses universitaires du Mirail

Assayag, Jackie, 1998, « La culture comme fait social global? Anthropologie et (post)modernité », *L'Homme*, n°148, pp. 201-223

Aubert, Laurent, 2004, *Les feux de la déesse. Rituels villageois du Kérala (Inde du sud)*, Payot

Bahl, Vinay, 2005, « Shifting Boundaries of "Nativity" and "Modernity" in South Asian Women's Clothes », *Dialectical Anthropology*, Vol. 29, No. 1, pp. 85-121

Baroin, C., 1985 - *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou: les Daza Kécherda (Niger)*, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, coll. Production pastorale et société

Baroin, C., 1988- « Une histoire honteuse: "le chef et la viande" », *In* Baroin C. éd : *Gens du roc et du sable - Les Toubou, hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*, Paris, Editions du CNRS: 111-137.

Banerjee, Mukulika et **Miller**, Daniel, 2008, *The sari*, Berg

Barnes, Ruth, 1993, *Dress and Gender: Making and Meaning*, Berg Publishing

Barthes, Roland, 1957, « Histoire et sociologie du vêtement », *In* : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 12e année, n° 3, pp. 430-441

Bartoleyns, Gil, 2011, « Faire de l'anthropologie esthétique », *Civilisations, Les apparences de l'Homme*, 29-32

Barry, Laurent, 2008, *La Parenté*, Paris : Gallimard

Bautès, Nicolas, 2004, « Le goût de l'héritage. Processus de production d'un territoire touristique. Udaipur en Inde du Nord (Rajasthan) », *Thèse de Géographie*, Université Paris-Diderot - Paris VII

Bean, Susan S., 1981, « Toward a semiotics of 'purity and pollution' in India », *American Ethnologist*, Vol 8, No 3, Symbolism and Cognition, pp. 575-595

Becker, Howard, 1985, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris : Métailié

Becker, Howard, 2002, *Les ficelles du métier*, Paris : La Découverte

Becker, Howard, 2004, *Ecrire les sciences sociales*, Paris : Economica

Belkaïd, Leyla, 1998, *Algéroises. Histoire du costume méditerranéen*, Paris ; Edisud

Bénéï, Véronique, 1996, *La dot en Inde Un fléau social ? Socio-anthropologie du mariage au Maharashtra*, Éditions Karthala

Bénéï, Véronique, 1996, « Les représentations sociales de la dot en Inde. Une étude de cas au Maharashtra », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nouvelle Série, Vol. 100, Langages, Symboliques, Représentations, pp. 125-149

Bénéï, Véronique, 1997, « De l'importance de la relation frère-sœur au Maharashtra (Inde) », *L'Homme*, 37e Année, No. 141, pp. 25-53

Ben Miled, Emma, 2010, *Les racines bibliques du voile*, Simpect

Béteille, André, 1965, *Caste, class and power. Changing patterns of stratification in a Tanjore village*, Berkley : University of California Press

Bhattacharya, Pradip, 2005, « Was Draupadi ever disrobed ? », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 86, pp. 149-152

Biardeau, Madeleine, 1972, *Clefs pour la pensée hindoue*,

Biardeau, Madeleine et Charles, Malamoud, 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris : Bibliothèque de l'école des hautes études

Blanchard, Marie-José, 2011, « Pour un monde chargé de sens : l'univers sensoriel de la puja hindoue », Thèse au Département d'études anciennes et de sciences des religions, Faculté des Arts Université d'Ottawa

Blank, Johan, 2001, *Mullahs on the Mainframe: Islam and modernity among the Daudi Bohras*, Chicago: University of Chicago Press

Bloch, Maurice, 2015, « Mary Douglas et les cacahuètes », *Terrain*, n° 65, pp. 206-211

Blunt, E., A., H., 1969, *The caste system of Northern India*, New Delhi : S. Chand and Co, Ram Nagar

Boivin, Michel et Rémy **Delage**, 2015, *Devotional Islam in Contemporary South Asia: Shrines, Journeys and Wanderers*, Routledge

Boolel, Shakuntala, 1996, *La femme enveloppée*

Bouglé, Célestin, 1935, *Essai sur le régime des castes*, Paris : PUF

Boulanger, Chantal, 1997, *Saris : an illustrated guide to the Indian art of draping*

Bourdieu, Pierre, 1988, *La domination masculine*, Paris : Seuil

Bourdieu, Pierre, 1979, *La distinction: Critique sociale du jugement*, Paris : Les Éditions de Minuit

Bourdieu, Pierre, 1984, « La métamorphose des goûts », in *Questions de sociologie*, Paris : Minuit

Bourdieu, Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris : Éditions du Seuil

Bourdieu, Pierre, 2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Éditions du Seuil

Bromberger, Christian, 1979, « Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio technologie », *L'Homme*, XIX, pp.105-140

Bromberger, Christian, 2005, « Le pont, le mur, le miroir. Coexistence et affrontements dans le monde méditerranéen », *Paix et guerres entre les cultures entre Europe et Méditerranée*, dir. Emilio La Parra López et Thierry Tabre, Arles : Actes sud, pp. 115-138, Collection : Études méditerranéennes.

Bromberger, Christian, 2010, *Trichologiques : Une anthropologie des cheveux et du poil*, Montrouge : Bayard éditions

Bromberger, Christian, 2013, *Un autre Iran*, Paris : Armand Colin

Broutin, Yvonne-Elysabeth, 1996, « Pourquoi se vêtir pour dire ? », *Cahiers de linguistique sociale* : 8-23

Brown, C. Mackenzie, 1986, Purāṇa as Scripture: From Sound to Image of the Holy Word in the Hindu Tradition, *History of Religions*, Vol. 26, No. 1 (Aug., 1986), pp. 68-86 : The University of Chicago Press

Brubaker, Rogers et Frederick Cooper, 2000, « Beyond identity », *Theory and society*, n° 29, pp.1-47

Bruguière, Philippe, 1994, “La délectation du rasa. La tradition esthétique de l’Inde”, *Cahiers d’Ethnomusicologie*, vol. 7, esthétiques, pp.3-26

Burgelin, Olivier, 1996, « Barthes et le vêtement », *Communications*, 63, pp. 81-100.

Buckley, Thomas C. T., et Alma Gottlieb, 1988, *Blood magic: the anthropology of menstruation*, Berkeley: University of California Press

Burckhardt, Titus, 1999, *L’art de l’islam. Langage et signification*, Sindbad

Burman, J.J. Roy, 1996, « Hindu-Muslim syncretism in India », *Economic and Political Weekly*, vol. 31, n° 20, pp. 1211-1215

Caillois, Roger, 1950, *L’homme et le sacré*, Paris : Gallimard

- Calvez, Marcel**, 2006, « L'analyse culturelle de Mary Douglas : une contribution à la sociologie des institutions », *SociologieS*
- Caratini, Sophie**, 2012, *Les non-dits de l'anthropologie*, éditions Thierry Marchaisse
- Castaing, Anne**, 2013, « Le genre trouble; l'écriture ambiguë du féminin dans le roman hindi contemporain », *Synergies*, Inde, n°6
- Chakravarti, A.K.**, 1973, « Green Revolution in India », *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 63, No. 3, pp. 319-330
- Chakravarti, Uma**, 1993, « Conceptualising brahmanical patriarchy in early India: Gender, caste, class and state », *Economic and Political Weekly*, vol. 28, n°14, pp. 579-585
- Chamberlin, Ann**, 2006, *A history of Women's Seclusion in the Middle East : The Veil in the Looking Glass*, Routledge
- Chandra, Ramesh et Sangh Mitra**, 2003, *Caste system in India*, Ajay Verma for Commonwealth Publishers
- Chasles, Virginie**, 2002, « Entre sacralité et impureté, l'ambivalence de la maternité en Inde », *Espace, populations, sociétés*, n°20 (3): 387-96
- Chebel, Malek**, *Dictionnaire des symboles musulmans : Rites, mystique et civilisation*
- Cheema, Iqtidar Karamat**, 2011, « Sociocultural Stratification of India », *Policy Perspectives*, Vol. 8, No. 1 (January - June 2011), pp. 49-63
- Chowdhry, Prem**, 1987, « Socio-economic dimensions of certain customs and attitudes: Women of Haryana in the colonial period », *Economic and Political Weekly*, vol. 22, n° 48, pp. 2060-206
- Chowdhry, Prem**, 1993, « Cultural Centrality of Ghunghat », *Social Scientist*, Vol. 21, No. 9/11, pp. 91-112

Cohn, Bernard.S, 1996, « Cloth, clothes, and colonialism », in *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, Princeton: Princeton University Press, pp.1-54

Condominas, Georges, 1980, « *L'Espace Social : À propos de l'Asie du sud est* », Paris : Flammarion

Cousin, Françoise, 1986, *Tissus imprimés du Rajasthan*, Paris: L'Harmattan

Daniélou, Alain, 1992, *Mythes et Dieux de l'Inde- Le polythéisme Hindou*, Monaco : Éditions du Rocher

Datta, Sangeeta, 2000, « Globalisation and representations of women in indian cinema », *Social Scientist*, vol. 28, n° 3/4, pp. 71-82

Debray, Régis, 2012, *Jeunesse du Sacré*, Paris : Gallimard

Dedebant, Christèle, 2003, *Le voile et la bannière : L'avant-garde féministe au Pakistan*, Paris : CNRS éditions

Delaney, Carol, 1994, « Untangling the meaning of hair in Turkish society », *Anthropological Quarterly*, vol. 67, n°4

Delaporte, Yves, 1980, « Le signe vestimentaire », *L'homme*, XX-3., 1990, « Le vêtement dans les sociétés traditionnelles », in Poirier (J.) (dir.), *Histoire des mœurs*, I, Paris, Gallimard, 1990.

Delaporte, Yves, 1989, « La neutralisation de l'apparence », *Ethnologie française, nouvelle serie*, T. 19, No. 2, pp. 130-139

Delaporte, Yves, 1991, « Le vêtement dans les sociétés traditionnelles », in *Histoire des mœurs I*, Paris, Gallimard, pp. 961-1031

Delage, Rémy, 2011, « Castes et musulmans », *La vie des idées*, 17 mai 2011

Deliège, Robert, 2011, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, Paris : Armand Colin

Depaule, Jean-Charles, 1990, “Le vêtement comme métaphore”, *Egypte Monde Arabe*, Première Série, n°3, Médiateur et métaphore 2

Derrida, Jacques et Hélène **Cixous**, 1998, *Voiles*, Paris : Galilée

Derné, Steve, 1994, “Violating the hindu norm of husband-wife avoidance”, *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 25, n° 2, pp. 249-267

Devi, Ananda, 1999, *Le sari*

Devika, Jayakumari, 2005, « The aesthetic woman: re-forming female bodies and minds in early twentieth-century Keralam », *Modern Asian Studies*, vol.39, n°2, pp. 461-487

Dhavalikar, M.K., (1971-1992), « Draupadi’s garment », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 72/73, No. 1/4, Amrtamahotsava (1917-1992) Volume (1991-1992), pp. 523-526

Dimitrova, Anna, 2005, « Le « je » entre le local et le global : dualité dialectique de la globalisation », *Socio-anthropologie (en ligne)*, 16

Douglas, Mary, 1971, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris : La Découverte

Dubuc, Elise, 2002, « A look at clothing: body and substance », *Revue de la culture matérielle*, 56, Editorial

Dumézil, Georges, 1940, *Mitra-Varuna - Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Presses universitaires de France

Dumézil, Georges, 1952, *Les Dieux indo-européens*, Presses universitaires de France

Dumézil, Georges, 19528, *L’Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus

Dumont, Louis, 1966, *Homo Hierarchicus; le système des castes et ses implications*, tel, Gallimard

- Dumont**, Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme; une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Points
- Durkheim**, Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris : Les Presses universitaires de France
- Eco**, Umberto, 1992, *Le signe*, Livre de Poche
- El Guindi**, Fadwa, 1999, *The veil: Modesty, privacy and resistance*, Berg,
- Engineer**, A, 1989, *The Muslim communities of Gujarat : An exploratory story of Bohras, Khojas and Memons*, South Asia Books
- Engineer**, A, 1994, « Status of Muslim women », *Economic and political weekly*, vol. 29, n°6, pp. 297-300
- Fane**, Hannah, 1975, « The female element in Indian culture », *Asian Folklore Studies*, vol. 34, n°1, pp. 51-112
- Farooqi**, N.R., 2012, *Aspects of Indian history*, Anamika Publishers & Distributors
- Frédéric**, Louis, 1987, *Dictionnaire de la Civilisation Indienne*, Paris : Robert Laffont
- Gaborieau**, Marc, 1992, « L'ésotérisme musulman dans le sous-continent indo-pakistanaïse: un point de vue ethnologique », *Bulletin d'études orientales, Sciences occultes et islam*, pp.191-209
- Gaborieau**, Marc, 2007, *Un autre Islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris : Albin Michel
- Gaborieau**, Marc, 2005, « Un sanctuaire soufi en Inde : le dargâh de Nizamuddin à Delhi », *Revue de l'histoire des religions*, 4 | 2005, 529-555
- Gaspard**, Françoise, 2006, «Le foulard de la dispute», *Cahiers du genre*, HS n°1, pp.75-93
- Geertz**, Clifford, 1977, *The interpretation of Cultures*, Basic Books Classics

Gerschel, L., 1959, « G. Dumézil. L'idéologie tripartite des Indo-Européens », *Revue de l'histoire des religions*, Volume 155, No 2, pp. 239-240

Ghadially, Rehana, 1989, « Veiling the unveiled: the politics of purdah in a Muslim sect », *South Asia*, vol.12, n°2, pp.33-48

Ghose, Sagarika, 2003, « The Dalit in India », *Social Research*, Vol. 70, No. 1, Pariah Minorities, pp. 83-109 Published by: The New School

Gillis, Charles André, 2006, *Qâf et les mystères du Coran Glorieux*, Paris : Albouraq

Gilis, Charles André (Abd ar-Razzâq Yahyâ), 2007, *La papauté contre l'islam. Genèse d'une dérive*, Editions le Turban Noir

Godelier, Maurice et Michel Panoff, 1998, *La production du corps*, Paris : Editions des archives contemporaines

Goffman, Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris : Les éditions de Minuit

Goffman, Erving, 1974, *Les rites d'interactions*, Paris: Les éditions de minuit

Goffman, Erving, 1988, « L'ordre de l'interaction », in Goffman, *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil/Minuit : 186-230

Goffman, Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris : Les éditions de Minuit

Griebel, H.B., 1999, “*The West-African origin of the African-American headwrap*”, in *Dress and ethnicity : Change across space and time*, édité par Joanne B. Eicher, Berg Publisher

Griebel, H.B., “The African American woman’s headwrap: Unwinding the symbols”, article en ligne <http://char.txa.cornell.edu/griebel.htm>

Guillemette, Lucie et Josiane **Cossette**, 2006, « Le processus sémiotique et la classification des signes », in Louis Hébert (dir.), *Signo*, Rimouski, Québec.

Gupta, Bina, 1994, « Modernity and the Hindu joint family: A problematic interaction », *International Journal on World Peace*, Vol. 11, n° 4, pp. 37-60

Hallpike, C. R., 1969, « Social Hair », *Man*, Vol. 4, No. 2, pp. 256-264

Hansen, Karen, 2004, « The world in dress: Anthropological perspectives on clothing, fashion, and culture », *Annual Review of Anthropology*, n°33, pp.369-92

Hansen, Karen, T., 2011, « Muslim dress practices and islamic fashion », *Review of visibly Muslim: Fashion, politics, faith* by Emma tarlo, *Current Anthropology*, vol. 52, n°1, pp. 134-13

Heath, Jennifer, 2008, *The veil : Women writers on its history, lore and politics*, Jennifer Heath

Herrenschmidt, O., 1996, «L'inégalité graduée» ou la pire des inégalités. L'analyse de la société hindoue par Ambedkar », *European Journal of Sociology*, Cambridge University Press

Hess, Klaus, 1996, « No reciprocation ? Wife givers and wife takers and the *bartan* of the *samskara* among the khatris of Mandi, Himachal Pradesh », *Contributions to India sociology*, n°30, 1

Héritier, Françoise, 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris : Gallimard/Le Seuil

Héritier, Françoise, 2010, *La différence des sexes*, Paris : Bayard

Héritier, Françoise, 2012, *Masculin/féminin I : La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob

Héritier, Françoise, 2012, *Masculin/féminin II : Dissoudre la hiérarchie*, Paris : Odile Jacob

Hiltebeitel, Alf, 1980, « Draupadi's garments », *Indo-Iranian Journal*, Vol. 22, No. 2, pp. 97-112

Hiltebeitel, Alf and Miller, Barbara, D., 1998, *Hair : Its power and meaning in Asian cultures*, Albany : State University of New-York Press

Hitchcock, John, T., and **Minturn**, Leigh, 1963, "The Rajputs of Khalapur, India", in *Six cultures: Studies of child rearing*, Beatrice B. Whiting, ed., New York: John Wiley & Sons, pp. 233-6.

Hitchcock, John, T., 1958, "The idea of the martial Rajput", *The Journal of American Folklore*, vol.71, n°281, Traditional India: Structure and change, pp.216-223

Horvilleur, Delphine, 2013, *En tenue d'Eve : féminin, pudeur et judaïsme*, Grasset et Fasquelle

Ibn Arabi, 2015 (trad. Denis Gril), *Les dévoilements des effets du voyage*, Editions de l'éclat

Inden, Ronald, 1986, « Orientalist Constructions of India », *Modern Asian Studies*, Vol. 20, No. 3, pp. 401-446.

Jacobson, Doranne, 1982, « Studying the changing roles of women in rural India » *Signs*, vol. 8, n°1, pp. 132-137

Jaffrelot, Christophe, 1998, *La démocratie en Inde. Religion, caste et politique*, Paris : Fayard

Jaffrelot, Christophe, 2005, *La démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique 1885-2005*, Paris : Fayard

Jaffrelot, Christophe, 2005, *Inde : La démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique. 1885-2005*, Paris : Fayard

Jolivet, Marie-José, 1997, « Tenue de ville, vêtements de fête, ou l'art créole de paraître » in *Les arts de la rue dans les sociétés du Sud*, pp.113-128, Paris : L'aube

Jamous, Raymond, 1967, « Louis Dumont, Homo Hierarchicus : essai sur le système des castes, Paris, Gallimard, 1966 », *In*: « L'homme et la société », n° 3, pp. 213-215.

Jamous, Raymond, 1991, « La relation frère sœur : parenté et rites chez les Méo de l'Inde du Nord », *Recherches d'histoire et de sciences sociales*, vol.49

Jamous, Raymond, 1995, *Honneur et Baraka. Les structures sociales dans le Rif*, MSH éditions

Jeffery, Patricia, 1982, « Indian women in purdah », *Current Anthropology*, vol. 23, n° 2, pp. 195-196

Johansen, Baber, 1997, « La traduction du Coran et les mantes des musulmanes », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°83-84, pp. 195-201

Kakar, Sudhir, [1978] 1981, *The inner world: A psycho-analytic study of childhood and society in India*, Delhi: Oxford University Press

Kakar, Sudhir, 1997, *Chamans, Mystiques et Médecins. Enquête psychologique sur les traditions thérapeuthiques en Inde*, Paris: Seuil

Kakar, Sudhir et Katharina **Kakar**, 2007, *Les Indiens: portrait d'un peuple*, Paris: Seuil

Kanetani, Miwa, 2006, « Construction of social relationships through clothes: Gender, caste, and interreligious relationships in Kutch, India », *Textile Society of America Symposium Proceedings*, Paper 308, pp.113-120

Kapler, Claude-Claire, 2001, *Voile et dévoilement dans Yusuf et Zuleikhâ de Jânmi*, Presses Universitaires de Provence

Kaufmann, Jean-Claude, 2001, *Ego : Pour une sociologie de l'individu*, Paris : Nathan Université

Kaufmann, Jean-Claude, 2004, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris : Armand Colin

Kaur Takhar, Opinderjit, 2008, *Sikh identity. An exploration of groups among Sikhs*, Ashgate

Kaviraj, Sudipta, 1997, « Filth and the Public Sphere: Concepts and Practices about Space in Calcutta Public Culture », Fall 1997 10 (1)

Khera, Dipti, 2004, « The city within a city » in Udaipur, Rajsthan, India », *Traditional Dwellings and Settlements Review*, Vol. 16, No. 1, Post Traditional Environments in a post global world : Ninth International Conference , December 14-18, 2004, Sharjah/Dubai, UAE: Conference Abstracts, p. 20

Kolenda, Pauline, 1984, « Woman as tribute, woman as flower : image of woman in weddings in north and south India », *American Ethnologist. Journal of the American Ethnological Society*

Keay, John, 2001, *India: A History*, Dehli : Grove Press

Kerrou, Mohammed, 2010, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Ceres éditions

Khatri, A., 1975, « The adaptive extended family in India today », *Journal of Marriage and Family*, vol. 37, n°3, pp. 633-642

Killian, Caitlin, 2003, « The other side of the veil: North African women in France respond to the headscarf affair », *Gender and Society*, vol.17, n°4, pp. 567-590

Kerrou, Mohammed, 2010, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Ceres éditions

Kinsley, David R, 1987, *Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Motilal Banarsidass Publication, pp. 161–165.

Laplantine, François, 2001, *L'anthropologie*, Paris : Petite bibliothèque Payot

Le Breton, David, 1982, « Corps et symbolique sociale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 73, pp. 223-232

Le Breton, David, 1984, « L'effacement ritualisé du corps », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 77, pp. 273-286

Lebreton, David, 2010, *La sociologie du corps*, Puf

Leenhardt, Maurice, 1978, « Pourquoi se vêtir ? », *Journal de la Société des océanistes*, n°58-59, Tome 34, pp. 3-7

Lenclud, Gérard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain* [En ligne], 9 octobre 1987, mis en ligne le 21 mars 2005,

Leroi-Gourhan, [1945] 2000, *Milieu et techniques : Évolution et techniques*, Paris : Albin Michel, pp.200-240

Leslie, J., 1993, « The significance of dress for the orthodox Hindu woman », *in*

Barnes, R., and **Eicher**, J. (eds), *Dress and gender: Making and meaning*, Providence, RI/Oxford : Berg.

Letellier, Joël, 1988, « Le thème du voile de Moïse, chez Origène (Exode 34, 33-35 et 2 Corinthiens 3, 12-18) », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 62, fascicule 1, pp. 14-26

Lokhandwalla, Sh.T. 1955, « The Bohras, a Muslim community of Gujarat », *Studia Islamica*, n° 3, pp. 117

Lugones, Maria, 1994, « Purity, Impurity, and Separation », *Signs*, Vol. 19, No. 2, pp. 458-479, Published by: The University of Chicago Press

Mahato, Pradid Kumar, 2013, « Ghunghat among Maithil women », Submitted to: *Social Inclusion Research Fund (SIRF)/ SNV Nepal Bakhundole*, Lalitpur

Makhlouf, Carla, 1979, *Changing veils, women and modernization in north Yemen*, Austin: University of Texas Press

Manderson, Lenore et **Liamputtong**, Pranee editors, 2002, *Coming of age in South and Southeastern Asia : Youth, courtship and sexuality* »

McC. Pastner, Carrol, 1974, « Accommodations to purdah: the female perspective »

Journal of Marriage and Family, vol. 36, n°2, pp. 408-414

Mandelbaum, David, G., 1967, « Some Meanings of Kinship in Village India », *Economic and Political Weekly*, vol. 2, n°3/5, pp. 237+239-240

Mandelbaum, David, G., 1986, « Sex roles and gender relations in North India », *Economic and Political Weekly*, vol. 21, n°46

Makhlouf, Obermeyer, Carla, 1979, *Changing veils : women and modernization in North Yemen*, Routledge

Malinowsky, Bronislas, 1963, *Les argonautes du pacifique occidental*, Paris : Gallimard

Matri, Khaoula, 2014, « Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes », *Thèse de sociologie*, Université René Descartes - Paris V, 2014

Matringe, Denis. 2008, *Les Sikhs. Histoire et tradition des "Lions du Punjab"* Paris, Albin Michel

Mauss, Marcel, 1926 (2000), *Manuel d'ethnographie*, Paris : Petite bibliothèque Payot

Mauss, Marcel, 1936, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie* XXXII : 3-4

Mauss, Marcel, [1925] 2012, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris : PUF

Mead, Margaret, (1928) 2001, *Coming of age in Samoa : A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, Penguin Books

Mines, Mattison, 1972, « Muslim Social Stratification in India: The Basis for

Variation », *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 28, No. 4, pp. 333-349

Mouna et Hlaoua, 2012, « Le corps du Cheikh Sidi Hamza El Qadiri Boutchich dans la création d'une identité spirituelle », in Lachheb Mounia (dir.), *Penser le Corps au Maghreb*. Paris, Karthala, pp. 21-33

Mukherjee, Ramkrishna, 1999, « Caste in Itself, Caste and Class, or Caste in Class », *Economic and Political Weekly*, Vol. 34, No. 27 pp. 1759-1761

Minault, Gail et **Papanek**, Hannah, 1990, *Divine passions : The social construction of emotion in India*, University of California Press

Mitra, Barbara, 2005, « Influence of television commercials on clothing in India », *Worcester Papers in English and Cultural Studies* (3)

Monier Williams, Monier, 1995, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass

Moruzzi, Norma Claire, 1994, « A problem with headscarves: Contemporary complexities of political and social identity », *Political Theory* 22, n°4, pp.653-672

Mukhia, Harbans, 2004, *The Mughals of India*, Blackwell Publishers

Murphy, Robert F., 1964, « Social distance and the veil », *American Anthropologist*, New Series, vol. 66, n°6, Part 1, pp. 1257-1274

Nadkarni, M.V., 2003, « Is Caste System Intrinsic to Hinduism? Demolishing a Myth », *Economic and Political Weekly*, Vol. 38, No. 45

Nityabodhânanda, Swâmi, [1979] 1997, *Les Upanishads. Sources de sagesse*, Paris : Maison Neuve et Larose

Ogle, J. P., **K. E. Tyner**, et **S. Schofield-Tomschin**, 2013, « The Role of Maternity Dress Consumption in Shaping the Self and Identity during the Liminal Transition of Pregnancy », *Journal of Consumer Culture*, n° 13 (2): 119-39

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1996, « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie », *Enquête 3*

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif : Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Éditions Academia

Ortis, Delphine, 2017, « From Potent Dead to Potent Places ? Reflections on Muslim Saint Shrines in South Asia », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, pp. 1-14

Osella, Caroline et Filippo **Osella**, 2006, *Men and masculinities in South India*, Anthem Press

Osella, Caroline et Felipe **Osella**, 2006, *Men and Masculinities in South India*, Anthem Press

Osella, Caroline, et Filippo **Osella**, 2007, « Muslim style In south India », *Fashion Theory*, vol. 11, Issue 2/3, pp. 1–20

Papanek, Hanna, 1973, « Purdah: Separate worlds and symbolic shelter », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, n° 3, pp. 289-325

Paquette, Gopesa, « Former l'oeil et l'âme : world Press Photo et les pratiques photojournalistiques contemporaines en Inde (note de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 36, n° 1-2, 2012, p. 245-262.

Pastoureau, Michel, 1995 « Pratiques et symboliques vestimentaires », *Médiévales*, n°29, pp. 5-7.

Peristiany, J. G. (ed.), 1966, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, University of Chicago Press

Philips, Amali, 2004, « Gendering Colour: Identity, Femininity and Marriage in Kerala », *Anthropologica*, Vol. 46, No 2

Pinto, Sarah, 2011, *Where there is no midwife*, Berghahn Books

Pouchpadasse, Jacques, 1999, Henri Stern, « L'Inde des familles. Le Rajasthan des royaumes à l'état. Enquête ethnographique », In: *L'Homme*, 1999, tome 39, n°151. pp. 315-318.

Prasad, Leila, 2006, « Text, tradition, and imagination: Evoking the normative in everyday Hindu life », *Numen*, vol. 53, 1, pp. 1-47

Qamar, Azher Hameed, 2016, « Belief in the Evil Eye and Early Childcare in Rural Punjab, Pakistan », *Asian Ethnology*, Vol. 75, No. 2, pp. 397-418

Radhakrishnan, S., 1922, « The Hindu dharma », *International Journal of Ethics*, vol. 33, n° 1, pp. 1-22, Chicago: The University of Chicago Press

Rhani et A. Hlaoua, 2014, « Soufisme et culte des saints au Maroc », in B. Maréchal et F. Dassetto (coordonné par), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux mystiques et de possession*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, pp. 17-30

Saglio-Yatzimirsky, Marie-Caroline, 1999, « La pauvreté en Inde : une question de castes? », *Cultures et Conflits*, No. 35, Quelle place pour le pauvre ?, pp. 125-142, L'Harmattan

Saglio-Yatzimirsky, Marie-Caroline, 2003, « Le corps stigmaté. Le cas des travailleurs du cuir hindous », In **Tarabout**, Gilles et Véronique **Bouillier**, 2003, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris : CNRS éditions

Saglio-Yatzimirsky, Marie-Caroline, 2014, « Un homme-dans-le-monde » : l'individu dans la société indienne selon Louis Dumont », In Lozerand, Emmanuel, 2014, *Drôles d'individus, de la singularité individuelle dans le reste du monde*, Paris : Kliercksieck

Saïd, Edward, 2005, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris : Le Seuil

Salam, Shazrah, 2011, « Unveiling the sacred : Reading the gendered female body in contemporary Pakistani fiction », *Master of philosophy in English littérature at Massey University*, Manawatu, New Zealand

Sanna, Maria Eléonora et Malek **Bouyahia**, 2013, *La polysémie du voile : Politiques et mobilisations postcoloniales*, Paris : Editions des archives contemporaines

Sanseau, Sylvie, 2007, « Se vêtir du sari en Inde, dans le Chhattisgarh : représentations du corps et de la personne », doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).

Sébastien, Brigitte, 2007, « Les rondes de saint Antoine. Culte, affliction et possession en Inde du sud », *Bulletin Amades*, n°69

Selby, Jennifer A., 2014, « Un/veiling Women's Bodies: Secularism and Sexuality in Full-face Veil Prohibitions in France and Quebec », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Vol. 43(3) 439–466

Selby, Jennifer A., 2012, *Questioning French Secularism : Gender Politics and Islam in a Parisian Suburb*. Palgrave Macmillan

Scheffler, Howard, 1980, Comments on the Double Helix Kinship Model, *American Ethnologist*, vol. 7, no. 1, pp. 190-192

Scott, Joan, 2017, *La politique du voile*, Editions Amsterdam

Seymour, Susan, 1983, « Household structure and status and expressions of affect in India », *Ethos*, vol. 11, n° 4, the Socialization of Affect, pp. 263-277

Sharma, Ursula, 1978, « Women and their affines: The veil as a symbol of separation », *Man*, vol 13, n°2, pp. 218-233

Shah, A.M., 2007, « Purity, Impurity, Untouchability : Then and Now », *Sociological Bulletin*, Vol. 56, No. 3, pp. 355-368

Shakil, Ahmed Mohd, 2009, « Social Stratification: Ashrafisation in Manipur », *Economic and Political Weekly*, Vol. 44, No. 34, pp. 18-20

Sheth, Falguni, 2006, « Unruly Muslim women and threats to liberal culture », *Peace Review: A Journal of Social Justice*, n°18, pp.455–463

Sheth, Falguni, 2009, « The hijâb and the sari: The strange and sexy between colonialism and global capitalism », *Contemporary Aesthetics*, Issue 2

Shukla, Pravina, 2005, « The study of dress and adornment as social positioning », *Revue d'histoire de la culture matérielle* 61

Shukla, Pravina, 2008, *The grace of four moons: Dress, adornment and the art of the body in modern India*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press

Singh, K.S., 1998, *People of India: Rajasthan*, Part 1, Volume XXXVIII, General Editor: K.S. Singh

Smith, Marian, W., 1948, « Synthesis and Other Processes in Sikhism », *American Anthropologist*, New Series, Vol. 50, No. 3, Part 1, pp. 457-462

Soum-Pouyalet, Fanny, 2007, *Le corps, la voix, le voile : Cheikhat marocaines*, Paris : CNRS éditions

Srinivas, M.N., 1962, *Caste in Modern India and Other Essays*, Asia Publishing Press

Srinivas, M.N., 1963, *Social Change in Modern India*

Srinivas, M.N., 1976, *The remembered village*

Srinivas, Mysore, Narasimhachar, 1966, *Social change in modern India*, Dehli: Shiva Printers

Subramanyam, V., 1999, « The practice of consanguineous marriages among rural Muslims: A study in Islampet village of Visakhapatnam district Andhra Pradesh », *Indian Anthropologist*, Vol. 29, No. 1, pp. 53-63

Tabet, Paola, 2000, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris : L'Harmattan

Takhar, Opinderjit Kaur, 2005, *Sikh Identity. An exploration of groups among Sikhs*, Burlington : Ashgate Publishing Limited

Tarabout, Gilles, 1988, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar : les fêtes de temple au Kérala : étude anthropologique*

Tarabout, Gilles et Bouillier, Véronique, 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris : CNRS éditions

Tarlo, Emma, 1996, *Clothing matters*, Chicago: University of Chicago Press

Taylor, L, 2002, *The story of dress history*, Manchester University Press.

Thapan, Meenakshi, 2009, *Living the body : embodiment, womanhood and identity in contemporary India*, Dehli School of Economics

Thomas, William I, 1899, « The psychology of modesty and clothing », *American Journal of Sociology*, vol. 5, n° 2, pp. 246-262

Tillion, Germaine, 1966, *Le harem et les cousins*, Paris : Le Seuil

Trautmann, Thomas R, 2000, « India and the study of kinship terminologies », *L'Homme*, n° 154/155, pp. 559-67

Tryambakayajvan, Leslie, J., 1995, *The perfect wife : Armapaddhati*, New Dehli : Penguin Books

Turner, John, C., 1982, *Social identities and intergroup relations*, Publié par Henry Tajfel, Cambridge University Press

Hoodfar, Homa, 1997, «The veil in their minds and on our heads: The persistence of colonial images of Muslim women» in David Lloyd and Lisa Lowe (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Durham: Duke University Press

Van Gennep, Arnold, 1981, *Les Rites de Passage*, Paris : Éditions Picard

Vatuk, Sylvia, 1969, « Reference, address, and fictive kinship in urban north India », *Ethnology*, vol. VIII, n° 3, pp. 255-72

Vatuk, Sylvia, 1975, « Gifts and affines in North India », *Contributions to India Sociology*, vol.9, n° 2

Vreede-de Stuers, Cora, 1963, « Terminologie de la parenté chez les musulmans Ashraf de l'Inde du nord », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 119, 3de Afl., *Anthropologica*, V, pp. 254-26

Wikan, Unni, 1984, « Shame and Honour: a contestable pair », *Man* 19: 635-652.

Weinberger-Thomas, Catherine, 1996, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris : Editions du Seuil

Zainuddin, Sayyed, 2003, « Islam, Social Stratification and Empowerment of Muslim OBCs », *Economic and Political Weekly*, Vol. 38, No. 46 (Nov. 15-21, 2003), pp. 4898-4901

Zarcone, Thierry, 2009, *Le soufisme : Voie mystique de l'islam*, Paris: Gallimard Découvertes

Zare, Bonnie, Afsar, **Mohammed**, 2013, « Burn the sari or save the sari? Dress as a form of action in two feminist poems », *Ariel; a review of international English literature*, vol.43, n°2: 69 – 86

Zouilai, Kaddour, 1990, *Des voiles et des serrures*, Paris : L'Harmattan

Laurence LÉCUYER

Le ghunghat dévoilé. Voile, corps et société en Inde du Nord

Résumé

Le *ghunghat* est une pratique du voile particulière à l'Inde du Nord. Il a pour singularité d'être non-confessionnel et peut être pratiqué par des femmes de toutes confessions religieuses, hindoues, musulmanes ou sikhes, mais pas par toutes les femmes. Il consiste pour une femme à baisser sur son visage le voile qu'elle porte sur sa tête devant certains individus parmi ses affins, mais jamais devant ses consanguins. Il est observé de façon inégale en fonction des castes, des classes, du niveau d'éducation, des lieux de résidence dans une grande partie de l'Inde du Nord, hormis au Pendjab, d'où il a disparu il y a une quinzaine d'années. Il renseigne sur la relation qu'une femme entretient avec les individus qui l'entourent. Sa manipulation donne à voir l'organisation sociale et familiale spécifique à l'Inde du nord : mariage arrangé, résidence patrilocal en famille élargie, antagonisme et asymétrie de statuts entre les affins et les consanguins d'une femme, rapports hiérarchiques. Extension du corps de la femme, sa gestuelle exprime les représentations autour du corps, l'esthétique et les rapports de genre. Le voile apparaît comme un « fait social total », révélant les rapports familiaux et sociaux en même temps que les représentations du corps de la femme, et s'insérant dans une pratique de couverture et d'enveloppement des corps et des objets qui renvoie au sacré. Une ethnologie du *ghunghat* permet de créer de nouveaux outils afin d'aborder les problématiques autour du voile dans d'autres espaces, en particulier en France, dans une perspective comparative.

Mots clés :

Voile- Inde du nord- société- statuts-corps-sacré-organisation familiale-pudeur-honte-honneur-genre

Résumé en anglais

Ghunghat is a veiling practice specific to North India. Its peculiarity lies in the fact that it is non religious, though it can be observed by women of all confessions, Hindu, Muslim or Sikh, but not by all women. The woman lowers the veil that rests on her head in front of certain individuals of her affines but never before her consanguines. It varies according to cast, social class, education level, places of residence in most of North India except in Punjab where it has disappeared about fifteen years ago. It gives information about the relationships that a woman has with the people around her. It reveals the social and family organization of the northern Indian subcontinent : arranged marriage, patrilocal residence in joint family, hierarchy, asymmetry of status between wife givers and receivers. It can be seen as an extension of a woman's body, thus informing about its representations, as well as aesthetics, and gender relations. The veil thus appears as a « total social fact » revealing the family and social relationships as well as the representations over the women's bodies, where not only bodies but also objects are covered, especially in the context of sacredness. An ethnological study of *ghunghat* allows to create new tools in order to reconsider the understanding of the veil in other contexts, in particular in the French context, through a comparative perspective.

Key words :

Veil-North India- society- status- body-sacred-family organization-modesty-shame- honor-gender

