



HAL
open science

Au-delà du voile : statuts, genres, alliances dans l'Inde du Rajasthan

Laurence Lécuyer Renn

► **To cite this version:**

Laurence Lécuyer Renn. Au-delà du voile : statuts, genres, alliances dans l'Inde du Rajasthan. Anthropologie sociale et ethnologie. 2014. dumas-01023866

HAL Id: dumas-01023866

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01023866>

Submitted on 15 Jul 2014

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Aix-Marseille Université

UFR ALLSH

Département d'Anthropologie

Master 1 de recherche en anthropologie

Spécialité Langues, Cultures et Sociétés d'Asie

SIN-R20

Mémoire de Recherche sur l'Asie

AU DELÀ DU VOILE :

STATUT, GENRE ET ALLIANCES DANS L'INDE DU RAJASTHAN

Laurence Lécuyer Renn

Sous la direction de Christian Bromberger

Année Universitaire 2013-2014

Aix-Marseille Université

UFR ALLSH

Département d'Anthropologie

Master 1 de recherche en anthropologie

Spécialité Langues, Cultures et Sociétés d'Asie

SIN-R20

Mémoire de Recherche sur l'Asie

AU DELÀ DU VOILE :

STATUT, GENRE ET ALLIANCES DANS L'INDE DU RAJASTHAN

Laurence Lécuyer Renn

Sous la direction de Christian Bromberger

Année universitaire 2013-2014

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent à toutes les personnes qui, en France et en Inde, m'ont aidée dans ma recherche grâce à leurs encouragements, à leur disponibilité et à leur présence.

Je remercie M. Christian Bromberger, directeur de ce mémoire, pour sa disponibilité, pour ses encouragements réguliers, la finesse de ses analyses et la pertinence de ses conseils, ainsi que pour la confiance qu'il a mise dans ce travail, et la gentillesse avec laquelle il a accepté de le diriger bien qu'il soit cette année professeur émérite.

Je remercie aussi M. Jean-Marc de Grave pour m'avoir aidée à préciser la portée sociale et anthropologique des questionnements induits par ce travail.

Je remercie Laurence Hérault dont le cours et les conseils m'ont permis de réélaborer le fil de ma pensée au fur et à mesure qu'elle se construisait.

Je tiens également à remercier toutes les personnes dont la présence, les propos, l'amitié m'ont aidée à construire pas à pas le propos de ce mémoire, ainsi que tous ceux et celles qui ont chaleureusement et inlassablement accepté de répondre à mes questions : Eléonore Armanet, Elisabeth Naudou, Ariane et Stéphane Vikroff, Tarun et Geeta Arora, Subash, Meenakshi et Pooja Joshy, Basit et Rabia Khan et leurs enfants, Farooq Ahmad et toute sa famille, Hatim Ali Hitawala et sa famille, Soni, Hamid, Taruna, Vipin, Sethulakshmi, Salin Krishnan et sa famille, Satish, Vinitha, Seetha et Krishna P.K., et toutes les personnes qui m'ont épaulée dans mes démarches, donné sans compter des informations précieuses et permis de partager leur quotidien.

Je remercie spécialement Amel Ayas et Aïcha Bertrand pour leur soutien et le regard unique qu'elles ont posé sur ce travail, ainsi qu'Antoine Bourgeau et Marie Percot pour la graine qu'ils ont semée sur mon chemin.

Mes remerciements également à Pierrick Renn pour sa patience et ses talents de dessinateur et de graphiste, ainsi qu'à Bernard et Françoise Renn pour leurs photos.

Enfin, je remercie mon mari Frédéric Renn et ma fille Nejma qui ont supporté avec patience mes errances et mes engagements, pour leurs conseils lucides, ma mère, Marie-Thé Lécuyer, ainsi que toute la classe de M1 de cette année 2013-2014, car ce mémoire a également été une entreprise collective réalisée en partie dans le cours de Laurence Hérault: Marie-Véronique Amella, Maëlis Favier, Elvire Hassani, Euria Tabita, Capucine Buchoul, Sarah Petit, Cédric Neibecker, Aurélien Essgonière, Julie Gonnet, Thomas Schneikert, Chloé Vallée, Ingrid Cecchi, Marjorie Léandrie.

SOMMAIRE

Introduction.....	6
Les démarches de la recherche	7
1. État de l'art : où en est-on des études sur les systèmes vestimentaires ?.....	10
1.1. Le vêtement comme signe	11
1.2. Le vêtement et l'identité	16
2. Derrière le voile.....	24
2.1. Préambule méthodologique	24
2.2. Voile et parenté	43
2.3. Perspective comparative : pratiques de voile et rites de mariage	72
3. Le voile, extension d'un rite de passage ?	104
3.1. Le voile et ses symboles	112
3.2. Les valeurs du voile	121
3.3. Au delà du voile.....	136
3.4. Vers une étude multidimensionnelle des pratiques de voile.....	145
Annexes.....	150
Glossaire.....	156
Bibliographie	160

Introduction

L'origine du choix du sujet

De formation enseignante, ayant vécu quelques années dans plusieurs pays musulmans, j'ai été depuis longtemps confrontée à la pluralité des regards que l'on pose sur le voile en fonction de la sphère culturelle dans laquelle on a été élevé, de son histoire personnelle et familiale, et du relais médiatique et sociétal sur l'utilisation de ce petit morceau d'étoffe qui a fait couler beaucoup d'encre en France ces vingt dernières années. Ainsi, si l'analyse que l'on peut faire du port d'un article vestimentaire relève de caractères spécifiques et évolutifs, c'est bien le frottement entre plusieurs cultures que l'on distingue en filigrane dans les débats actuels sur le port du voile en France. Rencontre de plusieurs histoires, de plusieurs visions du monde et de plusieurs choix idéologiques distincts, la pratique du voile nous dévoile la polysémie des pratiques vestimentaires. C'est pourquoi il m'a semblé intéressant de tenter de donner une perspective plus large aux analyses les plus courantes sur les raisons qui poussent des femmes à se voiler. En effet, vivant à mi-temps en Inde depuis une dizaine d'années, j'ai été sensibilisée à la pluralité et à la diversité de l'utilisation des voiles et de l'utilisation commune que plusieurs communautés religieuses en font : musulmanes, mais aussi hindoues, sikhes, jaïns, bohras et chrétiennes. Ainsi, le voile apparaît comme un article pluriel qui raconte plusieurs histoires simultanément. À travers lui, des êtres se racontent, racontent l'idée qu'ils se font du monde et font état de leurs choix non seulement religieux, mais aussi esthétiques, culturels, sociaux et idéologiques. Il m'a alors semblé intéressant de montrer que le voile est un vêtement qui est porté de diverses façons à travers le monde, et que le sens qu'il revêt dépend des significations que les hommes et les femmes lui attachent, et des contextes sociaux, historiques, politiques et idéologiques dans lesquels il se déploie.

Les démarches de la recherche

Au croisement entre les champs anthropologiques du corps (Mauss 1936 ; Le Breton 1982, 1984 ; Dubuc 2002 ; Armanet 2011), des rapports de genre (Papanek 1973 ; Mc Pastner 1974 ; Sharma 1978 ; Mandelbaum 1986 ; Barnes et Eicher 1993 ; Kanetani 2006), de la culture matérielle et des techniques (Leroi Gourhan 1945 ; Bromberger 1979 ; Delaporte 1980 et 1989 ; Schneider 1987 ; Broutin 1996) et de la parenté en Inde du nord (Vreede de Stuers 1963 ; Vatuk 1969 ; Khatri 1975 ; Trautman 2000), je me propose d'examiner dans ce travail les articulations sociales, symboliques et rituelles ainsi que les logiques sémantiques corpocentrées qui relient de façon cohérente une pratique spécifique du voile à un contexte culturel plus large. Je tente également de synthétiser et d'apporter un regard critique sur les différentes approches dédiées aux pratiques de voile(s), et notamment à la pratique du *ghunghat nikalna* qui m'a particulièrement interpellée dans le contexte de la ville d'Udaipur, dans l'état du Rajasthan au nord ouest de l'Inde, où j'ai passé quatre mois dans le courant de l'hiver 2013-2014. Udaipur porte le nom du souverain rajpoute, le Maharana Udai Singh II, qui lui donna naissance en 1553 lors du transfert de la capitale de la dynastie des Sisodia de Chittorsgarh à Udaipur. La ville compte 598 178 habitants sur une superficie de 64 kilomètres carrés. S'il m'a semblé que le choix de résider dans un quartier de la vieille ville a pu, et pourra de nouveau d'ici mon enquête de terrain au courant de l'automne 2014, être pertinent pour ce travail, c'est en partie à cause de la diversité des groupes humains qui s'y partagent l'espace. En effet, l'existence de divers groupes ethniques tels les Rajpoutes, les Bhils, les Meenas ou les Jāts, ainsi que celle de diverses religions tels les musulmans sunnites de l'école hanafite, mais aussi les chi'ites dont les bohras ismaéliens, des hindous de diverses sectes (Shivaïtes, Vishnuïtes...etc.), des sikhs du Penjab ou des jaïns donnent à cette étude la dimension qu'elle mérite dans le sens où cette pratique du voile ne semble pas circonscrite à un groupe humain spécifique, mais plutôt relever d'une pratique sociale attachée au système de

parenté spécifique de cette partie de l'Inde, qui s'étend du Gujarat au Penjab, au Rajasthan, en Uttar Pradesh jusqu'au Bangladesh (Mandelbaum 1986) (voir carte p.22). Les alliances sont de l'ordre du mariage arrangé et la résidence est une résidence patrilocale en famille étendue (Singh 1998). Les mariages à Udaipur sont caractérisés par une endogamie de caste couplée à une exogamie de lignage et de village sur lesquelles nous reviendrons en détail au cours de ce travail. C'est dans ce contexte multiethnique et multi-religieux caractérisé par le mariage arrangé endogame et la résidence patrilocale en famille étendue que la pratique du *ghunghat* prend corps. Dans le cadre de ce mémoire bibliographique ont été réalisées des lectures sur le contexte social et culturel caractéristique d'une partie de l'Inde du nord comprenant le Rajasthan (Dumont 1966 et 1983 ; Srinivas 1966 ; Fane 1975 ; Kakar 1978 ; Daniélou 1992 ; Gaborieau 1992 ; Chakravarti 1993 ; Derné 1994 ; Gupta 1994 ; Cohn 1996 ; Burman 1996 ; Flood 2011) puis sur le vêtement en anthropologie afin de tenter de dégager un cadre théorique pertinent (Leroi-Gourhan 1945 ; Barthes 1957 ; Bromberger 1979 ; Le Breton 1982 ; Delaporte 1980 et 1989 ; Depaule 1990 ; Pastoureau 1995 ; Tarlo 1996 ; Broutin 1996 ; Hoodfar 1997 ; Hansen 2004 ; Shukla 2008 ; Bartholeyns 2011), sur différentes approches anthropologiques consacrées au voile en islam (Makhlouf 1979 ; Allami 1988 ; Ghadially 1989 ; El Guindi 1999 ; Seth 2006 ; Osella et Osella 2007), et enfin sur les différentes ethnographies portant exclusivement sur le *ghunghat nikalna* tel qu'il est pratiqué à Udaipur et sur lequel va porter l'essentiel de ce mémoire (Vreede de Stuers 1963 ; Hitchcock et Minturn 1963 ; Mandelbaum 1967 et 1986 ; Vatuk 1969 ; Papanek 1973 ; Mac Pastner 1974 ; Sharma 1978 ; Jacobson 1982 ; Kanetani 2006 ; Abraham 2010 ; Mahato 2013). Si cette forme de voile m'a particulièrement interpellée, c'est en premier lieu par son caractère particulièrement mobile, s'adaptant aux situations sociales et interactionnelles rencontrées par les femmes. Ensuite, ce voile est porté et manipulé à la fois par les hindoues et les musulmanes, parfois par les sikhes et les jaïns, ce qui permet d'élargir notre champ d'analyse et de nous éloigner d'une pratique vestimentaire à portée exclusivement religieuse. Ici, il

m'a semblé qu'il s'agissait plutôt d'une pratique sociale, révélant par là même certains aspects de la structure organisationnelle de la société à Udaipur.

Ce mémoire est essentiellement bibliographique. J'ai choisi de garder pour l'année prochaine les données de terrain recueillies durant les quatre mois passés dans la ville d'Udaipur de novembre 2013 à mars 2014, afin de procéder dans l'ordre et par étapes, et d'analyser plus en profondeur l'ensemble des données recueillies lors de mon année de M2. Cela dit, il est probable que certains de mes propos soient influencés par mes observations directes et les paroles que j'ai recueillies lors de mes interactions avec mes connaissances et amis de la ville. Ils ne seront qu'un éclairage de deuxième plan, l'essentiel de mon analyse portant sur les lectures réalisées.

Ce travail va donc porter sur ce que nous révèle la pratique du *ghunghat* de l'organisation de la société à Udaipur, des valeurs qui la caractérisent et des relations sociales spécifiques engagées dans cette pratique du port du voile. Après avoir réalisé un état de l'art des travaux réalisés sur les pratiques vestimentaires en général, nous allons montrer en quoi la pratique du *ghunghat* est attachée aux structures de parenté, aux systèmes d'alliances et d'échanges et aux relations intra et interfamiliales qu'ils engendrent, ainsi qu'aux différences de statuts, notamment entre les parentèles. Dans un deuxième temps, nous examinerons plus précisément les valeurs qui sont attachées à cette pratique, ou celles qu'elle dévoile, à l'univers conceptuel spécifique qui la rend pertinente et lui donne forme, puis nous observerons comment cette pratique peut être rattachée à un rite de passage qui débiterait avec le mariage.

1. ÉTAT DE L'ART : OÙ EN EST-ON DANS L'ÉTUDE DES SYSTÈMES VESTIMENTAIRES ?

« Le vêtement est l'instrument de la dignité de l'homme et le symbole de sa fonction humaine » (André Leroi-Gourhan)

Lorsqu'on entame une étude anthropologique sur le vêtement, la première question que l'on est tenté de se poser est la suivante : pourquoi les hommes s'habillent-ils ? Ainsi, R. Barthes posait la question en ces termes : « Pourquoi l'homme s'habille-t-il ? On a soupesé l'importance respective des trois facteurs suivants : protection, pudeur, ornementation. » (Barthes 1957 : 431). Car le vêtement est probablement en premier lieu une réponse à un ensemble de contraintes (environnementales et sociales) dont l'individu va se dédouaner en faisant un choix. « L'objet technique est d'abord la réponse formelle et matérielle à un ensemble « d'exigences » spécifiques, explicitement reconnues par les membres d'une société. » (Bromberger, 1979 : 105). L'homme ne dispose que d'un nombre fini de choix pour répondre à ces contraintes, choix qui s'élaborent en symbiose –ou en rupture- avec un environnement qui forme un tout cohérent pour les individus qui le constituent. Ainsi, l'individu confronté au problème de la sélection vestimentaire serait placé en balancier entre un ensemble de choix et de contraintes qu'il va devoir négocier. « Any exploration of the processes whereby individuals and groups define their identity through their clothes must highlight the two elements of choice and constraint which form the conceptual framework within which the problem of what to wear is situated. However great the constraints, some element of choice is always possible. » (Tarlo 1996 : 318). Néanmoins, si les contraintes environnementales constituent un obstacle réel qui limite ou oriente les choix vestimentaires, elles n'en demeurent pas moins une explication incomplètement satisfaisante. En effet, elles n'expliquent pas pourquoi les mêmes choix ne sont pas opérés dans les mêmes circonstances environnementales. De même, on peut observer que selon les aires culturelles, les mêmes dimensions sémantiques vont être appliquées à différentes

parties du corps, ou les mêmes parties du corps vont porter différentes dimensions sémantiques. Si l'on considère par exemple la pratique du *ghunghat*, comment expliquer de façon fonctionnaliste que la tête (et plus encore, le visage) porte le plus ostensiblement les valeurs du respect de l'ordre social et les marques de la distanciation sociale ? En effet, les explications par la protection laissent bien des problèmes dans l'ombre: pourquoi protège-t-on telle partie du corps plutôt que telle autre ? C'est le cas par exemple de certaines analyses qui voient dans voile tel qu'il est pratiqué par les hommes touaregs une façon de se protéger le visage du sable et du vent. Or, les femmes touaregs vivent dans le même milieu que les hommes mais ne portent que rarement le voile (Murphy 1964 ; El Guindi 1999). Cette question pose ainsi le problème de la variabilité.

Ainsi, si la façon de répondre à ces exigences contextuelles est une donnée culturellement et socialement construite (les choix esthétiques que l'on peut s'autoriser à l'intérieur d'un système normé contenant des valeurs spécifiques, et la façon de se dire aux autres de telle sorte qu'elle leur soit lisible), elle peut aussi constituer un acte créatif « 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. » (Tarlo 1996 : 12).

1.1.1. Le vêtement comme signe

Avant d'aller plus avant dans notre exploration du cadre théorique qui peut servir de base à une étude sur le vêtement, penchons-nous un instant sur les mots qui ont été retenus pour le définir :

- se « vêtir » signifie simplement passer un vêtement quel qu'il soit.

-« l'habit » du latin habitus (manière d'être), désigne l'ensemble des vêtements qui composent un habillement. Dans ce sens, habiller quelqu'un, c'est l'équiper de vêtements afin qu'il puisse paraître et remplir le rôle social qu'on attend de lui.

-« Costume » : « apparence extérieure réglée par la coutume. » (Le Robert 1993 cité par Broutin 1996 : 8)

Ainsi, le vêtement couvre le corps, l'habit endosse le rôle social, et le costume fait les deux, s'insérant par là même dans un système organisé, de telle sorte que « chaque individu peut, par le choix de ses vêtements, afficher sa conformité avec la manière d'être, de se présenter, qui a cours dans le groupe social auquel il appartient, et de faire savoir qu'il en suit les règles et adhère à ses normes. À la fois vêtement et habit, le costume est avant tout un moyen de communication, un instrument qui, organisé, obéit à des règles communes à tout un groupe et fonctionne selon des codes connus et reconnus. »(Broutin 1996 :11).

Nous voyons donc que si l'une des fonctions premières du vêtement est une fonction de protection contre les aléas de l'environnement, il assure aussi une importante fonction de communication. Il communique soi aux autres et projète une intériorité individuelle vers le monde extérieur et le collectif. Où en est-on, alors, des études qui ont été faites sur le vêtement et la parure ? Souvent repris par les historiens comme « patriarche méthodologique », R. Barthes distingue costume (qu'il compare à la langue chez F. de Saussure, donc au système et à la structure), et habillement (qu'il compare à la parole chez Saussure). L'habillement devient donc le costume mis en discours. L'étude du vêtement a été marquée par différentes approches complémentaires : élément de la culture matérielle, dont A. Leroi Gourhan a développé un système classificatoire complexe qui range les habits par catégories dont les divisions (habits cousus/ non cousus ; droits/coupés) sont élaborées en fonction des différents points d'appui du corps (Leroi Gourhan 2000) ; matière rassemblant des techniques et des technologies (Bromberger 1979 ; Mauss 1936) ; enfin, Y.E.Broutin aborde le vêtement par analogie avec la linguistique, parce qu'il peut être envisagé sous le même angle. « D'icône pris isolément, chaque élément vestimentaire devient signe lorsqu'il est placé en contexte avec les autres éléments vestimentaires qui composent un habit. Il ne produit de sens qu'une fois « mis en

discours », c'est-à-dire s'il est associé à d'autres éléments vestimentaires. » (Broutin 1996 : 13). Ainsi envisagé, le vêtement fonctionne à la fois comme un signifiant et comme un signifié. En effet, il a la capacité de signifier à autrui les diverses formes du sens qu'on lui fait porter. Le costume constitue un mode de communication au sein d'un contexte social donné. Pris isolément, il ne constitue pas un message en soi, mais nécessite d'être mis en contexte avec d'autres éléments vestimentaires. Ainsi, le vêtement, ou les éléments de la parure qui le constituent, ne font sens qu'articulés entre eux de telle sorte qu'ils soient lisibles par les acteurs d'un monde social et d'un univers symbolique cohérent (Bartholeyns 2011). « Entre les mots pour le dire et les comportements pour les traduire, le costume fait référence à des systèmes organisés dont la mise en place et le mode communicationnel s'apparentent à des discours. Chaque individu d'un groupe social donné en est quelque peu conscient et en use avec plus ou moins de bonheur ou d'habileté. » (Broutin 1996 : 10). Comme la langue, le costume s'exprime sous un triple aspect : morphologique d'abord, en fonction de la structure du costume, des matières, des couleurs, des formes ; sous l'aspect de la syntaxe ensuite, par la façon dont sont agencés les divers éléments vestimentaires les uns par rapport aux autres ; et enfin, sous l'aspect de la sémantique, c'est-à-dire, en fonction de la signification que l'on donne à un élément vestimentaire en fonction d'un contexte spécifique, signification qui peut changer en fonction du contexte. Les règles vestimentaires seraient donc combinées en systèmes, et il existerait plusieurs systèmes qui seraient amenés à évoluer dans le temps (Barthes 1957 ; Bromberger 1979 ; Delaporte 1980 ; Depaule 1990 ; Pastoureau 1995 ; Broutin 1996 ; Bartholeyns 2011).

L'une des principales fonctions du vêtement résiderait alors dans sa capacité à communiquer enracinée dans l'agencement des « vestèmes » entre eux, mais aussi, dans la manipulation d'un même vestème. Par exemple, le pliage à droite ou à gauche, par exemple, ou le drapé d'un côté ou de l'autre de l'épaule, viennent ajouter du signifié à un même signifiant (Delaporte 1980 ; Depaule 1990). Ainsi,

« dans une même pièce de vêtement, on va agencer différemment ses morceaux pour étendre sa portée sémantique (...) » (Delaporte 1980 : 136). C'est sans doute en cela que repose le caractère éminemment polysémique du vêtement, et c'est aussi ici que prend fin la comparaison du système linguistique avec le système vestimentaire. En effet, ce qui distingue le système vestimentaire du système linguistique, l'endroit où s'arrête l'analogie, provient du fait du moindre nombre des signes vestimentaires par rapport aux signes linguistiques (Delaporte 1980). Les vêtements constituent donc dans un éventail de choix limités. Considéré dans un contexte particulier et mis en éclairage avec d'autres éléments qui constituent le tout, « Le vêtement apparaît donc comme un réseau complexe de significations qu'il convient de débrouiller, d'analyser. » (Bromberger 1979 :113).

1.1.2. Le vêtement comme système

À travers une analogie avec le langage, on a déterminé que le vêtement s'inscrivait dans un système, une structure, dont on peut se demander s'il est possible qu'il s'enracine dans une grammaire universelle dans laquelle seuls les signifiants et les signifiés changeraient, sans altérer le fonctionnement intrinsèque de cette grammaire. Les travaux classificatoires d'A. Leroi Gourhan ainsi que ceux de Barthes qui rapprocha les systèmes de la linguistique et du vêtement à l'extrême ont œuvré dans ce sens : retrouver la grammaire unifiée du vêtement à travers le monde. Ainsi, nous pouvons poser les hypothèses suivantes (Barthes 1957 ; Delaporte 1989 ; Broutin 1996) :

1. Le vêtement possède/s'exprime selon une grammaire universelle
2. Il est porteur de signes et de symboles
3. Il permet à l'individu de se situer dans son groupe social, de se donner à lire aux autres
4. Le costume rituel permet de rentrer dans la grammaire symbolique du divin
5. Il permet d'étudier les mutations, les zones de frottement et de contact avec les autres sociétés et les autres orientations conceptuelles et idéologiques

1.1.3. Le vêtement comme symbole

Nous l'avons vu, le vêtement comporte une considérable capacité à signifier, parce qu'il est en lui-même signe, mais aussi parce qu'il s'articule en système. Il contient également une dimension symbolique importante, parcequ'il reflète le système de valeurs de celui qui le porte et du monde social dans lequel il s'inscrit. Il est nécessaire de souligner ici laquelle des deux acceptions du terme symbole nous allons utiliser dans notre analyse. En linguistique, un symbole est un signifiant qui a un lien analogique avec le signifié, comme par exemple une clé sur la veste d'un portier a un lien analogique avec sa fonction. Or, notre analyse se situerait plutôt dans le champ de la philosophie pour laquelle un symbole exprime une vision du monde, une conception singulière de l'existence. Il est lié à un système de valeurs, à une façon de penser. Le vêtement devient donc ici symbole d'un monde intérieur qu'il projette au dehors, une façon d'exprimer la signification qu'un individu accorde aux éléments du monde sensible. En même temps, cette réalité tangible est réinjectée dans le monde intérieur de celui qui l'habite et vient sans cesse transformer son système de représentations. Ainsi, nous allons tenter de « Dégager les significations latentes que véhicule la forme des objets, mettre au jour les mécanismes de correspondance entre particularités stylistiques et formes de pensée. Les particularités stylistiques sont porteuses de significations symboliques souvent implicites » (Bromberger 1979 : 107). Les vêtements et leurs agencements dans un univers conceptuel donné auraient la faculté de projeter au dehors dans la sphère publique, par l'intermédiaire de la matière, l'univers intérieur et conceptuel, voire esthétique, de l'individu qui l'utilise mais aussi du système de valeurs de la société qui lui permet d'exister, qui l'inspire et est en retour inspiré par lui. « On le sait, le vêtement à la fois révèle et tient caché. »(Depaule 1990). Par cette faculté à communiquer, dans un chassé-croisé de messages émis et reçus, les usagers, à travers le vêtement, fabriquent du sens et reflètent l'univers conceptuel d'une société donnée à un instant précis.

En effet, « les objets peuvent être considérés comme les traductions formelles de schèmes conceptuels, de thèmes idéologiques sous-jacents qu'ils expriment analogiquement. » (Bromberger 1979 :107)

Cette faculté de communication du vêtement prend appui sur ce que l'homme a de plus direct pour à la fois appréhender et se dire au monde : son corps. Le vêtement serait alors comme une seconde peau élastique et modulable, prolongement du corps, élaboration de soi par la matière qui protège autant qu'elle raconte. Car « 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). Ainsi, les représentations liées au corps varient en fonction des sociétés humaines, et influencent en partie les représentations liées au vêtement. Le corps est donc le premier support du vêtement, il est lié à l'intimité du sujet et à son identité. Les vêtements s'inscrivent donc en continuité de cette intimité partagée avec le dehors mais en relation également avec le monde intérieur individuel "Because it touches the body and faces outward toward others, dress has a dual quality, as Turner (...) 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. » (Hansen 2004 : 372).

Maintenant que nous avons brièvement exploré en quoi le vêtement permet de signifier et comment il est lui-même porteur de sens, examinons ce qu'il permet d'exprimer.

1.2. Le vêtement comme expression de l'identité

De par ses propriétés expressives extrêmement développées, le vêtement découle de choix esthétiques et sociaux qui permettent à un individu de s'insérer dans le monde social. La mode, les valeurs esthétiques du moment constituent un cadre de référence dans lequel l'individu va se situer. Si les choix qui s'opèrent

dans les pratiques vestimentaires sont un construit culturel, puisque l'individu va effectuer des choix à partir d'un éventail défini et spécifique, il va également avoir la possibilité d'agir à l'intérieur de ce cadre pour s'inscrire en continuité ou en rupture avec ce monde social. Cette fonction est donc un langage dans le sens où elle permet de se dire et par là même, de s'inscrire dans des groupes d'appartenance sociaux, religieux, idéologiques distincts. En France, ces choix vont plutôt s'effectuer par affinités ou par statuts socioprofessionnels. Dans le Rajasthan, ces identités vont inscrire l'individu dans un groupe social déterminé en priorité par la caste et la religion, dans une moindre mesure par la classe sociale (Dumont 1963). Quoi qu'il en soit, le vêtement permet de se donner à voir, d'affirmer une identité et ainsi, de s'inscrire dans un système de références. Il reflète à la fois les tendances d'une époque, les choix esthétiques ou idéologiques d'une société, et enfin, un certain ordre social. Ainsi, « Le décor vestimentaire (...) est suffisant pour assurer la reconnaissance et orienter le comportement ultérieur, mais il n'est pas dissociable, dans la pratique normale, des attitudes et du langage qui complètent et organisent le comportement de relation. » (Leroi Gourhan 1965 :188-195, cité par Bromberger 1979 :116). Le vêtement permet donc d'affirmer une identité mais aussi d'assurer la distinction entre les individus et entre les groupes, et de permettre une différence statutaire entre les éléments d'un ensemble.

1.2.1. La distinction

Outre sa faculté de communication, le vêtement permet également aux groupes sociaux et aux individus de se distinguer les uns des autres. Il permet une distinction de classe, de caste - dans le cas de l'Inde - (Tarlo 1996 ; Shukla 2008), de genre, de religion, mais également de statut socioprofessionnel, de classe d'âge, de fonction religieuse ou rituelle. « To summarize the different dimensions of dress in this discussion: dress is a code of communication and a marker of a number of social domains – individual and group identity, social status, economic

position, political power, gender, and religious role. Using dress comprehensively encompasses multiple aspects of dressing that are adequate to describing the social aspects. » (El Guindi 1999 : 66). Les variantes vestimentaires révèlent à la fois l'échelle des statuts : âge, genre, profession, caste, classe, religion et degré de ferveur religieuse, et les circonstances sociales marquées (vêtements de deuil, de fête, rituels, de travail...) (Bromberger 1979 : 111). Elles permettent donc à l'individu de se situer et de situer l'autre dans une catégorie donnée qui permet de refléter au dehors, de façon à ce qu'elle soit immédiatement visible et lisible, une certaine idée de l'ordre social. Par un simple coup d'œil averti, le vêtement permet de situer un individu ou un groupe d'individus dans une catégorie, et de situer ces catégories les unes par rapport aux autres. Il est l'expression d'une organisation sociale à l'intérieur d'un système total cohérent. Dans ce sens, il est un médiateur entre les individus et le monde qui les entoure, et permet à chacun de s'emparer des codes sociaux et communicationnels appropriés afin de s'engager dans un processus de communication. Il permet aux individus d'affirmer une appartenance ethnique et/ou religieuse constitutive d'un certain sens de soi à l'intérieur d'un système. Langage et vêtement assurent donc de concert une fonction démarcative sur le plan social, puisque les distinctions entre groupes sociaux se maintiennent afin d'assurer un écart constant entre les groupes (Bromberger 1979). Les oppositions se déplacent donc pour que soit assurée une différenciation entre groupes sociaux distincts et hiérarchiquement inégaux. En effet, il s'agit de maintenir « un écart constant entre ces classes et celles qui leur sont subordonnées (...) Les oppositions se maintiennent tout en se déplaçant. » (Bromberger 1979 : 118 et Bourdieu 1979). La fonction distinctive semble donc le moteur de toute vie en société, les vêtements constituant des barrières symboliques entre les classes « En d'autres termes, si un trait disparaît, la fonction distinctive qu'il remplit se fixe sur une autre forme. » (Bromberger 1979 : 118). C'est dans cette logique que les Anglais à l'époque où ils étaient les administrateurs de l'Inde tenaient à maintenir une distinction claire entre les habits

des « autochtones » et ceux des colons (Tarlo 1996). C'est également dans cette même logique que Gandhi exhorta ses concitoyens à porter le *khadi*, un vêtement tissé localement avec des fibres végétales afin de se distinguer des Anglais et de signifier le rejet à la fois d'un système vestimentaire qui rendait les Indiens dépendants de l'Angleterre, et à la fois d'un système de valeurs qui était rattaché aux colons dont l'Inde cherchait à se défaire (Tarlo 1996 ; Cohn 1996). « It was a rejection not only of the material products of Europe, but also of the European value system with its criteria of decency. » (Tarlo 1996 : 75)

Cette fonction distinctive permet donc aux oppositions de se maintenir, la distance entre les groupes assurant une cohérence dans le monde social. Ainsi, nous dirons à l'instar de R. Barthes que « Le comportement vestimentaire résulte donc de la tendance de toute couverture corporelle à s'insérer dans un système organisé, normatif, consacré par la société » (Barthes 1957 cité par Broutin 1996 :11). Il permet également de manifester un changement de statut, de lieu ou d'occupation (par exemple, le bleu de travail). « In addition to identity, Barnes and Eicher propose the attribute of status marker. Dress as described in the ethnographic cases above marks one's social, political and economic status. A crown, staff, or robe may communicate an emblem of power or one's position in society. » (El Guindi 1999 : 61)

Pour que la différenciation soit possible, il faut qu'elle s'inscrive dans un système normé, car « La notion de norme (...) est centrale dans l'analyse des comportements vestimentaires dans la mesure où le « bon usage » ayant cours dans une société donnée à un moment donné reprend (en s'y conformant ou en s'y opposant) les normes d'une culture, d'un pays ou d'une ethnie (...) Mais la norme n'est pas un concept immuable, c'est une notion qui change, qui se modifie en fonction des rapports sociaux, eux-mêmes tributaires des rapports économiques (...) » (Broutin 1996 : 14)

1.2.2. Polysémie du vêtement

Mais le même vêtement peut également revêtir plusieurs significations distinctes en fonction des contextes dans lesquels il s'exprime. Ainsi, porter le voile islamique peut revêtir un caractère totalitaire et rigoriste comme dans l'Afghanistan des Talibans, ou devenir le symbole de la révolution islamique féministe et du rejet des valeurs de l'Occident comme dans l'Égypte des années 1970 (El Guindi 1999). Le caractère polysémique du vêtement et de la parure rend nécessaire l'intervention d'autres facteurs sociaux et communicationnels dans l'élaboration du message émis vers l'extérieur, et dans son interprétation. « 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). Ainsi, le corps et le vêtement deviennent des textes qui sont donnés à lire et à interpréter.

Nous venons de le voir, le vêtement porte inscrit dans sa matière les stigmates d'un monde social spécifique certes, mais aussi dynamique et enclin aux changements. Par extension, le vêtement est donc une donnée à la fois fixe et élastique, permettant aux individus de créer leur culture et de s'y ajuster, de la réaffirmer ou de l'infirmier, de la faire croître ou de lui donner un sens nouveau. En d'autres termes, il est un élément de langage que l'homme utilise pour se manifester au monde, et pour manifester dans le monde sensible les marques de son monde intérieur. Il est un élément médiateur qui permet à la fois de s'extérioriser, et d'intérioriser un monde social donné et les valeurs qu'il transporte.

En tant qu'extension du corps immédiatement visible du dehors, le vêtement s'inscrit donc comme un des éléments les plus constitutifs de la personne, de son identité et de l'aspect formel qu'il donne à voir au monde. Le vêtement, extension immédiate du corps de l'homme, est comme une seconde peau. « (Clothes) are both part of us and superfluous to us. What this suggests is not that clothes have any particular meaning, but that their peculiar proximity to our bodies gives them a special

potential for symbolic elaboration (...) it links the biological body to the social being and public to private.» (Tarlo 1996 : 16)

Il est donc le résultat d'un choix qui va déterminer la « lecture » de lui-même que l'individu va permettre aux autres. Prolongement du corps constitué par la matière elle-même modelée par des choix esthétiques, économiques, sociaux ou religieux, le vêtement rentrerait alors dans plusieurs catégories : il serait à la fois une extension de l'identité de l'individu, matérialisation d'une corporéité particulière, mais aussi langage, outil de communication, vecteur permettant de s'inscrire dans le monde sensible. Révélateur des statuts, mais aussi des caractères distinctifs qui permettent de se situer et d'être situé dans un groupe social, il est à la fois signe et symbole, et un lien entre soi et les autres. Les relations sociales s'inscrivent en lui et le modèlent, le reformulant au gré des modes, des époques, des tendances, mais aussi des signes distinctifs que l'on souhaite garder par rapport aux autres. Il aurait donc plusieurs fonctions : celle de couvrir, de protéger, de parer, mais aussi celle de communiquer avec le monde. Il raconte les relations sociales en activité dans une société, établit la marque des statuts, des relations de pouvoir, porte la norme ou la brise, différencie les classes, les genres, les sphères du privé et du public. Sa polysémie en font une clé d'entrée privilégiée pour l'anthropologue qui cherche alors à déceler ce qu'un vêtement révèle d'un espace social à un moment donné, et comment il se transforme pour dire autre chose, mu par les dynamismes qui sont les moteurs des cultures humaines.

Nous allons maintenant tenter de nous servir du cadre théorique élaboré ci-dessus pour examiner une pratique vestimentaire spécifique : le port du voile, appelé le *ghunghat*, tel qu'il est pratiqué dans la vieille ville d'Udaipur. Nous verrons par la suite comment on peut dégager le caractère singulier d'une pratique de voile spécifique au Rajasthan (et à une partie de l'Inde du nord), et en quoi ce langage porte les éléments de la syntaxe et de la sémantique des valeurs culturelles de cet endroit du monde.

Carte de l'Inde भारत



Figure 1 Illustration : Pierrick Renn

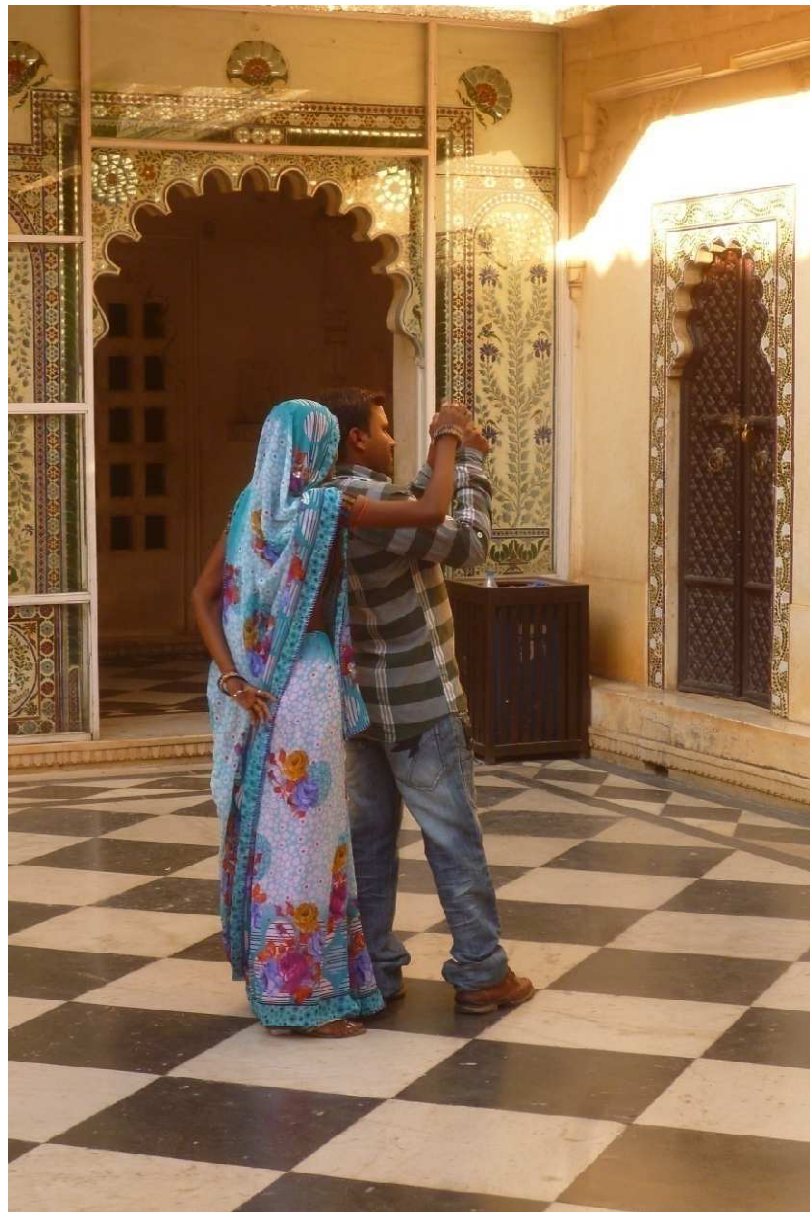


Figure 2 Femme en sari en portant l'extrémité (*pallu*) sur la tête en signe de pudeur telle qu'elle est exprimée à Udaipur.
City Palace, Udaipur. Photo Frédéric Renn

2. DERRIÈRE LE VOILE

« The veil is situated at the intersection of dress, body and culture. » (El Guindi 1999 : xiii)

2.1.1. Préambule méthodologique

Avant d'analyser les intrications multiples des significations que le voile nous dévoile, il est nécessaire d'ouvrir ici une parenthèse méthodologique. Nous avons conscience que l'étude du voile est aujourd'hui sujet à polémiques, notamment à cause des débats sur le voile islamique en France (cf Moruzzi 1994 ; Abu Lughod 2002 ; Killian 2003 ; Gaspard 2006). Le voile (des femmes) est en Occident essentiellement interprété par l'opinion publique comme un signe de soumission et d'obéissance passive à des traditions dépassées et archaïques, ainsi qu'à une religion violente, patriarcale et oppressive (El Guindi 1999). Il n'est pas ici de notre propos de démontrer en quoi le voile porté par différentes communautés à Udaipur pourrait être interprété comme un signe de la soumission des femmes à une société patriarcale telle qu'on pourrait la trouver dans le monde indien. Au-delà de tels jugements qui trouveraient certainement une justification dans d'autres débats, notre propos est d'étudier plus en profondeur comment, à partir de certains signes vestimentaires immédiatement appréhensibles, il est possible de révéler l'existence d'un système complexe d'organisation sociale d'une partie de la vieille ville d'Udaipur dont notre porte d'entrée principale est le vêtement, et notamment le voile. Ainsi, en réalisant une étude comparative sur la réception que l'Occident réserve à deux vêtements non cousus, le hijab et le sari, Falguni Seth montre comment la lecture d'une pratique vestimentaire est inévitablement influencée par le système de valeurs de la société qui l'examine, par la mode qui y est suivie à ce moment là, ainsi que par les représentations du corps, du féminin, de la distribution des rôles en fonction du genre, et par de très relatives notions de pudeur, loin de faire l'unanimité à mesure que l'on change de focale (Sheth 2009). Car la pudeur et la modestie ne sont-elles pas des valeurs relatives, qui se placent et se déplacent en fonction non seulement

des aires culturelles, mais aussi des modes ? Si les sociétés arabes placent dans la chevelure une haute sensualité, les sociétés indiennes révèlent le ventre mais surtout pas les chevilles... Là où l'on cache un endroit du corps dans une zone culturelle donnée, on le révèle dans une autre. Ainsi, les zones de pudeur se déplacent. "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. »(Sheth 2009). On pourrait introduire ici une réflexion sur les régimes de la visibilité et de l'invisibilité, en ébauchant un questionnement sur « ce que veut dire une société lorsqu'elle voile ou dévoile ses femmes ? » (Allami 1988). Couvrir ou découvrir cet endroit particulièrement évocateur qu'est la tête raconte en quelque sorte une histoire, celle d'un monde total, historique, politique, religieux, idéologique et social, de ses valeurs, de ses attentes, de son organisation. En ce sens, l'étude du voile révèle des valeurs dont il n'est pas uniquement dû au hasard qu'elles soient rattachées au corps féminin. Dans certaines sociétés endogamiques par exemple, (chez les Druzes d'Israël pour E. Armanet, et en Algérie pour N. Allami et G. Tillion) le corps de la femme, à cause de la « sacralité » dont il est porteur, constitue un espace clos, protégé, dont « l'exposition au regard (...) est une invitation à l'intrusion scopique dans le corps communautaire » (Armanet 2011 : 163). Les frontières du corps s'inscriraient ici en prolongement des frontières de la communauté (Armanet 2011 : 163). Nous voyons donc que l'attention particulière accordée à la protection du corps féminin dans certaines sociétés est liée à l'importance que ses membres accordent à la capacité de ce corps à donner la vie, et par là même, à renouveler et à régénérer l'espace social. Mais nous pouvons poser une fois encore la question de la variabilité, car cette sacralité créatrice de vie et conçue comme telle n'est pas toujours voilée. Ainsi, pourquoi et par quels processus, par quels schémas mentaux sous-jacents certaines sociétés en viennent-elles à associer le voile, la couverture, à une protection contre l'intrusion du dehors et de l'étrange dans des systèmes plus ou moins clos ?

(Allami 1988; El Guindi 1999 ; Armanet 2011). Le voile n'est-il pas dans ces contextes inscrit en écho d'une association entre voile et sacralité, comme par exemple le Livre des Druzes qui est « emmaillotté » tel un enfant ou la Kaaba à La Mecque qui est elle aussi recouverte de plusieurs voiles ? (Armanet 2011). Aussi, le corps, et, dans le cas du voile, la tête et / ou le visage de la femme, ne sont finalement qu'un choix comme un autre de manifester un désir d'opacification avec le monde du dehors et de préserver « l'entre soi ». C'est ici la tête et les cheveux qui portent la dimension sémantique liée à un système de valeurs. « Trésor contenu dans les plis du corps, Allah est alors le voile à même de protéger mères et filles (...) », écrit Eléonore Armanet à propos du voile des femmes druzes (Armanet 2011 : 165). Parfois, donc, le voile ne semble pas associé à ces valeurs, et parfois, ces valeurs semblent exprimées en d'autres endroits du corps. Que peut-on donc voir, par exemple, derrière cette apparente opposition entre les valeurs que l'occident d'aujourd'hui accorde à la nudité et au dévoilement, et celles qui sous-tendent un comportement - féminin comme masculin - de pudeur, de discrétion, de réserve, où les corps, les mots et les regards sont revêtus d'un voile réel ou symbolique qui préserve une certaine idée qu'une société se fait du silence, du caché, du secret ? (Armanet 2011). Ainsi, en monde druze, « l'abandon du port permanent du voile révèle au non-Druze l'intimité régénératrice des femmes. Il porte atteinte à la vie, qui ne peut se déployer faute d'être abritée » (Armanet 2011 : 178). Cette opposition en apparence ne permettrait-elle pas d'expliquer en partie les réactions épidermiques que le port du voile provoque chez une partie de la population française, pour laquelle se voiler, c'est se cacher, voire même, avoir quelque chose à se reprocher ? (Moruzzi 1994 ; Abu Lughod 2002 ; Killian 2003 ; Castaing 2013). Ainsi, le voile dans le contexte qui nous intéresse ne pourrait-il pas être envisagé, entre autres perspectives, à travers l'univers sémantique de l'abritement ?

À travers la distinction voilement / dévoilement, Noria Allami explore les ambivalences de cette opposition dans son ouvrage sur les pratiques du voile en

Algérie, montrant le caractère érotique que peut revêtir le voile pour certains hommes, pour lesquels l'idée d'imaginer ce que cache le voile est plus attrayante qu'un corps dénudé (Allami 1988). Ainsi, dans l'imaginaire occidental, le sari dévoile, contourne les formes de la femme, suggère les rondeurs, enrobe sensuellement... Pourtant, si l'on essaye de se dégager de la vision esthétique du sari, qui est dans l'imaginaire occidental " (...) an example of charming, quaint, or cutting-edge couture worn by Indian peasants and transnational figures alike (...)" (Sheth 2009), on peut dire que, dans une certaine mesure, le sari tel qu'il est porté par la plupart des femmes à Udaipur cache plus qu'il ne révèle. "Today, the sari conceals much more of the body than moderate forms of the hijab" (Sheth 2009). En effet, il recouvre le corps jusqu'aux chevilles, et le pan du sari – *pallu* - qui est utilisé pour couvrir la tête descend également sur la poitrine ainsi que sur une grande partie du buste. Ainsi, de beaucoup de femmes dans la vieille ville, on ne devine qu'une toute petite portion du ventre, et peut-être un avant-bras, tout le reste du corps restant couvert, drapé, enchemisé dans le tissu. Peut-on dire alors que le corps d'une jeune musulmane du Caire ou de Paris qui porte le hijab sur un chemisier moulant et un jeans serré est davantage (dé)voilé que celui d'une hindoue en sari tel qu'il est porté à Udaipur ? Si « the hijab is considered strange and worn by women under coercion from patriarchal or religious authorities" (Sheth 2009) et pas le sari, c'est parce que ces deux vêtements portent une charge symbolique importante. Sensualité orientale pour l'un, symbole d'un patriarcat coercitif pour l'autre. Pour Anne Castaing, « l'instrumentalisation de la femme opprimée comme justification de la domination du « blanc » sur le « noir » suppose donc une appropriation et une confiscation de son discours et de son libre-arbitre, tout en gommant les facteurs économiques, sociaux, culturels et historiques. » (Castaing 2013 : 4). Pour éviter de tomber dans cet écueil, nous tenterons de garder à l'esprit que nos propres notions du corps et de l'esthétique interviennent à tout moment dans l'analyse d'une pratique vestimentaire, surtout lorsqu'elle est associée à un sujet aussi sensible que le voile aujourd'hui. "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 2009)

En observant avec minutie ce que le particulier nous révèle de la société d'Udaipur et dans le but de l'inclure dans une perspective anthropologique plus large, nous tenterons d'éviter l'écueil d'un centrage trop féministe de la question, bien conscients que le statut de la femme, et plus précisément ici de l'épouse, n'est qu'un des éléments de l'ensemble complexe qui constitue une partie de la société nord indienne d'aujourd'hui. Ainsi, à l'instar de Fadwa el Guindi, nous dirons « 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. » (El Guindi 1999 : 3) Bien sûr, le sens ne s'épuise pas dans ce qu'en disent les auteurs, mais leurs travaux permettent de garder à l'idée ce qui déjà été envisagé. Le voile a longtemps été inclus dans l'agencement voile-harem-eunuques-réclusion-polygamie, ignorant les contextes historiques, sociaux, culturels qui lui étaient associés. Ce sont pourtant ces contextes qui lui ont donné un sens dynamique et changeant selon les époques. « 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. Chaque période (...) a utilisé différemment le même ou différents éléments, donnant au voile un sens différent. » (El Guindi 1999 :4)

Une étude du voile, quel que soit le voile, ne nécessiterait-elle pas au préalable une certaine déconstruction des notions qui lui sont associées dans notre sphère culturelle, déconstruction qui nous empêcherait d'y associer des valeurs certes parfois inattendues mais rendant compte de manière plus juste de la réalité globale dans laquelle s'intègrent ces pratiques ?

Les différents voiles islamiques



Figure 3 Quelques unes des formes de voiles pratiquées dans l'islam. Il est important de noter que ces définitions varient en fonction des aires culturelles, et que ce que certaines femmes appellent la burqa à Udaipur est représenté ici par le niqab. A noter également qu'il existe bien d'autres formes de voiles, tel le haik algérien traditionnel. Source : courrierinternational.com

2.1.2. Tour d'horizon...

Les études d'André Leroi Gourhan ont permis de montrer l'extension géographique extrêmement développée du port du voile, reflétant la pluralité des pratiques vestimentaires de ce « vêtement de tête » en fonction des contextes qui l'engendrent. Ainsi, des pratiques de voile seraient observées autour de la Méditerranée, aussi bien en Espagne qu'en Grèce, dans les Balkans, en Europe Centrale 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'Égypte et à l'Inde. » En revanche, il serait limité en Amérique au Nouveau Mexique et à l'Équateur, « probablement à cause de l'influence des mantilles espagnoles. » (Leroi Gourhan 2000 : 205)

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 2000 : 211)



Figure 4 Hommes rājasthāni portant le turban et femmes en *ghunghat*, groupe de musique de Shilpgram, Udaipur. Photo Bernard Renn



Figure 5 Exemples de *Shalwar kamiz* et *dupatta*. Agra, Photo Bernard Renn



Figure 6 Femmes transportant de l'eau pour un rite post-funéraire dans une ruelle de la vieille ville d'Udaipur et pratiquant le *ghunghat*, signe qu'elles se trouvent en présence de membres de leur parentèle par alliance. Elles sont vêtues de saris. Gangaur Ghat, Udaipur. Photo Frédéric Renn

2.1.3. *Ghunghat nikalna*, définition

Le terme *ghunghat*, de l'hindi घूँघट, signifie littéralement « voile ». Le *ghunghat*, dans son acception nominale, peut être constitué d'un pan du sari, qui est un tissu porté en drapé en une seule pièce d'environ 5 à 6 mètres de long en moyenne et 1m20 de large (voir figures 2 et 5 ci-dessus et 14 ci-après). Le sari, du sanskrit शाटी śāṭī et de l'hindi साड़ी sāṛī, signifie « bande de tissu » (cf Monier-Williams 1995 : 1063) et constitue l'un des vêtements les plus portés par les femmes dans toute l'Inde, et plus particulièrement par les hindoues. Il se porte en drapé enroulé autour de la taille avec un pan rabattu par-dessus une épaule. La façon de le draper ainsi que les matériaux qui le constituent varient en fonction des régions, des castes, des appartenances religieuses, des statuts. Le *ghunghat* peut également être constitué d'un long foulard rectangulaire mesurant la moitié de la taille du sari, et porté en

complément d'une jupe et d'un corsage longs traditionnellement portés par les femmes rajpoutes et certaines villageoises, le *ghaghra choli*, (voir figures 6,7, 27) ou d'un ensemble fait d'une longue tunique descendant de mi-cuisses à mi-mollets et d'un pantalon bouffant porté à la fois par les hommes et les femmes musulmans de l'Inde, du Pakistan et de l'Afghanistan, le *shalwar kamiz*, dont les variantes locales portent également les noms de *penjabi*, *afghani*, *salwar suit*...(voir figures 13 et 13 bis, 21, 25). Dans ce cas, le foulard est appelé *dupatta* (voir figure 15) et c'est l'action de le baisser sur ses yeux ou son visage que nous allons détailler par la suite qui est appelé *ghunghat*. Dans ce cas, il est associé à un verbe. Dans ce sens, il devient une action, et nous allons voir en quoi ce détail linguistique est pertinent pour définir une pratique du voile telle que le *ghunghat*. On dira alors *ghunghat nikalna*, घूँघट निकलना, littéralement, « descendre le *ghunghat* », *ghunghat karna*, घूँघट करना « faire *ghunghat* », ou les actions inverses qui consistent à relever le voile et à découvrir le visage ou les yeux, *ghunghat kholna* घूँघट खोलना, « ouvrir le *ghunghat* », ou *ghunghat utarna* घूँघट उतारना, « enlever le *ghunghat* ». Relevons pour l'instant que le mot vernaculaire utilisé pour désigner le voile est étroitement associé à des verbes d'action.

Selon les travaux examinés pour ce mémoire, en Inde du Nord et dans une partie du Terai népalais, certaines femmes mariées se recouvrent donc le visage d'un voile, le *ghunghat*, dans certaines situations, ou plus précisément, en présence de certaines personnes. Notons que les études ne sont pas exhaustives et n'excluent pas certaines autres zones géographiques, notamment en Asie du sud et au Moyen Orient (voir Makhlouf 1979 pour les pratiques du voile au Yémen). Cette pratique regroupe diverses variantes et les niveaux de voilement peuvent ne couvrir que la tête ou couvrir totalement les yeux, le visage et la poitrine. C'est littéralement ce voilement du visage que l'on appelle « *ghunghat nikalna*. » Matériellement, ce voile qui est utilisé pour « faire *ghunghat* » peut être constitué d'étoffes très variées - cotons, viscose, nylon, matières synthétiques, plus rarement soie -, colorées la

plupart du temps sauf si la femme est veuve, car dans ce cas, elle portera des vêtements blancs, ou au moins pastels, y compris son voile. Il peut être fabriqué de façon industrielle ou artisanalement, mêlant coloris et motifs exprimant parfois l'appartenance régionale (Kanetani 2006 ; Tarlo 1996 ; Shukla 2008 ; Banerjee et Miller 2008). Certaines castes de musulmans à Udaipur, les *chippas*, sont spécialistes de l'impression au tampon (*block print*) et du batik sur les foulards qui servent à la pratique du *ghunghat*. Les foulards qu'ils vendent accompagnant les *shalwar kamiz* sont donc souvent décorés avec ces procédés, utilisant à la fois des couleurs synthétiques et des teintures végétales comme l'indigo (observations personnelles). Ce voile est généralement peu coûteux, sauf celui qui est porté lors du mariage, et fait partie de l'appareil vestimentaire quotidien (cf. figures 9, 12, 27). Il n'est pas un voile qu'on rajoute mais fait partie d'un ensemble (le *sari*, le *ghaghra choli* ou le *shalwar kamiz*) et remplit certaines fonctions pratiques comme se protéger la bouche ou le nez, s'essuyer les mains ou essuyer le nez ou le visage des enfants. En ce sens, on peut dire qu'il est comme une seconde peau pour les femmes, puisqu'il est intégré à la fois à leur corporéité et fait partie de leur gestualité de tous les instants. Les femmes qui pratiquent le *ghunghat* se voilent selon des degrés divers, c'est-à-dire de façon plus ou moins dissimulante, en fonction de la caste, l'origine, la famille, le niveau d'éducation, la résidence (village ou milieu urbain), mais aussi de la nature des relations qui les relient aux personnes en présence desquelles elles sont tenues de se voiler. Ce que nous allons pour le moment retenir du *ghunghat*, c'est qu'il signifie le respect vis-à-vis de certaines personnes spécifiques de l'environnement des femmes, ayant vis-à-vis d'elle une supériorité d'âge, mais aussi de genre et de statut, et que cette pratique du voile semble nécessiter un constant réajustement. Ce souci de la hiérarchie prend une importance particulière dans le contexte de la société telle qu'elle est organisée à Udaipur. En effet, les divisions par castes (regroupant à la fois des métiers, des lignages et des fonctions rituelles, voir Dumont 1966 ; Singh 1998) sont relativement marquées à Udaipur, qui comporte un nombre difficilement calculable de

subdivisions appelées en hindi *jati*, जाति, littéralement « naissance » (cf. Singh 1998). Ce souci de la hiérarchie qui se lit dans l'ajustement du *ghunghat* reflète ainsi l'organisation de la société en multiples clans, lignages, métiers, religions, séparés entre eux, entre autres choses, par des règles de non commensalité mais complémentaires en bien des points (Dumont 1966).

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), et plus récemment, dans le Terai Népalais (Maheto 2013). Cette pratique semble ainsi recouvrir la zone de l'Inde du Nord comprenant les états du Penjab, Gujarat, Rajasthan, Uttar Pradesh, Madhya Pradesh et Himachal Pradesh, une zone que, incluant le Bangladesh, David Mandelbaum a appelée la « *purdah* zone ». Le terme *purdah*, du persan پردہ, qui signifie « rideau », se réfère ici à une pratique sociale selon laquelle les femmes sont séparées du monde extérieur par des frontières matérielles, telles les murs des maisons, les moucharabiehs, les vêtements couvrants, et le voile, dans la pratique duquel certains ont vu une extension des murs protecteurs de la sacralité du corps des femmes, frontières devenus mobiles et portées au dehors dans l'espace public (El Guindi 1999 ; Mandelbaum 1986 ; Armanet 2011). Cette pratique sociale relève d'un contexte de séparation genrée de l'espace et d'une dichotomie entre l'espace du dedans, féminin, et celui de dehors, masculin (Mandelbaum 1986 ; El Guindi 1999 ; Armanet 2011). Ainsi par exemple, pour les Druzes d'Israël, la sortie des femmes « hors du ventre villageois est couramment associée à la possibilité de sa séduction et à l'éventualité de son égarement physique. Détachée de la communauté, la femme est presque ouverte, offerte à l'étranger » (Armanet 2011 : 185). Cette « zone » évoquée par Mandelbaum serait ainsi caractérisée par une certaine organisation de l'espace et une attention particulière accordée au corps des femmes. La ville d'Udaipur, en

substance, semble s'inscrire dans cette logique d'organisation de l'espace. Nous examinerons plus tard pour quelles raisons. Ainsi, « La purdah est observée par la plupart des peuples dans les régions du tiers nord du sous-continent, dans les bassins du Gange et de l'Indus » (Mandelbaum 1988 : 2). Mahato a également observé la pratique du *ghunghat* chez les peuples mithilophones du Terai népalais. Selon lui, « les pratiques de *ghunghat* dans la région de Mithila –au Népal- et au Rajatshan sont légèrement différentes bien que le contexte historique soit sensiblement le même en Inde du Nord et au Népal » (Mahato 2013 : 7).

Cette pratique concerne donc, chez les hindous comme chez les musulmans, uniquement les femmes mariées et consiste à se recouvrir le visage d'un voile intégré à la tenue vestimentaire en présence de membres de la famille dans laquelle elles ont été mariées (en hindi, *sasoral*, ससुराल, « belle-famille, famille du mari ») et avec lesquelles elles résident, dans un système de famille étendue patrilocale qui constitue le système d'organisation familiale de référence en Inde du Nord, et qui comprend en général les parents, un ou la totalité des fils ainsi que leurs épouses et leurs enfants. Elle peut comprendre une dizaine de membres, parfois une vingtaine ou plus (observations personnelles, Udaipur, 2014). Cette organisation comprend elle aussi tout un ensemble de variantes, mais nous y reviendrons. Selon Mandelbaum, « les femmes se voilent (...) devant les hommes dans une grande partie de l'Asie du Sud, comprenant le Pakistan, l'Inde du Nord autour de l'Uttar Pradesh, et au Bangladesh. Elles le font devant certaines classes d'hommes (...) dans des situations sociales données, comme l'expression d'un comportement selon lequel l'honneur des hommes qui leur sont proches repose directement sur leur comportement. » (Mandelbaum 1988 : 2). Il semble important de s'arrêter ici sur la notion d'honneur telle qu'elle est comprise dans la sphère culturelle qui nous intéresse. Le terme vernaculaire que nous avons traduit par « honneur » est le mot *izzat*, de l'arabe عزة, *'izzat*, signifiant « puissance ». En hindi, le terme *izzat* signifie « réputation, honneur, prestige ». « (*izzat*) always refers to how a person carries out

the group's values, how he or she realizes them in actual behavior. » (Mandelbaum 1988 : 20). Ces actions portées au dehors vont ensuite rejaillir sur la réputation du groupe auquel appartiennent les individus. Cette réputation est patiemment construite par chacun des acteurs sociaux, et lorsque l'un d'entre eux vient contrevenir aux valeurs du groupe, il peut entacher une réputation datant de plusieurs générations, œuvre d'un aïeul particulièrement vertueux. L'honneur ici est ainsi intimement lié à la notion de vertu. « *Izzat*, then, takes in the zealously sought qualities of prestige and status, rank and esteem, respect and self-respect. » (Mandelbaum 1988 : 21). Compte-tenu de la forte valeur symbolique accordée au corps de la femme, à sa fonction créatrice et matricielle, on comprend alors le lien qui l'unit à l'*izzat* (Armanet 2011).

L'*izzat* est ainsi intimement lié à la pratique du *ghunghat*. Une épouse se voile le visage devant son beau-père, ses beaux-frères plus âgés que son mari, et tous les hommes plus âgés affiliés à cette famille par des liens de parenté consanguine ou fictive, comprenant dans certaines familles les amis du mari, mais pas systématiquement (cf. Sharma 1978, Jacobson 1970, Vatuk Mandelbaum 1988, Vreede de Stuers 1963). Lorsqu'elle habite un village, elle se voile littéralement devant tous les hommes du village, qui sont tous liés par des liens réels ou fictifs à la famille de son mari. À Udaipur et dans d'autres villes (cf. Abraham 2010 ; Vreede de Stuers 1963 ; Trauttman 2000), elle se voile lorsqu'elle est dans le *mollaha* (quartier en hindi) de sa belle-famille, ou en dehors lorsqu'elle se trouve en présence de membres devant lesquels elle est susceptible de se voiler, ce qui explique en partie l'élasticité de la manipulation du voile (Sharma 1978). Dans certaines familles, les épouses du mari vont se voiler devant leur belle-mère et les épouses des frères aînés de leurs maris (*bhabhis*). "Lorsqu'elle arrive dans la famille de son mari, elle se doit d'adopter un comportement de déférence, de réserve et d'effacement, bien différent de l'attitude désinvolte qu'elle adopte chez ses propres parents. Elle garde les yeux baissés, la voix basse, les formes couvertes et fait en sorte que sa présence

soit la plus discrète possible. Il se peut aussi qu'elle se voile devant sa belle-mère et devant les épouses des frères de son mari " (Jacobson 1970: 137-40). Ce voilement non seulement du corps physique mais aussi de la corporéité agissante, comme la voix, le regard, l'ampleur des mouvements, pourrait s'inscrire dans un système plus général dans lequel les valeurs de pudeur, de respect, de réserve - respectées de différentes façons par l'ensemble des acteurs sociaux, hommes, femmes, enfants, vieillards - sont des valeurs positives qui s'expriment dans des sociétés tendant à protéger l'entre soi, la matrice, le corps de la communauté toute entière, de la « pollution » de l'au-dehors et de l'étranger « L'importance accordée à la modestie langagière des femmes est un trait commun à l'ensemble des sociétés du Moyen-Orient. » (Armanet 2011 : 181 ; Allami 1998).



Figure 7 Femme Rajpoute en *ghaghra choli* baissant son *ghunghat* sur son visage. Photo Françoise Renn

2.1.4. Contexte culturel : « The purdah zone »

Le *ghunghat* est donc une technique de voile qui concerne, dans la sphère géographique qui nous intéresse ici, essentiellement une partie du nord du sous-continent indien, et qui correspond à une zone d'organisation de l'espace et de séparation des sphères du masculin et du féminin que David Mandelbaum a nommée la « purdah zone ». Cette zone, qui coïncide, dans le cas de l'Inde, avec la pratique du *ghunghat*, ne s'arrête pas brutalement à la frontière entre l'Inde du nord indo-aryenne et l'Inde du sud dravidienne, mais s'estompe plutôt progressivement jusqu'à disparaître dans les états du sud de l'Inde (Kérala, Tamil Nadou, Karnataka, Andhra Pradesh). A l'Est, Mandelbaum établit la frontière de cette zone entre le Bangladesh et la Birmanie, qu'il situe à la ville frontalière de Cox Bazaar, dans laquelle la frontière entre deux organisations de l'espace est extrêmement visible, puisque l'une et l'autre des organisations s'expriment dans un même lieu, dévoilant une répartition très différente dans chacun des cas des sphères du masculin et du féminin : le Bangladesh serait alors une « zone tampon » entre deux sphères culturelles distinctes, dans laquelle la Birmanie marquerait le début de la sphère culturelle sud asiatique. « Il était très rare de voir des femmes bengalies dans le bazaar, sauf lorsque leurs silhouettes discrètes apparaissaient vêtues de burqas, ou comme vendeuses pauvres assises en silence devant leurs étals de fruits et de légumes. Les femmes birmanes occupaient le centre de leur côté de la rue, vociférant leurs prix, marchandant avec véhémence avec leurs clients, et discutant avec les passants » (Mandelbaum, 1988 : 102-3). « Purdah, qui signifie rideau, est le mot le plus communément utilisé pour désigner un système basé sur le maintien des femmes dans la zone privée », (associée dans le monde méditerranéen à la *horma*, de l'arabe *haram* حرام « sacré, privé, interdit ») « et sur une notion très profondément ancrée de modestie féminine que l'on retrouve également dans une grande partie de l'Asie du sud. (...) L'une de ses caractéristiques majeures est la restriction des interactions entre les sexes en dehors de certaines catégories bien

soigneusement définies, différentes selon que l'on est musulman ou hindou. » (Papanek 1978 : 289). Les sociétés que Mandelbaum intègre à cette zone culturelle spécifique caractérisée par le système de la *purdah* ont en commun comme valeurs « englobantes » (cf. Condominas 1980) la modestie (en hindi, *sharam* शर्म, « honte, modestie, réserve »), la pudeur et l'honneur (*izzat*), lui-même intimement lié au comportement des femmes (Papanek 1971 et 1978 ; Mc Pastner 1974 ; Mandelbaum 1986 ; Allami 1988). Sans nous étendre outre mesure sur une analyse des sociétés organisées selon les valeurs et structures que nous venons de citer, cet éclairage théorique va nous permettre de situer la pratique du *ghunghat* dans un contexte anthropologique plus large qui situerait alors l'Inde du Nord, si l'on considère les fonctionnements de séparation masculin/féminin, l'organisation de l'espace, le rôle central de l'honneur lié au comportement des femmes, dans une sphère anthropologique qui s'apparenterait au monde méditerranéen. N'y décèlerait-on pas une familiarité troublante avec ce qu'écrit Christian Bromberger dans « Le Pont, Le Mur, Le Miroir » (2005) « C'est la Méditerranée-l'a-t-on assez dit ? –de l'hospitalité ostentatoire, de l'honneur et de la honte attachés au sang et au nom, d'une vision endogamique du monde, de la république des cousins, une formule surtout ancrée sur la rive sud et dans l'Antiquité pré-chrétienne, du mariage dans un degré rapproché, de Jocaste disant à Polynice: «Un conjoint pris au-dehors porte malheur», de la prédilection pour le «vivre entre soi», de la ségrégation sexuelle, «d'un certain idéal de brutalité virile dont le complément est une dramatisation de la vertu féminine (Tillion 1982 : 67) » (Bromberger 2005). L'enjeu que représente le contrôle de la sexualité des femmes aurait pris une importance sans précédent lors de l'apparition de la charrue et de la naissance d'une agriculture de subsistance. Les terres disponibles pour l'agriculture se seraient progressivement multipliées avec la possibilité de cultiver de plus grandes surfaces, provoquant l'apparition de classes dominantes dont la supériorité aurait été assise sur le contrôle des terres et la propriété (Mandelbaum 1988). Cette apparition de classes dominantes basées sur la propriété terrienne aurait mené à une division de la société

en structures hiérarchiques reposant sur la division du travail. Les femmes appartenant aux groupes supérieurs n'étant plus systématiquement obligées de travailler dans les champs, un contrôle accru de leurs activités au dehors se serait progressivement renforcé, protégeant ainsi la pureté de leur descendance, et par là même, du clan tout entier. Dans ce sens, « Par sa capacité à donner la vie et transmettre le sang en sa continuité, le corps des femmes constituerait un marqueur des frontières collectives, essentiel pour penser la préservation des intégrités communautaires » (Armanet 2011 : 164). Cette hypothèse expliquerait en partie seulement pourquoi les pratiques du voile et de la *purdah* telles qu'elles ont été observées sont plus strictes dans les couches supérieures des sociétés (El Guindi 1996 ; Mandelbaum 1988). En effet, dans certains pays musulmans, seules les femmes de statut élevé avaient le privilège de porter le voile, qui était interdit aux esclaves. En Inde, les brahmanes étaient plus stricts également quant à la réclusion des femmes mais pour d'autres raisons, celui du maintien, autant que de l'honneur de la famille, d'une pureté rituelle de caste. Dans le Rajasthan, c'est parmi les Rajpoutes –qui constituent l'un des groupes dominants dans la région- que la pratique du *ghunghat* est la plus scrupuleusement observée (cf Hitchcock 1958 ; Hitchcock et Minturn 1963). Vêtues de leurs caractéristiques *ghaghras / lehengas*, elles observent scrupuleusement la réclusion, la séparation de l'espace entre le féminin et le masculin, et la pratique du *ghunghat*, donc un évitement important de certains hommes de leur parentèle par alliance. "Parmi quelques groupes hindous, tels que ceux qui étaient le plus proches de la cour des dirigeants Rajpoutes, une observance stricte de la *purdah* équivalait à celle qui prévalait dans les groupes musulmans de rangs similaires "(Mandelbaum 1988 : 84).

On retrouve ici la relation étroite entre voile et statut observée à plusieurs époques en divers endroits du monde. Chez les Touaregs par exemple (où ce sont les hommes qui se voilent), la pratique du voile est étroitement liée au statut : plus il est élevé, plus le voile est dissimulant. "The occasional Tuareg who lowers his veil to eat

reveals his low status as either a slave or a member of a vassal tribe- a member of a noble tribe does not expose his mouth "(Murphy 1964 : 1263).

Ainsi, les pratiques du voile semblent liées en partie au maintien d'un statut privilégié qui reposerait entre autre sur un certain contrôle de la sexualité des femmes, assurant ainsi que la progéniture soit bien celle du mari, et l'enfant, un l'héritier légitime. On voit donc comment ces pratiques paraissent intimement imbriquées au maintien de l'honneur et de la pureté, de la continuité de la supériorité de certaines classes ou castes, donc au maintien d'un certain ordre social basé sur une hiérarchie verticale. La pratique du *ghunghat* s'inscrit donc dans le contexte d'une société fortement structurée et hiérarchisée dont les fondements de l'organisation sociale et familiale reposent sur le respect des hiérarchies et de la division en castes et sous castes¹ (*varnas* et *jatis*) (cf. Dumont 1966). Nous allons voir en quoi cette pratique dévoile les structures complexes de l'organisation familiale des hommes et des femmes qui vivent dans la ville d'Udaipur.

¹ Le mot *varna*, de l'hindi वर्णा, signifie littéralement « couleur ». Il apparaît dans le plus ancien des textes du Dharmasastra धर्मशास्त्र, le Manusmṛti मनुस्मृति, traité religieux et juridique que les Anglais ont retenu comme le traité de lois fondamental de l'hindouisme. Il désigne la division de la société hindoue en quatre *varnas* différentes en statuts et complémentaires : de haut en bas, les *varnas* sont constituées des *Brahmanes*, la caste des prêtres, des *Khastryas*, celle des guerriers, des *Vaysyas*, celle des marchands, puis des *Shudras*, celle des serviteurs. Une dernière catégorie, les intouchables, en hindi *harjans* (ce terme introduit par Gandhi, désigne « les fils de hari », créatures de Dieu(Vishnu) ou *dalits*, ne font pas partie des quatre *varnas*. C'est pourquoi ils sont communément désignés de « hors-castes » (cf Dumont 1966 : 69)



Figure 8 Voile complétant une tenue jupe longue et blouse (*ghaghra, choli*). Photo Bernard Renn

2.2. Voile et parenté

2.2.1 Organisation familiale et pratique du *ghunghat*

L'organisation familiale de l'Inde du Nord de manière générale (sans compter les nombreuses exceptions) a été définie en ces termes par Khatri :

“The following are among the core characteristics of the ideal typical joint family in India. Marriage as a sacrament, and as a religious and social duty; familial responsibility for arrangement of marriage in the context of sex segregation; caste endogamy and other family-oriented considerations; indissolubility of marriage; patrilocal residence; domination of parent-child over husband-wife relations; young husband-wife relations characterized by various constraints and restricted interaction; premium placed on reproduction of sons; familial responsibility for survival and socialization of children; common residence of patrilineally-related males, their spouses and children; common property; common purse; dominance of seniority and male sex in the hierarchy of intrafamilial relations; final authority of decision-making vested in the family head (usually the eldest living male); and identity of the joint family as a social unit in their caste and the community “ (Khatri 1975 : 633)

Les mariages en Inde du Nord sont organisés selon un « schéma de descendance patrilinéaire avec comme norme la résidence patrilocale. Le foyer comprend généralement deux couples mariés au moins et leurs enfants vivant en famille étendue, bien que les familles nucléaires ne soient pas rares (...) Une exogamie de village est de rigueur, avec une aversion pour le mariage entre époux liés par le sang. L'échange matrimonial repose également sur une notion de hiérarchie entre les « donneurs » et « receveurs » d'épouses (« *bride givers and bride receivers* ») qui semble spécifique aux pratiques matrimoniales d'Inde du nord et ne fait pas partie de la norme dans le sud (cf. Mayer 1960 ; Dumont 1962 ; Freed 1963 *in* Vatuk 1969 ; Fane 1975). Dans les grandes familles, le nombre de membres devant lesquels la femme doit baisser son *ghunghat* sur son visage dépend du rang qu'occupe son mari dans la fratrie. S'il est le plus jeune, le nombre de membres devant lesquels elle va se voiler est important, s'il est le plus âgé, il est moindre. En plus de se voiler devant les membres mâles de sa parentèle par alliance, et parfois devant sa belle-mère et ses belles-sœurs, la jeune femme peut également se voiler

devant son mari en présence de la mère de ce dernier: "Among rajputs of a village in Western Uttar Pradesh, covering the face in the presence of one's husband is also a sign of respect for his mother, another of the customs designed to protect the mother-son relationship from being threatened by a son's attachment to his wife." (Minturn et Hitchcock 1966 : 34). Qu'elle se voile également devant les femmes, belles-mères et belles-filles plus âgées dépend de la caste (*varna*) ou sous-caste (*jati*), de la tradition familiale, de l'origine géographique, du niveau socio-économique et culturel de la famille. Les familles "modernes" et progressistes ont tendance à relâcher leurs exigences concernant le voile, tandis que dans les familles davantage attachées à l'idée qu'elles se font de la tradition (et qui peuvent être autant citadines que villageoises, appartenant à la caste des *brahmanes* comme à celle *shudras*), les exigences sont plus fortes, tant sur la pratique elle-même que sur le degré d'abaissement du voile. Enfin, la personnalité des parents par alliance et leur histoire personnelle jouent un rôle dans la pratique du *ghunghat* qui, s'il est moindre, ne peut être ignoré.

Ces pratiques du voile et leur lien relationnel marqué manifestent la prédominance de l'identité du groupe sur l'identité individuelle comme un choix global de société (cf. Dumont 1966 et 1983), en gardant néanmoins à l'esprit que chaque cas particulier vient introduire de la nuance dans une organisation d'ensemble. L'étude de Steve Derné sur le contournement de l'évitement entre une femme et son mari dans le contexte indien révèle à quel point la norme est sans cesse renégociée en fonction du contexte et de l'élasticité des situations dans lesquelles elle se trouve. En effet, si "Ethnographers report that in Indian villages, Hindus strictly limit the interactions between husband and wife. There, a husband and wife should avoid and ignore each other during the daytime. They should not talk with each other in the day, and in some families a wife must veil herself in her husband's presence" (Derné 1994 : 251-252), il semble que les hommes, notamment les plus âgés, contournent cet évitement et tendent à privilégier une relation de proximité avec leurs épouses. De

leur côté, les femmes ont également tendance à privilégier une relation de complicité avec leur mari : “ (...) feminist scholars have argued that Hindu women often reject the norm of husband-wife avoidance in order to cultivate a lovingly ally in their families (Bennet 1983 ; Das 1976; Luschinsky 1962)” (Derné 1994 : 249). Ces considérations nous permettent de garder à l’esprit que les individus jouissent d’une marge de manœuvre relativement importante à l’intérieur du cadre que nous sommes en train de tenter de circonscrire, y compris dans les pratiques du voile, et que l’idée même de norme dans le monde indien ne correspond pas exactement à l’idée que nous pouvons nous en faire. Ainsi,

Thus, the stability of the joint family system in India is partly insured by social and economic pressures and partly by dharma. In its most concrete and particularistic application to society, dharma implies a complex web of obligations and prescriptions applicable to all, though varying by social class, obligation, gender, age and position or context. However, the dharma of a given individual, for example, may change according to time and circumstances. In fact, it is supposed to change from age to age. Again, there is one set of norms laid down which governs one’s behavior during a time of stress, which might be very different from what would be expected of one in ordinary circumstances. The Santi Parva of the Mahabharata clearly emphasizes this point. It is stated that "in response to the demands of time and place what is proper may become improper, and what is improper may become proper. Thus, whereas Westerners may tend to dichotomize rigidity and flexibility, persistence and change, Indians see no problem whatsoever in speaking of stability and rigidity as aspects of the same function. » (Gupta 1994 : 53)²

Dans la ville d’Udaipur comme dans d’autres endroits de l’Inde, la norme est donc l’objet d’une incessante réévaluation et de négociations intimes entre l’individu et le groupe dans lequel il vit, ce qui semble lui conférer une remarquable élasticité qui cependant ne dénature pas sa valeur normative (Prasad 2006).

² Le *dharma*, en hindi धर्म, est l’ensemble des règles religieuses, morales et juridiques pour les hindous. Bien qu’il n’existe pas une seule définition de ce concept clé, nous retiendrons que ce terme définit un ensemble de règles de conduites qui participent à maintenir l’ordre cosmique. Agir selon son *dharma*, c’est respecter son *karma* कर्म, qui signifie en hindi « action, travail », et ainsi respecter sa mission sur la terre. Ce principe est entre autres développé dans l’épopée épique du Ramayana (cf Daniélou 1992).

Il est temps à présent d'évoquer une situation qui exclut la plupart du temps le comportement d'évitement matérialisé par l'abaissement du *ghunghat* : les femmes qui pratiquent le *ghunghat* ne baissent pas le voile sur leur visage et n'adoptent pas un comportement d'évitement, de réserve et de modestie devant leurs *devar*, c'est-à-dire les frères cadets de leur mari (Sharma 1978). Cette relation est autorisée car elle semble jouer un rôle initiatique dans la vie du jeune frère (Derné 1994). Utilisée comme une soupape qui permet au jeune garçon d'être initié au monde des femmes par sa toute proche belle-soeur, cette relation proche avec une femme qui ne représente pas un enjeu pour son futur mariage ou pour la réputation (*izzat*) de sa famille jouerait un rôle dans la relation de proximité que le mari tissera ensuite avec sa future épouse. "The often close relationship between younger sons and their *bhabhis* is an important experience that older sons do not have. Indian men have little opportunity to interact with women outside their immediate families." (Derné 1994: 261) Une relation proche au sein de la famille étendue entre une jeune femme et le frère de son mari est plus facilement gérable dans le cas où le frère est plus jeune que le mari, à cause de la relation verticale qui implique le respect pour les plus âgés. Alors qu'une relation trop proche d'une épouse avec un frère aîné mettrait le jeune frère dans le plus grand embarras, son respect pour son grand frère l'empêchant d'intervenir et pouvant ainsi mener à la dislocation de l'unité familiale, le grand frère peut par contre intervenir fermement et remettre les choses dans l'ordre si besoin grâce à son statut d'aîné (Mandelbaum 1986 : 14-15).

Nous l'avons vu, l'organisation familiale reflète certains des principes hiérarchiques de l'organisation de la société. Un rapide aperçu de la terminologie des relations de parenté nous dévoile la complexité et l'importance du respect de l'ordre hiérarchique dans les relations familiales, organisation qui va rejaillir sur les pratiques de voile. À chaque membre correspond un terme précis (qui n'est pas toujours le même chez les hindous et chez les musulmans) qui va établir le comportement des personnes qui vont interagir avec lui. Par exemple, on appellera un homme plus âgé que soi

« oncle » (en hindi *mamu* मामू, oncle maternel, ou *chacha* चाचा, oncle paternel), et on adoptera un comportement de respect, de réserve et de subordination vis-à-vis de lui. Ce comportement va changer lorsqu'on se trouve en présence d'un garçon que l'on peut appeler « petit frère » (en hindi, *bhai* भाई). On peut le taquiner, l'envoyer à la boutique ou s'adresser à lui avec une certaine familiarité. Les pratiques du voile vont découler de ces comportements. Par une coutume d'évitement du nom en Inde du nord, les personnes qui sont en relation par leur proximité géographique (par exemple, les voisins) seront définies par des termes de parenté fictifs (« *fictive kinship terms* », cf Vatuk 1969) qui instaurent une relation dont chacun des protagonistes connaît la grammaire. Ainsi, cette relation hiérarchique s'exprime à plusieurs niveaux : déférence et respect des aînés par les cadets; respect et déférence de la femme pour son mari et les hommes qui lui sont associés ; subordination des castes inférieures aux castes supérieures ; subordination des donneurs de femmes par rapport aux preneurs de femmes (*pirs*, de l'hindi पीहर, désignant la résidence parentale ainsi que toute la parentèle par le sang d'une femme / *sasorals* ससुराल, sa parentèle par alliance), point sur lequel nous reviendrons en détail. La nature spécifique de cette hiérarchie se retrouve comme principe organisateur, tant dans l'organisation des unités familiales que dans celle, plus englobante, de la société de manière générale (Dumont 1966). Ce principe organisateur du tout social trouve sa spécificité en Inde dans le système des castes, qui plonge ses racines dans le récit mythologique du sacrifice d'un être originel³ dont le découpage donna chacune des quatre *varnas*, littéralement "couleurs" (cf. Purusha Sukta, पुरुष सूक्त, Hymne 10.90, Rig Veda), plus communément – mais moins justement - appelées "castes"⁴, et dans la rencontre entre les aryens venus d'Iran,

³ Le démembrement d'un géant cosmique à l'origine du monde trouve sa source dans un hymne du Rig Veda, le plus célèbre des Védas, appelé « purusha-sûkta ». Chacune des parties de son corps donna une des quatre *varnas* : sa tête devient les *Brahmanes*, son torse les *Khatryas*, son bassin et ses cuisses les *Vaishyas*, et ses pieds les *Shudras*.

⁴ Selon L. Dumont (1966) reprenant la définition de Bouglé (1908), le mot « caste » serait d'origine espagnole et portugaise. « Casta, proprement, quelque chose de non mélangé, du latin *castus*, « chaste ». Le mot semble

d'Afghanistan et des plaines d'Asie Centrale par vagues de migrations successives et diffuses et les *dravidas* et *adivasis* qui se trouvaient déjà en Inde à l'arrivée des premiers indo-européens (Keay 2001). Une approche même succincte du système des castes n'est possible que si l'on se départit quelque peu d'une grille de lecture basée sur l'universalité supposée du principe d'égalité au centre des sociétés occidentales (Dumont 1966 et 1983) " Les castes nous enseignent un principe social fondamental, la hiérarchie, dont nous modernes avons pris le contre-pied, mais qui n'est pas sans intérêt pour comprendre la nature, les limites et les conditions de réalisation de l'égalitarisme moral et politique auquel nous sommes attachés."(Dumont 1966 : 14)⁵. Si Louis Dumont a permis une compréhension fine du système des castes, qui est un système de haute spécialisation extrêmement complexe dont le point central qui se dilue dans l'ensemble des relations sociales est l'opposition du pur (en hindi *shuddha* शुद्ध, « pur, immaculé, vierge, non souillé ») et de l'impur⁶ अशुद्ध (en hindi *ashuddha* « impur, impropre, souillé ») ce système constitue néanmoins un cadre de référence pas toujours homogène qui varie en fonction des spécificités régionales, ethniques et culturelles, et à l'intérieur duquel les individus ont la possibilité de se déplacer et de faire des choix.⁷ « (...) 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 »

avoir été utilisé dans le sens de race par les Espagnols, et avoir été appliqué à l'Inde par les Portugais au milieu du Xve siècle. » (Dumont 1966 : 36)

⁵ « Le système des castes divise l'ensemble de la société en un grand nombre de groupes héréditaires distingués et reliés par trois caractères : séparation en matière de mariage et de contact direct ou indirect (nourriture) ; division du travail (...) ; hiérarchie, enfin, qui ordonne les groupes en tant que relativement supérieurs et inférieurs les uns aux autres. » (Dumont 1966 : 36)

⁶ L'impureté dans le monde hindou est associée à la souillure de la naissance, de la mort et « à d'autres événements de la vie personnelle ou familiale (qui) sont censés recéler un danger qui conduit à la réclusion temporaire des personnes affectées, à des interdictions de contact, etc. » (Dumont 1966 : 70) Chez les Hindous, l'impureté est également affaire de « chute de statut social ou du risque d'une telle chute. » (Dumont 1966 : 72)

⁷ La pureté « externe » serait de trois sortes : « elle porte sur la famille(...), les objets d'usage(...) et le corps. » (Dumont 1966 : 72)

(Pouchepadass 1999 : 317). Cette spécialisation entraîne une complémentarité et une interdépendance entre les groupes, mais aussi, à une autre échelle, entre les hommes et les femmes. « L'un des éléments les plus importants des distinctions de caste est le degré élevé de spécialisation selon lequel les tâches sont définies et réparties. (...) Par exemple, un barbier ne lave pas le linge, un orfèvre ne balaye pas devant sa boutique, un cuisinier ne met pas la table. Cette spécialisation est aussi évidente dans la distribution des tâches entre les sexes et à l'intérieur de la famille» (Papanek 1978 : 310). À l'instar de cette marge de manœuvre observée dans la gestion et l'organisation au quotidien du système des castes qui, s'il n'en demeure pas moins une structure, présente aussi les aspects dynamiques de toute vie en société, nous verrons que les pratiques de voile comportent elles aussi des réajustements permanents et une grande flexibilité.



Figure 9 Lors d'un mariage musulman, les femmes présentes sur la photo portent leur voile sur la tête mais ne pratiquent pas le *ghunghat* car elles se trouvent dans la résidence de leur parentèle par le sang (*pirs*). Les cheveux apparaissent parfois sous le voile. Udaipur. Photo Laurence Renn



Figure 10 Jeunes femmes musulmanes la veille de leur mariage; elles n'ont pas encore quitté le foyer parental, portent leur *dupatta* sur la tête, et ne pratiquent par encore le *ghunghat*. Udaipur. Photo Nabia Khan



Figure 11 Application de henné sur les mains en signe de purification, de bon augure et de changement de statut. Udaipur. Photo Nabia Khan

2.2.2 Voile et statut : le voile, de fil en aiguille; la femme, de fille en épouse...

Si, lorsqu'elles résident chez leur mari, les femmes qui pratiquent le *ghunghat* sont constamment en train de réajuster leur voile en fonction des personnes en présence desquelles elles se trouvent, le langage du voile devient muet lorsqu'elles se trouvent dans leur village ou dans leur quartier d'origine, en présence de leurs parents, de leurs grands-parents, frères et sœurs cadets, oncles et tantes, amis et connaissances. Dans cet univers familial, la femme n'a jamais pratiqué le *ghunghat*, dont la fonction ne prend sens qu'en contexte extra-familial, plus précisément, en contexte de parentèle par alliance « There are marked differences (...) between a young woman's tightly controlled conduct as a daughter-in-law in the village into which she has married, and her easier, unveiled behavior in the village where she was raised and where she is always considered one of the daughters of the village» (Mandelbaum, 1988 : 8). Non seulement, le *ghunghat* ne semble pas faire sens lorsque la femme se trouve au sein de son unité familiale d'origine, mais encore,

cette pratique du voile semble indiquer une différence de statuts pour la femme selon qu'elle est envisagée comme « fille de », ou « épouse et belle-fille de ». Ces deux statuts s'inscrivent dans un antagonisme dont nous allons tenter de comprendre les logiques, et ne sont pas superposables. « 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). Un détail souligne l'imperméabilité des deux statuts distincts de fille et de belle-fille : « 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).

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 en aucun cas s'interpénétrer ou s'influencer. Par ces menus rites quotidiens, la femme signifie donc la différence de statut entre deux familles, deux lignées, ainsi que la différence de son propre statut entre les deux maisons. Il semble que, dans les groupes observés à Udaipur ainsi que selon les écrits anthropologiques des différents auteurs examinés pour ce travail, la fille ne peut être à la fois fille et épouse/belle-fille, cette dichotomie étant marquée par une séparation géographique nette la plupart du temps, matérialisée par une exogamie de village couplée d'une endogamie de caste et de sous-caste (*jati*). « Hindus in the north generally insist on village exogamy. It is one way of ensuring that a family's affines are kept at a safe distance (Jacobson 1970 : 149 ; 1982 : 92) » (Mandelbaum 1988 : 50).

Ainsi, cette différence nettement marquée des statuts de la femme révélerait-elle les rouages d'une inégalité de statut entre les deux familles, c'est-à-dire, entre celle qui a donné la femme et celle qui l'a reçue ? « The myriad face veilings and head coverings before affinal kinsmen are made and received as signs of respect. They

are acknowledgements of the right of the receiver to superior status and to priority of consideration » (Jacobson 1978 : 98).

2.2.3. Asymétrie des parentés et pratiques de voile

Cette inégalité statutaire des épouses s'insère en fait dans un système d'organisation matrimoniale fondé sur une asymétrie de statuts entre les deux familles unies par alliance. Il convient de souligner ici qu'une grande partie des mariages en Inde sont des mariages arrangés, les alliances constituant une extension de deux groupes familiaux dont l'un perd un de ses membres. Cet échange va entraîner tout un ensemble de rites : rites de séparation, rites de marge, rites d'agrégation, compensations financières au groupe qui perd l'individu, échange de cadeaux (cf. Van Gennep [1909] 1981). Chez la plupart des hindous d'Udaipur et chez certains groupes musulmans de la ville, les mariages s'effectuent la plupart du temps à l'intérieur de la caste (endogamie de caste) mais à l'extérieur du village et du lignage familial (exogamie de lignage, désignée par le terme hindi *gotra* गोत्र « clan, famille, sang »), manifestée par l'évitement du mariage d'une jeune personne avec un membre affilié au lignage de son père et/ou de sa mère sur plusieurs générations (le nombre de générations variant selon les *jati*) : « The ethnographic traits include such traits as wide acceptance of Kshatriyisation model of upward mobility, village exogamy (...) Social organisation is characterized by the preponderance of clans among 196 communities and the norm of clan exogamy » (*People of Rajasthan* 1998 : xxii). Ainsi, à l'instar de David Mandelbaum, nous dirons que « *ghunghat* or the covering of the head and or /face is thus part of a larger complex of veiling. Veiling here symbolises the deference and respect (*izzat*) a woman is to show to her in-laws. Rules of veiling are one way in which familial hierarchy is enforced » (Mandelbaum 1988 : 203). C'est donc toute une organisation hautement structurée qui va s'exprimer et imprimer sa marque et son fonctionnement dans la matière.

En observant attentivement les pratiques du voile à l'intérieur du foyer, du village ou du *mollaha* (à Udaipur où sont parlées le hindi et sa variante locale, le *mewari*, ce

mot désigne communément un quartier), on comprend donc que nous avons affaire à une opposition structurale entre deux groupes familiaux. Ceux-ci sont liés par des contrats d'alliance dans une relation asymétrique dans laquelle la famille qui donne l'épouse est inférieure en statut et subordonnée à celle qui la reçoit. Cette asymétrie semble caractéristique de l'Inde du nord, et ne se retrouve que très rarement en Inde du sud (Chakravarti 1993 ; Fane 1975 ; Trautman 2000). Ce lien est régulièrement réactivé par un ensemble de comportements sociaux. Ce sont les filles, puisqu'elles ont migré d'un groupe à l'autre, qui, par leurs comportements, inscrivent dans le monde social les marques de cette différence (Sharma 1978).

Ainsi,

« Un homme va traditionnellement vivre dans le village où il est né, avec l'ensemble de ses alliés, réels ou fictifs, y compris ses cousins parallèles patrilatéraux. » (...) La femme vit dans le même environnement tant qu'elle n'est pas mariée. Ensuite, elle sera partagée entre deux : celui où elle est née, et celui où elle s'est mariée, adoptant dans chacun un comportement distinct : *ghunghat* et extrême réserve chez ses *sasorals*, détente et non *gunghat* chez ses *pihars*. Ses enfants pourront faire autant de visites qu'ils le souhaitent dans leur *naniyal*, c'est-à-dire dans la famille maternelle, avec ou sans leur mère mais de toute façon sans leur père. » (Vatuk 1969 : 259)

Le fait que certaines femmes abaissent également leur voile en présence de leur mari alors qu'elles se trouvent dans leur famille biologique (où elles ne pratiquent par le *ghunghat*) semble signifier qu'elles ne peuvent pas être à la fois épouse et fille au même endroit, et qu'un statut (ici celui d'épouse) l'emporte sur l'autre. Il ne peut donc pas y avoir chevauchement de statuts.

Si l'on regarde plus attentivement comment sont exprimées les relations entre les deux familles, on remarque que cette différence de statut entre les donneurs (*pirs*) et les receveurs d'épouses (*sasorals*) s'exprime d'autres manières que par les comportements des belle-filles (en hindi, *bhabhi* भाभी, « belle-fille, belle-sœur »). En effet, « à cause d'une différence de statut entre donneurs et receveurs d'épouse (ces derniers ayant un statut supérieur), les visites entre adultes de ces deux familles sont strictement limitées en nature et en intensité. Les donneurs d'épouse ne peuvent pas

accepter l'hospitalité ou les cadeaux même minimes de la part de ceux à qui ils ont donné une femme, leur *dhyana* » (Vatuk 1969 : 260). Des exceptions s'appliquent au frère de la mariée qui vient la chercher et la ramène lors de ses visites dans sa famille (pour lesquelles elle doit demander la permission) ainsi que pour ses sœurs plus jeunes. On voit donc poindre ici un évitement manifeste entre *pirs* et *sasorals*, une distanciation sociale soigneusement entretenue, balisée, circonscrite. De la même façon, une femme ne rendra pas visite aux *sasorals* de sa sœur, et si les parents du marié peuvent éventuellement rendre visite à la famille de la mariée, ils ne le font que rarement. Bien entendu, ces normes sont ingénieusement manipulées pour convenir aux affinités et intérêts de chacun, individus ou entités familiales. « Each *jati* 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).

Cet évitement entre *pirs* et *sasorals* semble atténué chez certaines catégories de musulmans : chez les musulmans sunnites d'Udaipur, les *pirs* se rendent de temps en temps chez leurs *sasorals* et acceptent leur hospitalité (observations et communications personnelles avec les familles Ahmad ; Ali ; Khan). Cette plus grande proximité vient sans doute du fait que les musulmans peuvent, s'ils le désirent, se marier avec un(e) cousin(e), ce qui a pour conséquence que *pirs* et *sasorals* peuvent avoir les mêmes arrière-grand-pères, par exemple, contrairement aux hindous qui évitent à tout prix tout mariage dans la famille (évitement des *gotras*). Cette différence modifie donc la nature des relations dans la famille (comme nous l'avons vu avec la pratique du *ghunghat*) mais aussi entre alliés et consanguins, puisque l'opposition est atténuée par les liens de sang qui unissent les deux familles. « (Among Hindus) lineages are exogamous and are commonly traced through four or five generations. Hindu purdah practices (...) point up the separation between consanguines of one lineage and affines from other lineages (Vatuk 1982 : 100). Muslims, by contrast, place more emphasis on the individual network of kinship

ties, traced through both mother and father, with the more intimate kinship affiliations formed at a family's discretion » (Mandelbaum 1988 : 92).

Si l'on inscrit maintenant cette séparation alliés/consanguins dans une perspective anthropologique plus large, il semble que cette opposition corresponde à l'une des trois structures principales qui constituent le paysage de l'organisation de la parenté en Inde. En effet, il existe en Inde trois systèmes de parenté, associés à trois grandes familles de langues: le système dravidien, associé aux langues dravidiennes du sud du sous-continent, nommément le kannada, le tamoul, le malayalam et le télougou; le système Munda, affilié à la grande famille des langues austro-asiatiques au centre et à l'est du sous-continent; et le système indo-aryen, associé aux langues indo-européennes, dont l'hindi, l'orya, le penjabi, le cachemiri, l'assamais, le gujarati, le marathi, et le bengali.

“Ce que nous pouvons dire du système Indo-Aryen, (...), est, en négatif, qu'il lui manque en premier lieu les équations dravidiennes qui mélangent les parents par alliances et les parents par le sang, en deuxième lieu, le contraste entre cousins croisés et cousins parallèles, et en troisième lieu, la règle du mariage entre cousins croisés comme principe structurant. En positif, le système Indo-Aryen semble être structuré par l'opposition des « wife-givers » et des « wife-takers », qui différencie les alliés d'un parti et ceux de l'autre parti. Le régime du mariage que révèlent les termes de parenté (...) est basé sur l'absence de lien de parenté entre les époux, ainsi que sur la non-réciprocité de la transaction matrimoniale, qui en principe, part de la famille de l'épouse sans retour possible de la part de la famille de l'époux. » (Trautmann 2000 : 565)

Dans le système de parenté indo-aryen, la séparation affins/consanguins est nette, davantage encore chez les hindous que chez les musulmans. Cette non-réciprocité dans la transaction matrimoniale est ici exprimée par le fait que la famille qui a fait don de sa fille ne peut plus rien prendre de la famille à laquelle elle a donné. De là découle l'impossibilité pour un consanguin de la femme d'accepter l'hospitalité de ses affins, comme nous l'avons évoqué plus haut. Le don s'inscrit donc en continu dans une relation sans cesse réaffirmée de non-réciprocité, rappelant par là même l'infériorité des donneurs de fille. Ce phénomène en lui-même, en tant que phénomène global d'un système complexe, explique peut-être en partie, autant que

les problèmes de dot, les infanticides de filles qui continuent à avoir lieu en Inde du Nord, et ce malgré les efforts du gouvernement pour faire cesser ces pratiques. En effet, la famille qui a donné sa fille va continuer à donner tout le long de son existence à la famille qui l'a reçue en son sein par l'acte de mariage. Ces dons s'effectuent essentiellement sous forme de cadeaux de vêtements, de nourriture, de bijoux, de chaussures. Mais peut-être aussi pouvons-nous considérer cette non-réciprocité comme un certain effet de la théorie du don et du contre don de Marcel Mauss, dans le sens où les parents dédommagent de façon régulière une famille qui ne leur est pas liée autrement que par des liens d'alliance et qui entretient désormais leur fille ainsi que toute leur descendance ? Le contre-don, ici, devient alors ce que la belle-famille donne en entretenant les épouses et leurs enfants, et la non-réciprocité n'est plus tout à fait exacte. Il s'agirait alors plutôt d'un phénomène d'échange inégal. Comme le dit Sneha : « In a way, the girl's parents give gifts to their daughter's *sasorals* because from the time she has married, it is them who provide the food, the clothes, the shoes, the medicines for their daughter and her children. So it is also a way of helping that family to take care of their daughter and to ensure that they do it properly » (communication personnelle, Udaipur 2014). « Among Hindus, the family that gives the bride is the defined inferior in the transaction; a bridegroom can be married to a spouse of somewhat lower standing than his without loss of family face. Not so for the bride and her family (...) Each of the families linked by the transfer of a daughter and the acquisition of a bride expects to gain from the affiliation and usually does. Each tends to support the other in political and material ways unless contrary circumstances arise. (...) » (Mandelbaum 1988 : 24).

Les frères jouent également un rôle important en s'assurant que leurs sœurs sont bien traitées en faisant des dons réguliers (dans la mesure de leurs moyens) de cadeaux et d'argent à la famille dans laquelle elles sont mariées. Par ces dons, ils réactivent non seulement la nature de la relation qui les relie aux parents par alliance de leurs sœurs, mais ils augmentent également le prestige (*izzat*) de leur propre

famille, puisqu'ils se comportent selon les règles de bienséance et le respect des hiérarchies: « A brother who gives freely and lavishly to a married sister and her children gain in local esteem (cf Eglar 1960 : 99). Gift-giving is, in general, an important means of accruing *izzat*, especially when the gifts are made generously, judiciously, and publicly. Those to a married sister and her children are among the more meritorious of presentations » (Mandelbaum 1988 : 24).

Ainsi, par sa manipulation du *ghunghat*, la jeune femme réaffirme la nature des relations entre affins et consanguins. Quoi qu'il en soit, la réalité, elle, est multiforme et comporte de nombreuses variations. Le don de cadeaux, notamment de vêtements, en dit long également sur cette particularité relationnelle, et vient s'inscrire en écho de la pratique du *ghunghat*.



Figure 12 Vêtements prêt-à-porter pour enfants et tissus au mètre pour la confection des *shalwar kamiz* dans la boutique d'Ahmad Khan et ses fils. Udaipur. Photo Frédéric Renn

2.2.4. Le don de vêtements dans les systèmes d'échange : relations asymétriques et pratiques de voile

Cette relation de non-réciprocité qui constitue le socle du système d'alliance caractéristique de la société d'Inde du Nord est visible, nous venons de le voir, dans la manipulation du voile de la belle-fille lorsqu'elle se trouve en présence des seniors de sa parentèle par alliance, mais aussi dans les liens qu'entretiennent les deux familles. Ces liens ne constituent pas seulement une structure spécifique d'un système de parenté donné, mais semblent nécessiter une réactivation régulière marquée par les manifestations culturelles, religieuses et rituelles qui rythment la vie des gens. Pour Van Gennep ([1909] 1981), le don de cadeaux participe d'un système de compensation pour le groupe qui perd un individu lors des rites d'agrégation mais aussi de séparation du mariage et des fiançailles. Ainsi, pour rendre matériellement visible la nature de la relation entre les alliés de deux partis unis par le mariage de ses membres, ainsi que pour maintenir son honneur, la famille de la jeune femme va offrir régulièrement des cadeaux aux membres de la famille du mari, essentiellement sous la forme de vêtements : saris colorés pour les hindous, *shalwar suits* pour les musulmans, mais également sous forme de bijoux, chaussures, tubes de henné, ou produits de beauté. Cependant, bien que les familles donneuses d'épouses soient tenues d'offrir régulièrement des cadeaux en compensation à leurs affins, notamment lors de la naissance des enfants de leurs filles⁸, ces dons de vêtements et de parures diverses semblent également s'insérer dans un système d'échange généralisé dans lequel les relations sociales sont créées, agrandies et maintenues par un système de dette perpétuellement nourri (Mauss 1925)⁹. « Giving and receiving gifts forms a vital element of every major life-cycle rite

⁸ Dans ce cas, de l'or est offert au bébé sous forme de collier ainsi que des vêtements pour la mère et l'enfant avant son retour chez ses parents par alliance après sa période de quarantaine (observations et communications personnelles, Udaipur, janvier 2014).

⁹ « À l'intérieur d'un *potlatch*, dans un système d'échange rituel instantané, l'hôte offre des cadeaux et en reçoit, manifestant ainsi sa munificence (...) À un second niveau, chaque invité (...) se doit d'offrir à son tour un *potlatch* à l'ensemble de ses partenaires, entrant ainsi dans une séquence de transferts différés dans le

in Jalia. The most important of these rites is the giving of a virgin daughter (kanyadan) in marriage. Around this central rite a whole series of other gift-giving obligations is organized. Clothing and jewellery are, along with food, the most important components of these gift-giving rituals, accompanying marriages, pregnancies, births, deaths, arrivals and departures » (Tarlo, 1996: 175-6).

Si l'on considère qu'en Inde du nord, le don d'un vêtement s'accompagne d'un transfert de la substance du donneur, peut-on envisager que ces dons participent d'un rite d'enveloppement et d'incorporation, par lequel autrui deviendrait moins étranger, et dans ce contexte, moins antagoniste, une fois paré d'éléments contenant, enveloppant ? « Clothes are not just body coverings and matters of adornment, nor can they be understood only as metaphors of power and authority, nor as symbols; in many contexts, clothes literally are authority (..) Authority is literally part of the body of those who possess it. It can be transferred from person to person through acts of incorporation, which not only create followers or subordinates, but a body of companions of the ruler who have shared some of his substance » (Cohn 1996 cité par Sheth 2006). Cette hypothèse ne sera pas développée ici mais pourrait néanmoins constituer une piste de réflexion privilégiée pour le travail de M2.

Nous voyons donc que les éléments qui semblent faire système dans la société d'Udaipur ne sont pas les fondements inébranlables d'une société ancrée dans le poids de ses traditions et dans les lourdeurs d'une organisation hiérarchique archaïque. Au contraire, les éléments mêmes qui font structure sont souples, élastiques, soumis à des tensions internes multiples, et par conséquent, sujets à des réactivations et réélaborations constantes qui insèrent la société dans un fonctionnement dynamique qui ne perdure que si ses membres participent activement à son élaboration.

temps, sans que pour autant aucun de ces *potlatch* ne puisse être considéré comme une contrepartie exigible d'un précédent » (Mauss 1925 : 14).

Ces cadeaux soulignent aussi l'importance des vêtements et de la parure dans la culture indienne. Par ce système de cadeaux, un individu possède une garde-robe fournie dont l'origine provient d'un don, plus souvent qu'il constitue un achat individuel pour soi. Les ruelles de la ville constituent des enfilades sur plusieurs centaines de mètres de magasins de vêtements prêt-à-porter, de tissus au mètre, de parures de toutes sortes, de bijouteries vendant or et argent, de petites échoppes de bracelets, bagues, colliers, qui sont régulièrement encombrées par des groupes de femmes affairées à choisir des boucles d'oreilles, des parures et des habits pour les femmes de la famille dans laquelle est mariée une de leurs filles, petites-filles, nièces ou cousines... Ces comportements de consommation, qui s'effectuent en groupes de femmes essentiellement, et qui se font pour d'autres que soi, révèlent un système de relations qui se nourrit de la perpétuation et de l'augmentation de ses connexions, et dont l'élargissement permet d'augmenter le prestige (*izzat*) d'une famille. De ces achats, l'on retient que les choses existent peu par elles-mêmes mais plutôt qu'elles sont inscrites dans un faisceau de relations multiples régies par des principes hiérarchiques spécifiques. Le prestige d'une famille en Inde du nord dépend donc en partie de son habileté à entretenir et à élargir son cercle de relations par des actes sans cesse réitérés et soigneusement entretenus.



Figure 13 La veille de son mariage, la sœur de son futur mari ainsi que les autres femmes de sa parentèle par alliance déposent une bouchée de sucrerie dans la bouche de la mariée, en signe de bienvenue dans son nouveau foyer. Udaipur, Photo Rabia Khan

Ainsi ces échanges de cadeaux permettent une interprétation à plusieurs niveaux : sur le plan social, ils témoignent de la nécessité d'une réactivation constante des liens qui unissent entre eux des individus, ou plus souvent, des groupes d'individus liés par les échanges matrimoniaux. Ils contribuent aussi à réaffirmer ou à consolider les statuts, et éventuellement, à matérialiser l'ascendance d'un groupe sur un autre. À l'occasion des cadeaux de vêtements, la norme vestimentaire est constamment réajustée, voire réinventée. Les cadeaux sont rarement offerts de façon informelle au détour d'une rencontre. Au contraire, le don est souvent associé à un rituel, soigneusement encadré, délimité dans le temps et l'espace. À Udaipur, il est important d'être vu au moment où l'on offre un cadeau, car le prestige peut s'en trouver renforcé. Mais si les cadeaux peuvent constituer une occasion de consolider

des liens intra ou inter familiaux, ils permettent également d'y introduire de la douceur et de l'affection.

D'un point de vue symbolique, les vêtements peuvent être empreints de la substance de la personne, et l'on peut percevoir cette dimension dans la relation que les hindous entretiennent avec leurs divinités, dont l'habillement fait partie des rites quotidiens. Si les dévots habillent quotidiennement leurs dieux, leurs propres corps, parés de leurs plus beaux habits, deviennent offrandes pour le divin. La circulation de vêtements permet alors au fluide relationnel de circuler non seulement entre les humains, mais également entre les humains et leurs divinités, dévoilant une profonde vision cosmogonique du monde (Shukla 2008). Nous voyons donc que le don de vêtements et de bijoux occupe une place fondamentale dans la vie des êtres en Inde, et fait partie des relations quotidiennes qu'ils entretiennent à la fois entre eux, et avec leurs divinités. Ces dons constituent une toile de fond, une trame sur laquelle les Indiens tissent leurs relations au monde. À travers les matières, les couleurs, les bijoux, ils impriment leur conception d'un univers dans lequel le monde du dehors est une projection du monde intérieur et de ses ancrages mythologiques. Offrir un vêtement est donc un acte dont le choix détermine une façon de s'envisager et de s'inscrire dans le monde social.

2.2.5. De la beauté ; le voile, une esthétique du monde

Il convient de ne pas sous-estimer l'importance de la beauté dans la culture indienne, car la dimension esthétique est omniprésente et indissociable de l'expérience du monde. La théorie des huit rasas qui fut développée dans le *Natyasastra*, grand traité d'art dramatique dont la rédaction s'étendit du deuxième siècle avant J.C. au deuxième siècle après J.C., rend compte de la place de la dimension esthétique dans la culture indienne. « La réflexion esthétique témoigne d'une préoccupation ontologique identique à celle des enseignements sacrés et marque sans conteste son appartenance profonde à la pensée originelle de l'Inde » (Brugnière 1994 : 3). Expérimentée dans le domaine des arts (danse, chant,

musique, théâtre sacré...), la dimension esthétique s'inscrit en lien et en continuité avec une expérience spirituelle quotidienne et profondément ancrée dans la réalité indienne, à des degrés divers. Ainsi, pourrait-on sans trop se risquer tirer une passerelle entre l'expérience esthétique dans le domaine des arts et celle que l'on peut à tout moment projeter au dehors, dans la réalité du monde sensible. Ainsi, l'acte de se vêtir constituerait alors une façon se s'élever et d'activer une dimension esthétique qui rapproche de l'idée que les hommes se font du divin.

L'expérience esthétique que procure la beauté d'une parure peut-elle se rapprocher de cette expérience esthétique que décrit si joliment Madeleine Biardeau citée par Philippe Bruguère ? « La jouissance esthétique est donc encore un cas de dépossession de soi, où le moi s'oublie dans la contemplation des émotions et des sentiments représentés sur la scène ou dans le poème » (Biardeau 1981, citée par Bruguère 1994 : 5). Ainsi, à l'instar de Pravina Shukla, nous dirons que « Tout comme les gens font office de parures symboliques pour leurs dieux à travers la dévotion et la loyauté, les êtres servent de parures à d'autres êtres, à leurs rois, leurs maris, et leurs familles. » (Shukla 2008 : 40) Don de femmes à d'autres familles avec lesquelles les relations se matérialisent entre autres choses par l'échange de cadeaux, don d'offrandes, don de soi dans l'acte créatif de se vêtir et de se donner à voir au monde...le sens de soi et des autres semble s'infiltrer partout à travers l'acte du don.

Compte tenu de l'importance des vêtements et de la parure à Udaipur, l'utilisation spécifique d'une sorte de voile, le *ghunghat*, nous révèle donc des éléments précieux à la fois sur l'organisation de la vie en famille étendue, mais aussi sur la vie en société, le respect de l'organisation hiérarchique, la place que chaque individu occupe en fonction de celle occupée par les autres dans son cercle de relations, mais aussi l'idée qu'il se fait du monde et de sa présence dans ce monde, sur la relation asymétrique qui caractérise le système de parenté indo-aryen, et sur la façon dont sont réactivées de façon ponctuelle les diverses relations qui font la trame du

tissu social. Mais ce que nous en apprenons surtout, c'est que la pratique du *ghunghat* seule n'a pas de sens. Elle ne prend sens qu'une fois articulée dans le discours cohérent de l'activité sociale. C'est pourquoi si le *ghunghat* n'est pas toujours observé en contexte de famille étendue, il n'est jamais observé en contexte de famille nucléaire. Le *ghunghat* semble en effet servir d'élément qui « contient » les relations à l'intérieur de la famille étendue de façon en en assurer la cohésion : conduite d'évitement donc entre les femmes venant d'une autre famille et les hommes plus âgés de leur belle-famille, mais aussi manifestation de respect et d'obéissance, et voilement du regard dans un pays où fixer une femme mariée dans les yeux lorsqu'on est un homme (ou un homme marié pour une femme) est la manifestation d'un manque de respect, comme le défi de chercher à pénétrer l'intimité d'un sanctuaire sacré.

2.2.6. Agir les relations sociales

Dans la pratique du *ghunghat*, nous pouvons déceler la configuration holiste analysée par Louis Dumont selon laquelle le groupe, ici l'unité familiale, prédomine sur l'individu, par opposition au système individualiste dans lequel l'individu prime sur le groupe (cf. Dumont 1966, 1983).

Gunghat nikalna est associé à ce que les udaipurites appellent "*Laaj karna*", du nom hindi *laaj* लाज, « honte, modestie, pudeur » et du verbe *karna* करना, « faire ». Il s'agit donc en quelque sorte d'agir un sentiment de honte et de modestie. Ainsi, il ne suffit pas que ce sentiment de soi qui découle du respect soit acquis et sous-entendu, il doit aussi être agi, affirmé et sans cesse rappelé à l'ordre. Comme l'accomplissement de l'existence d'un Indien, s'il est hindou, réside dans ses actes (son *karma*)¹⁰ qui pourront lui permettre de sortir du cycle des réincarnations, aussi,

¹⁰ En hindi, le mot *karma* कर्म signifie « action, travail, intention. » Il fait référence à un principe de causalité omniprésent dans l'hindouisme d'après lequel les actions et les intentions d'un individu ont des répercussions sur ses vies futures lors de ses successives réincarnations jusqu'à ce que ses bonnes actions cumulées lui permettent de sortir du cycle des réincarnations.

la réalité sociale semble-t-elle caractérisée par une réactivation constante des liens qui unissent entre eux individus et groupes humains, et qui leur permettent de se placer dans la société et d'accomplir les actes qui correspondent à cette place, en d'autres mots, d'accomplir leur *Dharma*¹¹(Radhakrishnan 1922). La co-activité est par conséquent une notion centrale pour notre analyse du *ghunghat*, puisque les membres qui sont engagés dans le système relationnel que sa pratique sous-tend ajustent constamment leurs comportements les uns par rapport aux autres en fonction de certains des principes hiérarchiques de la société indienne « The villagers themselves (...) make a clear distinction between those kin ties which exist only in theory and those which are maintained by co-activity. Many of them consider that kinship is really defined by social interchange rather than by remembered connections through descent or marriage »(Mandelbaum 1967 : 239). Baisser ou relever son *ghunghat* indique donc que la femme est sans cesse imbriquée dans un faisceau de relations qui déterminent sa place au sein de son groupe familial par alliance, et par là même, sa pratique du voile. Cette pratique n'existe que lorsqu'elle est « mise en discours », pour reprendre les mots d'Y.E.Broutin (1996), elle est activée par une relation spécifique entre l'actrice et son interlocuteur, et elle est modulée, et modelée, par cette relation. Pas de *ghunghat*, donc, sans relation.

2.2.7. La belle-fille, potentiel élément perturbateur à l'intérieur du foyer de sa parentèle par alliance ?

Mais quel est le sens de ce voilement de la belle-fille au sein de sa parentèle par alliance, alors qu'elle ne se voile pas chez sa parentèle par le sang ? Compte-tenu de l'organisation prédominante en famille étendue à dominante patrilocale, les belles-filles arrivent dans une structure familiale différente de celle de leur famille biologique, avec sa "culture" propre, sa hiérarchie, ses fonctionnements. L'arrivée d'une nouvelle épouse dans une structure familiale de type famille étendue est

¹¹ Règles de conduites, vertus, 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*.

souvent source d'angoisse, car par sa présence, son comportement, sa culture familiale ou sa personnalité, elle peut venir perturber la cohésion de la famille, malgré toutes les précautions dont s'entoure la collectivité qui va recevoir la mariée lors des rites du mariage. Notons également que la belle-fille a un coût, puisque comme nous l'avons déjà évoqué, elle et ses enfants seront désormais entretenus par la famille du mari. Cette crainte de dislocation par assimilation d'un membre au départ étranger au groupe m'a été régulièrement verbalisée par mes amis et interlocuteurs lors de mon séjour à Udaipur dans le courant de l'hiver 2013-2014, et malgré la réserve qu'il convient de garder envers ce type de propos, l'éclatement des familles élargies en unités de familles nucléaires est très souvent imputé aux belles-filles qui n'ont su s'adapter ou s'entendre entre elles, ou semé la discorde. Les propos de Sunil à Steve Derné illustrent cette crainte : « Sunil emphasizes the importance of living harmoniously in a joint family and fears the disruptive influence of wives: "When four brothers marry, four women come from four houses. They are of separate natures. They will be from separate environments. They will want to separate. They will put pressure on their husbands, saying 'you should separate from the family. I do not like living in a crowd.'"» (Derné 1994 : 253). L'entité familiale constitue en effet un groupe social relativement homogène, une sorte de culture en miniature avec ses rites propres, ses pratiques alimentaires, son histoire commune. Les belles-filles, surtout lorsque les fils sont mariés les uns après les autres sur une période relativement courte, arrivent donc dans cette unité familiale comme des éléments étrangers qui vont devoir s'adapter à de nouvelles façons de faire et de vivre au quotidien. En traversant les frontières du groupe, elles peuvent représenter une menace pour son intégrité, d'autant plus qu'elles vont continuer à traverser régulièrement ces frontières en se rendant dans leur famille d'origine, clan autre et gardé distant, nous l'avons vu, dans lequel elles vont transporter un peu de l'entité familiale dans laquelle elles vivent désormais. « De même, si « la maison est un voile » pour ses habitants, elle est cet espace protecteur préservant des regards qu'elle met à distance, la femme est à son tour « un voile pour la maison »(...) « De la femme retenue » dépend donc

« la maison contenue », cette maison où les corps et les paroles ne débordent pas, où les intimités ne s'épanchent pas », écrit Eléonore Armanet sur l'intériorité des Druzes d'Israël (Armanet 2011 : 183). Les femmes qui arrivent donc dans leur belle-famille représentent un élément du dehors qu'il va falloir « neutraliser », et présentent le risque de provoquer une fuite de cette intimité au dehors lorsqu'elles se rendent à l'extérieur ou chez leurs parents. Cette organisation sociale appartient à une zone culturelle pour laquelle, comme le dit E. Armanet, la maison, l'intérieur, et par extension, le corps de la femme, sont contenantes d'une identité qui ne « s'épanche pas » (Armanet 2011). Elle est caractérisée par une séparation des espaces masculins et féminins ayant chacun ses pôles d'activités et ses sphères de pouvoir. La zone publique dans la ville d'Udaipur est cependant un lieu de mélanges et de connivences, notamment au cœur des boutiques dans lesquelles les hommes (marchands) participent aux choix esthétiques des femmes (acheteuses).

Nous voyons donc que les épouses des fils constituent ce qu'en général, la société de l'Inde du nord redoute : le mélange, les statuts flous qui brouillent les places attribuées à chacun dans la société. Car c'est bien parce que chacun occupe une fonction qui lui est propre que l'ordre social peut se perpétuer dans un système où ces rôles sociaux sont imbriqués les uns aux autres et fortement interdépendants (Dumont 1966). Pendant les fiançailles dans les communautés musulmanes sunnites d'Udaipur, les futurs époux ont le visage entièrement dissimulé sous un lourd rideau de fleurs (le *sera*, en hindi सेहरा « couronne »). Serait-ce la société qui, matérialisant par un rideau de fleurs la distance géographique normalement respectée lors des rites de passage, tiendrait dans une distance symbolique l'individu en phase liminale (cf. Van Gennep 1991) ? « (...) étant donné le nombre et l'importance des groupements affectés par cette union socialisée de deux de leurs membres, il est naturel que la période de marge ait pris ici une importance considérable. C'est cette période qu'on nomme communément fiançailles » (Van Gennep 1981 : 166). Nous en reparlerons dans le chapitre consacré aux liens entre le voile et les rites de

passage. Nous venons de voir que les parents par alliance sont particulièrement vigilants pour que la nouvelle venue ne vienne pas perturber l'équilibre parfois fragile de la cellule familiale : stratégies d'évitement avec les hommes, obéissance stricte et non opposition au beau-père, souvent aussi à la belle-mère, attitude de déférence et de respect, évitement du regard, adaptation aux us et coutumes de la famille. Ainsi, par la manipulation de son voile, la femme faite épouse réactive-t-elle et réaffirme-t-elle sans cesse la nature de cette relation. Le *ghunghat* protégerait donc les parents par alliance de la présence hypothétiquement perturbatrice des belles-filles. Il protégerait aussi, dans le sens inverse, la jeune femme qui se retire à l'intérieur de son voile comme à l'intérieur d'un « refuge symbolique » (Papanek 1973).¹² « 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) » (Sharma 1978 : 219). La menace que représente la jeune fille serait donc une menace de désintégration du groupe familial.

Abaisser son voile sur son visage et tenir son regard baissé constitue peut-être aussi un rempart symbolique contre l'attraction naturelle entre les sexes, les jalousies entre belle-mères et brus, mais aussi entre belle-filles, et évite une trop grande proximité entre la belle-fille et son beau-père, car une éventuelle relation avec lui n'est pas strictement interdite par le tabou de l'inceste comme il peut l'être entre père et fille. Le *ghunghat* – et l'évitement du regard qu'il implique - pourrait-il dès lors représenter, ou se substituer, au tabou qui interdit les relations charnelles entre un beau-père et sa belle-fille, ou entre une belle-soeur et son beau-frère? Servirait-il de soupape de sécurité pour réguler les relations d'individus non liés par le sang qui partagent un espace de vie commun, un quotidien, une intimité ? « Jacobson describes the *ghunghat* as a 'distance' technique and her account relies heavily on the contributions made by Radcliffe-Brown and Murphy to the study of 'social distance' and avoidance patterns (Radcliffe-Brown 1952; Murphy 1964). Considered in this way,

¹² « symbolic shelter » (Papanek 1973)

ghunghat helps reduce tension within the joint family. (Jacobson 1970: 221).»
(Sharma, 1978 : 218)

De plus, compte-tenu de l'importance du *darshan*, en hindi दर्शन « vue, vision » dans la culture indienne constituant le pivot de la relation que les hindous entretiennent avec leurs divinités, alors, le *ghunghat* serait l'opposé structurel du *darshan*¹³. « The Hindu concept of *Darshan*, of sacred sight, provides a precedent for all nonverbal communication, and helps to shape India's notable orientation to the visual » (Shukla: 2008: 4). Dans le *ghunghat*, on ne doit pas regarder, on doit cacher ses yeux avec le tissu ou maintenir son regard baissé, voici ce qui pourrait ressembler à un rite négatif...Le *ghunghat* serait-il donc dès lors l'expression d'un tabou non réellement reconnu comme tel et l'expression du contrôle que la société exerce sur une situation périlleuse pour le groupe ?

¹³ Les hindous peuvent attendre des heures durant dans les files d'attente des temples pour enfin apercevoir la statue de la divinité qu'ils sont venus vénérer. Par cette vision divine, fut-elle fugace, ils sont inondés des bienfaits de son énergie. La vision joue donc un rôle central dans la relation que les hindous entretiennent avec le divin (Shukla 2008).

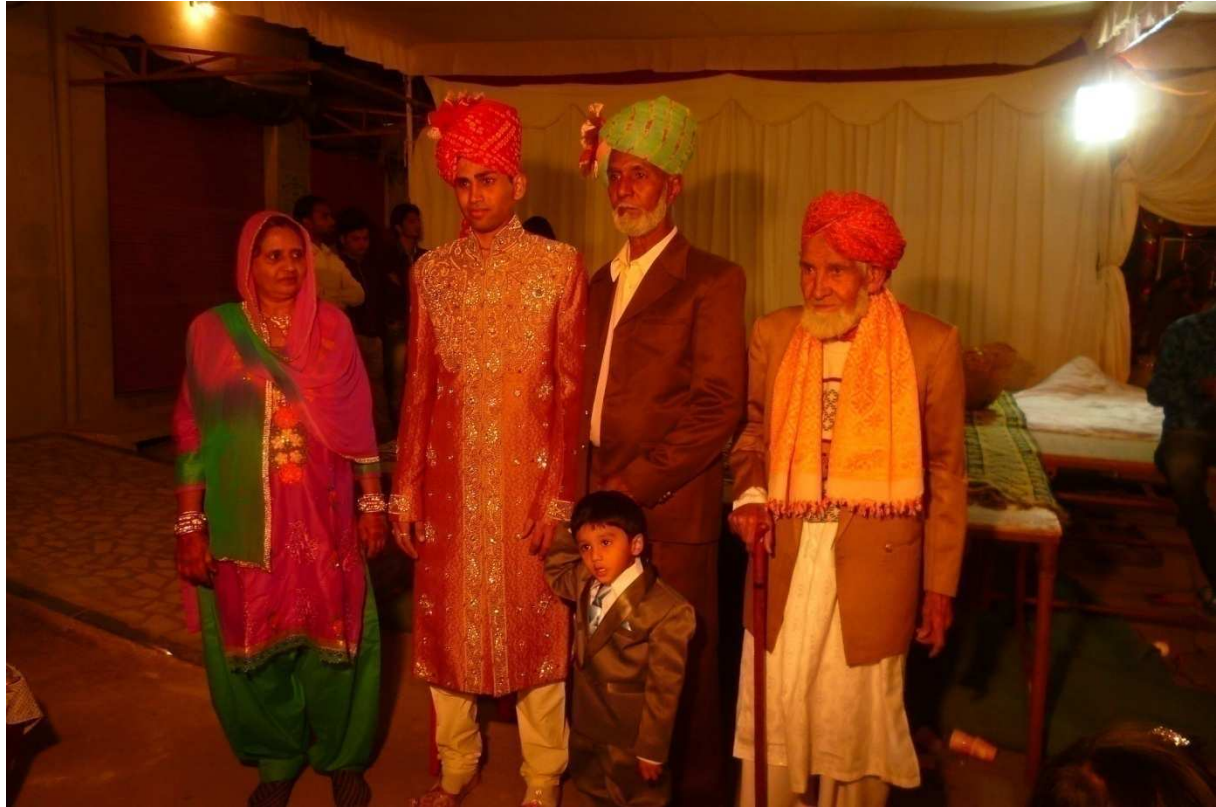


Figure 14 Tenues de mariage. De gauche à droite : tante maternelle du marié; le marié; oncle maternel du marié; grand-père maternel du marié. Photo Frédéric Renn

2.3 PERSPECTIVE ANTHROPOLOGIQUE : COMPARATISME DES PRATIQUES DE VOILE

2.3.1 Rites de mariage et de la puberté en Inde, entre nord et sud

Les structures de parenté associées à la pratique du *ghunghat* nous ont donc permis de mettre en lumière le système complexe dans lequel elle fait sens, caractérisé par une organisation familiale de type famille étendue, une résidence patrilocale, une centralisation de la production et de la répartition des richesses entre les mains du chef de famille - soit le père, soit le fils aîné -, et une asymétrie statutaire entre les donneurs et les preneurs d'épouses. On peut à présent se demander pourquoi la pratique du *ghunghat* s'estompe progressivement lorsqu'on se dirige vers le sud du sous-continent, et n'est plus du tout observée dans les états du Kérala, Tamil Nadou, Karnataka et Andhra Pradesh. Une comparaison des rites du mariage et de la puberté dans le nord et le sud du pays nous dévoilent d'autres éléments symboliques qui pourraient nous permettre d'envisager dans quelle mesure

la pratique du *ghunghat* s'inscrit dans un monde culturel et géographique cohérent. Les observations et analyses de Kolenda nous confirment cette asymétrie de statuts entre donneurs et preneurs d'épouses dans le nord. « Among the Rajputs, a bride is given as tribute by a subordinate family to a superior one. The act of being bride-givers makes the one family ipso facto the inferior of the family that receives the bride. That formal inferiority is made manifest through the wedding ritual and long after, when the woman's family is obliged to make periodic gifts to the husband and his family. The bride receivers are under no obligation to reciprocate » (Kolenda 1984: 108, 111 cité par Mandelbaum 1988: 29). Lorsqu'une femme rajpoute se marie, elle et les femmes de sa famille pleurent abondamment lors de la cérémonie de départ chez ses parents par alliance, en partie de chagrin réel, et en partie pour manifester à tous le déchirement provoqué par le changement de statut, de celui, privilégié, de "fille de" à celui, plus contraignant, de "belle-fille de".

C'est toutefois avec précaution que nous allons examiner certains éléments qui opposent le sud et le nord, car par expérience nous savons que les oppositions franches ne font partie ni de l'univers conceptuel de l'Inde, ni de ses réalités. « 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 in Mandelbaum 1988: 31.) Ainsi, une jeune mariée dans les états du Kérala et du Tamil Nadu arrive dans sa belle-famille, dans les cas où elle vit avec, dans un lieu qui ne lui est pas totalement étranger, alors que la jeune femme d'Inde du Nord arrive chez ses affins comme une parfaite étrangère, qui va devoir s'adapter et se plier aux exigences d'une entité familiale dont elle ne sait rien ou presque (chez les hindous surtout) (cf. Wadley 1980 ; Kolenda 1984). Cette nuance joue un rôle important dans les comportements de la jeune mariée vis-à-vis des membres de la famille de son mari, et donc également dans sa manipulation du voile.

Au Tamil Nadou, « As a bride she comes into her new family as a familiar relative, or at least as a known and welcomed person. By contrast, the Hindu bride of the North is confronted by a set of strangers, sometimes doubting, or even downright hostile. In

South India, the design of the rituals and the ambiance of the wedding aim to enhance the bride's present well-being and her future fertility. We should emphasize that such considerations are not entirely absent from North Hindu weddings » (Mandelbaum 1988: 31).

Dans une perspective anthropologique, les valeurs centrales de l'honneur et du prestige (*izzat*) laissent à penser qu'on peut prudemment établir une certaine continuité au sein d'une sphère géographique et culturelle qui s'étendrait de l'Afrique du Nord à travers le Moyen-Orient et jusqu'en Inde du Nord. Cette zone serait caractérisée par une séparation marquée entre les sexes et le maintien des activités féminines à l'intérieur de l'espace sacré et protégé du foyer (la *horma* dans le monde arabe, cf Allami 1988) lorsque le statut économique le permet, par contraste avec l'espace public, essentiellement masculin, séparation symboliquement inscrite dans le port du voile, bien que, comme nous le montre avec éloquence l'ouvrage de Fadwa El Guindi, le voile est investi de significations très différentes selon les époques et les endroits à l'intérieur même de cette zone que David Mandelbaum a nommée la "*pardah zone*." C'est sans doute pour cette raison qu'en dehors des pratiques du *ghunghat* qui s'insèrent dans un contexte spécifique, les femmes (et beaucoup d'hommes) ont la tête couverte la plupart du temps, parce que c'est une marque de bienséance, de politesse (*sharam*) et de bonne éducation. Se couvrir la tête participe au maintien de la « bonne réputation » de la famille d'origine de la femme ainsi que de sa parentèle par alliance (le mot employé en hindi pour cette expression est ici aussi *izzat*). Arrêtons-nous un instant sur cette relation tête / bienséance. À l'instar de D. Le Breton, nous dirons que « Le corps est l'axe de notre insertion dans le monde » (Le Breton 1982 : 223). Il est un vecteur entre nous et les autres et permet de transmettre au dehors les valeurs dont il est investi. Ainsi, les conduites d'enveloppement communes aux sociétés du Moyen-Orient s'accompagnent de systèmes de valeurs qui accordent une grande importance à l'intimité des corps (masculins comme féminins d'ailleurs, comme nous l'indiquent les différents hadiths de la Sunna sur les zones que les hommes se doivent de couvrir pour demeurer « pudiques »).¹⁴ Une déconstruction de ces notions attachées au

¹⁴ Cette notion de pudeur est présente dans le Coran, sourate al a'raf, verset 26 : « O fils d'Adam ! Nous vous avons octroyé l'usage des habits pour couvrir vos nudités ainsi que de riches parures ». La zone qui couvre les parties intimes chez l'homme (du nombril au genou) est appelé en arabe la '*awrah* ou '*awrat* عورة, de la

corps permettrait de comprendre plus en finesse l'articulation entre la tête couverte et la pudeur. Quelle symbolique est donc attachée à la tête dans le monde culturel qui nous intéresse ici ? Quelle portée sémantique porte en son sein l'acte de se couvrir la tête ? Bien que nous ne soyons pas en mesure de la développer ici faute d'un nombre suffisant de lectures dans le domaine de l'anthropologie du corps et des conduites corporelles, elle est une des pistes d'investigation privilégiées pour le mémoire de M2.

Retenons pour l'instant que l'honneur, le prestige (*izzat*) et la pudeur (*sharam, laaj*) sont des valeurs fondamentales en Inde du nord, valeurs qui se retrouvent diluées à différents degrés de l'organisation de la société d'Udaipur. Elles se retrouvent ainsi tissées dans la matière des relations sociales, et réinjectées sur la scène publique lors des moments importants de l'existence, comme lors des mariages, des naissances ou des funérailles. La fertilité, si elle est certainement la condition de la perpétuation des sociétés en général, est davantage célébrée dans le sud du pays. Si ces valeurs font partie du tissu des sociétés de l'Inde du nord comme du sud, elles réapparaissent dans les moments clés de l'existence, et la prégnance de l'une ou l'autre de ces valeurs laisse apparaître leur caractère plus ou moins central dans chacune de ces deux grandes zones culturelles du sous-continent. « Female puberty rites (...) are commonly celebrated among South Indians, often with considerable ostentation as indices for prestige. Among the people of North India such rites are virtually absent, even the event of a girl's first menstruation may be hushed up » (Mandelbaum 1980: 32). Il apparaît donc que la sexualité et la fertilité des femmes ne sont pas envisagées de la même façon au nord et au sud de l'Inde. Pourrait-on alors se risquer à envisager que le voile, dans la pratique du *ghunghat*, symboliserait le non-dit, le « savoir taire » qui recouvre le corps de la femme d'un halo de sacralité, le protégeant alors de la souillure de l'étranger et du désir, le contenant dans un hymen imaginaire qui ferait de la femme un élément matriciel et primordial du monde du dedans, contenu, protégé, associant la « pérennité » de la communauté « à la clôture maîtrisée du corps féminin » (Armanet 2011 : 169) ? Au

racine 'a-w-r signifiant « défaut, imperfection, faiblesse, ou encore nudité ». La *'awrah* est décrite dans de nombreux hadiths (Al Bukhâri, al Mughni...) et diffère en interprétations selon les différentes écoles (Hanafite, Shafeite, Hanbalite, Malekite).

contraire, le faste des cérémonies de l'apparition des premières menstrues dans le sud et l'absence de voile en dehors du voile musulman ne manifeste-t-il pas un tout autre imaginaire autour du corps de la femme, déesse mère davantage enveloppante qu'enveloppée ?

Dans le Kérala, la jeune fille porte le sari après ses premières règles, rendant visible à tous son nouveau statut. À Udaipur au contraire, l'apparition des premières règles est l'objet d'un tabou. On ne l'évoque pas, on ne la nomme pas. Cette différence structurelle entre les pratiques matrimoniales et les relations au corps féminin entre l'Inde du Sud et l'Inde du Nord trouverait une explication qui prend racine dans l'histoire du sous-continent. En effet, les anciennes civilisations de l'Inde, tel l'empire des Mauryas par exemple, présentent des similitudes importantes avec les sociétés contemporaines d'Inde du sud (cf. Fane 1975). La division du travail agricole, autour notamment de la culture rizicole, la répartition des tâches entre le féminin et le masculin ainsi que la prévalence accordée au culte des déesses qui prédominaient dans les civilisations pré-aryennes se retrouvent également dans les états du sud (Kérala, Karnataka, Tamil Nadou, Andhra Pradesh). Les sociétés indiennes pré-aryennes étaient caractérisées par une saillance particulière des éléments féminins. Les travaux de Marshalls sur la civilisation d'Harappa et les découvertes archéologiques de Mohenjodaro ont permis de donner nombre de détails sur l'organisation sociétale de l'Inde pré-Aryenne¹⁵. « The veneration of female energy which is pronounced even in modern India is of pre-Aryan origin and as Sir John Marshall has pointed out: 'In no country in the world has the worship of the Divine Mother been so deep rooted and ubiquitous as in India. Her shrines are found in every town and hamlet throughout... the land (...) that like the Mother Goddesses of Western Asia they originated in a matriarchal state of society is a highly reasonable supposition' » (Fane 1975 : 56). Ces hypothèses peuvent donner à penser que l'Inde telle que nous la connaissons aujourd'hui est née d'une fusion entre deux entités anthropologiques distinctes, reposant sur des principes organisateurs très différents : d'une part, l'Inde dravidienne et pré-aryenne, révélant une prédominance de l'élément féminin associé à la fertilité et au culte de la Déesse, une agriculture essentiellement rizicole, une organisation familiale avec une occurrence marquée de

¹⁵ Marshalls, John, 1996, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization*, vol. 1, Asian Educational Services

pratiques matrilocales (cf. Fane1975 ; Chakravarti 1993) ; et d'autre part, l'Inde aryenne, indo-européenne que l'on pourrait rattacher à l'entité anthropologique du monde méditerranéen, reposant sur une séparation genrée de l'espace, la culture du blé, la résidence patrilocale, sur une association intime entre la clôture du corps féminin et la préservation du groupe, et sur des pratiques d'enveloppement dont la symbolique relève d'une vision circulaire de l'espace et d'une sacralité de l'intériorité et de la matrice.



Figure 5 Saris avec le pallu sur la tête (femme de gauche) ou sans la pallu (femme de droite). Agra, Photo Bernard Renn

2.3.2 *Le voile, entre musulmans et hindous : une étoffe multiforme*

Nous l'avons vu, la pratique du *ghunghat* est loin d'être homogène, et se décline en autant de façons qu'il existe de tissus, de couleurs et de motifs qui la rendent matériellement possible. Le *ghunghat nikalna* semble certes se rattacher à la sphère indo-pakistanaise et une partie des groupes qui vivent dans le Terai népalais (cf. Mahato 2013), mais le sujet mériterait d'autres études approfondies qui permettraient de l'exclure définitivement du reste du monde. Les lectures convergent sur le fait que le *ghunghat* est pratiqué dans les deux communautés les plus représentatives de la ville d'Udaipur : les musulmans sunnites de l'école d'Abu Hanif en vigueur dans le Rajasthan, et les hindous. Parmi les hindous, il semble très pratiqué chez les Rajpoutes, très peu chez les brahmanes et les jaïns, et de façon mitigée dans les autres communautés d'hindous (observations personnelles, Udaipur, 2014). Quoi qu'il en soit, la pratique du *ghunghat* vient se mêler à la pratique du voile musulman, et se trouve au carrefour de sphères représentationnelles différentes, et de systèmes de valeurs pas tout à fait équivalents, malgré une identité indienne partagée.

Mais c'est peut-être dans l'histoire de l'Inde qu'il faut chercher les racines de cette coexistence en théorie improbable entre un monothéisme strict et un polymorphisme divin d'une déconcertante diversité : « According to Rasheeduddin Khan, Indian civilisation has been profoundly affected by two fundamental traditions: the Indo-aryan cultural stream which provided vedic philosophy, and the Indo-Muslim strand of culture based on the intertwining of 'bhakti marg' and Islamic Sufism »(Burman 1996 : 1211). Ainsi, selon Khan, le terme d'hindouisme serait incorrect dans le sens où « the term includes people of different religious ways which gives Hinduism a flexibility and resilience and a tradition base wide enough to cover the syndroine of Indian culture » (Burman 1996 : 1211). Le syncrétisme hindo-musulman a été rendu possible par le développement du culte des saints et du soufisme, qui serait devenu « un mécanisme important qui assura une harmonie intercommunautaire entre les hindous et les musulmans » (Burman 1996 : 1211). Aussi, avant d'examiner plus en détail les

distinctions structurales des pratiques du voile en islam et dans l'hindouisme, il est nécessaire de rappeler que les courants mystiques de l'hindouisme (la *bhakti*)¹⁶ et de l'islam (le soufisme) se sont influencés mutuellement, s'interpénétrant et empruntant l'un à l'autre des éléments formels et culturels (cf. Gaborieau 1992). De la même façon, les distinctions vestimentaires entre les deux communautés n'ont pas toujours, et ne sont pas partout, aussi visibles que celles observées entre les deux communautés à Udaipur, comme nous indiquent les articles d'Osella et Osella (2007) et Miwa Kanetani (2006). Ainsi, Miwa Kanetani souligne qu'« auparavant, les vêtements n'étaient pas exclusivement différents selon que l'on était hindou ou musulman, comme ils le sont aujourd'hui (...) Les distinctions communautaires en Inde furent le fruit d'un processus historique qui fut initié pendant la colonisation britannique à travers les recensements et les politiques gouvernementales » (Kanetani 2006 : 113). Bien que les relations entre les musulmans et les hindous ne soient pas uniformément définies d'un bout à l'autre du sous-continent, ni même d'un bout à l'autre du Rajasthan, et qu'il est impossible de les réduire à l'opposition hindou / musulman tellement il existe de subdivisions chez les hindous comme chez les musulmans, on peut cependant se rendre compte que les uns et les autres appartiennent néanmoins à des sphères d'influences culturelles assez différentes dans le fond malgré un solide substrat indien. Les musulmans du nord du sous-continent se sentent une identité commune avec le Pakistan, alors que ceux de la côte Malabar se sentent proches du Golfe persique, par exemple (Gaborieau 1992 ; Osella et Osella 2007). Si nous abordons donc le sujet du voile de manière plus générale, nous allons voir que l'action de se voiler est liée à des ensembles de valeurs distincts. « In general, Muslim women must be vigilant about observing purdah for reasons that are similar to those given by Hindus but with different emphases » (Mandelbaum 1988: 82).

¹⁶ En hindi, भक्ति « dévotion, foi, adoration, piété. » La *bhakti* est dans l'hindouisme une forme de dévotion religieuse très active caractérisée par l'expression de l'amour que le dévôt ressent pour le divin, notamment à travers le chant (*bhajan*). Ce mouvement s'est considérablement développé entre le VI^e et le XVIII^e siècles et s'est enrichi des pratiques spirituelles de la branche ésotérique de l'islam, le soufisme, très actif également en Inde du nord.

Nous partirons donc du particulier, la pratique du *ghunghat*, pour aller vers le général, une pratique du voile spécifique à la société indienne et pratiquée à l'intérieur de l'unité familiale pour spécifier la pudeur (*sharam*), le respect (*izzat*), la subordination (*laaj*), et l'affirmation d'un certain ordre social (*dharma*). Cette pratique du voile s'inscrit dans l'institution de la *pardah* (Mandelbaum 1986). Parce que l'espace du dehors a été graduellement investi par les femmes, leur présence dans l'espace masculin a pu être problématique, et cette difficulté a pu être résolue en partie par l'adoption au dehors d'un comportement réservé et protégé par une barrière vestimentaire contenant une très forte charge symbolique : le voile. Dans l'Islam, la dichotomie entre l'intérieur lié à l'intimité - essentiellement le domaine des femmes - et l'extérieur lié à la sphère publique – plutôt le domaine des hommes - est marquée. Le corps de la femme constitue ainsi une « zone de pudeur », extension du monde clos de la maisonnée, qui ne peut être exposée aux regards. Les différentes écoles juridiques de l'Islam ne s'accordent pas sur l'étendue de la zone de pudeur constituée par le corps des femmes. Se limite-t-elle aux formes du corps (hanches, fesses, cuisses, poitrine, cheveux) ou s'étend-elle au visage et aux mains, voire aux pieds (cf. Johansen 1997) ¹⁷? « Mais les « zones de pudeur » du corps féminin sont différentes, lorsqu'elle fait son apparition en public, de quand elle reste à la maison » (Johansen 1997 : 196). C'est dans ce régime de l'invisibilité relative du corps des femmes dans la zone publique afin de « préserver son corps de la souillure » (et en préserver ainsi le corps de la famille et de la communauté à laquelle elle appartient) qu'il s'agit de comprendre les pratiques d'enveloppement (donc, du voile) des musulmanes dans le contexte de la ville d'Udaipur.

On voit ainsi émerger deux types de voiles : le premier prend sens à l'intérieur de la sphère domestique et vise en partie à protéger l'unité familiale d'une femme appartenant à une autre unité familiale et qui risque, par sa présence, de venir troubler la cohésion du premier groupe. Le second prend sens au dehors, et vise à

¹⁷

protéger le corps de la femme des « dangers » du dehors, ces dangers étant contenus en partie également tant dans le corps des femmes que dans celui des hommes étrangers au clan auquel elle appartient, et dont une rencontre mettrait en péril l'équilibre du clan et la pureté de sa descendance. « Underlying the entire system of seclusion are certain assumptions about human interaction and about the nature of men and women. » (Papanek, 1978: 316) Nous pouvons donc dire de façon générale (en tenant compte de tout ce que la réalité comporte de cas particuliers) que les hindous expriment davantage d'inquiétude pour les dangers constitués par la présence de la femme à l'intérieur foyer dans lequel elle a été mariée, alors que les musulmans sont plus inquiets des dangers qui guettent la femme qui s'aventure au dehors (Papanek 1973 ; Mandelbaum 1988).

Nous voyons donc que si la pratique du *ghunghat* indique chez les hindous comme chez les musulmans une conduite d'évitement entre la bru et certains des membres de sa parentèle par alliance, cette pratique est croisée avec une pratique de voile inhérente à l'islam, et dont la grammaire, si l'on veut conserver notre analogie avec le langage, est sensiblement différente. En islam, la femme est tenue de se voiler, ou du moins de « protéger ses atours » devant tous les hommes qui ne lui soient pas interdits par le tabou de l'inceste (ses *muharram* محرم « illicite », de la racine arabe h-r-m حرام « interdit, sacré »). La sourate an-Nur et la sourate al-Ahzab donnent des indications sur les pratiques du voile :

« 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 Dieu, ô croyants, afin que vous récoltiez du succès. »¹⁸

Coran, Sourate 24 : La lumière (An-Nur)

Pour donner une idée de la façon dont les terms coraniques eux-mêmes ont été traduits, et pour souligner l'ampleur interprétative du mot voile encore compliquée par les prescriptions de la Sunna dans les hadiths (cf. al Bukhari), voici l'interprétation que fait J. Berque de la même sourate an-Nur :

« Dis aux croyantes de baisser les yeux et de contenir leur sexe ; de ne pas faire montre de leurs agréments, sauf ce qui en émerge, de rabattre leur fichu sur les échancrures de leur vêtement. Elles ne laisseront voir leurs agréments qu'à leur mari, à leurs enfants, à leurs pères, beaux-pères, fils, beaux-fils, frères, neveux de frères ou de sœurs, aux femmes (de leur communauté), à leurs captives, à leurs dépendants hommes incapables de l'acte, ou garçons encore ignorants de l'intimité des femmes. Qu'elles ne piaffent pas pour révéler ce qu'elles cachent de leurs agréments » (Coran 24 : 31)¹⁹

Nous voyons ici que « voiles sur leur poitrine » peut devenir « fichus sur l'échancrure de leurs vêtements. » Les interprétations diffèrent sur le sens du mot *khimâr*, de l'arabe خمار, employé au pluriel (*khumur*) dans la sourate an-Nur et fréquemment traduit par le mot « voile ». Nous retiendrons que le mot désigne généralement un vêtement qui recouvre la tête et le reste du corps, bien que certaines interprétations mettent en doute le fait que le *khimâr* recouvrait également la tête (Johansen 1997). En effet, les traductions diffèrent sensiblement. Certains traduisent indistinctement

¹⁸ « Wa qul li al-mu'minat yaghdudna min absarihinna wa yahfazna furujahunna wa laa yubdina zenatahunna illa maa zahara min haa wal-yadribna bi **khumurihinna** ala juyubihinna; wa laa yubdina zenatahunna illa li bu'ulatihinna aw aba'ihinna aw aba'i bu'ulatihinna aw abna'ihinna aw abna'i bu'ulatihinna aw ikhwanihinna aw bani ikhwanihinna aw bani akhawatihinna aw nisa'ihinna aw maa malakat aymanu hunna aw at-tabi'ina ghayri ulu'l-irbat min ar-rijal aw at-tifl alladhina lam yazharu ala awrat an-nisa wa laa yadribna bi arjulihinna li yu'lama maa yukhfina min zenatahinna. Wa tubu ilaAllahi jami'an, ayyuha al-mu'minun la'allakum tuflihun » (Coran 24 :31)

¹⁹ Les traductions du Coran utilisées ici sont celles du Cheikh Si Hamza Boubakeur (1972), de Régis Blachère (1980) et de Jaques Berque (1990).

par « voile » les mots *khimâr*, *jilbâb* et *hijâb* (Blachère et Boubakeur par exemple) alors que J. Berque y introduit une nuance. Le mot *juyubihinna*, pluriel possessif du mot جايِب « giron », que Blachère traduit par « gorge »²⁰, indique en tout cas que cette étoffe devait recouvrir les parties intimes que nous avons évoquées plus haut pour les hommes (*‘awrah*), et qui a également été traduit par « zone de pudeur » (Johansen 1997).²¹ De même, la sourate al-Ahzab enjoint les femmes des croyants de se recouvrir de leurs voiles :

« Ô Prophète! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des croyants, de ramener sur elles leurs grands voiles: elles en seront plus vite reconnues et éviteront d’être offensées. Allah est Pardonneur et Miséricordieux. »²²

(Coran, Sourate 33 : al-Ahzab)

Le terme employé dans cette sourate, désigné en français par le mot « voiles », est *jalabeebihinna*, pluriel du mot *jilbab* جلباب, « grand voile », dont l’interprétation semble problématique. Selon J. Berque, le mot *jilbâb* fait référence à un long manteau, c’est-à-dire à un habit spécifique que les femmes revêtaient lorsqu’elles sortaient à l’époque du prophète : « Le *jilbâb* est donc une mante, un manteau de femme très ample » (Johansen 1997 : 200). Nous ne nous attarderons pas davantage sur une tentative d’interprétation des termes coraniques en rapport avec le voile, ce qui dépasse de loin nos compétences, mais il nous a semblé important, avant de continuer, de nous intéresser à ce que dit le texte coranique lui-même sur le voile.

²⁰ « Partie du corps qui va de la ceinture aux genoux quand on est assis » (Dictionnaire Larousse)

²¹ « Définitions de l’Imam Abu'l-Fida ibn Kathir, de l’Imam Qurtubi et du dictionnaire d’arabe classique Aqrab al-Mawarid: "[The word khimar refers to] all such pieces of cloth which are used to cover the head. It is a piece of cloth which is used by a woman to cover her head."

²² « *Yâ ayyuhâ alnnabiyyu qul li-azwâjika wabanâtika waniṣâ-i almu/mineena yudneena ‘alayhinna min jalabeebihinna thalika adnâ an yu’rafna falâ yu/thayna wakâna Allâhu ghafooran raḥeeman* » (Coran 33 :59)

Si les lectures sélectionnées cette année ne nous permettent pas de développer ce point, la symbolique attribuée au visage semble une piste de réflexion intéressante pour aborder les différentes sémantiques du voile rencontrées à Udaipur. En effet, alors que pour la majorité des écoles juridiques de l'islam, le visage ne fait pas partie des zones de pudeur à préserver du regard et peut être révélé dans la sphère publique, dans le *ghunghat* en revanche, c'est bien dans le visage que se niche toute la portée sémantique et symbolique du voilement, puisque c'est celui-ci que l'on soustrait à certains regards. Cette piste sera l'une des pistes d'exploration et de réflexion privilégiée pour le travail de M2.

Nous voyons donc comment la pratique du *ghunghat* chez les musulmans sunnites d'Udaipur se situe à l'intersection de deux pratiques. D'après les prescriptions coraniques sur la pratique du voile dans l'islam par exemple²³, les femmes ne sont pas tenues de se couvrir devant le père de son mari, alors que dans le *ghunghat*, le beau-père est la personne de référence devant laquelle la femme va se voiler avant toutes les autres. Si nous entendons le voile comme une manifestation matérielle du système de séparation des sexes, de la visibilité du statut des femmes de haut rang, de l'enveloppement de la corporéité féminine et de son maintien dans un espace clos, contenu, associé à une spacialité sacrée, nous pouvons observer des similarités entre certains textes de l'hindouisme et le Coran (cf. Chakravarti 1993). En effet, le concept de *Pativrata*, de l'hindi पतिव्रता « femme fidèle et vertueuse », que l'on retrouve dans les textes hindous (Lois de Manu, Vedas, Ramayana, Dharmasastra) rejoint l'idéal d'une féminité cachée, protégée, enveloppée, « enchemisée » (Armanet 2011) dont le dévoilement et l'exercice de certaines formes de pouvoir, notamment dans le domaine des relations sociales et des pratiques rituelles, sont strictement réservés à la sphère privée du foyer ou du temple.²⁴ « In the case of

²³ Sourate an-Nur 24 :31

²⁴ La *Pativrata* est une femme dévouée, loyale, fidèle et vertueuse, mais aussi rassurante et protectrice, aidant son mari à accomplir son destin (*dharma*).

Hindu society the design of the patriarchal caste-class structure was mapped out by the *brahmanas*; *pativrata* the specific *dharma* of the Hindu wife then became the ideology by which women accepted and even aspired to chastity and wifely fidelity as the highest expression of their selfhood » (Chakravarti 1993 : 582). Cet idéal de féminité est extrêmement présent dans les valeurs morales des femmes et des hommes hindous, incarné par la figure de Sita et régulièrement réactivé dans la littérature (cf. Castaing 2013 et Chakravarti 1993) et le cinéma (Datta 2000).

Cependant, les convergences nées de la rencontre entre les principes de l'islam et ceux du brahmanisme et des principes védiques ne permettent pas d'établir si la pratique du voile sous la forme du *ghunghat* chez les femmes est apparue en même temps que l'arrivée des Moghols, comme le soutiennent certains historiens, ou lui préexistait (cf. Mukhia 2004 ; Farooqi 2012). Malgré ces similitudes entre les conceptions hindoues et musulmanes, les divergences demeurent profondes.

Si la pratique du *ghunghat* chez les hindous comme chez les musulmans est associée au respect de la hiérarchie familiale, le voile est également lié chez les musulmans à la manifestation d'une endogamie de clan qui rend les femmes d'une famille indisponibles pour les hommes étrangers au clan (cf. Tillion 1966). « For Muslims, purdah stresses the unity of the kindred vis-a-vis the outside, since it is observed only before males who are outside the trusted circle of kinsmen. Among Hindus, by contrast, purdah is related to the respect relations among affines, particularly between a woman's natal and conjugal kin and within the joint family » (Papanek, 1978: 302).

Afin de mieux saisir les différences qui apparaissent entre les pratiques de voilement des hindoues et celles des musulmanes à Udaipur, et en Inde du Nord de façon générale, il est nécessaire de se pencher sur les valeurs fondamentales qui régissent chacune de ces communautés. Le sens de l'honneur associé à la « honte » (*izzat* इज्जत en hindi, ou *hisham* هشام, « honte, pudeur » en arabe) faisant référence au prestige associé au comportement des individus, à la dignité et à la vertu, est d'une

extrême importance dans les deux groupes, et se retrouve dans toute la sphère méditerranéenne (cf. Mandelbaum 1988 ; Tillion 1966 ; Allami 1988 ; Bromberger 2005 ; Armanet 2011). Pour les hindous cependant, l'emphase porte sur le comportement des femmes à l'intérieur du foyer, bien que le comportement au dehors reste de toute évidence tout aussi fondamental au maintien ou à l'accroissement du prestige et de la réputation de la famille dans laquelle elle s'est mariée, alors que les musulmans mettent davantage l'accent sur ce qui se passe à l'extérieur, et sur l'impeccabilité du respect de la pudeur et de la modestie qui circonviennent tout autant à la culture de l'Inde du Nord qu'aux valeurs transnationales de l'Islam. L'honneur (*izzat*) d'une famille ou d'une lignée familiale est étroitement dépendant du comportement et de la moralité de chacun de ses membres. Il incombe en effet à chacun d'agir de telle sorte que la réputation et la respectabilité de sa famille (et pour les femmes, de sa parentèle par alliance) ne soit pas entachée par la moralité des individus qui la représentent au dehors. Si le prestige de l'individu dans les sociétés à dominante individualiste repose pour beaucoup sur le nom que la personne a créé pour elle-même en travaillant et en s'élevant dans l'échelle sociale (cf. Dumont 1983), le prestige en Inde du Nord repose sur la qualité des alliances contractées par le mariage (avec une éventuelle hypergamie dans certains groupes), sur la haute moralité dans laquelle les membres du groupe familial sont élevés et sur les actions d'un ou plusieurs individus destinées à augmenter le bien-être de leur communauté. Par conséquent, le comportement immoral d'un homme ou d'une femme d'une famille respectable peut ternir à jamais une réputation parfois construite sur plusieurs générations, et ainsi entâcher la renommée d'un grand-père, d'un arrière grand-père ou d'un ancêtre (Mandelbaum 1986 ; El Guindi 1999).

Il est donc important de comprendre l'aspect général de l'organisation de la société dont le respect de la *purdah* et les pratiques de voile ne sont que quelques unes des nombreuses manifestations. "Comparative analysis suggests that *purdah* cannot be

adequately understood merely as the working out of religious doctrines. Seclusion of women is not an exclusively Islamic institution, and in any case many Muslim women are not secluded. Seclusion practices are characteristic of stratified agrarian societies such as exist in many areas of Eurasia (...) (...)some of the distinctions between Muslim and Hindu seclusion are important to a wider understanding of sex-role allocation, and of the ways in which variously defined groups living in the same territory share some customs and reject others.”(Papanek, 1978: 300)

À Udaipur, les hindous et les musulmans vivent dans des espaces relativement séparés, bien que l'on trouve certaines familles musulmanes au milieu des quartiers hindous et des hindous chez les musulmans. Cette séparation est, selon Naresh, Jaïn originaire d'un village proche d'Udaipur, d'apparition relativement récente (une quinzaine ou une vingtaine d'années), et l'effet de manipulations politiques, agrémenté d'un regain d'enthousiasme d'une partie de la population hindoue pour les principes de l'Hintutva, la popularité croissante de Narendra Modi sur la scène politique, et des tensions croissantes depuis les affrontements intercommunautaires et les massacres de musulmans en 2002 au Gujarat. La commensalité est devenue plus rare, mais on ne peut exclure totalement d'une part l'influence que les deux communautés exercent l'une sur l'autre, et d'autre part, leur identification à une identité commune.

L'une des distinctions que l'on peut donc établir entre les pratiques de voile chez les musulmans et chez les hindous repose dans le fait que, si les femmes des deux obédiences manipulent le *ghunghat* essentiellement à l'intérieur du foyer ou au contact de personnes connues, celles des musulmanes qui portent le voile ne le portent qu'à l'extérieur du foyer, comme extension d'une zone d'intimité domestique à l'intérieur de la sphère publique (Tillion 1966 ; Allami 1988). Il permet de maintenir dans l'intimité la « zone de pudeur » (Johansen 1997) exposée au dehors. La pratique du voile dans le *ghunghat*, en revanche, implique nécessairement une relation entre deux protagonistes unis par des liens d'alliance respectant un ordre

hiérarchique précis. Le *ghunghat* n'est pas statique. Au contraire, il est élastique, extrêmement mobile, il bouge en permanence et demande de la part de la femme une attention constante portée sur son environnement humain. Au contraire, s'il peut également se révéler extrêmement mobile, le voile en islam est avant tout un état, une assertion, une affirmation de son appartenance, une matérialisation de principes moraux et religieux spécifiques. Nous dirons donc que le *ghunghat* est étroitement imbriqué dans une grammaire relationnelle élaborée, spécifique à la société d'Inde du Nord et mis en mouvement dans une manipulation vestimentaire experte. Cet ajustement permanent par son comportement à l'autre est une des racines des structures de la société udaipurite qui germe avant tout à l'intérieur de la famille. Les enfants indiens apprennent à s'ajuster et à adopter le comportement adapté à leur statut et à celui des membres de la famille bien avant de savoir parler. En prenant appui sur le remarquable ouvrage de Sudhir Kakar sur la genèse de la personne sociale en Inde, David Mandelbaum explique qu'il n'est pas de bon ton dans le nord de l'Inde de faire des compliments sur un enfant en sa présence car cela risquerait de lui donner un surplus de conscience de lui-même qui risquerait d'entamer le respect qu'il doit avoir et manifester pour ses aînés. Ce détail n'empêche pas les enfants indiens de développer un sens aigu de ce qu'ils sont et une grande et solide sécurité intérieure, mais rend compte, comme nous l'avons déjà évoqué quant à la pratique du *ghunghat*, de la nécessité de la réactivation des rapports hiérarchiques à l'intérieur de la famille ou de la société. « It recalls a postulate that we have noted before, that social superiority must constantly be reaffirmed and that no one's subordinate position can otherwise be assumed »(Mandelbaum 1988 : 54). Serait-il pertinent alors d'avancer l'hypothèse que l'ordre hiérarchique en place dans la société d'Udaipur n'est possible que s'il implique une participation active de tous ses membres ? On peut dire alors qu'une culture ne se perpétue que si elle continue de faire sens pour ceux qui lui donnent corps au jour le jour. En effet, si les structures sociales les plus profondes se trouvent manifestées dans le monde sensible à travers les pratiques vestimentaires, on comprend

également que cet ordre social est profondément dynamique dans le sens où il est constamment réactivé par les personnes qui le constituent. Ainsi, ce sont les hommes et les femmes qui projettent à l'extérieur un univers symbolique qui leur est cohérent, et cet univers modèle en retour la façon qu'ils ont de s'envisager. Le sens du voile pris seul, séparé du contexte spécifique auquel il appartient, perd en épaisseur. Il nous montre que ce sont les êtres qui le fabriquent au quotidien, et qui lui confèrent sa dimension sémantique. De la même façon, nous allons voir que l'espace, qui peut être envisagé comme une extension symbolique du voile, n'est pas une unité fixe, statique et immuable, mais un lieu habité dont la charge conceptuelle varie en fonction de ce que ceux qui l'occupent y projettent. Comme le voile.



Figure 14 Le *dupatta* tel qu'il est porté par les musulmanes sunnites d'Udaipur. Illustration : Pierrick Renn



Figure 15 Foulard porté en hijab. Photo libre de droit, internet.



Figure 16 Différentes façons de porter des habits de tête (cheichias) chez les musulmans sunnites au dargah de Khwaja Moinuddin Chisti à Ajmer, Rajasthan. Photo Frédéric Renn

2.3.3 Le *ghunghat* et l'espace

Nous l'avons vu, le *ghunghat* ne prend sens qu'en relation. De même, l'espace dans le Rajasthan ne prend sens que lorsqu'il est investi de la charge symbolique et représentationnelle projetée par ceux qui l'habitent. En fonction des contextes, cette charge conceptuelle lui confère des critères qui le font appartenir tour à tour à l'espace du dedans et à celui de dehors. Ainsi, l'espace n'est pas une zone fixe et inaltérable, mais soumis à un ensemble de facteurs relationnels: « The production of space is modelled by cast, religion, status, gender...it highly depends on the context in which it is framed » neighborhood spaces (...) are sharply organized on the basis of caste, class and religion... » (Abraham 2010 : 213). L'espace, le genre, la caste se

produisent mutuellement dans la vie de tous les jours, interagissant constamment et se redéfinissant les uns en fonction des autres.

L'espace est à la fois reflet et créateur des relations sociales. « The work of de Certeau (1984) equally has made clear that space and spatial practices produce social relations and cannot be seen as merely reflecting them » (Abraham 2010 :193). La dichotomie privé/public n'est donc pas toujours pertinente parce qu'elle empêche de saisir la continuité qui peut exister entre l'espace public et l'espace privé, et la possible émergence du privé dans le public et du public dans le privé. Le *pata*, par exemple, est une sorte de table disposée à l'extérieur des maisons de Bikaner et à même la rue, donc sur le passage public et à la vue de tous. L'espace sur ces *pata* est strictement codifié selon le fonctionnement hiérarchique propre à la maisonnée dont, par son fonctionnement, il devient un prolongement. Les aînés et ceux dont le statut est le plus élevé 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 *patas*, et son utilisation est strictement régulée : qui s'y assoit, et à quel endroit ? (Abraham 2010)

Le *pata* est également utilisé comme espace intermédiaire entre la maison et le dehors. En cas de deuil ou autre évènement important, les invités masculins y sont reçus et participent aux rituels de la famille qui les y reçoit. De la maison, il est également une continuité, car il n'est pas rare d'y voir des hommes prendre leur repas ou faire leur sieste. Ainsi, le *pata*, (« threshold space »), « *hierarchised in its access along lines similar to that of a home* » (Abraham 2010 : 199), bien qu'étant situé en espace public, fonctionne comme l'espace privé, l'espace du foyer. L'espace devient ainsi une zone dynamique qui se constitue en fonction des relations qui s'y tissent. Le *donkhé* est un autre espace intermédiaire. Il est en fait l'une des pièces de la maison depuis laquelle on ne voit pas l'intérieur et où les hommes de la famille reçoivent d'autres hommes. Ainsi, si cet espace se situe à l'intérieur du foyer, il n'en dévoile pas l'accès ni l'univers féminin. Espace interstitiel, donc, entre le dehors et le

dedans, le *donkhé* permet à un espace semi-public d'exister à l'intérieur de la sphère privée, majoritairement féminine. Il permet de respecter la séparation de l'espace genré mais constitue une alternative au domaine public, plus impersonnel. Le *pata*, en revanche, est une extension de la sphère domestique, permettant une plus grande porosité avec l'espace masculin qui occupe le dehors. Le *pata* au dehors et le *donkhé* au-dedans seraient donc deux espaces tampons, deux zones-franches intermédiaires qui peuvent à la fois revêtir les caractéristiques du public et du privé en fonction des circonstances. Le public et le privé deviennent alors des données flottantes produites par les hommes. Mais revenons à notre voile. Par analogie avec l'espace produit, le voile, dans sa symbolique, caractérise de façon éloquente cette coexistence simultanée du privé et du public, un élément ou une matérialisation de la sphère privée ayant été en quelque sorte « transporté » dans l'espace public du dehors. Cet élément, ici le voile, réinstalle donc la protection qu'est censée amener la sphère privée. Il restaure le dedans, le sacré, l'intouchable, l'interdit dans l'espace du dehors. Ce concept a été étudié en profondeur par Germaine Tillion en Algérie, mais se retrouve selon Christian Bromberger dans toute la sphère du monde méditerranéen, de l'Algérie à l'Inde du Nord en passant par l'Iran. Il s'applique de façon particulièrement éloquente aux sociétés musulmanes, et c'est également cet aspect du voile que l'on retrouve chez les musulmans sunnites d'Udaipur.

Nous voyons donc qu'on peut faire une analogie entre le sens qui est donné à l'espace et celui qui est donné au voile, car tous deux dépendent de l'investissement symbolique et de l'organisation sociale des populations qui les pratiquent.

2.3.4 Le temps du voile

Nous avons vu que les différences entre le *ghunghat* et le voile musulman résidaient pour une large part dans le système de valeurs et l'univers conceptuel de deux univers distincts, quoique largement perméables l'un à l'autre. D'autres écarts de pratiques apparaissent également lorsqu'on s'intéresse aux aspects formels. Par exemple, le moment qui marque le port du voile n'est pas le même chez les hindoues

que chez les musulmanes. Alors que les jeunes musulmanes commencent idéalement à porter une forme de voile peu après leurs premières menstruations, les hindoues en revanche ne commencent à se couvrir la tête comme marque de pudeur (*sharam*) et de bonne éducation (*laaj, izzat*) et ne pratiquent le *ghunghat* qu'après leur mariage. Notons ici que si les musulmanes sortent avec la tête couverte, les hindoues à Udaipur se couvrent également la tête avec le rebord de leur sari (*pallu*) dans une sphère culturelle où se couvrir la tête est avant tout une marque de pudeur, de respect et de raffinement, pour les femmes comme pour les hommes, d'ailleurs (observations personnelles). Cette pratique n'entre pas dans la même catégorie que le *ghunghat*, qui est utilisé pour marquer une relation, une posture, en plus d'une bienséance, alors que se couvrir la tête en général est davantage une manifestation de qualités intérieures (ce qui pourrait rejoindre certains aspects du voile en Islam). Le port du voile chez les hindoues renseigne donc sur leur statut de femme mariée et marque leur entrée dans la famille de leur mari. « In the Muslim view, girls are invested with the electric attraction when they reach puberty. (...) In some families, a girl's puberty is anticipated and she begins her social seclusion between ages nine and twelve (...) In Hindu families, however, a girl does not have to assume *purdah* observance until she is married. It is her acquisition of a husband and in-laws rather than her sexual maturation that impels her into *purdah* (cf. Jacobson 1970 : 137 ; Sharma 1978 : 122) » (Mandelbaum 1988 : 83).



Figure 17 Les bracelets accompagnent les étapes de la vie des femmes, chaque période étant marquée par une couleur, voire une matière privilégiée. Photo B. Renn

2.3.5 Religion et société

Dans leurs pratiques de voile, les musulmanes invoquent en général des prescriptions et des principes religieux (Mandelbaum 1988). En revanche, le(s) voile(s) des hindoues tel(s) qu'il(s) est (sont) pratiqué(s) à Udaipur, entendons sortir avec la tête recouverte d'un voile léger – qui est la manifestation de qualités intérieures et d'un respect des codes de politesse, de respect et de bienséance reconnus par tous -, ainsi que la pratique du *ghunghat* – qui ne prend sens qu'en contexte relationnel et n'est activé que par la présence d'autrui -, ne découlent pas directement de préceptes religieux. Il est essentiellement associé à une manifestation de respect pour l'ordre social, familial, et pour les aînés, et repose sur la dichotomie consanguins / affins. Il est cependant très lié au concept de *pativrata*,

qui est dans certains textes fondateurs de l'Hindouisme comme le Rig Veda ou les Manu Smriti, une des bases de la relation de la femme à son mari, dont les principes fondateurs reposent sur une dévotion et une fidélité incarnées dans la mythologie par les figures divines de Sita et de Parvati. « For Hindus, *purdah* is not so integral a part of religion. It is more a matter of social concern for family and caste group (...) Hindu religious teachers tend rather to emphasize, especially when addressing women, the scriptural ideal of *pativrata*, the complete devotion of a wife to her husband » (Mandelbaum 1988: 88). Néanmoins, bien que les raisons religieuses soient souvent invoquées par les musulmans dans la pratique du voile, certains réformistes défendent l'idée que ni la réclusion des femmes ni le voile intégral ne sont des prescriptions coraniques, et que le Coran insiste sur la modestie et la pudeur, notamment du regard chez les deux sexes²⁵. « Thus Fazlur Rahman, an Islamic modernist, states, "The Quran advocates neither veil nor segregation of sexes but insists on sexual modesty" (...) Rahman reviews the relevant verses of the Koran and concludes, "there is nothing in these verses that calls for *purdah* as such" (Rahman 1982: 286-7, 290-91; also Papanek 1982: 22-27; Jacobson 1976a : 169-71) » (Mandelbaum 1988: 89).

Enfin, l'une des différences entre les hindous et les musulmans concernant les pratiques du voile réside dans les alliances entre cousins, interdites chez les premiers (du moins en Inde du nord) et autorisés chez les seconds (cf. Vreede de Stuers 1963 ; Vatuk 1969 ; Ahmad 1967 ; Fane 1975 ; Chakravarti 1993). Les pratiques d'évitement et de déférence associées à la manipulation du *ghunghat* sont en effet différentes si la femme a été mariée à son cousin, puisque son beau-père est aussi son oncle, qui l'a vue grandir. Bien que le statut de la femme change une fois mariée, et qu'elle se doit d'adopter la conduite respectueuse des femmes mariées

²⁵ « 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 » (Coran, Sourate an-Nur 24 :30)

« Qul lilmu/mineena yaghuddoo min absarihum wayahfathoo furoojahum thalika azka lahum inna Allaha khabeerun bima yasna'oona » (Coran 24 :30)

envers le beau-père, la proximité affective ancienne assouplit quelque peu sa pratique du voile.

“Finally, an important distinction between Hindus and Muslims concerns the permissibility of marriage between cousins, both cross and parallel. Although the specifics of regional variations among Hindu rules of exogamy are beyond our scope here, in general cross-cousin marriage is not permitted among most north Indian Hindus, although it occurs in South India. Parallel cousin marriage is forbidden. Among Muslims, on the other hand, patrilateral parallel cousin marriage (with the father's brother's daughter) is permitted and often claimed to be the preferred form. The significance for purdah customs of these differences in marriage preferences is quite considerable. For the Muslim girl who marries her cousin, the father-in-law is also her uncle, before whom she has not observed purdah” (Papanek, 1978: 303)

Cette différence dans le mariage adoucit donc l'arrivée de la jeune femme dans le foyer de son cousin, devenu son mari. Le beau-père devant lequel elle va baisser son *ghunghat* est son oncle, et ses beaux-frères, ses cousins. La jeune femme arrive donc en terrain connu, moins hostile que dans des cas de mariage non-consanguin, et la menace de dissolution qu'elle peut représenter pour la cohésion du groupe, de par son caractère exogène, s'en trouve amoindrie. Dans ce cas, elle n'est pas tout à fait exogène au groupe. Si le *ghunghat* chez les hindoues est souvent constitué d'un pan du sari pour celles qui le portent ou d'un demi sari appelé aussi *odhini* pour les rajpoutes ou d'autres groupes qui portent un ensemble trois pièces fait d'une longue jupe, d'une tunique et du foulard (*lehenga* ou *ghaghra / choli*), les musulmanes de façon générale à Udaipur portent le *dupatta* avec leur *shalwar kamiz*, dont elles se couvrent la tête et la poitrine. Ce voile peut être mobile ou fixe et porte les éléments de langage des deux pratiques : le *ghunghat* et le voile musulman. Ainsi, le *dupatta* porté sur les cheveux et recouvrant la poitrine que les musulmanes arborent au dehors signifie plutôt que l'on est musulmane. Baissé sur le visage ou les yeux à l'intérieur du foyer, il signifie davantage que l'on est une belle-fille respectueuse du statut des membres de sa parentèle par

alliance. « That is to say, at present, it is mainly being used to symbolize women as good Muslims, rather than as good daughters-in-law » (Kanetani 2006 :119). Le même tissu peut ainsi revêtir deux aspects totalement différents, et changer de caractère sémantique en fonction des contextes. La même femme peut utiliser le même voile tantôt pour afficher son adhésion à une communauté religieuse et/ou aux préceptes de l'Islam, tantôt pour rendre manifestes les liens qui la relie à sa belle-famille et ainsi donner corps aux relations sociales dans lesquelles elle est inscrite. Il existe dans la ville d'Udaipur une autre forme de voile qui n'entre ni dans la catégorie du voile relationnel comme le *ghunghat*, ni dans le voile portant une signification religieuse comme dans le cas de l'Islam. Certaines jeunes filles, souvent en moto ou en scooter, se déplacent dans la ville avec un foulard d'un autre genre que les étoffes utilisées dans le *ghunghat* ou le voile musulman. Ce sont des foulards "modernes", généralement autonomes, c'est-à-dire n'appartenant pas au vêtement, sari ou *shalwar kamiz*, noués autour de la tête de telle sorte que de leur visage ne paraissent que leurs yeux, souvent dissimulés derrière de larges lunettes de soleil à la mode. Dans son aspect formel, ce type de voile se rapproche du *niqab*, (voir figure 3) mais il ne semble porter aucune connotation religieuse (observations personnelles)²⁶. Les jeunes filles qui le portent argumentent qu'elles cherchent à se protéger de la pollution, du soleil (selon l'universel esthétique de la prédominance de la peau blanche) et éventuellement du harcèlement de certains garçons. D'autres encore avancent que c'est pour se promener *incognito* dans la ville. Certains, qui ne font pas partie de la catégorie de ces jeunes filles, disent que c'est pour "faire des bêtises" sans être reconnues (communications personnelles). Nous avons noté que ces jeunes filles étaient souvent habillées en habits moulants, jeans serrés,

²⁶ Le niqab, en arabe نقاب, « voile, masque », est un voile couvrant le visage à l'exception des yeux. Certains juristes de l'école chaf'ite d'interprétation arguent que la « zone de pudeur » (*'awrat*) de la femme comprend ses visage et ses mains (cf. Johansen 1997)

chemisettes ne couvrant pas les cuisses, tee-shirts ajustés, contrastant à la fois avec le voile musulman qui complète généralement une tenue ample ne laissant pas apparaître les formes (quoi que les nuances quant à l'ajustement du vêtement soient nombreuses), et avec la tenue qui accompagne le *ghunghat* chez les hindoues, dont nous avons vu qu'elle est constituée d'un sari ou d'une ample jupe agrémentée d'une longue tunique (*ghaghra choli*). Cet aspect du voile ne ressemble à aucun autre type de voile observé dans la ville. Sa signification reste pour le moment une énigme.

Par ailleurs, notons que les femmes Bohras appartenant à la fraction réformiste ne portent pas leur *dupatta* sur la tête, mais sur la poitrine. Le terme *Dawwodi Bohra*, en ourdou داؤدی بوہرہ, viendrait du terme gujarati « *vehru* » signifiant « commerce » (Blank 2001). Ils sont représentés par un chef spirituel représentant l'imam appelé le *Da'i al-Mutlaq* (en arabe داعي المطلق). Syedna Mohammed Burhanuddin est décédé le 17 janvier 2014 après avoir désigné son fils, Syedna Mufaddal Saifuddin, comme son successeur et 53eme *Da'i al-Mutlaq*. Les Dawoodi Bohras sont des musulmans chi'ites dudécimains descendants des Fatimides du Caire et retraçant une origine lointaine au Yémen. Comme les autres chi'ites, ils croient en Ali comme Imam légitime après Mohammed. Ils sont plus d'un million dans le monde, mais la majorité de la diaspora se trouve en Inde (essentiellement au Gujarat et au Rajasthan) et au Pakistan (cf. Ghadially 1989 ; Blank 2001). Dans les années 1970, leur chef spirituel les a encouragés à se distinguer des autres communautés de musulmans en Inde tout en restant respectueux des préceptes de l'Islam (Ghadially 1989 ; Blank 2001). En Inde, leur mouvement se caractérise par une forte proportion de femmes ayant accès à un niveau supérieur d'éducation de type occidental couplé d'un fort attachement aux traditions et préceptes coraniques « The Bohras uphold most aspects of Islamic orthopraxy (...) In all matters of prayer, dress, physical comportment (...) they are highly conservative.

At the same time, they eagerly adopt any and every aspect of modern or Western culture that is not specifically forbidden (Blank 2001 : 1). C'est ainsi que les femmes bohras ont adopté la *rida*, de l'arabe رداء, « robe, cape, costume, manteau, vêtement »²⁷ (voir figure 26 en annexe) comme tenue de tous les jours, et que les hommes ont adopté une cheichia²⁸ blanche orné de fils dorés qui les rend immédiatement reconnaissables (voir figure 27 en annexe) (Ghadially 1989). Des divisions sont apparues au sein du mouvement Dawoodi ayant conduit la fraction réformiste, les Youth, qui ne reconnaissent pas l'autorité suprême du Da'i, à se distinguer des autres bohras, notamment sur le plan vestimentaire : les femmes ne revêtent pas la *rida* mais un *shalwar kamiz* dont elles portent le *dupatta* sur la poitrine et non sur la tête comme les musulmanes sunnites, les Sindhis²⁹ et les Sikhs³⁰. De plus, l'ensemble des Bohras d'Udaipur ne pratiquent pas le *ghunghat* bien que l'épouse réside dans le foyer parental de son mari, en compagnie de ses beaux-parents et souvent des frères de ce dernier (Ghadially 1989 ; Lokhandwalla 1955 ; Blank 2001). Nous voyons donc ici que la seule résidence patrilocale en famille étendue ne suffit pas à justifier la pratique du *ghunghat*. Chez les réformistes bohras, pas de pratique du voile donc, ni sur la tête, ni sous la forme du *ghunghat*. Chez les bohras non réformistes, pratique d'un voile statique intégré à la *rida* mais pas de pratique du *ghunghat*. Ali Hussein désigne lui-même sa belle fille « comme sa propre fille »³¹ pour justifier le fait qu'elle n'a pas besoin de baisser le regard ou de se couvrir le

²⁷ D'après le Larousse arabe/français, français/arabe 1983

²⁸ De l'arabe, شاشية couvre-chef masculin caractéristique des musulmans

²⁹ Hindous de la région du Sindh au Pakistan ayant migré en Inde après la partition entre l'Inde et le Pakistan en 1947.

³⁰ Le Sikkhisme est une religion monothéiste née au Penjab (voir carte de l'Inde, figure 1) au 15eme siècle basée sur un livre sacré, le Guru Granth Sahib, et sur les enseignements de dix gurus, dont le premier est Guru Nanak et le dernier Guru Gobind Singh.

³¹ « vo meri apni beti hai »

visage en sa présence (communication personnelle, Udaipur, janvier 2014). À Udaipur, un nombre important d'hindoues portent également sur la tête l'extrémité de leur sari (*pallu*) mais ne l'utilisent jamais en *ghunghat* (observations personnelles). Ces détails nous permettent de souligner une fois encore la polysémie et la diversité des pratiques de voile dans l'espace somme toute relativement restreint que constitue la vieille ville d'Udaipur.

Maintenant que nous avons vu en quoi le *ghunghat* était étroitement lié à un système relationnel, on peut se demander quels sont les éléments qui assurent la continuité d'une telle pratique. En quoi fait-elle sens pour les individus ? Dans quel système de valeurs cette pratique du voile est-elle ancrée ? En plus d'une activation quotidienne destinée à entretenir la cohésion sociale, c'est donc sans doute aussi à cause d'une certaine idée de soi liée aux valeurs de pudeur, de modestie, de vertu (*sharam*) et d'un sens de l'honneur affirmé (*izzat*) que l'on projète à l'extérieur, que la pratique du *ghunghat* continue de se perpétuer, malgré un abandon progressif dans les villes couplé par une augmentation des familles nucléaires. Nous allons y revenir dans la partie qui traite des valeurs attachées au *ghunghat*. Les différents auteurs consultés lors de cette étude nous ont montré à quel point les pratiques du voile sont dépendantes des contextes politiques, sociaux, économiques et religieux dans lesquels elles ont lieu. Ce sont les choix implicites effectués par les citoyens dans l'élaboration d'une société et dans le maintien de ses valeurs, un retour parfois défensif sur certains préceptes religieux jugés menacés par un système aux valeurs parfois contraires, qui colorent l'utilisation d'un voile de significations différentes, parfois même opposées dans la même zone géographique, mais dans des contextes historiques et culturels distincts. Le contexte politique de l'Inde des années 1980, par exemple, a mené au revivalisme du port du voile par les femmes bohras qui ne le portaient presque plus depuis une cinquantaine d'années (cf. Ghadially 1989). En effet, c'est l'autorité supérieure du Sayyedna Buhrauddin, chef de la communauté, qui donna l'ordre aux femmes bohras de recommencer à se voiler à l'extérieur. Selon

l'auteure, cette pratique a été associée à une crise grave dans la communauté, couplée à une crise de l'autorité du *Da'i*, le guide spirituel et temporel de la communauté, et d'un sentiment de menace à l'intérieur de la société indienne avec la montée de l'*Hintuva* et des violences répétées contre les musulmans³². Le retour d'une pratique – le port du voile - laissée à l'abandon est donc associé ici à un désir réactivé de distinction et d'affirmation de l'identité d'un groupe minoritaire menacé d'éclatement. Si ce retour sur une pratique coïncidait avec le revivalisme musulman en Iran, le contexte local – un désir de plus grande visibilité et de manifestation extérieure de religiosité - semble plus vraisemblablement expliquer ce changement brutal qui fut appliqué rapidement à cause de la pression à l'intérieur de la communauté en obéissance au Sayedna. « The novelty about the practice was that it was strictly enforced by placing men or women at the entrance of places most frequented by women such as shrines, wedding halls, mosques...etc. Women who did not wear the veil were turned back (...) Almost overnight, women responded by making the rida » (Ghadially 1989 : 35). On voit ici que le voilement ou le dévoilement peuvent être associés à l'affirmation d'une identité communautaire. Le retour du voile chez les bohras ne fut pas accompagné de mesures restrictives concernant les femmes, qui ont continué à aller à l'université, au travail et dans les lieux de culte. On voit donc ici comment les contextes donnent de l'épaisseur et du sens au port d'une étoffe qui parle du monde autant que le monde s'exprime à travers elle...Après avoir envisagé la difficulté d'aborder le voile comme une pratique uniforme et atemporelle, et analysé les nuances sémantiques et lexicales de

³² En hindi हिंदुत्व, « hindouïté ou indianité », est un terme inventé par Vinayak Damodar Savarkar en 1923. Il désigne une idéologie de type nationaliste selon laquelle tout ce qui n'est pas hindou ne serait pas indien. La doctrine comprend plusieurs organisations, dont la plus populaire est le parti nationaliste hindou, le Bharatiya Janata Party (BJP), qui a gagné en popularité ces dernières décennies, mettant en danger les nombreuses minorités ethniques et religieuses qui vivent dans le pays. Le massacre de plus de 2000 de musulmans au Gujarat en 2002 a révélé une implication du BJP et de la police et contribué aux tensions croissantes entre les hindous et les musulmans.

plusieurs pratiques imbriquées, nous allons maintenant nous pencher sur la teneur symbolique des pratiques de voile observées à Udaipur.

3. LE *GHUNGHAT* : DERRIÈRE LE VOILE, UN RITE DE PASSAGE ?

La pratique du *ghunghat* se relâche avec le temps, notamment avec la naissance du premier enfant qui confère à la femme un nouveau statut, celui de mère. Nouveau rite de passage, donc, après celui du mariage, qui va être marqué lui aussi par un ensemble de règles d'évitement et de purification. Les femmes d'Udaipur, qu'elles soient musulmanes ou hindoues (les deux communautés les plus représentatives de la ville), vont généralement accoucher de leur premier enfant dans leur propre famille. Elles peuvent s'y rendre autour du sixième mois, ou au cours du dernier mois, et y demeurent au minimum quarante jours après l'accouchement. Elles vont observer une quarantaine, période lors de laquelle la mère et l'enfant sont entourés de soins très particuliers : ni l'un ni l'autre ne sort à l'extérieur, afin d'éviter d'attirer sur eux le mauvais œil. Une femme hindoue d'une caste de barbiers³³ spécialisée dans les accouchements et ses suites vient masser la mère et le bébé avec de l'huile de moutarde, de sésame, et des plantes ayurvédiques concoctées par ses soins³⁴. La mère suit un régime spécifique destiné, selon les principes de la médecine ayurvédique proches de la médecine humorale d'Hippocrate, à restituer le chaud dans le corps de la femme, que l'accouchement aura mis en excès de froid³⁵. Ce

³³ À Udaipur, les femmes de la *jati* des barbiers (*na'i* ou *sen*) sont spécialisées dans les soins aux accouchées, notamment dans les massages, qu'elles prodiguent chez les femmes, quelle que soit leur religion. Les barbiers font partie de la *varna* des *shudras*, c'est-à-dire, la plus basse des quatre *varnas* (cf. Dumont 1966 ; Singh 1998)

³⁴ Un mélange de plantes ayurvédiques du nom de *dashamoolarishtam* est administré à la mère pendant la période de quarantaine, afin de restaurer l'énergie dans le corps et de rééquilibrer l'organisme après l'accouchement. Les ingrédients peuvent varier, mais est généralement composé de seize plantes. Voir la composition en annexe.

³⁵ « After childbirth a woman's digestive fire is weakened and needs to be rekindled and nurtured. Ayurveda focuses on foods that are warm, wet, oily, and have sweet, sour and salty tastes, to bring vata back into balance. Sweet does not mean candy and refined sugars, but instead foods such as yams, honey, iron rich sugars, basmati rice, and fresh fruits » in Sonya Bastow « Ancient wisdom for modern mothers ». Source : internet

régime spécial comprend des quantités d'aliments chauds, comme le *ghee* (beurre clarifié), de *ghur* (sucre de canne cristallisé), des sucreries faites de différentes sortes de lentilles et de céréales, des fruits secs, c'est-à-dire une alimentation grasse et sucrée dite « réchauffante » (en hindi *garam* गरम, « chaud »). Elle est tenue à l'écart de la cuisine, comme lors de ses menstrues, car elle est impure (en hindi अशुद्ध *ashuddha* « impur, impropre, souillé ») et l'impureté ne peut se trouver associée à la cuisine, lieu par excellence du maintien et de l'élaboration quotidienne des activités de purification. C'est d'ailleurs dans la cuisine que se trouvent les petits temples familiaux, lieux d'offrandes quotidiennes et de rituels spécifiques élaborés par les femmes de la famille, dont la belle-mère est le pilier central. Aucun repas n'est servi chez les hindous sans avoir été préalablement donné en offrande aux divinités de la maison, qui varient, elles aussi, en fonction des castes, sous-castes et traditions familiales. Les parents par alliance vont rendre visite de temps à autre à la jeune accouchée, ainsi que son mari qui est demeuré dans le foyer parental. Chaque période de visite est marquée par un don de cadeaux, essentiellement des vêtements pour la mère et l'enfant. Surtout, le retour chez ses affins est marqué par une cérémonie que l'on pourrait associer à une cérémonie de passage, qui réinscrit la femme dans sa famille d'adoption, investie de son nouveau statut. Si l'éloignement de la femme de sa parentèle peut être compris en premier lieu comme un moment privilégié lors duquel la femme peut devenir mère sous l'œil bienveillant et attentionné de sa propre mère, on peut aussi l'y associer à une pratique d'évitement protégeant la belle-famille de la pollution dont la femme en retour de couches est porteuse, car les règles, l'accouchement et la mort sont trois phases lors desquelles les femmes en Inde du nord sont tenues à l'écart du monde social « Chez les populations où la femme enceinte est regardée comme impure, cette impureté se transmet normalement à son enfant qui, par suite, est soumis à un certain nombre de tabous et dont la première période de marge coïncide avec la dernière période de marge, jusqu'au retour de couches social, de l'accouchée »(Van Gennep 1981 : 71). Ainsi, l'épouse, nouvellement mère, réintègre le foyer de son mari et de sa parentèle

par alliance investie d'un nouveau statut dont l'isolement social aura soigneusement permis l'élaboration. Nous voyons que les statuts ne sont pas élaborés brutalement d'un jour à l'autre, mais tissés, fabriqués, façonnés scrupuleusement, inscrivant par le rite et son contenu symbolique les contours d'une réalité sociale en incessante transformation. « Il a été ainsi établi qu'à ce moment la femme est placée dans un état d'isolement, soit comme impure et dangereuse, soit parce que du fait même qu'elle est enceinte, elle se trouve dans un état physiologique et social temporairement anormal » (Van Gennep 1981 : 58). La période de transition, dite « liminale », (Van Gennep 1981) est souvent accompagnée d'un changement temporaire du lieu de résidence, et ces manipulations symboliques s'appuient souvent sur l'opposition affins/consanguins qui servent de supports à la transformation des statuts : « Le premier accouchement a une importance sociale considérable qui s'exprime de diverses manières chez les différents peuples (...). De tout ceci résulte qu'il faut voir dans les rites de la grossesse et de l'accouchement des rites d'une portée individuelle et sociale étendue (...) bel et bien à ranger dans une catégorie secondaire de rites de passage, puisqu'ils assurent précisément au père et à la mère futurs l'entrée d'un compartiment spécial de la société, le plus important de tous, et qui en est comme le noyau permanent » (Van Gennep 1981 : 67-68).

Une fois que la belle-fille est devenue mère, une plus grande complicité peut se développer avec sa belle-mère ou ses belles-sœurs plus âgées, et cette plus grande connivence se traduit par un relâchement du *ghunghat*, dont le niveau de pratique définit clairement les statuts : ceux de la femme et ceux des personnes qui lui sont liées par alliance ou par le sang, mais aussi celui de jeune épouse, puis de mère... (Vreede-de Stuers 1963). Au fur et à mesure que la femme vieillit, elle observe le *ghunghat* devant un nombre de moins en moins important de personnes. C'est quand elle va à son tour devenir belle-mère qu'elle va basculer de l'autre côté, et faire à son tour partie des affins, de ceux devant qui l'on se voile. Ainsi, la femme en

société bénéficie de trois statuts distincts qui influencent considérablement ses relations aux autres, son prestige, et par conséquent, la manipulation de son voile : elle est tour à tour fille, épouse, et belle-mère. En tant que fille, elle ne connaît pas le *ghunghat* ; en tant que jeune épouse, elle sera particulièrement attentive à ce que son visage ne soit pas visible par son beau-père et les aînés de la famille de son mari ; en tant qu'épouse plus âgée, elle détendra quelque peu sa pratique ; en tant que belle-mère enfin, c'est elle qui orchestrera la pratique du *ghunghat* en son foyer, et son voile ne sera plus baissé qu'occasionnellement devant ses affins plus âgés, s'ils sont toujours vivants.

Examinons maintenant quels éléments nous permettraient de considérer que la pratique du *ghunghat* s'inscrit dans une sous-catégorie des rites de passage ? Selon Van Gennep, les fiançailles et le mariage font partie des rites de passage fondamentaux, constitués à la fois de rites de séparation, de périodes de marge, et de rites d'agrégation. « Parfois, (...), l'agrégation aux nouveaux milieux n'est pas accomplie du premier coup ; pendant un temps plus ou moins long, le nouveau venu est un intrus, surtout par rapport à la famille restreinte. Et c'est par là que j'explique les tabous de beau-père et de belle-mère à gendre à bru, les flottements d'état de la femme jusqu'à la grossesse ou jusqu'à la naissance d'un fils » (Van Gennep 1981 : 185). Les statuts marquant l'entre deux sont peu appréciés par les sociétés, comme si l'individu en période de flottement entre deux états, deux statuts, représentait un danger. Ainsi, l'isolement visuel, avec l'importance que l'on sait de la vision dans le monde indien (*darshan*), protégerait le monde social d'un individu en état de transformation. Il constituerait un rite de séparation, lequel rite est souvent marqué par un isolement géographique de la personne, tenue aux lisières du village (dans certains rites d'initiation des adolescents par exemple) ou dans une pièce séparée des autres endroits de la maison (comme lors de la quarantaine de la femme accouchée en Inde du nord). « Je propose en conséquence de nommer rites préliminaires les rites de séparation du monde antérieur, rites liminaires les rites

exécutés pendant le stade de marge, et rites post liminaires les rites d'agrégation au monde nouveau » (Van Gennep 1981 : 27). Chez les Bachkirs (qui sont des Turco Monghols), la jeune mariée « ne doit pas montrer son visage à son beau-père pendant plus d'un an » (Van Gennep 1981 : 173). On retrouve cet isolement lors des périodes de menstrues, de deuil ou autour de la naissance. « L'impureté familiale est la plus importante, c'est celle de la naissance (...) et surtout de la mort (...) Un verset de Manu (II, 27) marque bien la nature de l'impureté : « la souillure de la semence et de la matrice (c'est-à-dire de la naissance) est effacée par les deux-fois nés par les sacrements de la grossesse, de la naissance, de la tonsure et de l'initiation » (Dumont 1966 : 73). D'ailleurs, la femme nouvellement accouchée jètera au bout de vingt-et-un jours les vêtements qu'elle a portés après la naissance de son enfant. Elle sera lavée, purifiée, parfumée. Ni la mère ni le bébé ne sortent pendant ces quarante jours. Des périodes de purification sont marquées de rituels spécifiques (pour les hindoues, *Suraj* au dixième jour après l'accouchement, *Jalwa* au quarantième) lors desquels la femme se débarrasse des habits qu'elle a portés jusqu'ici, est purifiée par des mantras, une offrande à l'eau, des sucreries... (observations et conversations personnelles). On retrouve ici encore la succession évoquée par Van Gennep : séparation, période de marge avec suppression progressive des barrières, réintégration dans la vie ordinaire (Van Gennep 1981). Nous voyons donc que les périodes transitoires de leur vie où les femmes peuvent être « polluantes » réactivent le danger potentiel qu'elles représentent pour leur parentèle par alliance. Le voile comme barrière symbolique ne suffit plus, une mise à l'écart géographique est observée. Le *ghunghat* s'inscrirait-il alors comme le prolongement de ce rite de passage fondamental qu'est le mariage, constituant ensuite dans la vie d'une femme une sorte de période de marge, une période transitoire, qui marquerait son inscription dans sa famille d'adoption par le mariage ? Car si les vieilles femmes qui ont pratiqué le *ghunghat* continuent de se voiler le visage devant les personnes pour lesquelles elles ont manifesté respect et déférence toute leur vie maritale, elles deviennent également celles devant qui s'abaissent les

étoffes des nouvelles épouses de leurs fils. Petit à petit alors, elles vont veiller à ce que la pratique perpétue les structures intrafamiliales, les valeurs de respect et d'obéissance aux aînés qui sont chères à la culture indienne. Ainsi, le danger potentiel qu'une jeune épouse représente pour sa parentèle par alliance est ainsi contenu par le *ghunghat*, rempart symbolique qui protège le monde de sa présence et qui lui confère en même temps un rempart contre ce lieu étrange qu'elle va petit à petit s'approprier. Ainsi, le *ghunghat* serait-il une extension sans véritable fin de ce premier voile qu'homme et femme portent pendant la cérémonie du mariage, destiné à séparer le monde du danger de deux êtres en phase liminale.



Figure 18 Pendant la cérémonie de mariage, l'oncle paternel par alliance du marié noue un tissu sur son visage. Udaipur, Photo Laurence Renn



Figure 19 Les oncles paternels par alliance du marié attachent le sera autour de sa tête, dissimulant totalement son visage.
Udaipur, Photo Laurence Renn



Figure 20 Le marié est totalement dissimulé sous le *sera*. Il est maintenant prêt pour la procession et pose avec son père et ses oncles paternels par alliance (de gauche à droite). Udaipur, Photo Laurence Renn

3.1.1 Le voile et ses symboles

Les couleurs et les matières utilisées pour confectionner les voiles qui servent à la pratique du *ghunghat* donnent des informations complémentaires sur le statut de la personne qui les porte. Au Rajasthan et au Gujarat voisin, les motifs utilisés par exemple sur les *odhanis* renseignent sur l'appartenance ethnique de la personne, son appartenance à un clan, à un village. En ville, la qualité des matières et du travail réalisé donnent des indications sur le statut social et le prestige familial plus que sur le lieu d'appartenance. Cet aspect matériel ne sera pas examiné en détail, mais il est important de le souligner. Comme nous l'a montré Françoise Cousin (Cousin 1986) dans son travail sur les tissus du Rajasthan, l'aspect matériel du vêtement dans cet endroit du monde nécessite une recherche à part entière, mais

notre propos ici est davantage de souligner l'aspect social d'un élément de la culture matérielle, et ce qu'il révèle de l'organisation et des valeurs de la société dans lequel il s'insère. Comme le souligne Milwa Kanetani, « Every caste has a specific design and color for the odhani. Although the odhani usually represents a particular caste, it also indicates the economic status or social class. Thus, women in Kutch identify the wearer's status, such as caste, financial position, social class and gender role by interpreting the color, design, material and embroidery of the odhani. Such interpretation is possible only when one understands what is symbolized by the clothes » (Kanetani, 2006: 117).

Symboliquement, ne pourrait-on pas également considérer le voile comme une sorte de cocon protecteur destiné à protéger l'ordre social du "danger" de l'individu en phase intermédiaire, dans un espace flou et mal délimité entre deux statuts ? Car si l'on observe minutieusement les pratiques du voile en contexte rituel, on constate qu'il sert à la fois à couvrir et à unir. Il couvre les époux lors de la période de marge qui précède le rite qui scelle l'union, séparant ainsi le corps social de deux individus au statut flou. Il les unit lors de la cérémonie du *phera* pendant laquelle les époux, attachés l'un à l'autre par un voile, tournent sept fois autour du feu sacré en prononçant des paroles à vocation performative (cf. figures 14 et 15). Ainsi, tel un papillon qui se prépare à sortir de sa chrysalide, l'individu renaît à lui-même dans la solitude et l'isolement, et n'est réintégré dans le monde social qu'à la suite de rites d'agrégation destinés à le rendre inoffensif et à donner une reconnaissance officielle à son nouveau statut. « On sait d'ailleurs que l'étymologie du terme de Rite (du latin *ritus*) désignait aussi bien les cérémonies liées à des croyances se rattachant au surnaturel que les simples habitudes sociales, les us et les coutumes, c'est-à-dire des manières d'agir se reproduisant avec une certaine invariabilité » (Dartiguenave, 2001: 59).

Dans le *ghunghat*, comme dans le voile que les mariés portent sur le visage et qui cache entièrement leur personne pendant tout le déroulement du mariage (et que

l'on retrouve aussi dans le voile blanc que les mariées française gardent rabattu sur leur visage, ou dans les mantilles noires des femmes en deuil) le voile ne symboliserait-il pas cet isolement, une frontière en étoffe entre la personne et le monde ? Cet isolement peut être un moyen de protéger le monde social d'un individu au statut flou, en phase de marge, ou en état d'impureté temporaire par la souillure de la grossesse, de la naissance ou de la mort. Comme dans le voile en Islam, la frontière normalement marquée par une séparation serait ici portée par le vêtement et introduirait une zone distincte, séparée, dans le même espace. Alors, le *ghunghat* ne serait-il pas une sorte de matérialisation d'un rite de passage qui dure presque toute la vie maritale d'une femme, et dont l'aboutissement serait son accession au statut de belle-mère ? Dans le système spécifique de parenté et de mariage en Inde du Nord, la femme entrerait-elle lors de son mariage dans une période de marge, matérialisée entre autres choses par le *ghunghat*, jusqu'à ce qu'elle soit réintégrée dans sa belle-famille à l'issue d'une période d'isolement à la naissance de son premier enfant, la succession de cérémonies qui la réagrègent à sa parentèle par alliance marquant alors la fin de cette période de marge ? « As a woman gets older she will, of course, find herself having to veil before fewer and fewer people, since there will be fewer and fewer men alive in the village who are senior to her husband »(Sharma, 1978 : 223). Ainsi, ces trois phases que sont le mariage, l'accouchement et la ménopause et, souvent simultanément, l'accession au statut de belle-mère, marquent des statuts, des rôles et des comportements sociaux et vestimentaires distincts dans la vie des femmes, et les pratiques du voile sont plus ou moins subtilement modifiées lors des périodes transitoires qui marquent ces entre-deux. Lors de la naissance du premier enfant, l'investissement d'un nouveau statut est matérialisé par un isolement géographique avant que la femme ne soit de nouveau réintégrée dans sa belle-famille après une série de rites de purification, car la femme enceinte et en couches est particulièrement polluante. Le voile symboliserait alors la frontière qui isole l'individu en reformulation statutaire ou identitaire du reste de la société, la protégeant de ces états flous de l'entre deux que

le corps social en général abhorre. L'individu en reformulation représente un danger pour l'unité du corps social, il en est isolé physiquement avant de revenir, ayant été réagréé au corps social par le rite, après avoir de nouveau reconstruit une identité totale, globale, homogène. « En effet, le rite se présente avant tout comme un acte d'institution (P.Bourdieu) qui crée en permanence, à la fois, de l'identité et de l'unité » (Dartiguenave 2001: 60).

Le *ghunghat* se transforme donc en même temps que le corps de la femme et s'élabore en même temps que s'élabore la femme dans son nouveau statut. Dans ce contexte, pourrait-on dire que la femme naît dans une famille biologique et que le mariage lui donne une deuxième famille, une famille socialement fabriquée dont elle doit, par son comportement, se faire elle-même l'enfant socialement adopté ? L'un des rites pratiqués à Udaipur, le *Muti Kai*, illustre ce propos. « Next morning, the family performs the ritual of unveiling the odhani. Father-in-law and elder brothers-in-law give some money for unveiling the odhani to see the bride's face. (...) A daughter-in-law has to hide her face from the father-in-law and elder brothers-in-law after that » (Kanetani, 2006: 114). De cette cérémonie, l'on retient que voir le visage de la mariée est un privilège qui ne sera utilisé qu'une fois (en théorie) par ses affins plus âgés qu'elle. Dorénavant, son visage leur demeurera caché, le voile instaurant une distance quasiment inviolable entre elle et ces hommes. Le visage est porteur de l'identité. Le fait que, dans le *ghunghat*, la femme le cache aux personnes qui sont le plus proches d'elle nous conduit maintenant à nous demander si ce voile ne constituerait pas également, en plus d'une marque de pudeur (*sharam*), de respect (*izzat*) et de subordination (*laaj*), un abri symbolique dans une situation où l'identité de la personne se trouverait menacée par une trop grande proximité géographique avec des êtres avec lesquels elle doit paradoxalement maintenir une certaine distance et en même temps partager son espace et son quotidien.

3.1.2 Le voile comme pratique de distanciation sociale

Si nous explorons l'hypothèse d'Hanna Papanek (Papanek 1973) selon laquelle le *ghunghat* serait aussi une sorte de cocon protecteur, une sorte de zone d'intimité dans laquelle la femme peut à tout moment se retirer lorsqu'elle se trouve (la plupart de sa vie maritale) dans le foyer de sa parentèle par alliance, pourquoi alors ce besoin de se retirer, de se protéger ? De quoi exactement se protège-t-elle, et dans quel univers conceptuel s'inscrit cet aspect particulier du voile ? Cette façon de se retirer sous son *ghunghat* constituerait une sorte de distanciation sociale utilisée par l'individu dans une situation de trop grande proximité pouvant porter atteinte à l'intégrité de son identité (Goffman 1974 ; Murphy 1964). On retrouve en effet des similitudes troublantes entre les pratiques du *ghunghat* en Inde du Nord et celles des hommes touareg de l'Afrique Saharienne, qui viennent corroborer l'hypothèse que certaines pratiques de voile à l'intérieur d'une unité familiale s'apparenteraient à une pratique de distanciation sociale. « (the Tuareg) they are symbolically introducing a form of distance between their selves and their social others. The veil, though providing neither isolation nor anonymity, bestows facelessness and the idiom of privacy upon its wearer and allows him to stand somewhat aloof from the perils of social interaction while remaining a part of it » (Murphy 1964 : 1257). Comme dans le *ghunghat*, le voile touareg est davantage observé lorsque la personne se trouve en présence de personnes qui lui sont proches que lorsqu'elle se trouve avec des inconnus, et révèle une grammaire sociale complexe à laquelle les interactions sociales donnent sens. Les deux formes de voile cachent le visage, ce qui nous renvoie de nouveau à la symbolique du visage en Inde, par exemple. Sa pratique manifeste un signe de respect, de pudeur et de subordination à une ou des personnes de rang ou de statut supérieur, notamment vis-à-vis des beaux parents, mêlée d'un tabou sur le nom. De la même manière dans les deux systèmes, une distance nécessaire est maintenue entre affins et alliés. Cette distance, inversement proportionnelle à la connaissance que les protagonistes ont les uns des autres, serait

donc nécessaire à toute interaction sociale (Murphy 1964 ; Goffman 1974) « An area of privacy, then, is maintained by all, and reserve and restraint are common, though not constant, factors in all social relationships. Society could not perdure if people knew too much of one another, and one may also ask, following Simmel, if the individual could endure as a social person under the burden of complete self-awareness » (Murphy 1964 : 1257). Dans ce cadre théorique, ne pourrait-on pas inférer que le *ghunghat* serait aussi un moyen pour la jeune femme de conserver sa corporéité dans la sphère privée que constitue le voile, en maintenant caché le substrat de son identité, son visage, et de créer « a sense of privacy in a strange place » (Jacobson 1970 : 222). Car la belle-fille partage son quotidien avec une famille dans laquelle elle n'a pas grandi, qui ne lui est pas familière (dans le cas où elle ne s'est pas mariée avec l'un de ses cousins, ce qui n'arrive pas chez les hindous). Par sa présence quotidienne sur les lieux de résidence communs à une grande partie des membres de sa parentèle par alliance, rares sont les occasions où elle peut retrouver une intimité, restaurant ainsi une intégrité et une identité dans laquelle elle pourrait s'exprimer librement sans constamment faire attention à ses gestes et ses regards. Le *ghunghat* représenterait alors une zone inviolable de son intimité, constamment exposée aux regards d'une entité familiale avec laquelle elle va devoir se familiariser tout le long de sa vie « In short, if social interaction is to be made possible, a public life must be at one and the same time a private life. » (Murphy 1964 : 1258)

Corroborant les explorations de Goffman sur les interactions sociales, nous pouvons envisager que la belle-fille se trouve en situation de vulnérabilité au sein de la famille de son mari, et que cette fragilité est en partie contrebalancée par une pratique de voile qui la dérobe au regard de ses affins sans qu'elle soit obligée de cesser de jouer son rôle social. « Goffman (1956) has written eloquently on the person as a sacred object, a bearer of demeanor and a recipient of deference, and argues that the individual's sense of worth and significance is threatened by his vulnerability and

penetrability »(Murphy 1964 : 1258). Cet argument pourrait expliquer en partie pourquoi les pratiques du *ghunghat* se détendent proportionnellement à l'ancienneté de la femme dans sa belle-famille, ancienneté qui permettrait de laisser une place croissante à un sentiment de complicité, de connivence et de proximité avec certains membres de la belle-famille, atténuant quelque peu la vulnérabilité de la jeune femme. « One of the great human dilemmas, (...) derives from the premise that the concept of the self is bestowed upon us by society and through social interaction. But these very processes are at one and the same time testing this identity and Interaction is threatening by definition, and reserve, here seen as an aspect of distance, serves to provide partial and temporary protection to the self »(Murphy 1964 : 1258). Pour plusieurs raisons, dont cette asymétrie entre les donneurs et les receveurs de femmes dont nous avons parlé, la famille qui accueille une nouvelle mariée peut nourrir des sentiments d'hostilité à l'égard de la belle-fille, qui sort du cocon protecteur et rassurant de son foyer parental. Cette hostilité latente peut, selon les théories de Goffman, mettre en péril l'intégrité identitaire de la jeune femme. Le *ghunghat* pourrait alors restaurer ce sentiment d'intégrité mis en péril par l'intrusion de la jeune femme dans un lieu étranger pas nécessairement accueillant. La jeune femme peut donc jouer son rôle de belle-fille tout en préservant l'autonomie de ses autres rôles sociaux : celui d'épouse, celui de mère, celui de fille de ou simplement celui de jeune femme. Car les individus évitent parfois soigneusement de jouer plusieurs rôles sociaux simultanément, comme le médecin qui évite de dévoiler sa vie personnelle à ses patients, ce qui non seulement le rend moins vulnérable mais potentialise également sa crédibilité dans son rôle de médecin (Murphy 1964). Ainsi, la belle-fille potentialise son rôle de belle-fille en rappelant sans cesse par les manipulations de son voile son statut à l'intérieur de la famille, désactivant par là même le caractère potentiellement déstabilisant de sa présence à l'intérieur du foyer de ses parents par alliance, et constituant à la fois son unique zone d'intimité. C'est peut-être pour cette raison que la femme ne se voile jamais devant ses alliés, sauf en

présence de son mari (qui réactive son rôle d'épouse et de bru). Les statuts sont clairs et ne se superposent pas.

La distance sociale est également de mise dans des situations d'ambivalence « Of central importance in this paper, the display of distance in social relationships is crucial in settings of ambivalence and ambiguity » (Murphy 1964 : 1259). En effet, le statut de la nouvelle épouse d'un des fils de la famille dans le contexte d'une famille étendue ne porterait-elle pas en son sein un soupçon d'ambiguïté dans le sens où cette épouse peut constituer une épouse, ou une concubine, potentielle pour l'un des frères du mari ou même pour son père ? Cette ambiguïté serait ainsi levée par la réactivation permanente du statut d'épouse et de belle-fille, c'est-à-dire, par l'abaissement du voile sur le visage, et par la contenance du regard. Cette distance sociale qui se pratique chez les hindoues davantage dans la sphère intime du foyer marital que dans des rues anonymes pourrait trouver sens dans ce qu'écrit Murphy « It is these intimate relationships, commonly the most affect-laden and central to the life of the individual, most difficult to maintain, and most ambivalent, which are most demanding of expressions of distance, however elusive and subtle these may be. (...) This is the real meaning of Simmel's use of knowledge as a measure of distance, for he understood well that familiarity carried too far, breeds threat as well as contempt » (Murphy 1964 : 1260). Ainsi, le *ghunghat* serait également une pratique de distanciation sociale, dont on retrouve des éléments dans la pratique du voile chez les touaregs. Hormis le fait que ce sont les hommes, et non les femmes comme en Inde du Nord, qui observent une forme de voile dissimulant ce que le corps humain déploie de plus intime, à savoir le regard, la bouche, le visage, ce voile est mobile et manifeste le statut (plus il est élevé chez les touareg, et plus les pratiques de voile sont strictes), une distanciation sociale vis-à-vis de certaines personnes, une pudeur, un respect et une modestie vis-à-vis des parents par alliance, ainsi que des pratiques d'évitement dans un contexte de très grande proximité (Murphy 1964). « Among the Tuareg the veil becomes a vehicle of

elaborate communication. It is worn highest and conceals the face most strictly when a Tuareg man is among men who are closest to him, and it is worn loosely and slacker when among more distant persons, and particularly non-Tuareg (Murphy 1964 : 1264).(...) He notes how the veil is always worn high and tightly below the eyes when interacting with a stranger (or a socially distant individual), and especially a woman. (...) » (El Guindi, 1999 : 124)

Ne serait-on pas en effet en présence d'un schéma qui se rapproche en plusieurs points de la pratique du *gunghat*? La réserve (*hayya* en arabe, *sharam* en hindi) semble être un élément sous-jacent central dans les systèmes relationnels que nous examinons ici : les hommes comme les femmes l'expriment, mais de façons différentes. La contenance est également un concept clé dans notre analyse. Contenance du corps, du regard, de la parole, des gestes. « Si la réserve des femmes s'offre là comme une conduite de retenue corporelle en présence masculine, c'est qu'elle s'ancre dans l'idée que maîtrisée et enveloppée, la parole des femmes fait lien avec la source vive du langage qu'elles portent en elles » (Armanet 2011 : 180).

C'est à la lumière de tels détails ethnographiques et d'une approche comparatiste entre deux pratiques que l'on peut commencer à approcher des structures sous-jacentes qui sous-tendent la pratique du voile, en inversant féminin et masculin et en retrouvant la notion centrale du respect et des conventions qui le régulent. Nous approchons ici du voile en tant que système, c'est-à-dire, en tant que choix que font certaines sociétés pour envisager et réguler les rapports humains et pour leur donner corps à travers la matière. Car le voile tel qu'il est envisagé dans le *ghunghat* est une réponse, un choix effectué parmi d'autres possibilités dans une situation spécifique. Les bohras par exemple, vivent en famille élargie et ne pratiquent pas le *ghunghat*, ni ne semblent pratiquer une forme ou une autre de distanciation sociale entre la belle-fille et ses beaux-parents au sein du foyer. Il serait alors intéressant de se demander comment germe ce choix, et dans quelles circonstances. C'est peut-être

ce qui constitue le cœur de la créativité des êtres humains, essence de toute culture...

3.2 LES VALEURS DU VOILE

Dans l'islam, le voile – hormis le voile intégral au final minoritaire dans les pratiques du voile - cache l'intégralité des cheveux, le cou et la poitrine, mais laisse néanmoins apparaître le visage. Dans le voile intégral comme le *niqab* qui cache le visage (voir figure 3), les yeux demeurent l'unique zone de contact entre la personne et le monde, un lieu de passage, une porte entrouverte. Le voile met ainsi l'emphase sur les seules parties du corps qui soient visibles : le visage et le regard. Selon certaines musulmanes, le *hijâb* laisse apparaître l'essentiel de l'identité, et oblige les interlocuteurs à se concentrer sur la personne et non sur ses attributs physiques (communication personnelle avec des musulmanes françaises, Aix-en-Provence, octobre 2013). Le *ghunghat* en revanche soustrait au regard, et soustrait le regard. Même dans les familles où la belle-fille ne baisse plus son voile devant les aîné(e)s de son mari, elle continue de contenir son regard et d'éviter tout contact visuel direct. Cette forme de voile dissimule ce que la femme a de plus précieux, de plus intime, de plus révélateur : son visage. Ce qui importe donc, ce qui manifeste le sentiment désiré est le regard que l'on s'abstient de poser, un peu comme si le beau-père et ses alliés masculins (ou parfois féminins) étaient trop sacrés, trop importants, ou trop tabous pour qu'on se risque à les fixer des yeux³⁶. L'inverse peut être possible également, car la femme peut être trop sacrée pour qu'un homme proche de son mari pose son regard sur elle. Ici, le regard est intrusion, presque un affront. Ne pas fixer du regard est une marque de respect que l'on retrouve dans une grande partie des pratiques sociales à Udaipur, et semble s'inscrire en opposition avec le concept du *darshan* (en hindi दर्शन « vue, vision ») qui consiste pour un croyant hindou à

³⁶ Le terme hindi qui conviendrait à la notion évoquée ici serait le terme *pavitra* पवित्र, « sacré, pur, chaste, inviolable, non contaminé, divin ». Il est donc très lié à la notion de pureté, en hindi *shuddha* पवित्र « propre, immaculé, vierge, insouillé », puisque le sacré ici est ce qui est intouché, inviolé, presque inaccessible.

obtenir la vision bienfaitrice d'une statue représentant le divin, fût-elle furtive. Cette manifestation spécifique de respect se retrouve chez les enfants vis-à-vis des adultes, de telle sorte que lorsqu'un enfant se fait gronder, il gardera son regard baissé et évitera à tout prix de regarder l'aîné qui le sermonne, ce qui serait interprété comme une grave offense et une marque d'impertinence. Cet évitement du regard se retrouve également dans les relations inter castes. On ne fixe pas ce pour quoi l'on a un grand respect, en hindi *sam'māna* सम्मान, « respect, déférence, révérence, vénération, obéissance ». Aussi, l'on peut souligner que dans l'islam, le voile sert à marquer la présence du sacré (de l'arabe *harām* حرام « sacré, privé, interdit ») et à le tenir protégé du monde du dehors, et manifeste une forme de pudeur (de l'arabe *hayâ'* حياء « timidité, pudeur, modestie, honte, gêne, discrétion ») qui s'exprime par un abriement de certaines parties du corps (en arabe *'awra* عورة « nudité, zone de pudeur, parties honteuses ») telles qu'elles sont définies par le Coran et la Sunna (Johansen 1997). Les cheveux de manière générale dans le monde méditerranéen ont une portée symbolique particulièrement marquée et sont également inclus dans les *'awra* susceptibles d'attiser le désir. Ils sont donc couverts de la même façon que la poitrine, les jambes ou les épaules. Pour les hommes respectueux des principes de l'islam, la tête est couverte également et la barbe est portée longue et soigneusement taillée, mais sans moustache, sans doute, mais pas uniquement, par souci de différenciation avec les autres communautés (chrétiens, juifs, musulmans, zoroastriens)³⁷. En effet, « chacun se définit, ici peut-être plus qu'ailleurs, dans un jeu de miroirs (...) avec son voisin » (Bromberger 2010 : 40). Se couvrir les cheveux et porter la barbe sont deux pratiques corporelles opposées : on

³⁷ Les Hadiths prescrivant le port de la barbe et proscrivant la moustache sont nombreux. Voici quelques exemples : « Taillez-vous la moustache et laissez vos barbes pousser abondamment. Différenciez-vous ainsi des polythéistes » (Rapporté par Al-Bukhârî dans le chapitre du vêtement (n°5892, 5893) et Muslim dans le chapitre de la purification (n°259)). « Taillez-vous la moustache et laissez pousser vos barbes, Différenciez-vous ainsi des zoroastriens » (Rapporté par Muslim dans le chapitre de la purification (n°260)). « Celui qui Ne se taille pas la moustache n'est pas des nôtres » (Rapporté par At-Tirmidhî dans le chapitre du comportement (n°2761), An-Nassâ'î dans le chapitre de la purification (n°1/15) et dans le chapitre de la parure (n°8/129,130)).

cache la chevelure mais on affiche la barbe. Ces pratiques signent une relation spécifique au corps, notamment à la tête, et une certaine façon d'affirmer son identité dans un processus de différenciation avec son proche voisin « Le traitement de la pillosité corporelle, faciale et capillaire, n'a pas échappé à cette volonté de démarcation entre communautés voisines et apparaît en distribution symétrique et inverse d'une tradition religieuse à l'autre » (Bromberger 2010 : 42). Dans l'islam, le voile cache la tête et les cheveux et s'insère en partie dans une pratique corporelle liée à la pilosité ; dans le *ghunghat*, c'est le visage que l'on abrite, et le regard que l'on contient. Nous avons donc affaire à deux sémantiques singulières qui se côtoient chez les musulmanes d'Udaipur qui se voilent et qui pratiquent le *ghunghat*.

Ainsi, la contenance du regard apparaît comme centrale dans la pratique du *ghunghat*. Bien qu'on fixe rarement dans les yeux de manière générale, le regard est moins contenu pour les musulmanes qui portent le voile que pour les hindoues pratiquant le *ghunghat*. Il n'est pas rare de croiser des jeunes femmes en *niqab* dans les rues de Bombay dont la seule partie du corps qui soit donnée à voir, les yeux, sont soulignés de kohl, laissant à deviner l'identité que la personne porte dans le regard, et laissant planer le mystère sur ce que ce voile dévoile. Cet aspect du voile qui révèle ce qu'il voile a été étudié en détail par Noria Allami lors de son terrain en Algérie, dont les témoignages recueillis montrent que le voile dans l'imaginaire des hommes algériens peut se révéler comme un outil de séduction plus efficace qu'un corps dénudé (Allami 1988).

Au croisement de ces espaces culturels proches mais au demeurant distincts, nous constatons des pratiques différentes d'abritement et d'enveloppement, laissant apparaître diverses nuances dans les notions de pudeur et de respect. Dans le *ghunghat*, le voile est en premier lieu porté par le regard. Dans la société indienne, chez les musulmans comme chez les hindous, le regard porte l'empreinte des relations de respect (*laaj ou sam'man*), de modestie, de pudeur (*sharam*), de subordination liées à l'honneur (*izzat*) et la vertu, qui unissent entre eux les individus,

et qui les unissent aussi à leurs divinités, à leurs parents et alliés ou à leurs supérieurs hiérarchiques, qu'ils soient professionnels ou rituels. Analyser les pratiques du voile à Udaipur, et notamment la pratique du *ghunghat* entre les différentes communautés qui s'y côtoient, revient à reconnaître un lieu où plusieurs entités culturelles et conceptuelles se rencontrent, se confrontent et se mélangent, un lieu qui permet aux individus d'élaborer des choix identitaires à l'intérieur d'une diversité d'entités conceptuelles. Les ruelles de la ville proposent plusieurs modèles vestimentaires, liés à la fois au local (le *sari*, le *ghaghra choli*, le *shalwar kamiz*)³⁸ et au global (jeans, chemisiers, tee-shirts portant des inscriptions en anglais). Cette diversité vestimentaire permet aux individus de faire des choix entre plusieurs possibilités de s'afficher dans un monde qui conjugue dans un même espace ce que les personnes elles-mêmes identifient comme des produits, des activités ou des pratiques appartenant à leur univers culturel spécifique (le local) et ce que les individus identifient comme faisant partie d'un espace monde exogène (le global)³⁹. À l'instar d'A. Appadurai, pour qui « les cérémonies de baptême et de tonsure, de scarification et de ségrégation (...) sont des techniques locales complexes visant à inscrire la localité sur le corps » (Appadurai 2001 : 259), pourrait-on alors dire que les pratiques vestimentaires, et par extension, les pratiques du voile, sont destinées à « inscrire la localité » sur le corps des individus ? Dans ce cas, le global, c'est-à-dire les vêtements que l'on retrouve partout dans le monde (jeans ou tee-shirts) se

³⁸ Le *shalwar kameez* est un habit très populaire en Inde, mais également au Pakistan, en Afghanistan et au Bangladesh, dans ses versions féminine et masculine. Son origine n'est pas clairement définie, mais il semblerait qu'il ait été introduit lors des invasions mogholes. Il est donc un objet « global » qui serait aujourd'hui identifié comme un vêtement « local ».

³⁹ Par « local », nous entendons ici les faits sociaux localisés sur le territoire étudié, et caractéristiques de ce que les gens eux-mêmes considèrent comme faisant partie de la « culture du Rajasthan » (*sari*, *ghaghra choli*, *ghunghat*...) Nous opposons cette localité, qui rassemble le concept de localité déterritorialisée d'A. Appadurai (l'ethnoscape) et les structures de voisinage (« formes sociales actuellement existantes dans lesquelles la localité, en tant que dimension ou valeur, est réalisée sous diverses formes » Appadurai 2001 : 257), au « global » dans le sens commun du Dictionnaire Le Robert, dans lequel « mondialisation » ou « globalisation » désignent seulement « le fait de devenir mondial, de se répandre dans le monde entier » (Dimitrova 2005).

mêlerait aux pratiques locales et permettrait aux individus de choisir parmi un éventail de possibilités vestimentaires qui ne remettent pas systématiquement en cause leur système de valeurs. Dans ce lieu de frottement entre local et global, « (...) le spectre du mélange des différences est toujours plus large », (...) « ici » et « là » sont « toujours moins insulaires, toujours moins bien définis, toujours moins spectaculairement contrastés (quoique toujours profondément tels) »(Assayag 1998 : 202).

3.2.1 *Izzat, l'honneur*

Le concept d'*izzat*, en hindi इज्जत « honneur, dignité », du persan عزت, semble incontournable si l'on veut comprendre les comportements de voile à Udaipur. « *Izzat* (...) is the term for which "honor" is the usual translation (...) Like any term 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 (...) » (Mandelbaum 1988: 20). Selon Joyce Pettigrew sur les Sikhs Jat au Penjab, « le concept d'*izzat* est un ensemble de valeurs ; une philosophie de la vie incluant une préoccupation importante pour le pouvoir, une réciprocité dans le don, une égalité dans la vengeance, et la non-soumission sous la menace » (Traduction de l'auteur). Ainsi, une femme qui n'observe pas les comportements sociaux et n'affiche pas de respect pour les valeurs de son groupe peut entacher l'*izzat* de sa famille d'origine ainsi que celui de sa famille par le sang. Lorsqu'elle se donne à voir au monde, elle connaît la capacité de ses actes portés dans la sphère publique à améliorer ou à compromettre la réputation de son clan. Mais le maintien ou l'augmentation du *izzat* est également une responsabilité collective, qui pèse cependant probablement plus lourdement sur les femmes du fait du caractère de sacralité (en arabe *haram*) qui leur est attribué et de son association avec un espace fermé, protégé, un intérieur en opposition à un extérieur social, lieu de tous les dangers (Mandelbaum 1988). Ainsi, le sacré se reconnaît parce qu'il est fermé, que c'est un lieu clos entouré d'enceintes dont le

franchissement est soumis à condition, même si il n'est pas nécessairement associé au religieux (Debray 2012). Dans ce sens, le harem des femmes est un lieu sacré, sa violation, un sacrilège, et le déplacement au dehors des êtres qui l'habitent, les femmes, est l'objet d'un soin minutieux. « Par sa capacité à donner la vie et transmettre le sang en sa continuité, le corps des femmes constituerait un marqueur de frontières collectives, essentiel pour penser la préservation des intégrités communautaires » (Armanet 2011 : 164). Par le voile, la *burqa*, le *niqab*, la femme déplace avec elle les murs qui protègent l'enceinte du « pli intime » qu'est la maison, et restitue sur son corps les marques du sacré (Armanet 2011 : 161).

Le *sharam*, en hindi शर्म « honte, timidité » porte quant à lui un double sens. C'est un sentiment qu'il faut à tout prix éviter (avoir honte, en hindi *sharam hona* शर्म होना, ou faire honte, *sharam karna* शर्म करना), mais c'est aussi un sentiment portant une valeur positive de respect, de réserve, de pudeur, et de modestie, qui est à la fois agie et ressentie. Le *izzat* d'un groupe social ou familial est donc étroitement lié au comportement et à la moralité de ses membres, ainsi qu'aux comportements des femmes vis-à-vis de leur voile, c'est-à-dire, à la manière dont elles l'utilisent pour manifester le respect et la pudeur vis-à-vis de leurs parents par alliance et ceux qui leur sont affiliés. Si le statut d'une famille ou d'un clan dépend de sa condition économique, il dépend également du prestige, du savoir sur les questions politiques, religieuses, du degré d'instruction, de l'impeccabilité des manières et des valeurs des individus qui le composent. Ces comportements, lorsqu'ils sont portés au dehors sur la scène publique, sont soumis à une inspection minutieuse. Un seul coup d'œil peut suffire à détecter un défaut, un manquement à l'étiquette. Nous revenons à l'importance de la vision dans la culture indienne, et comprenons mieux comment l'individu qui se donne à voir porte au regard de tous l'honneur de toute une famille, voire d'une lignée « 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 » (Shukla 2008 : 34). Ainsi, dans la culture indienne,

l'image que l'on offre aux autres est soigneusement travaillée, avec la conscience d'être continuellement exposée aux regards. P. Shukla évoque d'ailleurs la gêne des occidentaux lorsqu'ils se promènent dans les rues indiennes et sentent posé sur leur corps ce regard scrutateur et insistant (cf. Shukla 2008).

Si le *izzat*, dans la sphère culturelle qui nous intéresse (et qui s'étend également au Pakistan voisin) est sensiblement une valeur sociale, il correspond aussi à une notion plus intime, plus individuelle, qui consiste à se faire une réputation honorable dont on se souviendra longtemps après que la personne ait rejoint l'au-delà (dans l'islam, al-Akhira أخيرة, « final ») c'est-à-dire une façon de transcender et de sublimer l'idée de sa propre mort. « So a man's drive to achieve a good name and a high degree of *izzat* is also a means of coping with the thought of one's passing. Together with religious acts, it is a way of overcoming oblivion, of defeating death »(Mandelbaum 1988 : 23). L'un des aspects intéressants du concept d'*izzat* est que, comme nous l'avons vu des relations hiérarchiques au sein de la famille ou de la société en Inde du Nord, sa dimension et sa valeur semblent avoir besoin d'une réactivation constante. Un individu hérite d'un certain *izzat* dans sa famille mais cet *izzat* est soumis à variations qui appartiennent en partie à son comportement et à celui de ceux ou celles qui lui sont liés. On retrouve ici ce besoin constant de réactivation des principes et des relations qui régissent la société. « If a group's inherited *izzat* is to count for much on the ground, its members must strive to uphold it. *Izzat* does not keep well; it has to be continually reaffirmed in practice, reinforced in action, defended against challenge, and rewon and advanced in competition. »(Mandelbaum 1988 : 23)

Le mariage constitue l'occasion idéale pour augmenter l'*izzat*, et se situe au centre des activités sociales. On voit poindre alors les relations intimes entre l'honneur et le mariage et la centralité de ces valeurs qui se diffusent dans plusieurs sphères de la société sans forcément qu'on en reconnaisse immédiatement l'identité.

« Among Hindus, the family that gives the bride is the defined inferior in the transaction; a bridegroom can be married to a spouse of somewhat lower standing than his without loss of family face. Not so for the bride and her family. (...) Each of the families linked by the transfer of a daughter and the acquisition of a bride expects to gain from the affiliation and usually does. Each tends to support the other in political and material ways unless contrary circumstances arise. (...) Gift-giving is, in general, an important means of accruing *izzat*, especially when the gifts are made generously, judiciously, and publicly» (Mandelbaum 1988 : 24)

Les valeurs de l'*izzat* et les pratiques du voile, et notamment du *ghunghat*, sont donc étroitement liées, s'interpénétrant et s'influençant sans cesse.

Nous l'avons vu, l'*izzat* est étroitement lié au contrôle des activités, et notamment de la sexualité des femmes. Ce concept se retrouve chez les hindous comme chez les musulmans, avec cependant quelques nuances qu'il convient d'examiner. Chez les hindous, le contrôle de la sexualité des femmes repose en premier lieu sur le maintien de la pureté rituelle et de la pureté de caste, et le *izzat* découlera en partie du maintien de cette pureté qui est, rappelons-le, une des valeurs primordiales de l'ordre social et cosmologique du monde indien (Chakravarti 1993). De ce désir de préserver la pureté de la caste découle une endogamie de caste chez les hindous bien que certaines familles progressistes accordent une moindre importance à la caste lors des mariages, mais si l'on y regarde attentivement lorsque l'on observe les annonces de mariage dans le quotidien *The Times of India*, on se rend compte que la distinction s'est déplacée au niveau socioculturel du ou de la marié(e). Dans l'organisation des alliances chez les hindous d'Udaipur, l'endogamie de caste est couplée avec exogamie de clan, plus précisément de lignage, et selon les groupes (castes, sous-castes...) un évitement des conjoints affiliés à l'un et/ou l'autre des parents peut aller jusqu'à sept dans la famille du père et cinq dans la famille de la mère (K.S Singh 1998). Cela signifie qu'un évitement strict de mariages entre individus de même lignée génétique est observé, avec des variations entre les différents groupes qui composent la mosaïque de la population de la vieille ville d'Udaipur. Cet évitement revêt l'apparence d'un tabou de relations entre cousins, alors que chez certains musulmans, elles sont favorisées, mais pas toujours

observées. Cette aversion pour le mélange des castes est l'un des piliers de l'idéologie brahmanique : « Yalman also points out that caste blood is always bilateral, i e, its ritual quality is received from both parents. (...)The anxiety about polluting the ritual order and the quality of the blood through women is best demonstrated in the horror of miscegeny as we shall show. In the theoretical explanations for the proliferation of caste the most polluting and low castes are attributed to miscegeny, i e, the mixing of castes ('varnasamkara)' [Yalman: 25-58] » (Chakravarti 1993 : 579).

Nous voyons donc ici comment, si certains groupes observent le *ghunghat* à des degrés divers parmi les hindous comme parmi les musulmans et comment cette pratique semble constituer l'une des toiles de fond de l'organisation sociale et hiérarchique d'une partie des sociétés de l'Inde du Nord dont Udaipur, les valeurs qui lui sont attribuées varient tout en nuance en fonction de l'univers conceptuel de ces deux grands groupes humains. Nous retrouvons ici les bases de l'anthropologie, quelques valeurs communes qui se reconnaissent dans l'identité indienne, et des notions qui diffèrent en fonction de l'univers symbolique des communautés.

3.2.2 *Sharam, entre honte et pudeur*

Mais revenons à cette autre valeur fondamentale attachée à la pratique du *ghunghat* qu'est le *sharam*. *Sharam* शर्म signifie en hindi « honte, timidité, honneur ». Nous l'avons vu, cette pratique particulière du voile exprime un statut (d'épouse et de belle-fille), une situation relationnelle particulière liée aux pratiques de mariage et d'habitat après le mariage, et une asymétrie entre les deux familles unies par l'alliance. Mais l'on peut se demander quelle est réellement l'importance des valeurs et des concepts qui enracinent aussi profondément cette pratique du voile dans le quotidien des femmes ? Emma Tarlo a ainsi montré que, malgré les transformations vestimentaires qui ont modifié le paysage esthétique de l'Inde contemporaine, les femmes continuent de perpétuer cette pratique, à laquelle elles semblent très attachées. Cet attachement s'expliquerait, selon l'auteure, par le fait qu'elle est

étroitement liée à la sphère émotionnelle des femmes. Le *sharam* est l'une de ces manifestations de soi à laquelle les femmes d'Udaipur semblent tenir. « This involves not only the behavioural aspect of the veil, but also the feelings and emotions associated with it » (Tarlo, 1996 : 164). Ainsi, le voile du *ghunghat* serait à la fois un comportement social et une émotion. La notion de *sharam* est complexe parce qu'elle englobe à la fois une valeur agie et un sentiment, une idée de soi, une certaine honte positive, une modestie. Le *sharam* serait donc une émotion, un sentiment entretenu par les femmes, valorisé par les deux sexes, et alimenté par les modèles féminins issus autant de la mythologie hindoue que de la littérature et du cinéma. En Inde du nord, la femme, si elle peut être courageuse, audacieuse même, autoritaire parfois, n'est pas effrontée. L'inverse de cette qualité qui peut être valorisée dans d'autres sociétés est le *sharam*. C'est une sorte de pudeur portée par la contenance du corps, de la voix, du regard, des gestes, du langage corporel, de la façon de se mouvoir et de s'adresser aux autres. Pour les interlocuteurs, la personne qui manifeste du *sharam* démontre des qualités intérieures extrêmement estimées dans le monde indien, associées à des valeurs morales comme le contrôle de soi, le respect des aînés, la modestie, l'humilité (Sharma 1978 ; Castaing 2013 ; Mandelbaum 1988 ; Kakar 1978 ; Tarlo 1996). Le *sharam* est donc à la fois un certain sentiment de soi et une valeur agie, donnée à voir, rappelée à l'ordre par un contrôle constant des postures corporelles. Si elle est particulièrement exaltée par les femmes, elle est aussi une valeur positive chez les hommes et chez les enfants. Un enfant trop effronté donnera l'impression qu'il est mal élevé et irrespectueux de ses aînés (Kakar 1978). Ainsi, le *ghunghat* s'articule autour de notions clés de soi, en soi et en société. Il est porteur de ces valeurs en même temps qu'il les porte sur la scène sociale. Il les exprime et les imprime à la fois dans la matérialité du monde à travers les relations humaines.

3.2.3. L'émotion du *ghunghat*

Ainsi, au delà du voile comme pratique, notre analyse nous dévoile les émotions et l'état intérieur qui sont liés à ses nombreuses manipulations. Les deux valeurs qui sont associées au *ghunghat* sont donc, nous l'avons vu, exprimées par les mots *lâj* लाज « honte, modestie, pudeur » et *sharam* शर्म en hindi. Nous allons voir comment ces deux termes nous dévoilent les nuances entre la honte comme action et la honte comme sentiment. Selon Tarlo, « *sharam* differs from *laj* in that it refers to the emotions themselves rather than the behavioural response to them, and therefore has a wider application and is used in all sorts of situations where people feel shy and embarrassed » (Tarlo, 1996 : 166). Ainsi, une femme qui manifeste ce sentiment en société en tirant son voile sur son visage, ou en le gardant sur sa tête, participe à l'élaboration du *izzat* de ses parentèles (par alliance et par le sang). *Lâj* appartiendrait alors au domaine de l'action, tandis que *sharam* serait davantage de l'ordre de l'émotion. « *Sharam*, on the other hand, is never 'done', but is a feeling that comes to you or overcomes you » (idem). Une femme qui manifeste le *sharam* et qui met cette émotion en action (*laj karna*) est analysée comme une personne qui possède une finesse de caractère et d'éducation très appréciées et encouragées en Inde du nord. Le sentiment de *sharam* semble si naturel qu'une femme qui en est dénuée ne paraît pas tout à fait "humaine". En plus d'être un langage social et une manifestation de respect, le voile serait aussi une marque de raffinement et de modestie. « 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).

Ainsi, c'est non seulement une organisation sociale qui est matérialisée dans la pratique du *ghunghat*, mais aussi des valeurs morales et un certain sens de soi et des autres qui constituent le fondement de l'univers moral de la société nord indienne. À travers les pratiques de voile, c'est la société qui se donne à voir à elle-

même, qui se projète sur la scène sociale, et qui se réinvente à chaque nouvelle activation. Ce faisant, les femmes tissent la trame d'un univers symbolique singulier, sculptant de leur personne un monde qui leur ressemble.



3.2.4. Derrière le voile, les femmes

Le voile à Udaipur nous révèle donc un faisceau de significations complexes à plusieurs niveaux et nous emmène dans un voyage intellectuel plein de rebondissements. Mais il ne faut pas oublier que l'objet étudié nous relie par un fil ténu mais solide à des personnes humaines qui auraient certainement leur mot à dire. Que disent les femmes à Udaipur sur la pratique du *ghunghat*, mais aussi sur leur statut de belle-fille, et sur leur façon de se vivre dans ce système de valeurs que nous venons d'explorer ? Un regard plutôt occidental-centré tendrait sans doute à souligner les effets inhibiteurs du développement de la personnalité des femmes qui

vivent dans ces aires culturelles où est observée une réclusion plus ou moins stricte où, bien souvent, elles n'apparaissent dans l'espace public que revêtues de leur voile. Mais si l'on regarde de plus près les différentes analyses qui ont été faites par les anthropologues qui se sont intéressés à la question et dont les travaux sont le fruit de longues périodes d'immersion dans ces aires culturelles, ce qui ressort de ces femmes est loin des conclusions que l'on voudrait en tirer, si l'on s'imagine ce qu'une femme occidentale ressentirait si elle devait observer la *pardah* (cf. Mandelbaum 1988). En effet, « malgré les restrictions inhérentes au système de la *pardah*, certaines femmes au moins montrent un degré de confiance en soi supérieur à celui des hommes des classes moyennes » (Papanek, 1982 : 33 citée par Mandelbaum, 1988 : 47). Doranne Jacobson, quant à elle, rapporte que certaines femmes sont comblées par le sens d'un devoir accompli (Mandelbaum 1988), tandis que Sylvia Vatuk a trouvé à Dehli un écart considérable entre les plaintes des femmes qu'elle a interrogées et « the observed high level of good-humoured and extraordinarily active participation and interest in social, work and family activities » (Vatuk 1975 : 151). L'ensemble des auteurs que nous venons de citer ont déduit de leurs enquêtes et de leur vécu avec ces femmes que si les plaintes étaient nombreuses, très peu des femmes fréquentées revendiquaient une remise en question du statut de la femme *per se*. « Most of the women I know did not experience their position as women as being oppressive... » (Sharma 1979 : 208). Quoiqu'il en soit, le passage de la maison de ses parents à celle de son mari semble demeurer un traumatisme pour la jeune femme, comme en témoignent les larmes qui accompagnent chacun de ses départs de sa famille, et les difficultés d'ajustement dans une famille où les rapports avec la belle-mère et les autres belles-sœurs sont souvent teintés de tensions, notamment si les conditions du travail domestique sont difficiles. Même si ces difficultés sont atténuées dans le cas du mariage entre cousins comme chez certains musulmans sunnites, il n'en demeure pas moins que « while a Muslim bride may transfer to another household within the same community where her new family are not strangers, she is nonetheless shifted (...) from the calm

life of beloved daughter to the harrassed existence of the new wife (Jeffery 1979 : 120 citée par Mandelbaum, 1988 : 43). L'ouvrage éclairant de Sudhir Kakar sur la constitution de la personnalité en Inde nous donne davantage de détails sur les effets de l'observance de la *purdah* sur la construction de la personnalité des enfants, garçons et filles. Bien que son ouvrage confronte pour une grande part les théories psychanalytiques avec les réalités indiennes et les principaux mythes qui les fondent, nous allons essayer d'aborder ses analyses avec les outils de l'anthropologie. Pour les enfants filles, Kakar indique en effet que bien que, pour des raisons économiques (la dot, les frais du mariage...) et liés au prestige, les femmes préfèrent en général avoir un garçon, aucun des travaux qui ont été réalisés à ce sujet ne relate une différence du traitement des filles dans leurs propres familles par rapport aux garçons. Au contraire, elles sont particulièrement choyées, notamment avant leur mariage, car tout le monde est conscient que leur présence chaleureuse au sein de leur famille biologique n'est que transitoire. La perspective psycho-anthropologique dégagée par Leigh Minturn dégage d'ailleurs qu'« une fille est considérée comme un invité dans sa propre maison » (Mandelbaum 1988 : 55). Les garçons en revanche vivent le traumatisme de la séparation du monde confortable des femmes dès l'âge de 4 ou 5 ans (Hitchcock et Minturn 1963 ; Kakar 1978). Cette séparation, induite par le système de la *purdah* et de la séparation des espaces masculin/féminin, rappelle celle opérée dans les pays du Maghreb, lorsqu'un garçon jugé trop âgé se voit refuser l'entrée au hammam des femmes où il a passé une grande partie de sa petite enfance. Selon Kakar, le petit garçon ne se remettra jamais de cette séparation brutale, dont le corollaire dans le monde féminin est le mariage, et développera une ambivalence vis-à-vis de la femme, à la fois maternante et protectrice, investie de façon illimitée dans l'amour de ses enfants, et destructrice et dangereusement sexualisée. Cette ambivalence qui entoure la femme se retrouve selon lui dans la mythologie hindoue (Kakar 1978). L'une des incarnations la plus éloquente est probablement l'image de la déesse Kali, avatar de la Déesse Parvati qui est une exemplification parfaite du sacrifice, de la douceur et de la loyauté. Kali

ayant terrassé le démon Darikan apparaît sous son aspect terrifiant, cheveux ébourrifés, langue pendante, yeux exorbités...

De cet investissement maternel, ainsi que de toutes les femmes, tantes et sœurs, qui vivent au sein de la famille élargie, les garçons et les filles gagnent en commun une confiance affective solide. « Up to age four or five, as Kakar draws the normative profile, a child enjoys quick, responsive, and reliable care so that « an Indian generally emerges from infancy into childhood with a staunch belief that the world is benign and that others can be counted on to act in his behalf » (Kakar 1978 : 63-82). « Both boys and girls gain that confidence » (Mandelbaum 1988 : 57). Ainsi, la dévalorisation des filles dans les familles du nord ne retentit pas sur les petites filles de telle façon qu'elles perdraient leur estime personnelle (Kakar 1978).

Mais il n'est pas de notre ressort de décider si les pratiques révélées par le *ghunghat* sont néfastes, ou pas, pour le développement de la personnalité et pour l'épanouissement des femmes. Il convient simplement de rappeler qu'une pratique vestimentaire est à inclure dans un système global qui fait sens, et qui est cohérent pour ses utilisateurs. S'il n'est un secret pour personne que le sort de certaines femmes dans certains états de l'Inde du Nord est parfois difficile, et que le poids d'une société à dominante patriarcale pèse probablement plus lourdement sur les femmes que sur les hommes, il est important de faire une place à la parole de ces femmes, à leurs propres explications sur ce qu'elles vivent et à ce sentiment d'elles-mêmes qu'elles seules peuvent exprimer. Le fait que les témoignages des différents anthropologues cités ci-dessus aient été élaborés après de longues mois si ce n'est de longues années en immersion et soient le fruit de communications intimes est un détail non négligeable. Ces considérations nous amènent à nous demander si la séparation des sexes induite par le système de la *pardah* évince définitivement les femmes de l'exercice d'une forme de pouvoir – c'est-à-dire, une activité sociale, un pouvoir décisionnel, une parole entendue et respectée, une influence sur les affaires intra familiales - dans la société.

3.3. AU DELA DU VOILE...

3.3.1 *Le pouvoir, une affaire privée ?*

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 sens du vivre ensemble. Elles sont en effet investies de certaines responsabilités religieuses et rituelles qui leur confèrent une grande importance. « 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 (cf. Luchinsky 1962 : 718) » (Mandelbaum 1988 : 50). Elles effectuent également de nombreux pèlerinages qui les emmènent très loin de la sphère domestique, en général en groupe, et dont les bénéfices vont rayonner sur l'ensemble de l'unité familiale. Les femmes ont également un rôle très important dans l'organisation des mariages et dans les décisions relatives au choix des partenaires dans le mariage de leurs enfants. Ainsi, on peut extrapoler que ces dernières ont un rôle essentiel dans la perpétuation du groupe familial, dans la performance de rites destinés entre autres choses à renforcer le sentiment d'une identité commune et d'un univers conceptuel partagé. Elles sont également importantes dans l'élaboration des alliances entre les différents groupes familiaux qui élargissent le clan et peuvent réhausser l'honneur (*izzat*) de chacun des deux partis. 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. Dans ce choix particulier, les comportements de voile de la jeune femme, son sens du *sharam*, peuvent jouer un rôle important dans le choix du futur marié, qui sera de toute façon soumis à la décision finale de sa mère. Si comme nous l'avons vu, les pratiques du voile, et notamment du *ghunghat*, révèlent la nature et la moralité de la jeune femme, son sens de l'étiquette ainsi que sa délicatesse et sa bonne éducation,

alors on peut dire que la rencontre entre une épouse potentielle et sa future belle-mère, experte, pour l'avoir vécu, en manipulation du *ghunghat*, est déterminante pour l'élargissement de la famille par le biais des alliances. On peut donc dire que les femmes ont un rôle central dans la perpétuation des relations sociales intra et interfamiliales, dans l'élargissement du clan et dans le développement – et le maintien - de relations extra familiales avec des groupes alliés unis par le mariage. « One social function in which the Pirzada women have strong influence is in the important process of matchmaking. They have their own networks of friendship, visiting, and gossip; they can look over eligible girls in their homes and are better to assess prospective brides and grooms (Jeffery 1979 : 171 citée par Mandelbaum 1988 : 53).

Par conséquent, si selon les principes de l'école Hanafite en vigueur en Inde, les femmes musulmanes ne sont pas admises dans les mosquées, elles n'en jouent pas moins un rôle déterminant dans l'élaboration des liens sociaux et dans les choix de conjoints pour les mariages, ainsi que dans l'organisation des événements importants qui rythment la vie sociale, rituelle et religieuse⁴⁰. Les hindoues quant à elles sont très actives dans les lieux de culte, et jouent un rôle fondamental dans la transmission des cultes et des rituels à l'intérieur du foyer. Examinons maintenant ce rapport intime que les femmes, et le voile, entretiennent avec le sacré.

3.3.2 *Le voile et le sacré*

On ne peut clore une ébauche d'analyse d'une pratique du voile sans aborder la notion de sacralité. Nous entendrons le sacré ici comme « une réalité absolue qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel » (Eliade 1965 : 171-2). Dans cette réalité, la vie est vécue sur un double plan :

⁴⁰ Le Hanafisme ou Hanéfisme (de l'arabe حنفي) est la plus ancienne des quatre écoles juridiques de l'Islam sunnite. Elle est fondée sur l'enseignement d'Abû Hanîfa Al-Nu'man Ibn Thabit (699-767) et est particulièrement répandue en Turquie, en Chine, en Afghanistan, au Pakistan, en Inde, en Jordanie, en Syrie, en Irak et en Égypte.

elle se déroule en tant qu'existence humaine et, en même temps, elle participe à une vie trans humaine, celle du Cosmos et des dieux » (Eliade 1965 : 142). On trouve plusieurs instances de liens entre le sacré et le voile dans l'islam. La première est le voile qui recouvre le corps de la femme, dont nous avons vu qu'il renferme en ses replis les plus intimes un mystère qu'il faut protéger. « Source génésique, le corps féminin est « saint » (...) Pli intime du monde, il donne jour à la vie sans cesse renouvelée, véritable lieu d'essor théophanique. De là, les conduites d'enveloppement prescrites à son égard (...) » (Armanet 2011 : 161). Dans l'islam, les mausolées des saints soufis (appelés *dargahs* दरगाह en Inde du Nord) sont recouverts d'un drap, le *châdar*, (de l'hindi *châdar* चादर « drap, couverture ») souvent de couleur verte (la couleur de l'islam) et portant des inscriptions coraniques. À la Mecque, la Kaaba⁴¹ est chaque neuvième jour du mois de Dhu al-Hijjah recouverte d'un voile, appelé en arabe *kiswat al-ka'bah* كسوة الكعبة. Cette étoffe de couleur noire est constituée de soie et d'or et ornée de calligraphies, et est remplacée par un drap blanc durant le mois de pèlerinage des musulmans (al hajj حَجّ). Dans ces instances précises, ce sont des « objets » investis d'un caractère sacré que l'on recouvre d'un voile, comme pour contenir, envelopper et protéger cette sacralité, pour l'isoler de la souillure du profane. Ne peut-on pas voir dans cette analogie entre le voile du corps des femmes et celui des pierres sacrées ou des tombeaux des saints une tentative de délimitation entre les espaces sacrés et profanes, destinée à séparer ce qui ne peut pas être souillé de ce qui peut souffrir la souillure (cf. Eliade 1965) ? « Les choses que le magicien recommande de tenir séparées sont celles qui, en raison de leurs propriétés caractéristiques, ne peuvent être mêlées ou rapprochées sans danger (...) Le sacré est l'objet de l'adoration de la communauté. On ne reconnaît aux règles qui expriment son caractère essentiellement contagieux » (Douglas 2001 : 42).

⁴¹ Construction cuboïde de couleur noire au centre de la mosquée sacrée de la Mecque, de l'arabe ka'aba الكعبة « cube », autour de laquelle circulent les pèlerins.

Ce voile sépare, protège et soustrait aux regards, comme l'on cache à Udaipur les aliments qui peuvent attirer le mauvais œil, le *huri nazar* (en hindi *huri बुरी* « mauvais », *et nazar बुरी* « œil, vue, vision »). Un bébé qui tète le lait de sa mère ou celui d'un biberon, un aliment que l'on transporte, surtout s'il est blanc ou de couleur claire et de nature froide (en hindi *tenda ठंडा* « froid ») sera soustrait aux regards potentiellement envieux qui risquent d'attirer le mauvais œil, comme l'attirent la richesse, la santé ou la beauté (communications personnelles, Udaipur 2014). C'est aussi pour cela que le corps de la jeune mariée entièrement enduit d'une pâte de farine de blé dur, de lait et de curcuma (lors de la *Haldi Ceremony*)⁴² la veille de son mariage est précieusement gardée à l'intérieur de son foyer, à l'abri des regards. Elle porte sur elle un couteau et un sachet de graines de moutarde, car la moutarde, de couleur noire, ainsi que le charbon (également noir) et le kohl dont on enduit les yeux des bébés sont censés éloigner le *huri nazar*. À l'issue de cette cérémonie lors de laquelle les deux futurs mariés sont enduits d'une pâte de curcuma aux vertus purificatrices, les jeunes gens sont à la fois fragiles et dangereux pour la société car en phase de marge, au statut flou, de l'entre deux. En même temps, ils sont extrêmement vulnérables aux effets de l'envie et de la jalousie, comme les nouveau-nés par exemple, d'où ces précautions dont on les entoure. Si le voile protège, enveloppe, contient le sacré, il peut aussi rendre sacré. « The symbolism of the veil, then, belongs to the realm of the sacred in social relations (...) » (Murphy 1964 : 1269). Le voile alors, tel qu'il est envisagé dans le monde méditerranéen auquel, par certains côtés, semble appartenir le nord de l'Inde, enveloppe, protège le sacré, ce qui est vulnérable, pur, enviable. Il sépare les mondes incompatibles dans un même espace, introduit le privé dans la sphère publique, sépare le sacré du profane, le pur

⁴² Haldi हल्दी signifie curcuma en hindi. Ce rhizome a des propriétés détoxifiantes, désinfectantes, anti bactériennes. C'est l'une des bases des remèdes ayurvédiques ainsi que des épices qui servent à la confection des nombreux currys. La veille du mariage, les époux sont enduits d'une pâte de curcuma, d'eau et de blé dur destinée à les embellir, et, sur le plan symbolique, à les purifier.

de l'impur, ce qui est interdit de ce qui est autorisé. Il exprime la pudeur et introduit une frontière symbolique entre des éléments contraires, par peur de la contagion...



Figure 22 Femmes du Cachemire portant leur *dupatta* en hijab dans un contexte rituel dans le mausolée (*dargah*) de Khwaja Moinuddin Chisti, Ajmer, Rajasthan. Photo Laurence Renn

3.3.3 *Le voile du lien*

Mais si le voile sépare, il peut aussi rassembler, constituer la matérialisation d'un lien entre soi et les autres, sceller ou renforcer une union, réactiver un lien, ou le solidifier. Cette symbolique du lien par un cordon plus ou moins épais que l'on noue se retrouve dans de nombreux rites hindous : lors du mariage, les mariés tournent (*phere* फेरे) sept fois autour d'un foyer contenant du feu (le *mandap* मंडप « tente, pavillon, temple ») reliés l'un à l'autre par un voile. Chacun leur tour, les mariés tournent autour du feu l'un devant l'autre, dans une union symbolique matérialisée par le tissu. Les rites lors desquels des individus sont attachés ensemble par le même vêtement rentrent dans la catégorie des rites d'agrégation (Van Gennep

1981 : 39). Lors des cérémonies de cadeaux pendant les mariages et les fiançailles, la tête de l'homme qui reçoit le cadeau est couverte d'un turban, et celle de la femme d'un ou de deux voiles recouvrant la tête. C'est celui qui donne les cadeaux qui voile la personne qui reçoit. Puis, ce geste est recommencé à chaque nouveau cadeau, comme si celui à qui l'on offre était subordonné à celui qui offre et que la marque de cette subordination était le voile, ou en tout cas, la tête recouverte, et ce pour les deux sexes (observations personnelles). Le voile ainsi placé sur la tête du récipiendaire de cadeaux, qu'il soit homme ou femme, symboliserait-il aussi le lien qui unit à ce moment là par le don deux personnes liées par le sang ou par une alliance en train de se faire ? Selon Van Gennep, le voilement est aussi à la fois un rite de séparation et un rite d'agrégation « La tonsure, qui est à la fois un rite de séparation et d'agrégation, tout comme le voilement, parce qu'elle est une marque permanente (...) » (Van Gennep 1981 : 150). Ainsi, lors de son mariage, la femme, par le voile, est à la fois séparée de son état antérieur et de sa famille biologique, et à la fois agrégée à sa nouvelle famille, et par la même, à tous ses affins. Par le voilement lors du don de cadeaux, celui qui reçoit est momentanément ou de manière permanente agrégé au groupe de celui qui offre. Les relations sociales en constante élaboration sont ainsi données à voir à tous, et intégrées par tous par cet acte symbolique.



Figure 23 Epoux liés par un voile lors de la cérémonie du *fere* pendant la cérémonie du mariage hindou, symbolisant le lien qui les unit désormais. Image : jodhpurvoyage.com



Figure 24 Le voile qui sert de lien afin de sceller la relation des époux lors de la cérémonie du mariage chez les hindous.
Photo libre de droits : bollywood840.skyrock.com

3.3.4 Pourquoi le voile ?

Les travaux de Robert F. Murphy, en plus de nous fournir des éléments de comparaison qui nous permettent d'inscrire le voile tel qu'il est pratiqué dans le Rajasthan dans une perspective anthropologique plus large, nous éclairent en outre sur un questionnement qui prend sens dans le contexte indien de la même manière que ce qu'il formule par rapport aux Touaregs : si, comme nous l'avons vu, la pratique du *ghunghat* permet une distanciation sociale, un évitement et une manifestation de respect envers les affins seniors, nous voyons que ces éléments sont à la base de toute interaction sociale (cf. Murphy 1964 ; Goffman 1974).

Or, « if distance is a component of all social relations and is essentially a part of sociation (...) then why do not all peoples wear veils? »(Murphy 1964 : 1269). En effet, les pratiques de voile trouvent leur substance dans les systèmes auxquels ils appartiennent. Ce questionnement pose de nouveau le problème de la variabilité. Nous pouvons donc dire, à l'instar de Murphy, que le retrait symbolique de la femme

à l'intérieur de son voile durant l'interaction sociale permet à l'individu « to act in the presence of conflicting interests and uncertainty » (Murphy 1964 : 1270). Cette marge d'action dont dispose la personne dans une situation potentiellement ambivalente se retrouve dans l'humour ou les « relations à plaisanterie » que l'on trouve dans certains groupes humains, notamment en Afrique de l'Ouest (chez les Soninkés, les Mossis au Burkina, en Côte d'Ivoire ou encore les Wolofs du Sénégal). Ainsi, « the social distance set in some societies by joking and respect or avoidance behavior towards certain specific categories of relatives is accomplished here through the veil »(Murphy 1964 : 1270). En d'autres termes, l'homme disposerait de plusieurs outils communicationnels pour régler le problème de la distanciation sociale, dont nous avons évoqué les relations à plaisanterie, les pratiques d'évitement, ou le voile.

Le fil de notre analyse nous conduit vers le paradigme suivant : toute interaction sociale nécessite une forme ou une autre de distanciation, surtout si elle est délicate et comporte des enjeux importants (Murphy 1964 : 1270). Car l'aliénation n'est-elle pas « la condition naturelle de l'homme social » (Murphy 1964 : 1273) ? Il n'est donc pas étonnant que les belles-filles de certains groupes humains de certaines régions de l'Inde du Nord étant destinées à vivre une grande partie de leur vie dans un groupe humain qui, dans le cas des hindous, ne leur est pas lié par le sang, soient actrices de pratiques de distanciation sociale, manifestées par la manipulation du voile, le *ghunghat*. En effet, leur présence dans la belle-famille, nous l'avons vu, est délicate, potentiellement dangereuse et jamais définitivement acquise. La pratique du *ghunghat* renseigne donc sur la nature des relations qui unissent les femmes mariées et leur parentèle par alliance, et par extension, des relations – ou de la distance - qu'entretiennent dans ce contexte les affins et les consanguins de la femme. Il renseigne également sur les valeurs attachées à la féminité (la retenue, la pudeur, la discrétion) dans la sphère culturelle observée, sur un comportement social de référence, sur les relations masculin/féminin, intérieur/extérieur, et sur

l'expression d'une hiérarchie qui se nourrit d'une réactivation constante. Elle nous permet aussi de comprendre l'importance de l'activation de ces liens et de ces valeurs par les membres d'une société donnée, dont on voit à quel point ils sont les producteurs créatifs d'une culture tissée de normes et de traditions sans cesse reformulées et constamment réinventées.

Le voile nous relie également au sacré, qu'il protège ou révèle, mais dont, en tout cas, il matérialise l'existence. Il est souvent associé aux endroits du corps humain les plus révélateurs de l'identité : les cheveux, le sommet du crâne, les yeux, la bouche ou le visage. Le fait que l'emphase soit portée sur la bouche chez les Touaregs et sur le regard chez les Indiennes qui pratiquent le *ghunghat* trouverait racine dans un paradigme anthropologique selon lequel « distance setting techniques are quite commonly associated with the eyes and the mouth (...) in an Amazonian Indian group in which the definition of a wanton woman is one who looks directly at men and laughs openly without placing her hand over her mouth » (Murphy 1962:50). In contemporary society such a means of defense and withdrawal is often achieved by wearing dark glasses » (Murphy 1964 : 72) Car ce sont à travers les yeux et la bouche que l'être humain communique le plus directement. Mais quels que soient les moyens employés en fonction des variations culturelles (plaisanterie, réserve, évitement ou antipathie) dans l'établissement de la distanciation sociale, l'important réside dans la constance des comportements (Murphy 1964).

Le voile, écran coloré, nécessaire élément du lien entre la femme, l'homme et le monde. Rempart symbolique contre les attaques du soi, refuge inviolable, le voile est aussi langage, parole qui défile au dehors pour se dire au monde, et donner au monde les limites de soi. Le voile comme langage, mais aussi comme lien, comme alliance, imprimant sur les corps la nature d'un langage social dont tous les protagonistes connaissent le sens...Le voile en Inde nous livrerait-il la clé d'un monde singulier, spécifique, un monde qui se livre autant qu'il se tait ?

3.3. Vers une étude multidimensionnelle des pratiques de voile

Ce tour d'horizon d'une pratique de voile si intimement liée aux pratiques sociales et à la cohésion du groupe familial permet d'ouvrir une perspective jusqu'ici peu explorée dans les études sur les pratiques de voile ; une perspective qui prendrait en compte la totalité ou presque des éléments qui influencent et déterminent de près ou de loin une pratique du port du voile. Le travail de M2 se donne comme projet de s'inscrire à la fois dans une anthropologie sociale en approfondissant les aspects relationnels des pratiques du voile à Udaipur, et à la fois dans une anthropologie du corps et des pratiques corporelles, avec une réflexion plus approfondie sur les logiques sémantiques de fond qui encadrent et construisent les pratiques de voilement. Quelles sont les conceptions du corps qui sous-tendent le choix de manifester les pratiques d'évitement, par exemple, à travers le voile plutôt qu'à travers les relations à plaisanterie ? Quelles symboliques attachées au corps, et spécifiquement à la tête et au visage, transparaissent à travers le voile ? Dans quels régimes de visibilité ou d'invisibilité fait-il sens ? Le travail de M2 permettra également d'affiner l'aspect relationnel de la pratique du *ghunghat* en s'appuyant sur l'exception constituée par le groupe des Bohras, dont les femmes ne pratiquent pas le *ghunghat* tout en vivant dans un contexte de famille étendue en apparence similaire à celui des groupes dans lesquels les femmes pratiquent l'évitement et le respect à travers leur voile. Quelles conceptions de la famille, de la place de la belle-fille en son sein, de la nature des relations qui unissent deux familles par les liens du mariage, expliquent cette divergence ? Est-elle le fruit de l'aspect minoritaire et très communautaire du groupe de Bohras à Udaipur ou s'enracine-t-elle dans des principes organisationnels différents ? Dans une conception davantage anthropologique, nous tenterons d'inscrire cette pratique de voile spécifique dans une logique sémantique et symbolique particulière dont le voile n'est qu'un des aspects, et qui peut être matérialisée par plusieurs sortes de comportements. Ainsi, nous essayerons de voir en quoi le voile est un choix particulier pour exprimer une

grammaire sociale singulière qui peut, dans des contextes analogues, s'exprimer par d'autres biais. Inversement, le voile peut être utilisé pour signifier diverses logiques sémantiques parfois antagonistes. Ce faisant, ces approfondissements nous permettront de mieux définir quels sont les éléments qui permettent de dire que le voile est un élément de langage vestimentaire polysémique et multiforme, et par là, de relativiser les débats qui agitent la France à propos du voile en islam.

Le travail qui sera engagé en M2 permettra de décentrer l'étude d'une pratique vestimentaire qu'on a longtemps pensée exclusivement féminine et éminemment religieuse et de lui réattribuer le caractère anthropologique qui lui incombe, comme toute pratique vestimentaire. Ainsi, le voile apparaît comme une pratique parmi d'autres que les individus élaborent et réaffirment en fonction d'un système de valeurs qui leur est cohérent. Il devient langage et élément de langage, et non plus seulement un signe de soumission de la femme aux régimes patriarcaux dont l'interprétation a souvent été modelée par une grille de lecture qui a failli de voir dans le voile des femmes (et parfois des hommes) un outil communicationnel (et donc de pouvoir) d'une grande portée.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	6
Les démarches de la recherche	7
1. ÉTAT DE L'ART : OÙ EN EST-ON DES ÉTUDES SUR LES SYSTÈMES VESTIMENTAIRES ?.....	10
1.1.1. Le vêtement comme signe	11
1.1.2. Le vêtement comme système.....	14
1.1.3. Le vêtement comme symbole.....	15
1.2. LE VETEMENT ET L'IDENTITÉ	16
1.2.1. La distinction.....	17
1.2.2. Polysémie du vêtement	20
2. DERRIÈRE LE VOILE	24
2.1.1. Préambule méthodologique.....	24
2.1.2. Tour d'horizon.....	29
2.1.3. <i>Ghunghat nikalna</i> : définition	32
2.1.4. Contexte culturel : <i>the purdah zone</i>	39
2.2. VOILE ET PARENTÉ	43
2.2.1. Le <i>ghunghat</i> et l'organisation familiale	44
2.2.2. Voile et statut : du fil en aiguille, de fille en épouse	52
2.2.3. Asymétrie des parentèles dans la pratique du <i>ghunghat</i>	54
2.2.4. Le don de vêtements dans les systèmes d'échanges : relations asymétriques et pratiques de voile	60
2.2.5. De la beauté : le voile, une esthétique du monde.....	64
2.2.6. L'action dans les relations sociales	66
2.2.7. La belle-fille, potentiel élément perturbateur à l'intérieur du foyer de sa parentèle par alliance ?	67

2.3. PERSPECTIVE COMPARATIVE : PRATIQUES DE VOILE ET RITES DE MARIAGE	72
2.3.1. Rites de mariage et de la puberté ; entre nord et sud.....	72
2.3.2. Le voile entre musulmanes et hindoues, une étoffe multiforme.....	78
2.3.3. Le <i>ghunghat</i> et l'espace	92
2.3.4. Le temps du voile, mariage ou puberté	94
2.3.5. Religion et société	96
3. LE VOILE, EXTENSION D'UN RITE DE PASSAGE ?.....	104
3.1.1. Le voile et ses symboles	112
3.1.2. Le voile comme pratique de distanciation sociale.....	116
3.1.3. Les valeurs du voile.....	121
3.1.4. <i>Izzat</i>	125
3.1.5. <i>Sharam</i>	129
3.1.6. L'émotion du <i>ghunghat</i>	131
3.1.7. Derrière le voile, les femmes	132
3.2. AU DELA DU VOILE	136
3.2.1. Le pouvoir dans le monde invisible des femmes	136
3.2.2. Le voile et le sacré.....	137
3.2.3. Le voile du lien.....	140
3.2.4. Pourquoi le voile ?	142
3.2.5. Vers une étude multidimensionnelle des pratiques de voile	145
Annexes	150
Glossaire	156
Bibliographie	160

Annexes



Figure 6 *Shalwar kamiz* porté sans le *dupatta* sur la tête (en rouge) ou avec (en violet). Udaipur, Photo Frédéric Renn

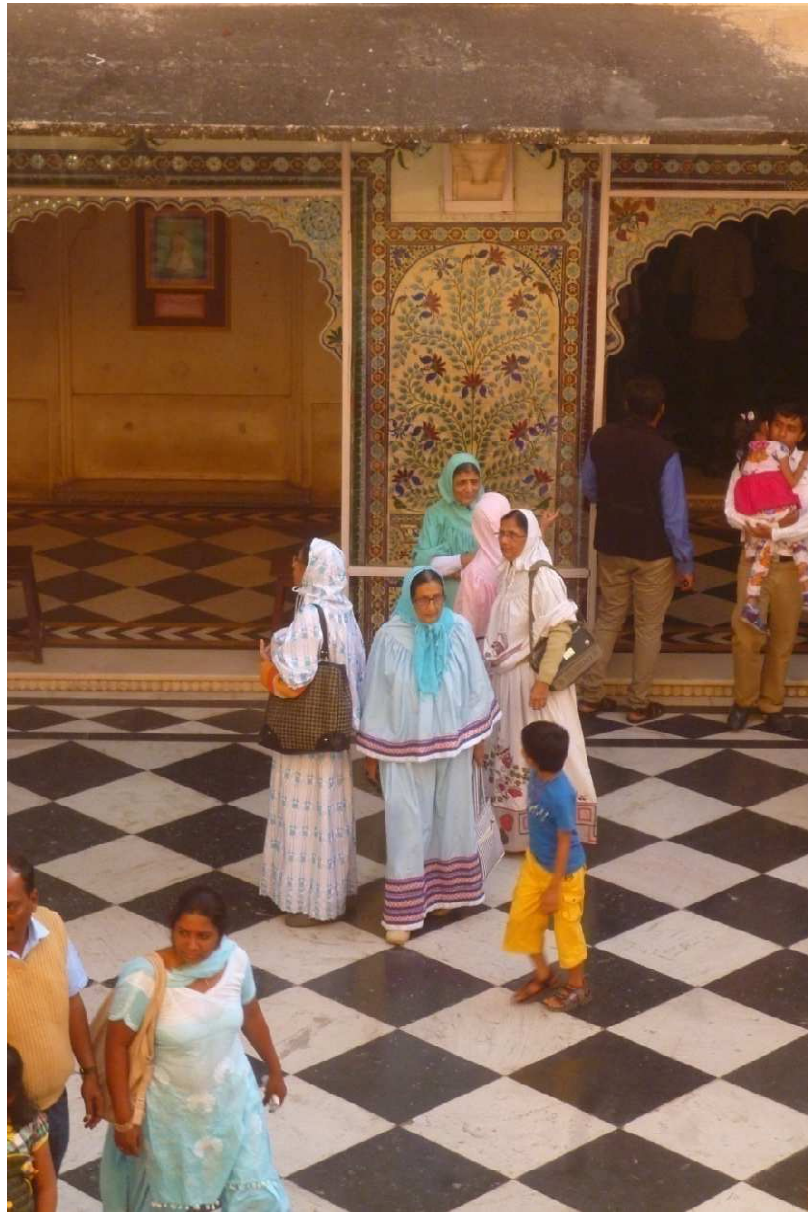


Figure 26 Femmes bohras en *rida*, City Palace, Udaipur, Photo Frédéric Renn



Figure 27 Cheichia blanche et or caractéristique des bohras non réformiste. Photo L.Renn, avec l'aimable autorisation d'Hatim Ai Hittawala, Udaipur 2014



Figure 7 Homme en turban et habit traditionnel du Mewar, Jodhpur, Rajasthan. Photo Françoise Renn



Figure 8 Habits de mariage : de gauche à droite, le frère du marié, le marié, son épouse, la soeur du marié. Udaipur, Photo Laurence Renn

Glossaire des termes hindi

Bindi: 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 (*naat*), le collier de perles noir et d'or (*mangalsutra*), 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.

Burqa: 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.

Chadar : En hindi, littéralement, « drap ». Étoffe épaisse ornée de versets coraniques dont on recouvre les tombeaux des saints soufis en Inde du nord.

Choli: 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*.

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: Terme polymorphe 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 et philosophique.

Dharshan: Contact visuel entre un dévot d'une divinité du panthéon hindou.

Dhoti: pagne drapé pour hommes rabattu entre les jambes, comme celui que portait Gandhi.

Dupatta: 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 (*odhini*).

Ghee: 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 sari, un *dupatta* ou un *odhini*, consistant à se recouvrir les yeux ou le visage devant certaines personnes en signe de respect.

Ghur : Sucre de palme en pain

Izzat: Prestige, renommée, réputation, honneur.

Kamiz: Longue tunique portée sur un pantalon large et bouffant (*shalwar*) à la fois par les femmes et par les hommes musulmans, mais aussi sindhis ou penjabis (originaires des régions du Sindh et du Penjab 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 *shalwar kamiz* est également porté en Afghanistan et au Pakistan.

Khadi: 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.

Lehenga: Ensemble de tissus épais jupe et corsage porté généralement par les femmes rajpoutes.

Mandap : Sorte de tente, d'abri sous lequel le rituel du fere et les actes du mariage hindou sont accomplis.

Mangalsutra: Collier de mariage fait de perles noires et d'or porté par les femmes hindoues.

Naat: Bague de nez porté par les femmes en signe de mariage.

Odhani: Grand foulard porté en voile, souvent travaillé, teint, imprimé de façon artisanale au Rajasthan et au Gujarat.

Pagri: Turban porté par les hommes, notamment pendant la cérémonie de mariage.

Pallu: 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*.

Pativrata: 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.

Pir: Parentèle par le sang de la femme mariée.

Puja: 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.

Safa: Turban porté par les hommes au Rajasthan.

Sasural: Parentèle par le sang et résidence ancestrale d'un homme marié. Parentèle par alliance d'une femme mariée avec laquelle elle réside.

Shalwar Kamiz: Ensemble comprenant une tunique longue, un pantalon bouffant et un long foulard.

Sharam: À la fois sentiment et manifestation de honte, de timidité, de réserve et de pudeur.

Shudra : 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 *varna*, qui signifie « couleur » en hindi et en sanscrit). La plus haute est la *varna* des *brahmanes*, puis vient la caste des guerriers, les *khsatryas*, 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 *varnas* sont appelées les *jatis*.

Sindhoor: 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.

Swadeshi: Littéralement, "de son propre pays". 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.

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, 191-222

Abu Lughod, Lila, 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, No. 19, pp. 887+889-891

Aitken, Molly Emma, 2002, « Pardah and Portrayal: Rajput Women as Subjects, Patrons, and Collectors », *Artibus Asiae*, Vol. 62, No. 2, pp. 247-280

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'Israel*, Les anthropologiques : Presses universitaires du Mirail

Assayag, Jackie, 1998, « La culture comme fait social global? Anthropologie et (post)modernité », *L'Homme*, No. 148, pp. 201-223

Bahl, Vinay, 2005, « Shifting Boundaries of "Nativity" and "Modernity" in South Asian Women's Clothes », *Dialectical Anthropology*, Vol. 29, No. 1, pp. 85-121

Banerjee, Mukulika et **Miller**, Daniel, 2008, *The Sari*, Berg

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

Barnes, Ruth, 1993, *Dress and Gender: Making and Meaning*, Berg Publishing

Blank, Johan, 2001, *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*, Chicago: University of Chicago Press

Bourdieu, Pierre, 1984, « La métamorphose des goûts », in *Questions de sociologie*, Paris : Minuit

Bourdieu, Pierre, 1979, *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, Paris : Les Éditions de Minuit

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

Broutin, Yvonne-Elysabeth, 1996, « Pourquoi se vêtir pour dire ? », *Cahiers de linguistique sociale* : 8-23

Bruguière, Philippe, 1994, "La Déléctation du Rasa. La tradition esthétique de l'Inde", *Cahiers d'Ethnomusicologie*, Volume 7, esthétiques, pp.3-26

Burgelin, Olivier, 1996, "Barthes et le vêtement", *Communications*, 63, pp. 81-100.

Burman, J.J. Roy, 1996, "Hindu-Muslim Syncretism in India", *Economic and Political Weekly*, Vol. 31, No. 20, pp. 1211-1215

Castaing, Anne, 2013, « Le Genre Trouble; L'Écriture Ambigüe du Féminin dans le Roman Hindi Contemporain », *Synergies*, Inde n°6

Chakravarti, Uma, 1993, "Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State", *Economic and Political Weekly*, Vol. 28, No. 14, pp. 579-585

Chowdhry, Prem, 1987, « Socio-Economic Dimensions of Certain Customs and Attitudes: Women of Haryana in the Colonial Period », *Economic and Political Weekly*, Vol. 22, No. 48, pp. 2060-206

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

Datta, Sangeeta, 2000, « Globalisation and Representations of Women in Indian Cinema », *Social Scientist*, Vol.28, 3/4, pp.71-82

Daniélou, Alain, 1992, *Mythes et Dieux de l'Inde- Le polythéisme Hindou*, Monaco : Editions du Rocher

Datta, Sangeeta, 2000, « Globalisation and Representations of Women in Indian Cinema », *Social Scientist*, Vol. 28, No. 3/4, pp. 71-82

Debray, Régis, 2012, *Jeunesse du Sacré*, Paris : Gallimard

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
- Depaule**, Jean-Charles, 1990, "Le vêtement comme métaphore", *Egypte Monde Arabe*, 3
- Derné**, Steve, 1994, "Violating the Hindu Norm of Husband-Wife Avoidance", *Journal of Comparative Family Studies*, Vol. 25, No. 2, pp. 249-267
- Devika**, J, 2005, « The Aesthetic Woman: Re-Forming Female Bodies and Minds in Early Twentieth-Century Keralam », *Modern Asian Studies*, 39, 2 : 461-487
- 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
- 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
- Eliade**, Mircea, 1965, *Le Sacré et le Profane*, Paris: Gallimard
- El Guindi**, Fadwa, 1999, *The Veil, Modesty, Privacy and resistance*, Berg,
- Fane**, Hannah, 1975, "The Female Element in Indian Culture", *Asian Folklore Studies*, Vol. 34, No. 1 pp. 51-112
- Farooqi**, N.R., 2012, *Aspects of Indian History*, Anamika Publishers & Distributors

Flood, Finbarr, B., 2011, "Objects of Translation: Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter ", *West 86th*, Vol. 18, No. 1, pp. 97-99

Gaborieau, Marc, 1992," L'ésotérisme musulman dans le sous-continent indo-pakistanaï: un point de vue ethnologique", *Bulletin d'études orientales*, Sciences occultes et islam : 191-209

Gaspard, Françoise, 2006, "Le Foulard de la Dispute", *Cahiers du Genre 3/HS*, N°1, pp.75-96

Ghadially, Rehana, 1989, "Veiling the Unveiled: the Politics of Purdah in a Muslim Sect", *South Asia*, vol.12, n°2, pp.33-48

Goffman, Erving, 1974, *Les Rites d'Interactions*, Paris: Les Éditions de Minuit

Gohil, Neha Singh and **Sidhu**, Darwinder S., 2008, "The Sikh Turban: Post 9/11 challenges this article of faith", *Rutgers Journal of Law and Religion*, Volume 9.2

Gupta, Charu, 2012, "'Fashioning' Swadeshi Clothing Women in Colonial North India", *Economic and political weekly*, Vol. XI VII, no. 42

Gupta, Bina, 1994, "Modernity and the Hindu Joint Family: a Problematic Interaction", *International Journal on World Peace*, Vol. 11, No. 4, pp. 37-60

Hansen, Karen T., 2004, « The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture », *Annual Review of Anthropology*, 33: 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, No. 1, pp. 134-13

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

Isherwood, Sue, 1990, "Diversity within Islam: An Instance from Eastern India", *Anthropology Today*, Vol. 6, No. 6, pp. 8-10

Jacobson, Doranne, 1982, "Studying the Changing Roles of Women in Rural India" *Signs*, Vol. 8, No. 1, pp. 132-137

Jahan, Ishrat, "The social construction of 'self' and Womanhood in a Hindu village of Bangladesh", *Journal of World Anthropology: Occasional Papers: Volume III*, Number 141

Jeffery, Patricia, 1982, « Indian Women in Purdah », *Current Anthropology*, Vol. 23, No. 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*, Dehli: Oxford University Press

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

Keay, John, 2001, *India: A History*, Grove Press

Khatri, A., 1975, « The Adaptive Extended Family in India Today », *Journal of Marriage and Family*, Vol. 37, No. 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

Kishwar, Madhu, 1994, « Codified Hindu Law: Myth and Reality », *Economic and Political Weekly*, Vol. 29, No. 33, pp. 2145-2161

Le Breton, David, 1982, « Corps et symbolique sociale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 73, pp. 223-232

-, 1984, « L'effacement ritualisé du corps », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 77, pp. 273-286

Leenhardt, Maurice, 1978, « Pourquoi se vêtir ? », *Journal de la Société des océanistes*, N°58-59, Tome 34, pp. 3-7

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.

Lokhandwalla, Sh.T. 1955, "The Bohras, a Muslim Community of Gujarat", *Studia Islamica*, No. 3, pp. 117

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

McC. Pastner, Carrol, 1974, « Accommodations to Purdah: the female perspective »
Journal of Marriage and Family, Vol. 36, No. 2, pp. 408-414

McGowan, Abigail S., 1851-1903, "'All that is Rare, Characteristic or Beautiful': Design and the Defense of Tradition in Colonial India", *Journal of Material Culture Tradition in Colonial India*

- Mandelbaum**, David, G., 1967, "Some Meanings of Kinship in Village India ", *Economic and Political Weekly*, Vol. 2, No. 3/5, pp. 237+239-240
- Mandelbaum**, David, G., 1986, "Sex Roles and Gender Relations in North India", *Economic and Political Weekly*, Vol. 21, No. 46,
- 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 Archaiques*, Paris : PUF
- Mitra**, Barbara, 2005, « Influence of television commercials on clothing in India », *Worcester Papers in English and Cultural Studies (3)*
- Moller Mahar**, Pauline, 1960, « A Ritual Pollution Scale for Ranking Hindu Castes », *Sociometry*, Vol. 23, No. 3, pp. 292-306
- 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, No. 6, Part 1, pp. 1257-1274
- Osella**, Caroline, et Filippo **Osella**, 2007, « Muslim Style In South India», *Fashion Theory*, Volume 11, Issue 2/3, pp. 1–20
- Papanek**, Hanna, 1973, « Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter », *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 15, No. 3, pp. 289-325
- Pastoureau**, Michel, 1995, « Pratiques et symboliques vestimentaires», *Médiévales*, N°29, pp. 5-7.

Pouchpadasse, Jacques, 1999, "Henri Stern, L'Inde des familles. Le Rajasthan des royaumes à l'Etat. 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

Radhakrishnan, S., 1922, « The Hindu Dharma », *International Journal of Ethics*, Vol. 33, No. 1, pp. 1-22, Chicago: The University of Chicago Press

Schneider, Jane, 1987, "The Anthropology of Cloth", *Annual Review of Anthropology*, Vol.16, pp. 409-448

Sheth, Falguni, 2006, « Unruly Muslim Women and Threats to Liberal Culture », *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 18:455–463

Sheth, Falguni, 2009, "The Hijab and the Sari: the Strange and Sexy between Colonialism and Global Capitalism", *Contemporary Aesthetics*, Issue 2

Seymour, Susan, 1983, « Household Structure and Status and Expressions of Affect in India », *Ethos*, Vol. 11, No. 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

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

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

Tarlo, Emma, 1996, *Clothing Matters*, Chicago: University of Chicago Press

Thomas, William I, 1899, "The Psychology of Modesty and Clothing", *American Journal of Sociology*, Vol. 5, No. 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*, No. 154/155, pp. 559-67

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, No. 3, pp. 255-72

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

Wilton, Shauna, 2012, "Bound from head to toe: the sari as an expression of gendered national identity", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol.12, 1, pp.190-205

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

