

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PORTER LA MODERNITÉ :
ÉTUDE DES COMPORTEMENTS VESTIMENTAIRES
DES JEUNES FEMMES INDIENNES À DELHI

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
JULIE CHARRON

SEPTEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier profondément ma directrice de maîtrise, madame Micheline Milot, pour son dévouement envers ses étudiants et moi-même, son écoute, sa disponibilité et ses encouragements tout au long de la réalisation de mon projet de maîtrise. Nos conversations et ses conseils m'ont permis d'affiner mon imagination sociologique et d'approfondir mes analyses et réflexions sur mon objet de recherche. Je remercie aussi chaleureusement Francine Descarries et Christine Corbeil, de même que l'équipe de l'IREF (Institut de recherches et d'études féministes), pour m'avoir soutenue de façon formelle ou informelle, autant académiquement que personnellement.

J'exprime également une grande reconnaissance envers ma famille et mes ami-es qui m'ont épaulé et encouragé dans ma vie comme dans l'accomplissement de ce projet de mémoire. Je remercie ces personnes qui de près ou de loin se sont intéressées à mon projet, qui bien que néophytes ou érudits, ont participé au cheminement de ma pensée. J'ai une gratitude immense envers les femmes et les diverses personnes rencontrées en Inde qui m'ont permis de réaliser une ethnographie des plus enrichissantes, autant du point de vue personnel que professionnel.

Enfin, je souhaite remercier le FQRSC (Fond québécois de recherche sur la société et la culture) de même que le CEETUM (Centre d'études ethniques des universités montréalaises) pour les bourses d'études qu'ils m'ont octroyées; celles-ci m'ont permis de me concentrer principalement sur mes recherches et de réaliser ma maîtrise dans un délai convenable.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	viii
RÉSUMÉ	ix
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I.....	5
PERSPECTIVE, OBJECTIFS ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE....	5
1.1 Questions et hypothèses.....	5
1.1.1 Questions de recherche.....	5
1.1.2 Objectifs de recherche.....	7
1.1.3 Hypothèses.....	8
1.2 Méthodologie.....	11
1.2.1 Choix méthodologiques.....	11
1.2.2 Échantillon.....	11
1.2.2.1 Critères de sélection	12
1.2.2.2 Description de l'échantillon.....	13
1.2.2.3 Informatrices et informateurs secondaires.....	13
1.2.3 Cueillette des données et travail ethnographique.....	16
1.2.3.1 Grilles d'entrevue et entretiens	17
1.2.3.2 Observations.....	18
1.2.3.3 Journal de terrain et scrapbook	20
1.2.3.4 Embûches et faits saillants du terrain	20
1.2.4 Travail post-terrain.....	22
1.2.4.1 Retranscription et catégorisation.....	22
1.2.4.2 Méthodes d'analyses.....	24
1.2.5 Limites de ma méthodologie et réflexivité.....	25
1.2.6 Retombées.....	26
CHAPITRE II.....	27
APPORTS THÉORIQUES ET CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE	27
DE L'INDE CONTEMPORAINE	27
2.1 Apports théoriques.....	27
2.1.1 L'appropriation du corps des femmes.....	27

2.1.2 Le féminisme post-colonial	29
2.1.3 Position théorique et agentivité.....	31
2.1.4 Théories sur le corps et le vêtement.....	33
2.1.5 Une question d'habitus	34
2.1.6 Le vêtement et ses diverses fonctions	37
2.1.6.1 Valeur communicative et normative du vêtement.....	38
2.1.6.2 Valeur morale et identitaire du vêtement.....	41
2.1.6.3 Rapport expérientiel au vêtement.....	42
2.2 Recension des écrits.....	43
2.2.1 Inde contemporaine.....	43
2.2.1.1 La modernité indienne	43
2.2.1.2 La crise politique du modèle nehruvien.....	45
2.2.1.3 La classe moyenne comme plate forme de la société de consommation.....	47
2.2.1.4 Industrie culturelle et médias	50
2.2.1.5 État et Hindutva.....	53
2.2.1.6 Stratégies idéologiques et discursives de l'État indien.....	54
2.2.2 Femmes indiennes.....	55
2.2.2.1 Cosmologie et « essence » des femmes.....	55
2.2.2.2 Purdha et contrôle de la sexualité des femmes	57
2.2.2.3 Modèle idéal typique des comportements vestimentaires : la modestie.....	60
2.2.2.4 Les femmes gardiennes de la tradition	62
2.2.2.5 The New Indian Woman.....	64
2.2.2.6 Les jeunes femmes indiennes et leur ambivalence identitaire	66
2.2.2.7 Shalwar kamiz et vêtements occidentaux	68
CHAPITRE III	73
REPRÉSENTATIONS SOCIALES DES VÊTEMENTS INDIENS ET OCCIDENTAUX : UNE DICHOTOMIE INTÉRIORISÉE	73
3.1 Socialisation vestimentaire et symbolique du vêtement	74
3.1.1 Caractéristiques et trajectoire des femmes de la classe moyenne.....	74

3.1.2 Socialisation vestimentaire et justifications du port de vêtements occidentaux.....	76
3.1.3 Fonction symbolique des vêtements	80
3.1.4 Les résistances symboliques à la transformation des comportements vestimentaires.....	84
3.1.5 Résistances et légitimation des comportements vestimentaires occidentaux.....	87
3.2. Les jeunes femmes indiennes: au cœur d'une tension entre deux modes d'être	88
3.2.1 Réappropriation positive des représentations sociales des vêtements occidentaux.....	88
3.2.2 Entre conformité et émancipation personnelle	92
3.3 Typologie de la perception et de la relation aux vêtements	95
3.3.1 Le vêtement affirmatif.....	96
3.3.2 Le vêtement créatif.....	97
3.3.3 Vêtement aspiratif.....	97
3.3.4 Le vêtement stratégique.....	99
3.3.5 Le vêtement de compromis.....	101
3.3.6 Le vêtement conformiste	102
CHAPITRE IV	104
LES COMPORTEMENTS VESTIMENTAIRES OCCIDENTAUX :.....	104
ENTRE INDIVIDUALITÉ ET CONFORMITÉ	104
4.1 Altérité et comportements vestimentaires.....	104
4.2 Le rôle des instances sociales dans la transformation des comportements vestimentaires.....	108
4.2.1 La famille et la portée de sa légitimation de l'occidentalisation vestimentaire.....	108
4.2.1.1 Les limites de la modestie vestimentaire	111
4.2.1.2 L'éducation vestimentaire de mère en fille: le potentiel des générations futures.....	115
4.2.1.3 Mariage et reproduction de la normativité traditionnelle	117

4.2.2 La belle-famille et la rigidité de la réputation liée au vêtement traditionnel.....	118
4.2.2.1 Expérience du mariage et normes vestimentaires : les cas de Kavita et Sheetal	121
4.2.3 Les groupes d’ami-es et la fonction du renforcement du choix personnel	124
4.2.4 L’université : un milieu occidentalisé ?	127
4.2.5 Delhi : l’urbanité comme facteur de libéralisation.....	129
4.2.6 Milieu professionnel et marché du travail : force émancipatrice économique et personnelle pour les femmes.....	131
4.2.7 Médias et industrie culturelle : révélateurs des tensions dans la représentation de la légitimité vestimentaire.....	133
CHAPITRE V	136
MODESTIE VESTIMENTAIRE ET RÉGULATION DU CORPS : TENSIONS ET ÉVOLUTIONS	136
5.1 Reconfiguration des normes de modestie vestimentaire.....	136
5.1.1 La nouvelle modestie : le sommeil de Shakti	136
5.1.2 Le corps des femmes et les exigences vestimentaires contradictoires.....	138
5.1.3 Le Sari: un idéal qui s’éloigne de la réalité des femmes.....	140
5.1.4 Occidentalisation et résistances sociales	142
5.2 Ambivalence identitaire et rapport à l’Occident.....	143
5.2.1 Agentivité et stratégies subversives des jeunes femmes	144
5.2.2 La féminité et la corporéité «idéalisée» de la minceur.....	147
5.2.3 L’hybridité vestimentaire comme amenuisement des tensions identitaires	149
5.3 Individualisme et amour romantique : vers un écart de la normativité conjugale	151
CONCLUSION	155
APPENDICE A	158
FICHE SIGNALÉTIQUE.....	158
APPENDICE B	159

PROFIL DES INFORMATRICES.....	159
APPENDICE C	162
GRILLES D'ENTREVUES.....	162
APPENDICE D.....	167
GRILLE DE CODIFICATION	167
APPENDICE E	169
PHOTOS ETHNOGRAPHIQUES.....	169
RÉFÉRENCES.....	174

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 3.1 Codes des répondants.....	73
---------------------------------------	----

RÉSUMÉ

En Inde, la libéralisation économique des deux dernières décennies provoque plusieurs changements sociaux. Dans ce mémoire, je m'intéresse à l'un de ces changements : la transformation des comportements vestimentaires des jeunes femmes indiennes. De fait, il existe un décalage important, chez la classe moyenne urbaine, entre les mères et leurs filles qui portent des vêtements occidentaux. Ainsi, comment peut-on expliquer que les mères portent des vêtements traditionnels indiens, alors que les filles portent des vêtements occidentaux? Ce mémoire se penche sur la signification sociologique de cette transformation, alors que dans une perspective empirique, il explore le sens que les jeunes femmes de classe moyenne urbaine confèrent à leurs comportements vestimentaires. Afin de répondre à ces questions, j'ai effectué, suite à une recension des écrits, une ethnographie à Delhi en Inde. Cette ethnographie m'a permis de faire plusieurs observations (participantes, directes et indirectes), de réaliser des entretiens approfondis avec des jeunes femmes indiennes et d'autres informateurs impliqués dans le phénomène étudié et de mieux comprendre le contexte de l'Inde contemporaine. Cette ethnographie représente la base sur laquelle reposent mes résultats de recherche. D'un point de vue analytique, ce mémoire aborde trois axes : le sens et la signification que les jeunes femmes attribuent à leurs comportements vestimentaires, les instances de légitimation et de « délégitimation » de cette transformation vestimentaire et comment celle-ci est révélatrice de transformations plus globales qui caractérisent la modernité indienne. En ce sens, les jeunes femmes portent la modernité parce qu'elles aspirent à être indépendantes, fortes et à exprimer leur individualité, mais elles espèrent aussi être acceptées par leurs pairs. Ainsi, la dualité entre le désir d'expression de soi et le désir d'être comme les autres, de ne pas rompre complètement avec les normes traditionnelles, est au cœur de la transformation des comportements vestimentaires des jeunes femmes. De même, cette tension se traduit dans la société alors que certaines instances, comme la famille, l'université et le marché du travail légitiment ces comportements, tandis que l'institution de la belle-famille et certains groupes religieux résistent et contestent l'adoption des comportements vestimentaires occidentaux par les jeunes femmes indiennes. Enfin, les paradoxes qui caractérisent ce phénomène, comme la modernité indienne, touchent directement le contrôle de la sexualité et du corps des femmes, la dialectique individu/société et le rapport de l'Inde à l'Occident.

Mots-clés : Modernité indienne, jeunes femmes indiennes, Delhi, vêtement, comportements vestimentaires occidentaux, altérité, normes vestimentaires

INTRODUCTION

*You can eat food which is to your individual taste,
but what you wear must please others*

Ce dicton indien, bien que reflétant l'une des particularités de la normativité vestimentaire de la société indienne, exprime concrètement la fonction sociale du vêtement dans une société où le choix vestimentaire individuel est toujours ancré dans une dialectique entre soi et l'autre, entre une individualité et une société avec tout ce qu'elle comporte de traditions, de normes, de changements et enfin, d'expressions esthétiques. Le corps vêtu marque l'identité individuelle comme l'appartenance à un sexe, à un groupe, à une ethnie, à une classe sociale, à une religion et à une société. De fait, dès la naissance, l'enfant est intégré au monde, à sa société, par l'entremise des parents et membres de la famille qui l'ornementent et le vêtissent de telle sorte qu'il soit reconnu comme un membre de son groupe et de sa société (Eicher et Barnes, 1992). Le vêtement précède la communication verbale dans sa fonction de liant social. Le vêtement comme composante de la réalité sociale « is a communicative symbol that serves crucial functions within human lives » (Roach et Eicher, 1979, p.14). Les comportements vestimentaires sont au centre des communications humaines et expriment souvent les aspects les plus subtils des relations et des normes sociales.

L'usage du vêtement dans ses composantes symboliques peut transformer des vies, des familles et des sociétés. À ce titre, la valorisation de la fabrication des textiles *khadi* par Gandhi, comme emblème de lutte pour l'indépendance économique et politique de l'Inde, offre un exemple du pouvoir symbolique du vêtement où, lorsque popularisé, il était illégitime pour certains groupes de la

population de porter d'autres textiles et surtout des textiles anglais¹. Ainsi, les transformations vestimentaires présentes dans une société indiquent souvent, tel que le suggère cet exemple, des mutations plus importantes au sein de cette société.

En ce sens, la société indienne est présentement, dans la foulée de la libéralisation des échanges et de l'ouverture aux cultures asiatiques et occidentales, empreinte de plusieurs changements sociaux et culturels fascinants. Lors d'un premier séjour en Inde, j'ai observé un phénomène qui est d'intérêt sociologique, c'est-à-dire le contraste important entre les tenues vestimentaires des jeunes femmes par rapport à celles de leur mère. En effet, les jeunes femmes de classes sociales moyenne et supérieure portent des vêtements « occidentaux » comme des t-shirts, des jeans, pantalons, etc., alors que leur mère et les femmes plus âgées portent le sari ou le *shalwar kamiz* (robe sur pantalon), qui sont des vêtements traditionnels indiens (Appendice E, photo 1). Je me suis questionnée sur l'importance que pouvait avoir ce changement dans la société indienne, mais aussi comment une société qui valorise toujours le rôle et les comportements vestimentaires traditionnels des femmes pouvait permettre le déploiement d'un phénomène qui symboliserait en fait une déviance vestimentaire. Ce questionnement, qui trouve peu d'écho dans la littérature scientifique, reste à explorer du point de vue sociologique. En fait, peu de recherches existent sur la signification sociologique des comportements vestimentaires des femmes indiennes et spécialement des jeunes femmes indiennes dans la société contemporaine. Ainsi, afin de satisfaire ma curiosité sociologique et répondre à cette énigme de recherche, l'objet de mon étude s'est porté sur la transformation des comportements vestimentaires des jeunes femmes indiennes.

Tel que l'exposent plusieurs auteur-es, les femmes indiennes ont, depuis le début du XX^{ième} siècle et de façon plus importante après l'indépendance, intégré la

¹ Le textile *khadi* est indien, fait à partir de matière naturelle trouvée en Inde et tissé à la main.

sphère publique (le marché du travail, la politique, etc.) autrefois réservée aux hommes (Dharam et Mahajan 1996; Desai et Thakkar, 2001). En ces termes, le rôle social « traditionnel » des femmes indiennes les inscrit dans la sphère privée : à travers l'éducation des enfants, les tâches domestiques et le travail au champ pour les femmes rurales, etc. Or, grâce à des conditions historiques précises (mouvements des femmes, lutte pour l'indépendance, société de consommation), les femmes ont commencé à adopter des comportements non traditionnels, comme le fait de travailler hors du contexte familial et d'acquérir une certaine indépendance économique. Aujourd'hui, ces comportements, qui prennent de l'ampleur, peuvent être acceptés ou non selon les diverses « classes » sociales ou groupes culturels qui forment la société indienne. S'il existe tout de même une forte approbation du travail des femmes, la transformation de leur rôle social est, à d'autres niveaux, moins tolérée, notamment celui de leur accès aux responsabilités religieuses et de l'adoption de comportements vestimentaires non traditionnels (Renavikar, 2003).

Les comportements vestimentaires sont des formes sociales qui relèvent de l'aspect symbolique de la réalité sociale et plus largement du lien dialectique avec un système de croyances et de valeurs (Le Breton, 2001; Featherstone, 1991). Ainsi, quels types de transformations du système de valeurs et de croyances indien nous révèle l'adoption de comportements vestimentaires occidentaux chez les jeunes femmes indiennes ? Que signifient ces nouveaux comportements vestimentaires dans la définition du rôle social des femmes ? Mais aussi, quelles relations ou représentations d'elles-mêmes les femmes entretiennent-elles avec leur garde-robe et leurs vêtements ?

J'expose au chapitre I mes questions et hypothèses de recherche et ma méthodologie : les explications sur l'échantillon, la cueillette des données, le travail ethnographique, le travail post-terrain et les méthodes d'analyse de données. Au chapitre II, je présente mon cadre théorique et la littérature pertinente pour cette étude. Je décris les principales théories sur le corps et les vêtements qui

représentent mon point d'ancrage théorique et qui seront mobilisées pour l'analyse des résultats de recherche. Ensuite, je me penche sur le contexte socio-historique de l'Inde contemporaine, la cosmologie indienne entourant le rôle et la représentation des femmes, une brève histoire des comportements vestimentaires des femmes indiennes et finalement, sur l'ambivalence identitaire des jeunes femmes indiennes prises entre le respect des traditions et la volonté d'être modernes.

L'analyse des données sera composée de trois chapitres. Le troisième chapitre présente l'identité des jeunes femmes interviewées en termes de trajectoire et de socialisation vestimentaire. De même, j'explique leur rapport expérientiel aux vêtements indiens et occidentaux et le sens qu'elles donnent à leurs comportements vestimentaires. Le chapitre IV aborde l'importance du rapport à l'altérité impliqué dans la mise en scène vestimentaire des jeunes femmes et les normes qui régissent cette mise en scène comme leurs comportements vestimentaires. J'examine la place des instances de légitimation, la famille, l'université, les médias/industries culturelles et le milieu de travail, dans l'adoption de vêtements occidentaux par les jeunes femmes. Enfin, avant de conclure, le chapitre V aborde les questions de la nouvelle modestie vestimentaires et des normes de la féminité indienne, de l'ambivalence identitaire des jeunes femmes, de leur agentivité et je formule certaines réflexions sur l'émergence de l'individualisme et de l'amour romantique en Inde.

CHAPITRE I

PERSPECTIVE, OBJECTIFS ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

Dans ce chapitre, je traite de mes questions, objectifs et hypothèses de recherche. De même, j'aborde les choix méthodologiques de ma recherche. Je présente l'échantillon des femmes interviewées et les données sur les informateurs et les informatrices secondaires. Ensuite, j'expose le travail ethnographique réalisé à Delhi à l'automne 2006 : la cueillette de données, les observations, la tenue du journal de terrain et les faits saillants survenus lors de mon ethnographie. Enfin, je présente ma méthodologie en touchant les questions de la retranscription, de la codification des données, des méthodes d'analyse sélectionnées et dans une démarche réflexive, j'explicité les points forts et les points faibles de ma méthodologie et du travail ethnographique, de même que les retombées anticipées de cette recherche.

1.1 Questions et hypothèses

1.1.1 Questions de recherche

Ma question théorique, celle qui limite mon champ de questionnement, est la suivante : comment expliquer la signification sociologique de la transformation des comportements vestimentaires des jeunes femmes indiennes (qui adoptent des tenues non traditionnelles) ? Ainsi, pourquoi existe-t-il une différence intergénérationnelle entre ces jeunes femmes et leur mère ? Qu'est-ce qui génère ce changement et quelles pourraient être les conséquences de ce changement sur les femmes des générations à venir ? Cette question, plus macrosociologique, me permet de considérer le contexte et les changements plus larges qui peuvent interférer dans la constitution de ce phénomène. Même si je suggère quelques éléments de réponse, l'objectif de cette recherche n'est pas de répondre

directement à cette question, qui encadre plutôt le domaine de la recherche, mais d'interroger le social de façon plus spécifique par la question suivante.

Ma question de recherche, qui agit comme le fil conducteur de mes recherches et du mémoire est celle-ci : dans le contexte de l'Inde contemporaine, quel sens les femmes indiennes de 20 à 30 ans de classe moyenne et urbaine (qui adoptent des tenues non traditionnelles) donnent-elles à leurs comportements vestimentaires ? En formulant cette question, je souhaite pouvoir analyser quel sens les jeunes femmes indiennes donnent à leurs comportements vestimentaires en fonction des trois dimensions : la transmission des valeurs et des croyances entourant les comportements vestimentaires, la représentation de soi et le rapport expérientiel aux vêtements. Cette question est de type interprétatif puisqu'elle s'intéresse à la signification des vêtements pour ces femmes, à leur rapport aux vêtements et en ces termes, elle est aussi une question inductive puisqu'elle interroge d'abord la réalité empirique pour ensuite être associée à des explications théoriques. De même, j'insère cette question dans le contexte de l'Inde contemporaine, qui est le théâtre à l'intérieur duquel se produit cette transformation. Tel qu'exposé plus haut, le choix de ce sujet est fortement relié à des observations faites lors d'un séjour en Inde qui sont de pertinence sociologique. C'est en vertu de ces observations que je précise la classe sociale et le milieu de ces jeunes femmes, puisque l'adoption de comportements vestimentaires non traditionnels se remarque chez ce groupe de femmes plus particulièrement (Appendice E, photo 2). Les codes vestimentaires représentent un mode de communication qui incarne d'une part, une façon consciente ou inconsciente pour les individus de communiquer entre eux et d'autre part, une façon de se positionner socialement face à soi-même et aux autres. En ce sens, le fait que ces femmes adoptent des vêtements occidentaux renferme une signification particulière pour elles-mêmes, comme pour la société.

1.1.2 Objectifs de recherche

Mon projet de recherche comporte plusieurs objectifs. D'abord, je souhaite repérer ce qui génère l'émergence du phénomène de l'adoption de comportements vestimentaires occidentaux en rupture avec les normes et prescriptions vestimentaires pour les femmes indiennes. En d'autres termes, je souhaite connaître les motivations de ce phénomène. Dans un même ordre d'idées, il serait pertinent d'observer dans quelle mesure il est révélateur de la modernisation de l'Inde, du moins de certains segments de la population, surtout urbaine. En fait, dans la sphère des comportements vestimentaires comme dans d'autres sphères en Inde, il existe des « nouvelles » pratiques culturelles, dont certaines vont à l'encontre des normes socialement acceptées, reliées à l'occidentalisation et à la constitution d'une société de consommation. À ce titre, la présence de l'homosexualité dévoilée, de mariages d'« amour » basés sur le choix entre les deux partenaires, etc., qui résultent surtout de la force de certaines volontés individuelles, sont toujours perçus comme des comportements déviants, mais tendent à être de plus en plus acceptés par certains groupes dans la société indienne.

De même, je souhaite cerner la part de choix individuels, de conformisme social et la place des divers types de contraintes sociales impliquée dans la constitution de ce phénomène. Comment les jeunes femmes indiennes négocient-elles l'adoption de ces comportements non traditionnels à l'intérieur des paramètres culturels qui les encadrent? En ce sens, nous pourrions aussi comprendre pourquoi certaines jeunes femmes préfèrent porter exclusivement le *shalwar kamiz* (supposément le vêtement féminin moderne par excellence) ou le sari, alors que d'autres optent pour une variation entre ces vêtements et les vêtements occidentaux. En d'autres mots, je veux analyser l'*agentivité* des femmes indiennes dans le contexte indien actuel et saisir quelle est la marge de manœuvre des femmes quant à leurs choix vestimentaires de même que la portée de ces choix dans leur vie et pour la société. Je me suis donc penchée sur la

manière dont les jeunes femmes légitiment l'adoption de ces comportements. J'ai voulu cerner comment les jeunes femmes (et leurs parents) confèrent un sens à des comportements vestimentaires qui *a priori* sont en contradiction avec leur système de valeurs et de croyances. Dans un autre ordre d'idées, j'espère comprendre les transformations plus importantes qui touchent le rôle des femmes et la construction de la féminité des jeunes femmes indiennes et tenter d'évaluer l'impact de l'occidentalisation, des médias et de l'industrie culturelle sur le rôle des femmes, mais aussi sur l'apparition du phénomène étudié.

1.1.3 Hypothèses

J'exposerai ici les hypothèses à partir desquelles j'ai abordé mon terrain d'observation. Elles sont spécifiques, inductives et issues d'une démarche rationnelle (Loubet del Bayle, 1978). Elles sont inductives parce que d'une part, elles ne sont pas formulées à partir de théories générales sur le sujet et d'autre part, elles reflètent la mise en forme d'une idée constituée à partir de faits et d'observations. En ce sens, ma démarche est rationnelle puisqu'elle tient compte autant des observations, des réflexions que de la littérature scientifique sur les sujets qui touchent mon objet d'étude. En fait, pour expliquer la signification sociologique de la transformation des comportements vestimentaires, je fais l'hypothèse suivante :

Le choix vestimentaire des jeunes femmes indiennes en rupture avec le sari ou le *shalwar kamiz* est révélateur de la transformation de certaines valeurs sociales, culturelles et religieuses.

Le fait qu'une jeune femme n'adopte ni le sari (le vêtement traditionnel) ni le *shalwar kamiz* expose une nouvelle forme de rapport aux vêtements qui ne possède pas l'aspect sacré du sari ni simplement la fonctionnalité du *shalwar kamiz*, mais une nouvelle symbolique. Ainsi, le fait d'aller à contre-courant des prescriptions sociales traditionnelles pour exprimer sa volonté individuelle est

certainement lié à la définition de nouvelles normes sociales entourant le code vestimentaire des femmes indiennes. Un tel constat souligne aussi que le processus de production de la modernité indienne en est à une étape où elle laisse de plus en plus de place à l'intégration de symboles (ici vestimentaires) exogènes à la culture indienne. En ces termes, il apparaît que certains des grands acteurs de la modernisation indienne, soient les médias et l'industrie culturelle indiens et occidentaux, encouragent et légitiment une recomposition de l'imaginaire collective, des normes et des pratiques sociales. En ce sens, je formule cette deuxième hypothèse de recherche :

Il existe une recomposition de l'espace socioculturel et religieux à l'intérieur duquel certaines instances, dont la famille, les médias, le milieu de travail ou d'études, légitiment l'adoption de comportements vestimentaires non traditionnels par les jeunes femmes indiennes.

Cette hypothèse induit qu'il existe une recomposition de l'espace socioculturel et religieux où les instances mentionnées permettent aux femmes de choisir des comportements non traditionnels et qui, malgré certaines résistances de part et d'autre dans la société, légitiment ces comportements. Ce phénomène ne pourrait exister de façon si importante sans l'existence d'instances publiques et privées qui créent un univers propice à l'émergence de cette transformation vestimentaire. Les possibilités pour ces femmes de faire des choix non traditionnels sont souvent le résultat d'une éducation plus ouverte ou permissive de la part des parents. Il va sans dire qu'une jeune femme ayant eu une éducation plus libérale ou séculière se sentira plus légitime de déterminer ses comportements vestimentaires.

S'il y a une ou deux décennies, ce phénomène était toujours très marginal, il prend une expansion considérable, qui a un lien certain avec l'ouverture économique de l'Inde aux produits et entreprises étrangères et avec l'occidentalisation. En fait, la libéralisation économique engendre une plus grande accessibilité de produits étrangers et occidentaux pour les femmes indiennes, qui

désormais peuvent choisir leurs tenues vestimentaires en fonction de l'éventail de choix disponibles sur le marché. Cette variété de choix est aussi accompagnée par l'accroissement des publicités et d'incitatifs, dans les médias et les films bollywoodiens qui valorisent ces produits de même qu'une « culture » globale, comme les médias le laissent souvent entendre, qui métisse le « meilleur » de l'Inde et de l'Occident. Bref, cette surabondance d'images n'est pas sans avoir une certaine influence sur les jeunes femmes qui adoptent des comportements vestimentaires occidentaux.

Enfin, pour répondre à la question du sens que les femmes indiennes de 18 à 25 ans de classe moyenne et urbaine (qui adoptent des tenues non traditionnelles) donnent à leurs comportements vestimentaires, je formule l'hypothèse suivante :

Les jeunes femmes indiennes ont une représentation d'elles-mêmes (self-representation) et des dispositions individuelles qui les motivent (les amènent) non seulement à adopter des comportements vestimentaires en rupture avec la tradition, mais aussi à opérer une réinterprétation des croyances et valeurs indiennes de telle sorte qu'elles peuvent légitimer et donner un sens à ces comportements vestimentaires.

Cette hypothèse fait surtout référence au profil individuel des femmes. De fait, je considère que la possibilité pour une femme de s'éloigner du rôle social et des comportements vestimentaires socialement acceptés relève, malgré l'importance de l'influence du milieu familial, certainement de son *agentivité*, de son sens esthétique et de sa capacité à faire sens dans l'adoption de ces comportements vestimentaires. Certaines stratégies de rationalisation doivent exister pour pouvoir harmoniser leur univers de sens et amoindrir les dissonances entre des valeurs individuelles et le système de valeurs et de croyances indien, incarné par des individus ou des milieux hostiles aux comportements vestimentaires occidentaux. D'autre part, le port de vêtements occidentaux par ces jeunes femmes ne signifie pas qu'elles abandonnent l'usage du sari ou du *shalwar*

kamiz. En ce sens, il sera pertinent d'observer si elles portent toujours des vêtements traditionnels et pour quelles occasions et de quelle façon les jeunes femmes composent avec leurs goûts et valeurs individuelles, les attentes des autres, les milieux et les lieux fréquentés. Enfin, puisque se vêtir est un acte de création, nous observerons de quelle façon ces jeunes femmes sont des artistes du quotidien et de la présentation de soi.

1.2 Méthodologie

1.2.1 Choix méthodologiques

J'ai choisi l'approche qualitative pour plusieurs raisons. Ma recherche étant accomplie dans le cadre d'une maîtrise, le travail nécessaire à l'élaboration de statistiques aurait été trop laborieux pour les exigences de cette recherche. De même, je considère que le travail ethnographique et qualitatif d'entretiens, d'observations, etc., était plus approprié pour développer un premier contact anthropologique avec la culture indienne. Il m'apparaît que l'immersion culturelle et les interactions avec des Indiennes et des Indiens étaient nécessaires à l'approfondissement de ma compréhension de cette culture et de mon objet de recherche. Or, la raison première qui a motivé ce choix méthodologique est surtout reliée à l'articulation de ma question de recherche, qui interroge le sens que les jeunes femmes indiennes (qui portent des vêtements non traditionnels) donnent à leurs comportements vestimentaires. Ainsi, la réalisation d'entretiens avec des informatrices était primordiale au bon déroulement de cette recherche et essentielle pour saisir la question du sens de cette attitude, qui n'aurait pu être comprise autrement.

1.2.2 Échantillon

Mon échantillon est non probabiliste, puisque d'une part je ne possède aucune donnée statistique situant le nombre de femmes indiennes portant des

vêtements occidentaux et d'autre part, je n'ai point les ressources pour faire une recherche aussi laborieuse. En ce sens, cet échantillon ne peut être représentatif de la population qui m'intéresse, c'est-à-dire les jeunes femmes indiennes qui portent des vêtements occidentaux. L'échantillon fut constitué par la méthode dite « boule de neige », en ce sens que je me suis référée à un réseau (des contacts) de personnes connues avant et pendant mon ethnographie pour composer un échantillon de 10 jeunes femmes de 18 à 30 ans. Ainsi, soit des informateurs ou informatrices-clés m'ont mis en contact avec les femmes interviewées, soit celles-ci me réfèrent des amies ou des connaissances.

1.2.2.1 Critères de sélection

Avant de me rendre à Delhi, j'ai établi des critères de sélection à partir des principes d'homogénéité et de diversité de l'échantillon. Sur le terrain, certains de ces critères furent modifiés pour mieux rendre compte de la réalité du phénomène qui m'intéresse. J'exposerai ici l'ensemble de ces critères en spécifiant les raisons des modifications. D'abord, l'ensemble des femmes interviewées est âgé entre 18 et 30 ans et porte des vêtements occidentaux quotidiennement. L'échantillon est composé de jeunes femmes de classe moyenne d'abord et avant tout parce que le phénomène étudié se produit dans cette classe sociale laquelle, comme je l'ai souligné plus tôt, contribue à transformer le visage de l'Inde. Enfin, mon dernier critère pour assurer une certaine cohérence de l'échantillon est le choix de la région de Delhi, c'est-à-dire que j'ai décidé de centrer mon ethnographie sur Delhi, d'abord parce que le phénomène étudié se produit dans les villes – et pourrait s'étendre éventuellement aux campagnes – mais aussi parce que cette ville, capitale de l'Inde, subie des transformations sociales importantes en lien avec la modernité indienne. Ainsi, les femmes qui composent cet échantillon habitent Delhi.

Afin d'assurer une diversification interne de mon échantillon, j'ai choisi des femmes travailleuses et étudiantes, des femmes mariées et des célibataires. J'ai veillé à ce que soient interrogées des femmes hindoues, musulmanes et

chrétiennes. Par ailleurs, j'ai sélectionné des femmes de diverses origines géographiques en Inde. Même si la totalité de l'échantillon habite Delhi, certaines sont de régions éloignées et sont venues dans la capitale pour étudier, alors que d'autres y sont nées. Ce critère nous donne accès à une variété de trajectoires, sur lesquelles je reviendrai dans mon analyse.

1.2.2.2 Description de l'échantillon

Dans cette partie, je décrirai le profil des femmes interviewées à partir de la fiche signalétique que je leur ai demandée de remplir et en fonction des critères énumérés ci-haut (Appendice A). Le portrait socio-économique et familial plus général de l'échantillon se retrouve en appendice (Appendice B). Cet échantillon de 10 jeunes femmes représente le noyau dur de ma recherche et de mes analyses. L'ensemble de ces femmes porte des vêtements occidentaux quotidiennement et des vêtements traditionnels à l'occasion, surtout pour des cérémonies, des mariages ou des réunions de famille.

1.2.2.3 Informatrices et informateurs secondaires

Pour approfondir mes connaissances et mes sources de données et parfois valider ou questionner celles-ci, j'ai fait appel à d'autres types d'informatrices et d'informateurs. J'ai réalisé au total neuf entretiens avec :

- un groupe cible (*focus group*), des jeunes femmes qui portent seulement des vêtements traditionnels;
- les mères de jeunes femmes interviewées;
- des gérants de boutiques de vêtements occidentaux;
- des designers.

Groupe cible (Focus group)

J'ai organisé un *focus group* avec trois jeunes femmes étudiantes au baccalauréat en français à l'université Nehru. L'entretien s'est déroulé dans les

locaux de cette université et a duré 53 minutes. J'ai connu ces étudiantes par l'intermédiaire d'un informateur-clé qui était leur professeur. Les informatrices parlaient à tour de rôle sur divers sujets inspirés par ma grille d'entretien. Voici les données sociographiques de ces trois jeunes femmes :

Tridevi a 20 ans. Elle est hindoue et est née au Bengale. Elle est étudiante et célibataire. Elle habite à Delhi depuis 3 mois pour y poursuivre ses études. Ses parents sont tous deux bacheliers. Son père travaille pour le gouvernement et sa mère est femme au foyer. Elle est fille unique. Elle habite dans les résidences de l'Université Nehru.

Neha a 20 ans. Elle est hindoue et elle est née à Delhi. Elle est célibataire. Ses deux parents sont médecins. Elle est fille unique. Elle habite avec ses parents.

Soumya a 19 ans. Elle est hindoue et elle est née à Delhi. Elle est célibataire. Son père est un homme d'affaires et sa mère une femme au foyer. Elle n'a pas spécifié le degré de scolarité de ses parents. Elle a un frère et habite avec ses parents.

Jeunes femmes qui portent des vêtements traditionnels

Afin d'être en mesure d'évaluer les différences, les contrastes et les ressemblances potentielles entre les jeunes femmes qui portent des vêtements occidentaux et celles qui portent seulement des vêtements traditionnels, j'ai réalisé des entretiens avec deux jeunes femmes qui se vêtissent seulement de saris et *shalwar kamiz*. Cet exercice me permet de repérer certaines raisons pour lesquelles des femmes de classe moyenne habitant Delhi décident de ne pas porter de vêtements occidentaux. L'un de ces témoignages est fort pertinent, puisque l'entretien s'est réalisé au cours d'un processus de transformation vestimentaire, alors que la jeune femme avait porté des jeans à quelques reprises. Voici le profil de ces deux femmes.

Kousoum a 26 ans. Elle est née hindoue, mais se dit athée. Elle est célibataire mais sur le point de se marier. Elle fait une maîtrise en sociologie. Son père est garde de sécurité et sa mère est femme au foyer. Son père a un diplôme d'études secondaires et sa mère une 8^{ième} année (secondaire 2). Elle a 2 frères et une sœur. Elle habite avec ses parents.

Dyvia a 24 ans. Elle est hindoue et elle est née à Delhi. Elle est célibataire et après avoir fait un baccalauréat en commerce, elle a ouvert une école de langues. Son père est un homme d'affaires et sa mère est une femme au foyer. Ses deux parents ont un diplôme de premier cycle. Elle a deux frères et habite avec ses parents.

Mères de jeunes femmes de l'échantillon

Sans nécessairement réaliser d'entretiens avec les mères de toutes les personnes de mon échantillon, je souhaitais recueillir des informations sur le bagage familial, l'éducation reçue par les femmes, le rapport mère-fille, la transmission des valeurs et des croyances concernant les comportements vestimentaires et bien sûr sur les différences et ressemblances dans le discours des mères et des filles. Ces entretiens m'ont permis d'analyser ces éléments et de mieux cerner la place de la mère et de la famille, comme instances de légitimation, dans le phénomène étudié. La première mère est celle de l'informatrice Jyotsna, elle-même présente lors de l'entretien afin de traduire les questions et les réponses de l'anglais à l'hindi et de l'hindi à l'anglais. Ceci a amené divers débats et interprétations entre la mère et la fille qui, de mon point de vue, n'ont pu qu'ajouter des éléments pertinents aux analyses. La deuxième mère est celle de l'informatrice Devia, avec qui j'ai réalisé l'entretien seule, puisqu'elle parle bien l'anglais. Encore là, j'ai recueilli des informations précieuses pour établir des recoupements et de la différenciation dans mon analyse.

Gérants de boutique de vêtements occidentaux

Les deux personnes interviewées ici sont des hommes, le premier est le gérant d'une boutique alors que l'autre est gérant et propriétaire de la boutique. Les deux boutiques sont situées dans un marché de Delhi, le *Sarojininagar market*, considéré comme un marché pour les gens de classe moyenne (fréquenté par la majorité de l'échantillon). Ces deux hommes avaient une longue expérience dans la vente de vêtements occidentaux, le premier (shopkeeper 1) étant gérant depuis 7 ans pour cette boutique et le second (shopkeeper 2) ayant ouvert sa boutique il y a deux ans après avoir travaillé dans ce domaine pendant plusieurs années. Ces deux informateurs m'ont permis de mieux comprendre la dynamique de l'achat lorsqu'une jeune femme cherche et achète des vêtements occidentaux. De même, ils m'ont permis d'infirmer ou de confirmer le discours des jeunes femmes et d'accéder à des données sur la mise en marché des vêtements occidentaux.

Designers

J'ai aussi rencontré deux designers de vêtements. La première (designer 1) est aussi professeure à l'école nationale de mode de Delhi et fait plus d'enseignement que de design. La deuxième (designer 2) est designer d'abord et avant tout et crée des vêtements sur commande pour des clients indiens ou de la diaspora indienne. Ces deux designers conçoivent des vêtements de tous les types : traditionnels, occidentaux et composent des métissages entre ces deux styles. Les informations recueillies lors des entrevues m'ont permis de mieux connaître l'évolution de la mode, tout comme les analyses et prédictions de ces spécialistes sur la transformation des comportements vestimentaires des jeunes femmes indiennes.

1.2.3 Cueillette des données et travail ethnographique

J'explicitai ici, outre la réalisation des entretiens, les diverses techniques de cueillette de données qui m'ont permis d'obtenir un matériel plus diversifié sur

mon objet de recherche. Après avoir fait une recension des écrits et construit la problématique de recherche, vint le moment de vérifier mes hypothèses sur le terrain. Ainsi, j'ai effectué un séjour ethnographique de 10 semaines à Delhi pendant l'automne 2006. Avant mon arrivée en Inde, j'avais déjà établi certains contacts, notamment avec une anthropologue, référée par un contact au Québec, chez qui j'ai logé pendant ce séjour. La maison était située au Sud de Delhi, dans un espace peu urbanisé. Cette femme occupant un poste d'administration dans ce que j'appellerai la municipalité, recevait des visiteurs très souvent, ce qui m'a permis de rencontrer plusieurs informateurs et informatrices-clé et habitants du village. De fait, ceci facilita mon intégration dans le village, me permettant de développer des liens importants avec plusieurs voisins de diverses classes sociales et religions. De même, ma locatrice joua un rôle important dans cette intégration par ses conseils, ses connaissances et ses amitiés.

La question de la langue fut rarement un obstacle dans mes interactions avec les Indiens. La majorité des voisins et des visiteurs parlait anglais et la population visée par cette étude, étant de classe moyenne et éduquée, parlait très bien anglais. Les personnes rencontrées chez ma locatrice, au village, ou à l'université Nehru, m'invitaient souvent à entrer en contact avec certaines de leurs connaissances qui pouvaient être des répondantes potentielles. En ce sens, il est possible de dire que la tâche de trouver des informatrices et informateurs fut plutôt facile.

1.2.3.1 Grilles d'entrevue et entretiens

J'ai établi diverses grilles d'entrevue pour chaque catégorie d'informatrices et informateurs. Même si le cadre général de mes entretiens était déterminé par mon cadre théorique et mes objectifs de recherche, j'ai choisi de finaliser le travail de formulation des questions sur place, considérant que le contact avec le terrain était nécessaire à la bonne articulation de ces questions. Par souci d'ajuster le mieux possible mes formulations à la réalité du terrain, j'ai fait vérifier la première grille par une personne-ressource (locatrice) et j'ai réalisé un

pré-test avec une jeune femme, ce qui de part et d'autre engendra de légères modifications dans la grille d'entrevue. J'ai créé une grille de base pour mon échantillon de 10 jeunes femmes avec certaines différences, selon que les femmes étaient étudiantes ou travailleuses, mariées ou célibataires (pour les grilles d'entrevues voir Appendice C).

Le deuxième type de grille pour les informatrices et informateurs secondaires fut construit à partir de la première, mais j'ai ajouté et transformé certaines questions, selon qu'elles s'adressaient aux femmes portant seulement des vêtements indiens, aux mères de deux des jeunes femmes interviewées, aux designers ou aux gérants de boutiques (pour les grilles d'entrevues voir Appendice C).

J'ai donc pu réaliser 19 entretiens, dont 10 avec les jeunes femmes qui portent des vêtements occidentaux. Les répondantes de mon échantillon, comme les informateurs et informatrices secondaires ont accepté sur une base volontaire de faire des entretiens et je n'ai rencontré aucun refus. Tous les entretiens étaient semi-structurés, ce qui donnait la parole aux informatrices et informateurs tout en orientant l'entrevue vers des dimensions spécifiques, me permettant de recueillir les données nécessaires pour cette recherche. Les entretiens en profondeur avec les 10 répondantes de cet échantillon m'ont permis d'aborder plusieurs thématiques : les loisirs et la consommation de divertissement de ces femmes, le rapport aux vêtements, la famille, les opinions sur certains enjeux contemporains en Inde et les valeurs et croyances. Ces mêmes thématiques ont été discutées dans les entretiens avec les mères afin de connaître leur point de vue et ce qu'elles croyaient être le point de vue de leur fille. Les mêmes thèmes furent abordés avec les autres personnes interrogées.

1.2.3.2 Observations

L'observation, qui est au fondement du savoir ethnographique, « implique l'activité d'un chercheur qui observe personnellement et de manière prolongée des

situations et des comportements auxquels il s'intéresse sans être réduit à ne connaître ceux-ci qu'à travers des catégories utilisées par ceux qui y participent » (Chapoulie, 1998, p. 585). Cela correspond à la disposition générale dans laquelle j'étais, de l'arrivée à l'aéroport jusqu'à mon départ de l'Inde. De fait, sans nécessairement organiser systématiquement mes observations, j'étais toujours aux aguets afin de repérer des éléments, des faits sociaux, etc., qui d'une part me permettraient de m'intégrer à ce nouveau contexte social, de comprendre ce contexte et d'autre part, dans l'exercice de mise en relation des composantes de cette culture, m'amèneraient à bien situer le phénomène étudié dans son contexte.

Dans ce cadre général d'observation ethnographique, j'ai effectué des observations participantes et des observations directes. D'abord, quelques observations participantes m'ont permis d'observer de l'intérieur la construction de sens face aux vêtements occidentaux. Par exemple, plusieurs observations (cérémonies, festivités, fêtes, etc.) m'ont amenée à mieux comprendre la culture indienne, alors que d'autres observations, impliquant des jeunes femmes qui portent des vêtements occidentaux (discussions autour d'un café ou d'un dîner, participation à des cours universitaires, visites dans la famille pour des soupers, etc.), m'ont permis d'observer diverses interactions et discussions qui m'informaient surtout sur les liens familiaux et amicaux, les opinions, les valeurs et les comportements vestimentaires de la population étudiée. Après coup, je notais le plus rapidement possible les observations effectuées et certaines questions qui pouvaient être utilisées lors de mon analyse.

Le contexte d'entretien est aussi un lieu d'observation participante. Tout en demeurant active pendant l'entrevue (en posant des questions, en riant, en faisant des signes, etc.), j'étais en position d'observation, ce qui m'a amenée à la suite de chaque entrevue à faire un compte rendu sur le déroulement de l'entrevue, sur mes impressions et observations. Comme nous le verrons plus loin, ces observations, qui représentent surtout des interprétations intuitives sont très souvent une première voie vers les analyses. Les observations directes ont été

réalisées dans des lieux significatifs pour la compréhension du phénomène étudié. En suivant une grille d'observation, j'ai fait des observations dans un marché et un complexe commercial, dans des cafés et à l'université. Ces lieux regorgent de jeunes femmes qui portent des vêtements occidentaux, ce qui les rend particulièrement intéressants.

1.2.3.3 Journal de terrain et scrapbook

Ces observations spécifiques et bien d'autres ont été compilées dans mon journal de terrain, tenu quotidiennement. En ce sens, l'écriture des observations dans un environnement solitaire permet de créer cette première distance entre soi et le terrain, distance qui engendre l'éclosion de réflexions, d'idées, d'émotions et d'idées analytiques. La tenue du journal de terrain comme espace réflexif fut primordiale dans mon ethnographie. Dans ce journal furent recueillies autant des notes anthropologiques que personnelles, des impressions du terrain, des descriptions de lieux et d'événements, des émotions, satisfactions et frustrations, des ambitions, etc. Ce journal était divisé en deux parties, la première comportant des notes descriptives et la deuxième, des notes explicatives et analytiques. Les comptes-rendus d'entrevues ont été compilés séparément à la suite des entrevues comme telles.

En outre, j'ai réuni dans un *scrapbook* des articles de journaux et de revues féminines, des photos, des publicités que j'ai jugés pertinents pour ma recherche. En fait, ces articles et images participent à l'imaginaire collectif et à la construction de la féminité des jeunes femmes. Les médias et l'industrie culturelle étant très importants dans la production de la modernité indienne, cet exercice méthodologique m'a aidé à mieux comprendre la place et l'importance de ces instances dans la société indienne, comme dans le vécu des jeunes femmes.

1.2.3.4 Embûches et faits saillants du terrain

Mon adaptation au milieu, à Delhi, comme mon intégration au village et dans la société indienne se sont très bien déroulées. Dans un contexte culturel

autre, le touriste, l'étranger comme le sociologue connaissent une resocialisation, c'est-à-dire qu'ils intériorisent les composantes culturelles (normes, codes sociaux, etc.) du lieu d'accueil afin de pouvoir « fonctionner » dans cette culture. Ayant déjà visité l'Inde, je connaissais un certain nombre de ces normes et codes, ce qui facilita mon adaptation. Or, être chercheuse impliquait un nouveau rôle et un nouveau statut et nécessitait l'établissement de liens avec des personnes-ressources au départ pour mieux comprendre les codes et ensuite pour créer des contacts, un réseau, afin de trouver des répondantes pour les entretiens. Je considère avoir connu six personnes-ressources, de milieux différents, dont trois vivaient dans le village². Il s'agissait d'un étudiant de l'université Nehru qui m'a introduit à la culture universitaire, l'anthropologue chez qui je logeais qui a permis une compréhension rapide de la géographie des lieux et des normes du village et une famille chrétienne du Kerala avec qui j'ai vécu plusieurs moments de sociabilité et de mondanités.

Trois autres personnes hors du village furent d'une aide extraordinaire; deux sont devenues des amies et l'autre, un professeur de français, m'a aidée grandement dans la concrétisation de liens avec des informatrices. De fait, en assistant à certains cours de français, j'ai rencontré plusieurs jeunes femmes qui portaient des vêtements occidentaux. De même, les deux personnes-ressources, avec qui j'ai participé à plusieurs voyages et activités sociales, m'ont grandement informée sur la société indienne. Elles m'ont aussi aidée à dénouer des incompréhensions culturelles. Enfin, après 10 semaines à Delhi, j'avais une grande satisfaction quant au réseau et aux contacts établis, de même qu'à mon intégration au village. Voici quelques anecdotes qui témoignent de cette intégration.

² Je fais une distinction entre une informatrice, une informatrice-clé et une personne-ressource. L'informatrice (répondante) est une personne interviewée, l'informatrice-clé est une personne qui fait partie de mon réseau et qui m'amène à créer des contacts. Enfin, la personne-ressource peut me permettre d'entrer en contact avec des informatrices, mais elle est aussi une personne qui m'aide à mieux comprendre la culture, une personne en qui j'ai confiance et dont j'apprécie le jugement.

Par exemple, une amie, en me comparant aux Occidentaux qu'elle avait connus, m'a dit: *You mix with the people and you don't look shocked*. Ce commentaire confirma ce sentiment du travail accompli, d'avoir réussi mon intégration. Aussi, j'ai reçu plusieurs commentaires positifs confirmant mon choix de porter des vêtements traditionnels indiens. Pendant l'ensemble du séjour, j'ai porté le *shalwar kamiz* et plusieurs répondantes ont souligné que cet élément vestimentaire les amena à me considérer comme une Occidentale qui connaît et respecte la culture indienne et, en ce sens, plusieurs m'ont confié qu'elles s'étaient ouvertes davantage pendant l'entretien grâce à ce facteur. Cet élément souligne, comme l'expose cette recherche, l'importance du vêtement dans les interactions sociales et ce, alors que paradoxalement, ma recherche portait sur l'occidentalisation des vêtements des jeunes femmes.

Parmi les difficultés connues lors de l'ethnographie, je soulignerai celle de rencontrer des jeunes femmes mariées de classe moyenne qui portent des vêtements occidentaux. De fait, j'ai cherché longtemps avant d'en trouver deux et lorsque je demandais à des personnes-ressources et des informatrices certaines références, la majorité ont dit ne pas en connaître et ont souligné le fait que rencontrer ce type de femmes pourrait être difficile, ce qui n'est pas sans soulever certaines données pertinentes sur les femmes mariées sur lesquelles je reviendrai dans l'analyse.

1.2.4 Travail post-terrain

1.2.4.1 Retranscription et catégorisation

Je présenterai ici mon travail de retranscription, de codification des données et les méthodes d'analyses choisies. D'abord, j'ai retranscrit moi-même l'ensemble des entretiens, tous en anglais; aucune traduction ne fut réalisée. J'ai ensuite codifié ces entretiens manuellement, sans l'aide de logiciel, en dissociant la colonne de codification de celle du verbatim et en ajoutant une troisième colonne pour écrire des notes d'analyses. Ce type de codification aura permis de

bien connaître le corpus d'entrevues et aura facilité l'analyse verticale de chaque entrevue. J'ai construit la grille de codification graduellement à partir d'une revue de deux ou trois entretiens, puis j'ai testé ma codification sur celles-ci avant de l'appliquer au corpus (Appendice D). J'ai distingué les catégories formelles des catégories substantives, c'est-à-dire que « certaines [catégories], abstraites de la situation "substantive" auront tendance à utiliser les termes mêmes des acteurs sociaux pour désigner les processus et comportements à expliquer, alors que d'autres catégories "formelles" et construites par le chercheur même, seront des explications des premières » (Laperrière, 1982, p. 37). Voici un tableau des catégories substantives à partir desquelles j'ai fait ma codification. J'ai cerné trois thématiques : l'identité, les vêtements et l'environnement.

1) L'identité me ramène surtout à l'autoreprésentation des jeunes femmes qui se sont définies en entrevue comme timides, indépendantes, opprimées, etc. Cette catégorie me permet d'observer comment elles se présentent aux autres, d'abord la chercheuse et aussi comment elles se perçoivent.

2) La deuxième catégorie concerne les vêtements, qui représentent le point central de cette recherche. Cette catégorie englobe des dimensions touchant aux représentations des vêtements occidentaux et indiens, aux sentiments reliés au port de ces vêtements et aux causes invoquées pour les porter. Ces dimensions nous renvoient à des indicateurs qui reflètent les réponses des informatrices. Cette catégorisation me permet d'analyser le rapport aux vêtements occidentaux et indiens des jeunes femmes, ainsi que les différences entre leurs représentations des vêtements traditionnels et occidentaux.

3) La dernière thématique touche l'environnement dans lequel les jeunes femmes évoluent et m'amène à cerner son influence sur les jeunes femmes et leurs comportements vestimentaires. La thématique se divise en quatre dimensions : les instances de légitimation, les valeurs et croyances, les normes sociales et les rapports de genre. Les instances de légitimation comme la famille, l'université, les

médias, etc., indiquent le poids du milieu, de la société sur les choix individuels et vestimentaires de ces femmes. Cette dimension crée un lien entre la subjectivité des femmes et la modernité indienne et avec ce qu'elle engendre comme transformations sociales. La dimension des valeurs et croyances comme celle des normes sociales indiquent plusieurs éléments sur la culture indienne, la position sociale des femmes et comment elles négocient cette position en fonction des normes sociales. Enfin, les rapports sociaux de sexe (genre), sont très importants pour les jeunes femmes qui fréquentent des hommes et devront bientôt se marier.

La codification des entretiens en catégories substantives reflète surtout le discours et représente un pont méthodologique entre les données brutes et l'interprétation des données. Cet exercice m'a permis, à travers l'analyse de entretiens, de construire des catégories formelles, ou catégories d'analyses, qui relèvent surtout de l'interprétation sociologique des données. Ces catégories formelles sont présentées tout au long de l'analyse.

1.2.4.2 Méthodes d'analyses

J'ai priorisé, dans un premier temps, la méthode d'analyse verticale qui dresse un portrait de chaque répondante, de sa trajectoire et de son rapport aux vêtements. Cette première analyse permet de conserver la cohérence interne de chaque entrevue. J'ai fait une analyse des catégories substantives pour chaque entretien et les notes prises pendant la transcription et la codification ont constitué la base de mes analyses verticales. Cette méthode m'a permis de repérer les contradictions et paradoxes dans le discours des informatrices, révélant des explications indirectes ou des failles dans une présentation de soi qui est trop cohérente pour être vraie. Comme l'explique Kaufman et d'autres méthodologues, le rapport entre l'interviewer et l'informatrice amène souvent celle-ci à souhaiter présenter le meilleur d'elle-même, à se conduire en bonne élève en tentant de répondre en fonction de ce qu'elle croit que l'interviewer souhaite entendre. La recherche de cohérence dans la présentation de soi ne provoque pas d'aveux en toute vérité et sincérité, c'est pourquoi « les aveux les plus lourds sont à lire entre

les lignes » (Kaufman, 2004, p. 70). Ainsi, une analyse des données strictement horizontale ne permettrait pas de « lire entre les lignes » et de comprendre ce qui se cache sous la couverture de la présentation de soi. En ce sens, comprendre les contradictions et les subtilités du discours amène à mieux comprendre l'informatrice, son parcours, sa construction identitaire-vestimentaire et le sens qu'elle donne à ses comportements vestimentaires.

Suite à cette analyse verticale, j'ai mis mes données en parallèle à travers une analyse horizontale pour observer les similitudes et les différences dans le discours et le parcours des répondantes. L'analyse horizontale m'a permis d'investir les catégories formelles particulièrement importantes pour l'ensemble de mon échantillon et elle révèle aussi la diversité de l'échantillon.

1.2.5 Limites de ma méthodologie et réflexivité

En choisissant la méthodologie qualitative, le potentiel de généralisation de mes données était impossible dès le départ. Or, l'objectif d'une recherche n'étant pas nécessairement la généralisation, je considère toutefois que ma recherche aura engendrée un certain nombre de nouvelles connaissances sur la population des jeunes femmes indiennes qui portent des vêtements occidentaux.

Par ailleurs, le fait de ne pas parler hindi a pu être une limite dans ma compréhension des acteurs sociaux et de la société indienne. En effet, connaître une langue permet d'être engagé dans des interactions avec une plus grande diversité d'individus, mais aussi de comprendre les instances médiatiques qui sont porteuses de nombreux codes normatifs et symboles culturels. Comme chercheuse directement impliquée dans l'ethnographie, il est évident que ma corporéité et mes origines, le fait d'être une femme occidentale blanche, ont pu influencer de diverses façons les réponses et les interactions avec les répondantes et les divers informatrices et informateurs. En ce sens, je crois que « la subjectivité [impliquant aussi la corporéité] n'est plus un biais ou une invalidation, mais bien au contraire

une donnée qui fait partie intégrante du processus d'élaboration du savoir, qui se doit d'être intégrée pleinement à la démarche d'analyse des données » (Jaccoub et Mayer, 1997, p.259). Ainsi, pendant l'ethnographie et le travail post-terrain, j'ai tenté avec le plus d'honnêteté possible de discerner mon influence potentielle sur les répondantes, de même que l'implication de ma subjectivité dans mes analyses. Dans le processus du travail ethnographique, « on apprend à tenir compte de soi, à la fois comme instrument de recherche et comme être humain avec ses sentiments, ses partis pris et ses faiblesses ... » ce qui fait de l'ethnographie non seulement une expérience de recherche sociologique, mais une expérience humaine (Aktouf cit. Jaccoub et Mayer, 1997, p. 252).

1.2.6 Retombées

Ma recherche engendrera des connaissances scientifiques dans le domaine des comportements vestimentaires, spécifiquement chez les femmes indiennes. Elle aura aussi permis d'explorer un domaine sous investigué en sociologie indienne et de produire des pistes de réflexions sur les comportements vestimentaires des femmes indiennes. Ma recherche permettra aussi de discerner si cette transformation vestimentaire révèle la transformation de certaines valeurs sociales, culturelles et religieuses et l'émergence d'un individualisme indien et si ce phénomène peut gagner en ampleur et devenir plus important dans la société indienne. J'espère que cette étude gravera certaines pistes de réflexions pour mieux comprendre la modernité indienne et l'articulation entre la production de cette modernité, le rôle changeant des femmes et la transformation des comportements vestimentaires des femmes.

CHAPITRE II

APPORTS THÉORIQUES ET CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE DE L'INDE CONTEMPORAINE

Dans ce chapitre, j'expose le cadre théorique de cette recherche et présente la littérature pertinente sur mon objet de recherche. Pour développer mon cadre théorique, je fais appel à des concepts du féminisme contemporain, à certaines théories sur le corps, mais principalement à celles concernant les vêtements et leurs multiples fonctions sociales. Nous observerons que les théories sur le vêtement bénéficient des avancements d'une sociologie et d'une anthropologie du corps qui leur sont antérieurs. Dans la deuxième partie du chapitre, je traite du contexte socio-historique de l'Inde contemporaine, de la cosmologie entourant l'identité des femmes, des contraintes et du modèle idéal typique des comportements vestimentaires des femmes indiennes et bien sûr, de la position sociale des jeunes femmes indiennes contemporaines.

2.1 Apports théoriques

2.1.1 L'appropriation du corps des femmes

Le corps des femmes est depuis plusieurs millénaires, dans de nombreuses cultures, associé à la nature, à la terre-mère, à la reproduction biologique des êtres humains³. Tel que l'ont souligné plusieurs auteur-es, féministes ou non, il existe un ensemble de dichotomies sur lesquelles se sont construits les systèmes de croyances et de représentations actuels, dont l'une des plus importantes est celle qui oppose la nature et la culture, la première étant associée à la femme et la deuxième à l'homme (Turner, 1996; Héritier-Augé, 1996; Thapan, 1995; Grosz, 1994). Cette dichotomie nature/femme – homme/culture, mais aussi corps/femme et esprit/homme, est clairement présente dans les religions abrahamiques et,

³ À ce titre, il est intéressant de noter que l'étymologie du mot nature en latin signifie l'*engendreante*, celle qui engendre.

comme dans les textes védiques, explique aussi la division sociale de sexe et la division sexuelle du travail où les femmes œuvrent dans la sphère privée (la reproduction des personnes) et les hommes dans la sphère publique (la reproduction de la culture) (Turner, 1996). Grosz, comme plusieurs féministes, explique que « women's corporeal specificity is used to explain and justify the different (read: unequal) social positions and cognitive abilities of the two sexes » (Grosz, 1994, p.14) en ce sens, les fluctuations hormonales des femmes (maternité, les menstruations, allaitement, etc.), associées au cycle de la nature, représentent des faiblesses - d'une part à cause du corps hors contrôle des femmes et d'autre part, parce que ce corps est par nature moins mobile- et une incapacité pour la femme d'être l'égale du sexe fort ⁴.

Toutefois, les capacités reproductives féminines représentent aussi un certain danger pour l'ordre social patriarcal, puisque si la lignée maternelle est assurée de façon naturelle (ou biologique), la descendance paternelle reste toujours dans l'ombre du doute. Le danger étant lié à ce doute sur l'origine réelle du géniteur, le contrôle du corps et de la sexualité des femmes dans de nombreuses sociétés patriarcales est devenu l'un des éléments centraux de l'organisation sociale et de la domination masculine. Pour assurer le contrôle de la reproduction biologique dans une société patriarcale, les hommes s'approprient le corps des femmes qui s'assurent, comme l'explique Turner, de la « perpetuation of the family line, the conservation of domestic property and the preservation of the ancestral inheritance » (Turner, 1984, p.120). La reproduction biologique étant associée à la reproduction sociale, économique et symbolique de la famille et du patriarcat, il est évident que le contrôle du corps et surtout de la fertilité des femmes est essentiel à l'équilibre de l'ordre biologique, social et cosmique. À ce titre, les textes religieux et les mythes de plusieurs religions illustrent explicitement le « désordre » qu'engendre l'infertilité qui est toujours associée au

⁴ La mobilité du corps étant très importante dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, et les tribus nomades, Françoise Héritier-Augé explique que la division sociale des sexes et la division sexuelle du travail dans l'ensemble des sociétés prend racines à l'époque où l'organisation sociale était tribale. (Masculin/Féminin, 1996)

corps des femmes⁵. La division sexuelle du travail et le contrôle de la sexualité, du corps et de la mobilité des femmes reposent en fait, comme l'explique Héritier-Augé, sur l'appropriation de la fertilité des femmes par les hommes dans l'ensemble des sociétés, alors que les représentations sociales associant la femme à la nature et l'homme à la culture, légitiment cette appropriation et l'organisation sociale patriarcale (Héritier-Augé, 1996). Comme nous l'observerons ultérieurement, il en va de même pour la division sociale des sexes en Inde.

Ceci étant dit, il n'est pas surprenant que les féministes de la deuxième vague aient perçu cette représentation du corps des femmes comme la source primaire de leur oppression et de l'inégalité entre les sexes et qu'elles aient réclamé, à travers plusieurs luttes comme celle de l'avortement et de la contraception, le droit des femmes à disposer de leur corps. Ce n'est pas un hasard non plus si le constructivisme social traverse l'œuvre de nombreuses féministes qui souhaitent déconstruire un système de représentations *genré* et l'organisation patriarcale qui reproduit leur oppression. Ainsi, les représentations sociales du genre féminin, du sexe social des femmes et leurs influences sur l'organisation sociale, sur la socialisation des femmes, comme sur la construction des subjectivités doivent être considérées dans l'ensemble des recherches portant sur les femmes comme dans une sociologie du corps, puisque comme Turner et Frank le soulignent, une sociologie du corps ne peut éviter l'étude du contrôle de la sexualité des femmes et de l'appropriation de leur fertilité (Turner, 1984 ; Frank, 1991).

2.1.2 Le féminisme post-colonial

Bien qu'une majorité de féministes partagent l'idée selon laquelle l'inégalité entre les sexes repose sur les représentations sociales du corps des femmes, plusieurs féministes contemporaines ont critiqué le féministe

⁵ Nous pouvons penser ici à l'infertilité attribuée à Sarah, l'épouse d'Abraham, et l'angoisse de ce dernier mais aussi de sa communauté, pour assurer la continuité du peuple hébreu.

universaliste de la deuxième vague pour diverses raisons. En fait, les œuvres des féministes des années 1960-70 ont dressé le portrait d'un Nous femmes, d'une catégorie femme, à partir des paramètres sociaux qui encadrent l'être femme dans un milieu occidental, blanc et de classe moyenne. Elles ont universalisé ce modèle à l'ensemble des femmes, sans considérer la diversité de cette catégorie. Bien qu'il s'agissait d'une stratégie politique qui fut malgré tout assez efficace, plusieurs féministes contemporaines, issues du *Black Feminism*, du féminisme post-moderne et post-colonial, leur reprochèrent d'avoir une vision limitée et même paternaliste de ce qu'être femme peut vouloir signifier selon les contextes socioculturels. En ce sens, l'une des figures importantes du féminisme post-colonial, Chandra Mohanty, souligne dans son œuvre phare que le féminisme de la deuxième vague (*western feminism*) aura en quelque sorte perpétué à travers une conceptualisation monolithique du « Third world women », en opposition à un « Nous femmes blanches », une forme de colonisation, d'ethnocentrisme, tout en niant l'agentivité des femmes du « Deux-Tiers-Monde » (Mohanty, 1991)⁶. Ainsi, le féminisme post-colonial et le *Black Feminism* auront influencé grandement l'évolution du féminisme, de telle sorte que le féminisme contemporain tente maintenant, à travers l'élaboration de divers concepts, de rendre compte de la complexité de la situation réelle des femmes, de la diversité des contextes dans lesquels elles cheminent et de leur subjectivité.

En conséquence, il est évident que la vie des femmes montréalaises ou celle des femmes indiennes n'est pas régie par les mêmes paramètres et normes sociales et qu'en ce sens, les questions des castes, des classes et de la colonisation sont particulières au contexte indien. Thapan utilise le concept de recolonisation pour rendre compte de l'un des aspects qui façonnent la position sociale des femmes indiennes et des femmes du « Deux-Tiers-Monde ».

⁶ Mohanty préfère utiliser l'expression Deux-Tiers-Monde que Tiers-Monde puisque les pays en développement représentent plutôt le 2/3 de la planète que le 1/3.

I use the conceptual category of recolonization to understand relations of power, recolonization being in my opinion a significant outcome of colonialism in social formations which may or may not have experienced actual colonisation. ...Recolonization is characterised by a mix of global elements translated into socially and culturally acceptable and thereby legitimate ideas, values and practices in everyday life (Thapan, 2001, p.359).

Ce concept tient compte des rapports de pouvoirs existant entre l'Occident, les anciens colonisateurs et les sociétés du « Deux-Tiers-Monde » comme l'Inde. Thapan explique que ces dernières sont « déterminées » par une culture globale, culture définie par l'Occident, dont les agents colonisateurs ne sont plus les colons mais plutôt les médias et le marché. Or, tout en considérant l'importance de ces rapports de pouvoir, elle souligne à plusieurs reprises le pouvoir des femmes qui peuvent à leur manière résister à ces agents colonisateurs, ou les utiliser à leurs propres fins. Bref, dans l'ensemble de son œuvre, Thapan reconnaît l'agentivité des femmes et adopte une position épistémologique à mi-chemin entre le déterminisme social et l'individualisme méthodologique.

2.1.3 Position théorique et agentivité

Comme plusieurs féministes contemporaines (Hill Collins, 1990; Mohanty, 1991; Bell Hooks, 1984), Thapan (2001) souhaite se distinguer de la position « surdéterministe » de la deuxième vague, qui trop souvent dans un souci de dénonciation des structures patriarcales, désavoue le potentiel créatif et le pouvoir des femmes sur leurs vies et dans la société. Bien que le féminisme de la deuxième vague ait conceptualisé les bases de nos connaissances sur les structures et les outils de reproduction des sociétés patriarcales, le féminisme contemporain, par la voix de certaines théoriciennes comme Young (1994), Hill Collins (1990), Thapan (2001), aura adopté une perspective et ce malgré le subjectivisme extrême de certaines auteures post-modernes, qui expliquent autant le potentiel créatif et le pouvoir des femmes que le rôle de la culture et de l'organisation sociale patriarcale dans la reproduction des inégalités sociales, des rapports sociaux de

sexe, mais aussi des identités féminines. En ce sens, j'adopte une définition de la culture, celle de Rajeshwari Sunder Rajan citée par Thapan (1995), qui expose bien cette dialectique entre l'individu et sa société :

Culture is [...] the product of the beliefs and conceptual models of society [...] as well as the everyday practices, the contingent realities, and the complex process by which these are structured [which is] the constitutive realm of the subject. [It is therefore] powerfully coercive in shaping the subject; but since it is also heterogeneous, changing and open to interpretation, it can become a site of contestation and consequently of the reinscription of subjectivities (Sunder Rajan cité dans Thapan, 1995, p.10).

La construction du genre et de l'identité féminine est non seulement déterminée par les structures sociales et les contingences de la réalité, mais aussi pas l'interprétation et l'intériorisation subjective et individuelle des référents et des normes qui y sont rattachés. En d'autres termes, l'identité féminine est construite socialement, mais aussi constituée, vécue et interprétée individuellement, ce qui explique entre autres les variantes existantes dans l'expression des identités féminines dans une même société, de même que les possibilités de transformations sociales. L'agentivité des individus est dès lors un élément constitutif de la réalité sociale et ici, du positionnement social des femmes et de leur identité. Je définie l'agentivité, en m'inspirant de Ricoeur, comme le pouvoir intentionnel qu'une personne a sur le cours de sa vie et de ses actions et par extension, sur la société dans laquelle elle vit (Ricoeur, 1990).

Or, si l'agentivité est un concept clé pour mon cadre théorique, il m'importe d'éviter une vision trop romantique de cette capacité humaine puisque « the possibilities for transformation are always constrained by the restricting nature of the dominant constructions based on gender, class, caste, and regional factors » (Thapan, 1995, p. 38). D'autant plus les femmes, ou les être humains en général, ne sont pas toujours conscient-es des conditions et des facteurs qui déterminent leur être et leur existence et par le fait même, ne peuvent amorcer des changements substantifs.

2.1.4 Théories sur le corps et le vêtement

Les théories sur le corps se sont développées grandement depuis les 30 dernières années et ce au profit des domaines de recherche, comme la sociologie de la santé, la sociologie des religions et bien sûr des théories sur la mode et les vêtements. De fait, comme le corps et le vêtement sont interreliés, il serait inapproprié d'élaborer mon cadre théorique seulement à partir des théories sur le vêtement alors que la majorité des auteur-es sur lesquels je m'appuie s'inspirent fortement des théories sur le corps pour affiner leur compréhension des rôles et fonctions du vêtement et des ornements dans les sociétés. Comme l'expose Frank, le corps se trouve à la jonction des institutions sociales, du discours et de la corporéité (Frank, 1991, p.49). Ces trois sphères correspondent aussi à des perspectives à partir desquelles nous pouvons étudier le corps. Bien que je m'intéresse au discours sur le corps, la corporéité sera mon point d'ancrage.

En ce sens, Turner, mais surtout Grosz, expose l'importance pour une sociologie du corps de fuir une conception du corps où celui-ci est nécessairement l'antithèse de l'esprit. De fait, le binôme corps/esprit, dont nous avons mentionné plus haut l'association à la dichotomie femme/homme, est l'un des édifices sur lesquels se dresse la conception occidentale du sujet humain, de la femme et de l'homme. Plusieurs auteures féministes ont tenté de déconstruire ce binôme, d'une part pour s'éloigner de l'équation sémantique du corps avec la femme et d'autre part pour développer une conception du corps qui soit plus près de la réalité et qui rende compte du fait que le corps est l'espace par lequel transigent la culture et les subjectivités, comme l'explique Bordo, « culture's grip on the body is a constant, intimate fact of everyday life » (Bordo, 1993, p.16). Grosz soulignent donc l'importance d'observer comment ce corps « cultivé et genré » est vécu par les femmes et elle a développé une conception du corps, soit celle de « *lived body* » ou « corps vécu ». Cette conceptualisation, qui transgresse la dualité corps/esprit, n'appréhende point le corps comme un objet anhistorique, asocial et

biologiquement déterminé, mais tient rigueur de ses multiples représentations et usages dans chaque culture. Le « corps vécu » est, comme l'écrit Grosz :

[...] neither brute nor passive but interwoven with and constitutive of systems of meaning, signification, and representation. On one hand it is a signifying and signified body; on the other hand, it is an object of systems of social coercion, legal inscription, and sexual and economic exchange (Grosz, 1994, p.18).

Enfin, le concept de « *lived body* » est fort intéressant puisqu'il exprime la complexité de la position du corps dans l'espace social, dans les différentes cultures, mais aussi dans l'expérience humaine de la corporéité, de ce que signifie être un corps et avoir un corps. C'est à travers ce corps que nous expérimentons et percevons le monde et que se dessine notre être-au-monde.

2.1.5 Une question d'habitus

Comme l'écrit Entwistle, « human bodies are dressed bodies » (Entwistle, 2001, p.33). En effet, ornementer, modifier ou cacher le corps avec des vêtements ou des bijoux est un fait anthropologique présent dans toutes les tribus et les sociétés. Même dans les sociétés où les corps nus s'exposent, le tatouage, les parures de tête, les scarifications, etc., sont présentes et répondent à diverses fonctions sociales. Le vêtement et l'ornement sur les corps insuffleront une sémantique particulière à ce corps de telle sorte que le genre, la classe sociale, la caste, la religion, etc., puissent être exprimés et communiqués à l'autre. Tel que l'expose Entwistle:

Dress lies at the margins of the body and marks the boundary between self and other, individual and society. [...] The body and dress operate dialectically: dress works on the body, imbuing it with social meaning while the body is a dynamic field which gives life and fullness to dress (Entwistle, 2001, p.36-37).

En d'autres termes, la vitalité du corps met en mouvement la signification sociale qu'il porte à travers le vêtement, signification et sens qui sont négociés dans la dialectique individu/société. De fait, un corps nu, sans vêtement, modification et ornement, communique uniquement un âge, un genre et une origine géographique, un corps vêtu est porteur de culture et de multiples signifiants.

Le vêtement est aussi important dans l'expérience sociale que personnelle du monde, il est fondamental à l'ordre et à la régulation sociale, comme à l'équilibre psychique des individus. Le vêtement et les comportements vestimentaires sont des faits sociaux clés pour comprendre la structuration du social, mais aussi l'expérience du social incarnée dans le vêtement et sa signification intersubjective. Avant de détailler certaines des fonctions sociales du vêtement, j'exposerai principalement le concept d'habitus de Bourdieu. Bien que les travaux de Michel Foucault soient une inspiration importante pour les théoriciens du corps et les auteures féministes, je ne m'attarderai pas sur ses théories et concepts pour deux raisons : parce que Foucault s'est surtout intéressé au pouvoir des institutions et du discours sur le corps qui, comme nous l'avons exposé plus haut, ne représente pas mon centre d'intérêt, mais aussi parce que ses théories sur le corps ne reconnaissent pas l'agentivité des individus et son pouvoir transformateur sur la société. Si Foucault concède un certain pouvoir de « réaction » individuelle face aux normes, aux institutions et aux discours, son œuvre, comme l'explique Thapan et Turner, n'explique pas les possibilités de résistances des individus, le pouvoir constitutif du sujet sur son identité, ni comment celui-ci peut expérimenter et négocier avec ces différents pouvoirs (Thapan, 1995 ; Turner, 1984). Ainsi, ayant explicité antérieurement ma position, il va sans dire que cette perspective sur le social et le sujet ne correspond pas à mes vues.

De même, je ne souhaite pas étudier le corps sous l'angle de la domination ou de la reproduction des rapports de pouvoir dans la société, mais plutôt observer

comment la culture est incarnée (*embodied*) dans les corps et les subjectivités. Dès lors, le concept d'*habitus* de Bourdieu est selon moi le plus approprié pour l'étude du corps et des vêtements. L'*habitus*, selon Bourdieu, représente des

[...] systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre (Bourdieu, 1980, p.88).

En d'autres termes, l'*habitus* agit comme un principe organisateur des pensées, des actions et des perceptions telles qu'elles sont présentes dans une culture et permet à l'individu, à travers le processus de socialisation, d'intérioriser inconsciemment les normes et valeurs qui ficellent son genre, sa classe sociale, bref son appartenance à des groupes et plus largement à une société.

L'intérêt du concept d'*habitus* vient aussi du fait qu'il est incarné dans une personne, dans son corps (gestuelle, démarche, manière de manger, etc.) et dans ses comportements vestimentaires (choix des vêtements, style, innovations, etc.). De même, Bourdieu tout en admettant le caractère structurant de l'*habitus*, autant individuellement que collectivement, explique que si les comportements d'une personne peuvent être prévisibles en fonction de cet *habitus*, le sujet dispose d'un certain pouvoir sur ses pensées, ses choix et ses actions. Comme l'indique Entwistle, le concept d'*habitus*

enables one to talk about dress as an individual attempt to orientate oneself to particular circumstances and recognizes the structuring influences of the social world on the one hand, and the agency of individuals who make choices as to what to wear on the other (Entwistle, 2001, p.42).

Les différents aspects impliqués dans les comportements vestimentaires des femmes pourraient ainsi être compris comme l'habitus vestimentaire des femmes où les dispositions vestimentaires structurées engendrent des choix vestimentaires prévisibles qui toutefois ne sont pas entièrement déterminés.

2.1.6 Le vêtement et ses diverses fonctions

Le vêtement possède diverses significations sociales qui dépendent du contexte dans lequel il existe. Par exemple, le port du *tilaka* en Inde (le point coloré sur le front d'une femme) indique le statut d'une femme qui est mariée, or il y a quelques années ce même *tilaka* fut incorporé à une mode en Occident, mode ethnique, qui vida cet ornement de sa signification première en lui octroyant une connotation glamour. Dans un même ordre d'idées, Davis explique que le vêtement est caractérisé par une grande variation sociale dans la relation signifiant-signifié:

[...] what is signified [...] is, initially at least, strikingly different for different publics, audiences, and social groupings [...] the universe of meaning attaching to clothes [...] is highly differentiated in terms of taste, social identity, and persons access to the symbolic wares of a society (Davis, 1992, p. 8-9).

Ainsi, les significations, mais aussi l'acceptabilité, la normativité, d'un vêtement dépend de la culture, de la société, de la classe sociale, de l'histoire dans lesquelles il évolue.

Devant un miroir, les femmes se posent plusieurs questions : « Si je porte ceci, vais-je plaire à telle personne ? Est-ce que mon corps est trop dévoilé ? Puis-je porter ce vêtement à cet endroit ? Si je porte ce vêtement, est-ce que je peux offenser certaines personnes ? Quelle est l'image que je veux projeter avec ces vêtements ? Est-ce que ce vêtement est approprié pour cet événement ? Est-ce que cet agencement vestimentaire reflète vraiment qui je suis ? ». Ces questions qui font partie de nos habitus vestimentaires sont souvent posées de façon plus ou

moins consciente par chaque personne. Or, à certaines occasions, des gaffes (lorsqu'une personne ne respecte pas une ou des normes de présentation vestimentaire involontairement), des malentendus, etc., nous rappellent à quel point le vêtement et la présentation de soi sont importants pour maintenir l'ordre social, mais aussi l'équilibre mental et moral d'une personne et son acceptation sociale. La gaffe, qui est révélatrice de plusieurs normes qui encadrent nos comportements vestimentaires, est, dans la mesure où nous sommes seul avec nous-même, sans importance. En fait, c'est le regard de l'autre, ou ce que nous pensons que l'autre pensera, qui accorde une grande importance à cette gaffe vestimentaire, à une a-normalité dans la présentation de soi. Comme l'expose Sophie Woodward: « The process of combining items to be worn involves the process of constructing the individual in the eyes of others » (Woodward, 2005, p.22).

Ainsi, une femme dont la jupe se déchire lors de son premier rendez-vous galant avec un homme se sentira mal à l'aise et l'homme aussi, puisqu'elle n'aura pas réussi à respecter les normes de la présentation de soi. Ces gaffes vestimentaires, aussi « insignifiantes » soient-elles, nous révèlent en fait plusieurs des aspects et des fonctions du vêtement : sa valeur communicative, normative, morale, esthétique, identitaire et enfin, sa valeur créative et expérientielle. Je présenterai brièvement ces différents aspects en mettant un accent particulier sur ceux qui sont les plus importants pour notre recherche.

2.1.6.1 Valeur communicative et normative du vêtement

Comme je l'ai insinué plusieurs fois, le vêtement possède une valeur communicative importante dans la société comme marqueur d'une identité ethnique, religieuse, de sexe, d'âge, etc. L'habitus s'exprime à travers les comportements vestimentaires d'une personne de telle sorte que l'autre peut « deviner » l'origine sociale de l'acteur. À un niveau plus personnel, un individu peut intentionnellement communiquer un aspect de sa personnalité, que celui-ci soit permanent ou momentané, à travers l'assemblage vestimentaire. Par exemple,

une femme, pour exprimer son côté sérieux lors d'une entrevue pour un emploi, peut se vêtir d'un tailleur, alors que pour exprimer sa « féminité » lors d'un rendez-vous galant, elle portera une robe fleurie et de beaux bijoux. Ces codes vestimentaires, qui sont certainement des stéréotypes vestimentaires de la féminité occidentale, correspondent de fait à certaines normes sociales qui encadrent la construction de la féminité.

Si des erreurs et anomalies peuvent se produire lors de la présentation de soi, des mésinterprétations peuvent aussi mettre en péril l'effet recherché et créer une distorsion de signification entre la personne qui souhaite émettre un signe et celle qui interprète ce signe. À cet effet, Davis, qui voit le vêtement comme un code sémantique, parle de « undercoding » pour expliquer ce phénomène de distorsion. Il expose que la mésinterprétation d'un signe ou d'un message par l'observateur « occurs [...] in the absence of reliable interpretative rules presume or infer, often unwittingly, on the basis of such hard-to-specify cues as gesture, inflection, pace, facial expression, context, and setting » dans divers types de communications (Davis, 1992, p.11). L'absence de normes dans un contexte particulier, ou l'ignorance de certaines normes, peut donc mener à des mésinterprétations sémantiques et certainement à des gaffes vestimentaires.

La signification des vêtements peut toujours être le centre d'un débat, puisque divers sujets peuvent avoir diverses interprétations sur ce que le port de tel ou tel vêtement signifie et transmet aux observateurs. Le porteur est toutefois la personne qui tranchera et matérialisera le sens particulier qu'elle donne au vêtement tout en assumant les effets de son interprétation. En ce sens, Tarlo à travers les écrits de Mary Douglas, exprime finement la fluidité des sens et significations :

But what is meaning? It flows and drifts; it is hard to grasp. Meaning tacked to one set of clues transforms itself. One person gets one pattern and another a quite different one from the same events; seen a year later they take a different aspect again. The main problem of social life is to pin

down meanings so that they stay still for a little time (Douglas and Isherwood 1980:64). [Tarlo poursuit en disant] Deciding what to wear is one of the ways in which people try to “pin down meanings” and control both the presentations and interpretations of the self (Tarlo, 1996, p.18).

L'acte de se vêtir est donc une façon d'assurer la permanence du sens que l'on attribue à un vêtement et ce malgré les inconstances des contextes, des normes et surtout des interactions sociales.

Alors que le vêtement est un médium à travers lequel nous pouvons exprimer des intentions, des parcelles de soi et des significations particulières, le vêtement est aussi l'axe par lequel nous intériorisons le regard de l'autre, le jugement anticipé des autres et par le fait même, les normes sociales qui encadrent les comportements vestimentaires, bref l'habitus vestimentaire. Grâce à ce dernier, la majorité des individus respecteront les normes vestimentaires, qu'elles soient esthétiques, sexuelles, morales, légales, etc., de leur société et de leurs groupes d'appartenance. Par le fait même, nous évitons l'inconfort « psychologique » et les sanctions sociales directes et indirectes des institutions et de nos pairs ; en nous habillant, nous préparons notre corps à être accepté socialement. Entwistle explique :

Dress is always located spatially and temporally : when getting dressed one orientates oneself/body to the situation, acting in particular ways upon the surface of the body which are likely to fit within the established norms of that situation (Entwistle, 2001, p.45).

Or, remettre en question les normes vestimentaires, malgré les sanctions engendrées, peut mener à des changements sociaux importants, ou agir comme la symbolique et le reflet de ces changements. À ce titre, la valorisation du textile *khadi* par Gandhi en Inde, le port de pantalon par les femmes au XIX^e siècle en Occident ou le port des cheveux longs par les hommes « hippies » des années 1960-70 représentent tous des événements qui transformèrent les normes vestimentaires, les rapports de forces, la constitution des genres et les sociétés.

Ces exemples nous montrent que le vêtement peut représenter, tant au niveau collectif qu'individuel, un outil de résistance et de subversion important face aux modes dominants de présentation de soi.

2.1.6.2 Valeur morale et identitaire du vêtement

Par ailleurs, l'une des raisons pour lesquelles le vêtement possède une force symbolique et normative si importante vient probablement du fait qu'il est perçu, dans la majorité des sociétés, comme le prolongement de soi, de la personnalité. L'attention portée à notre apparence reflète cette préoccupation et explicite la conscience qu'ont les individus de devoir projeter une image qui leur ressemble, une image sans tache. Le fait que le vêtement soit si près de notre corps contribue à renforcer cette association entre le vêtement et la personne ; « A part of this strangeness of dress is that it links the biological body to the social being, and public to private. This makes it uneasy territory, since it forces us to recognise that human body is more than a biological entity » (Wilson, 1987, p.2-3). En ce sens, la nudité étant perçue dans de nombreuses sociétés comme un comportement amoral. Le vêtement rend le corps socialement acceptable. L'exposition des cheveux des femmes, puisqu'ils peuvent posséder, selon les sociétés, un caractère sacré et sont associés à la sexualité des femmes, peut être perçue comme amoral, ce qui explique le port du voile ou d'un chapeau par les femmes ; le vêtement offre ainsi sa moralité aux cheveux, au corps et à la femme. Dans un même ordre d'idées, devant sa garde-robe, une femme se posera des questions de qualité morale comme : Est-ce « correct » si je porte ce décolleté ? Est-ce « bien » si je mets cette jupe courte pour la réunion de famille ? Est-ce « mal » si je porte une blouse transparente ? Enfin, la moralité vestimentaire d'une femme est souvent conséquente de la quantité de peau, de corps, qu'elle dévoile et les choix vestimentaires d'une femme, étant donné le lien intime entre soi et le vêtement, seront jugés en vertu de leur moralité (comme acceptables, corrects, bien, etc.).

Cette symbiose entre l'individu et son vêtement est non seulement importante dans la présentation de soi, mais aussi dans la constitution de soi, de son identité. Le vêtement est un outil essentiel de la création identitaire puisqu'il nous permet de matérialiser les représentations que nous avons de soi-même (*self-representation*), de rendre visible l'invisible. Le vêtement « pin down meanings » mais « pin down » des identités aussi ; « Dress works to glue identities in a world where they are uncertain » (Entwistle, 2001, p.47). Le vêtement devient une affirmation pour l'autre, mais une concrétisation de soi. Or, l'avantage avec le vêtement dans ce collage identitaire provient aussi de son aspect versatile et diversifié. Autant, le reflet du corps vêtu dans un miroir peut confirmer et authentifier une identité, autant un face à face avec le garde-robe peut bouleverser cette image confirmée. Grâce à la diversité de sa garde-robe, une femme peut, souvent selon ses humeurs, se créer une identité spontanée où les couleurs, les formes, les textiles des vêtements participent à la création de cette identité. Se vêtir est, en ce sens, un acte de création individuelle et comme l'explique Woodward : « the items of clothing are not [...] passive objects utilized by autonomous individuals, but rather are fundamental to the mediation and externalisation of agency » et bien sûr, de l'identité (Woodward, 2005, p. 22). C'est dans la composition vestimentaire de soi que se développe une relation particulière entre l'individu et ses vêtements.

2.1.6.3 Rapport expérientiel au vêtement

Souvent les vêtements et bijoux ont des significations particulières pour une personne. Nombreuses sont celles qui se souviendront des vêtements qu'elles portaient lors d'un évènement significatif dans leur vie. Le souvenir qui est lié à ce vêtement fait partie de la biographie de l'individu. En ce sens, la composition et les agencements vestimentaires combinent des fragments de soi, de notre biographie : « Combinations of clothing involve a moment of totalization : of incorporating the diverse threads of [a person's] life in her clothing » (Woodward, 2005, p. 32). La garde-robe représentant en quelque sorte le terrain de jeu, comme l'histoire vestimentaire, dans laquelle l'individu pige pour actualiser son identité.

Le fait d'être confortable relève de la satisfaction de projeter une image « propre » de soi-même et ce sans contrevenir aux normes de la présentation de soi, mais aussi de la relation épidermique avec le vêtement. De la même façon que notre conscience de projeter l'image recherchée conforte notre identité, une conscience épidermique trop importante, où le vêtement est trop petit, trop rugueux, etc., déstabilise ce confort d'être soi (Entwistle, 2001). Les vêtements doivent se fondre à l'identité. En ce sens, le confort épidermique et psychique est souvent atteint grâce à une relation symbiotique avec un vêtement qui semble nous connaître et que nous connaissons, un vêtement qui devient soi. Enfin, comme le dit brillamment Woodward :

The fluctuating processes of surfacing and resurfacing of facets of the self are actualized within complex aesthetic dialogues that interweave the agency of the wearer and the logics that rise from the materiality of the clothing (Woodward, 2005, p.38).

2.2 Recension des écrits

J'aborderai maintenant l'univers de l'Inde contemporaine pour ensuite faire un lien entre la particularité du vêtement féminin indien et la position des femmes, spécifiquement des jeunes femmes. Cette exposition du contexte social, de la représentation des femmes, du modèle idéal typique des comportements vestimentaires des femmes, l'évolution de ces comportements au XX^e siècle et l'ambivalence identitaire des jeunes femmes indiennes me permettra de mieux situer les paramètres de cette recherche et de mes analyses.

2.2.1 Inde contemporaine

2.2.1.1 La modernité indienne

D'abord, une mise en garde est nécessaire pour comprendre la modernité indienne; elle se produit à l'extérieur des paradoxes occidentaux. Les sociologues de l'Inde expliquent que la modernité telle que nous l'entendons en Occident ne

reflète pas le contexte indien, de même « the tradition/modernity dichotomy fails to get a grip on Indian social reality » (Desphande, 2003, p.183). Sans revenir sur une conceptualisation de la modernité occidentale, j'exposerai brièvement ma conceptualisation de la modernité indienne, que j'appuie sur les théories d'Appadurai et d'Assayag, et je décrirai les conditions de production de la modernité indienne⁷. Ces auteurs expliquent qu'il existe plusieurs éléments modernes dans la société indienne, qui malgré leurs racines occidentales, sont investis d'un sens typiquement indien. Ils rattachent ce phénomène à la production locale de la modernité qu'ils tentent d'explicitier dans leurs travaux. L'idée d'une production locale de la modernité est fort intéressante puisqu'elle révèle une composante importante de la réalité contemporaine de l'Inde. Appadurai et Breckenridge explique que « most societies today possess the means for the local production of modernity, and, as their members move around the world, these experiences inform and inflect one another » (Appadurai et Breckenridge, 1995, p.1). Cette modernité alternative implique donc une interaction importante entre l'historicité indienne et un espace déterritorialisé de symboles culturels en mouvance à travers le déplacement des personnes et l'interconnexion des mondes par les nouvelles technologies et les outils de communication. Toutefois, les symboles culturels endogènes et exogènes retenus pour la production-reproduction culturelle de la société indienne relèvent d'un rapport de pouvoir entre l'État et les citoyens, les producteurs d'images (industrie culturelle) et les perçeurs d'images (consommateurs-acteurs) qui luttent virtuellement pour matérialiser leur Inde imaginée. Dans ce contexte, l'Inde comme localité incarne ce qu'Appadurai nomme une structure prismatique de la modernité (*prismatic structure of modernity*)⁸. En ces termes, l'Inde est en interaction avec d'autres

⁷ Arjun Appadurai est un anthropologue d'origine indienne, connu pour ses idées et théories sur la modernité et la mondialisation, son œuvre phare est certainement *Modernity at Large : Cultural dimensions of globalisation* (1996). C'est entre autres pour sa perspective culturaliste de la mondialisation que nous nous approprions ces concepts sur la modernité et la consommation. D'autre part, Jackie Assayag est un anthropologue spécialiste de l'Inde et directeur de recherche au CNRS, son œuvre *La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée* dresse un portrait des grands changements sociaux, politiques et économiques qui touchent l'Inde contemporaine.

⁸ Appadurai décrit les structures prismatiques de la modernité « as a site, or a spatial vortex, in which complex historical processes come into conjunction with global processes that link such

structures prismatiques « which taken together constitute [...] a global structure for the continuous flow of images and ideologies through particular sites » ou localités (Appadurai et Breckenridge, 1995, p.15).

En Inde, comme dans l'ensemble des espaces prismatiques de modernité, il existe plusieurs tensions entre une volonté de préservation du folklore et de la culture autochtone et l'accession à une culture de masse sur le mode d'une consommation de biens marchands et symboliques locaux ou occidentaux. Ces tensions mènent à plusieurs degrés et, selon les paliers de la hiérarchie sociale, parfois à des conflits et souvent à diverses formes de métissage entre la culture nationale (force de cohésion entre les cultures indiennes), la culture de masse (force de marchandisation et d'occidentalisation) et les cultures folkloriques (force de résistance et préservation des cultures). Ces mélanges engendrent bien sûr des formes symboliques particulières qui composent les structures prismatiques de la modernité. En ce sens, il serait inexact de penser ces forces comme des vecteurs de domination, de répression ou d'aliénation dans le sens marxiste du terme, ou comme des moteurs d'émancipation. On observe plutôt une négociation entre ses multiples forces pour déterminer les composantes qui animent et animeront le paysage et l'imaginaire social indien. Dans ce théâtre social, l'appropriation par les Indiens des biens, des symboles et des idées exogènes recompose leur identité et implique une expérience de la modernité. Ce phénomène qu'Assayag nomme la *glocalisation* est constitutif du cosmopolitisme vernacularisé qui détermine l'Inde contemporaine (Assayag, 2005, p.230).

2.2.1.2 La crise politique du modèle nehruvien

Dans le milieu des années 1980, l'Inde a connu une crise du modèle politique nehruvien ainsi qu'une libéralisation de son marché. Le modèle nehruvien en place depuis l'indépendance de l'Inde (1947) se basait sur des

sites together. [...] Prismatic structures of modernity are peculiar in the shape of the cultural and historical trajectories they bring to the present and thus to the way they refract the worlds they imagine » (1995, p.15)

politiques économiques protectionnistes, l'idéologie *Swadeshi* qui valorisait la production nationale, la séparation de l'État et de la religion et sur une constitution séculière abolissant les castes⁹. Le gouvernement de Rajiv Gandhi, fils d'Indira Gandhi, a articulé une rupture importante avec le modèle nehruvien. En premier lieu, il a opéré l'ouverture du marché indien une première fois au milieu des années 1980 et une deuxième fois sous les pressions du Fonds Monétaire International et de la Banque Mondiale, en 1991 (Assayag, 2005). Cela eut pour effet de saper les politiques protectionnistes du modèle nehruvien et de mettre en péril le développement économique de l'Inde sur la base de l'idéologie *Swadeshi*. En deuxième lieu, Rajiv Gandhi a commencé à adopter un discours de l'hindouïté, ce qui réintégra de façon explicite la religion dans la sphère politique et brisa la tradition laïque du *Congress Party*. En fait, depuis 20 ans, l'identité hindoue est devenue un enjeu politique et une idéologie, *l'hindutva*, utilisée par les partis pour gagner du capital politique et l'allégeance des citoyens.

La libéralisation et l'hindouisation de la société indienne forment un paradoxe qui caractérise l'Inde contemporaine. En fait, il est fascinant d'observer sa volonté d'ouverture économique, mais aussi sa curiosité vis-à-vis du monde et en même temps un certain repli sur elle-même. Elle est « tirillée entre l'ouverture et le repli frileux » d'une part face à la séduction de la croissance économique et de nouveaux référents symboliques et d'autre part, vis-à-vis la menace identitaire que peut induire cette ouverture et le déploiement de diverses formes de résistances culturelles (Assayag, 2005, p. 223). Cette tension est au cœur de la production locale de la modernité et de la refondation de l'imaginaire social indien. Elle est au centre:

[of] the triangulated forces of the middle class of Indian cities, towns, and villages, the entrepreneurs involved in the culture industries, and various organs of the state, all of these forces seek to manoeuvre around, through,

⁹L'idéologie *Swadeshi* valorise la production économique locale, et ici, le port de vêtements indiens fabriqués en Inde.

and with agencies and forms of transnational cultural flows » (Appadurai et Breckenridge, 1995, p.10).

Nous aborderons maintenant cette triangulation en commençant par la position de la classe moyenne dans cette dynamique.

2.2.1.3 La classe moyenne comme plate forme de la société de consommation

L'émergence et l'accroissement d'une classe moyenne en Inde est un phénomène que l'on associe aux 20 dernières années et qui est clairement en lien avec la libéralisation du marché indien. En relation avec l'avènement de la société de consommation indienne, cette classe en représente la plate-forme qui transforme le visage de l'Inde. L'augmentation de la classe moyenne suit celle de la consommation dans ce pays où la majorité des gens n'ont pas accès à la culture de masse. La classe moyenne compose de 15 à 20% des Indiens, deux fois plus qu'en 1995, ce qui illustre la vitesse à laquelle cette classe augmente, mais aussi la croissance de son pouvoir d'achat. En fait, le revenu annuel de la classe moyenne a augmenté de 17% entre 2001 et 2004, ce qui induit non seulement l'élargissement du nombre de consommateurs, mais aussi celui du nombre de produits consommés (Assayag, 2005, p.234). Ce phénomène découle de la conjonction de plusieurs causes : la baisse du taux de fécondité des femmes, le travail des deux conjoints du couple et la baisse du taux du crédit qui participe à l'augmentation de la consommation individuelle et nationale, notamment chez les jeunes qui sont plus près d'un mode de vie occidental. Grâce à son pouvoir d'achat, la classe moyenne soutient la consommation de l'Inde, mais n'est pas le seul groupe social à acquérir des biens culturels. Un ensemble d'Indiens est en contact avec le cinéma, les publicités, les magazines, la télévision, qui représentent des outils de diffusion d'anciens et de nouveaux référents culturels et d'un nouveau mode de vie fortement inspiré par l'Occident.

À ce titre, le recensement de 2001 indique que 31,5% des Indiens ont un poste de télévision, ce qui induit qu'un tiers des Indiens est en lien direct avec un

médium symbolique important et ce, sans compter l'usage collectif de la télévision du voisin ou de l'épicerie (Assayag, 2005, p.234) . À divers degrés et selon les classes sociales, les Indiens adoptent de nouvelles pratiques sociales allant de la fréquentation des musées au tourisme, à l'achat ou à la location de magazines, au visionnement de films bollywoodiens¹⁰ ou occidentaux comme à l'assistance télévisuelle des compétitions sportives, en passant par la consommation de musique sous forme de disques originaux ou copiés. L'accès aux biens de consommation et de divertissement est certainement relatif aux conditions matérielles des Indiens. Cependant, la majorité n'ayant aucun pouvoir d'achat usent de plusieurs stratégies pour consommer ces produits culturels. L'Inde en même temps qu'elle devient une société de consommation développe l'ethos culturel de sa consommation.

Dans un même ordre d'idées, Appadurai met en relation ce phénomène avec celui de la marchandisation (*commodification*). Originellement, le terme *commodification* désigne l'attribution d'une valeur d'échange, économique, à un objet culturel, mais qui touche un ensemble de biens culturels. La marchandisation (*commodification*) de la société indienne implique non seulement une transformation du rapport aux biens, mais aussi une transformation des relations sociales qui, plutôt que d'être principalement médiatisées par le système de parenté et de caste, sont aussi déterminées par l'échange de biens marchands. Paradoxalement, cet échange favorise la communication entre certaines castes, qui normalement entretiennent peu de liens sociaux. La marchandisation qui caractérise l'ensemble des sociétés de consommation ne doit pas être entrevue, comme l'explique Appadurai, comme un phénomène excluant la portée culturelle des biens, qu'ils soient marchands ou non. De fait, malgré sa marchandisation, le bien marchand transporte une charge symbolique qui détermine le paysage économique de l'Inde comme son paysage culturel (Appadurai, 2003, p.265).

¹⁰ Bollywood représente une industrie cinématographique indienne, de films dit populaires, comme Hollywood. Le jeu de mot avec Hollywood fait référence à Bombay, maintenant Mumbai, où la majeure partie des productions de cinéma hindi est réalisée.

Dans ce contexte, la relation marchande qui lie un Indien à un autre n'est pas que marchande, elle tisse des liens entre des individus de différents groupes ethniques, castes, classes et religion, ce qui a un impact sur les rapports sociaux et la réalité sociale indienne. De même, le bien comme intermédiaire, malgré qu'il puisse être utilitaire (comme une assiette ou des vêtements), possède une *relevance* symbolique à laquelle l'individu qui le consomme donnera un sens particulier qui affectera sa vie, son rapport au monde et à l'autre.

C'est dans ce contexte qu'Appadurai et Breckenridge conceptualisent la société de consommation indienne. Ceux-ci sortent la consommation du contexte strictement économique pour lui redonner la signification symbolique qu'elle mérite et son rôle dialectique dans la construction de la réalité sociale indienne. Puisque la consommation est l'action centrale, l'intermédiaire entre les individus dans une société de masse, mais aussi entre les consommateurs de biens marchands et symboliques et ses producteurs, elle possède une position stratégique dans la négociation des référents symboliques retenus pour composer et recomposer la culture indienne contemporaine. La conceptualisation de la consommation comme le « travail de l'imagination » (*the work of the imagination*) renvoie dans les termes d'Appadurai et Breckenridge à « an activity that simultaneously captures the distinctive discipline of modernity and draws attention to new forms of expenditure and social identity » (Appadurai et Breckenridge, 1995, p.5). À travers la consommation, les Indiens parviennent à produire leur modernité et à conforter leur identité. Les consommateurs possèdent un rôle actif dans la resocialisation locale des marchandises qui leur permet d'insuffler une symbolique particulière aux biens, que ce soit en acceptant ou en rejetant la symbolique originelle (souvent occidentale) de l'objet et en la métissant avec leurs ressources symboliques indigènes.

À contre-courant de l'École de Francfort, Appadurai et Breckenridge soutiennent que « the consumers of mass-mediated cultural forms are agents and actors, not merely objects and recipients » et le mode de consommation ne répond

pas nécessairement à l'aliénation des individus-consommateurs (Appadurai et Breckenridge, 1995, p. 5). En ce sens, ils se basent sur les études post-coloniales et les *Subaltern studies* pour expliquer que les Indiens adoptent des stratégies de résistance, soit pour rejeter les formes culturelles dominantes ou pour les métisser avec des formes symboliques indigènes. Toutefois, il ne faut pas sous-estimer l'influence des entreprises et de l'industrie culturelle dans ce *travail de l'imagination* par l'établissement des paramètres de la consommation qui, entre autres, leur permettent de proposer des produits « adaptables » à la culture indienne. La conception de la consommation comme le *travail de l'imagination* est fort pertinente puisqu'elle situe au cœur de cette dialectique de production/consommation le système de représentations et l'imaginaire social indien. Les entreprises et l'industrie culturelle peuvent orienter la consommation, mais elles ne peuvent contrôler le sens que les Indiens donnent à celle-ci ni aux biens marchands et symboliques consommés.

2.2.1.4 Industrie culturelle et médias

L'industrie culturelle et les médias sont des instances à l'intersection de l'économie et de la culture. Ils produisent, dans le premier cas et diffusent, dans le deuxième, des biens marchands et culturels. L'État et les entreprises privées se partagent le contrôle de ces deux instances. Le terme même d'industrie infère l'importance de l'activité économique pour cette institution qui, à travers les médias, invite les Indiens à consommer sa production. Quant au quatrième pouvoir, il voit ses fonctions partiellement détournées vers des fins commerciales et de divertissement. En Inde, les médias sont une source de diffusion publicitaire pour l'industrie culturelle comme pour les biens de consommation utilitaires. Les médias comme l'industrie culturelle sont le miroir du dialogue entre l'économie et l'esthétique et par une opération de séduction mercantiliste ils engendrent la cénesthésie consommatrice de l'Inde contemporaine.

L'Inde est une société saturée de médias (*media-saturated society*) où l'intégration des nouvelles technologies de communications (cellulaire et Internet

en particulier) devient de plus en plus importante et accessible (Assayag, 2005, p. 267). On observe des publicités dans les villes comme dans les villages, à la télévision, sur les autoroutes, les chameaux, dans les journaux, etc. Il va sans dire que le poids démographique de cette société de 1.3 milliard d'Indiens représente une motivation importante dans la campagne de séduction des entreprises privées ou d'État, qui cherchent à augmenter leurs profits et avoir leur part du marché indien. La perception de ces images par les Indiens éveille leur désir de consommation des produits publicisés, surtout chez les jeunes indiens. Il faut dire que les entreprises indiennes et étrangères adaptent leurs produits et leurs publicités à la culture indienne et à la diversité linguistique et culturelle de l'Inde.

Les médias et les nouvelles technologies de communication transforment la configuration de l'espace réel et symbolique. À ce titre, la télévision est devenue un des médiums de diffusion de référents symboliques occidentaux et asiatiques les plus importants en Inde. La libéralisation du marché indien dans les années 1990 a eu pour effet d'accroître le nombre de canaux satellitaires et de rendre « le monde » accessible aux Indiens. Par la transmission de programmes de télévision états-uniens, asiatiques et européens comme *Baywatch* et d'autres, un ensemble de représentations et de référents symboliques étrangers fut dévoilé aux Indiens. La télévision étant un intermédiaire d'occidentalisation par excellence, des imitations indianisées des séries occidentales furent produites en proférant un mélange hybride des formes morales et esthétiques de l'Inde et de l'Occident (Assayag, 2005, p. 248). La curiosité pour ce genre de produits culturels eut bien sûr des effets sur l'achat des télévisions en Inde, télévisions qui devinrent un objet convoité, non pas tant comme objet que comme intermédiaire de connexion à un monde imaginaire calqué sur des représentations mythiques de l'Inde moderne.

D'autre part, les médias et nouvelles technologies provoquent une transformation de l'espace et du rapport à l'espace. La multiplication des médiums de communication comme l'accélération de la transmission-diffusion d'images et de symboles endogènes et exogènes à l'Inde brise l'isolement des

villages autrefois vivant une certaine autarcie culturelle et symbolique. Ceux-ci sont désormais confrontés à un monde national et international qui transforme la configuration de leur rapport à l'autre et à l'espace. La conscience de la diversité culturelle nationale et mondiale est assez récente pour la majorité des Indiens et fut engendrée par le phénomène médiatique et les nouvelles technologies. Dans un même ordre d'idées, la mobilité physique de l'élite et de la classe moyenne de même que celle des touristes étrangers, non seulement encourage le développement économique de plusieurs villages, mais donne à voir une autre réalité culturelle. Enfin, les médias et nouvelles technologies modifient l'espace réel par la construction d'espaces symboliques *interstitiels* qui conjuguent des symboles étrangers et indigènes à l'Inde.

Comme les médias, l'industrie culturelle participe à la production culturelle de la modernité. L'industrie culturelle, formée par des entreprises et des institutions commerciales publiques et privées, indiennes comme étrangères, contribue au cosmopolitisme *vernaculaire* et à la reconfiguration de la culture indienne. Il existe plusieurs formes d'industrie surtout basées sur la culture du divertissement. L'industrie culturelle la plus importante est celle du cinéma projeté dans les salles comme à la télévision. Le cinéma saisit l'imaginaire des Indiens et représente « the single strongest agency for the creation of a national mythology of heroism, consumerism, leisure, and sociality » (Appadurai et Breckenridge, 1995, p.8) Le cinéma opère une fonction importante, quasi rituelle, de légitimation sociale. La création de films à partir d'histoires mythiques, souvent basées sur le même scénario, permet à la société d'intérioriser ou de réaffirmer les normes et les valeurs sociales indiennes ou exogènes. Les productions bollywoodiennes sont des projections électroniques de la réalité du dharma. De cette industrie découle celle de la musique et des magazines qui diffusent d'une part, la musique des films indiens et d'autre part, les informations primaires et secondaires sur l'industrie du cinéma et le star-system indien. L'industrie culturelle qui est fortement ancrée dans la culture indienne, suscite de

nouveaux désirs, de nouvelles fantaisies, réinterprète des valeurs autochtones, en somme participe au *travail de l'imagination* de la société indienne.

2.2.1.5 État et Hindutva

L'État indien possède un lien important avec l'industrie culturelle. Il détient un rôle clé dans la production d'images et de symboles à travers le cinéma, les magazines, la radio, la publicité, etc. Or, si l'État poursuit des fins économiques par sa contribution à l'industrie culturelle, depuis la crise du modèle nehruvien, il sert aussi les fins idéologiques de l'*Hindutva* (à divers degrés selon le gouvernement en place). La pierre angulaire de la politique indienne est, depuis l'indépendance, la constitution de la nation indienne. Toutefois, le modèle pluraliste de la nation prônée par le modèle nehruvien fut délaissé depuis 20 ans pour embrasser un réalisme nationaliste (*nationalist realism*). Ce dernier produit un ensemble d'images et de symboles, de scénarios et de récits « in which the nation is figured as central to the project of modernity » (Appadurai et Breckenridge, 1995, p.9). La figure de la nation apparaît dans plusieurs produits culturels issus du gouvernement auxquels la collectivité indienne se rattache. Aux saveurs de l'*Hindutva*, la nation se crée désormais par le rassemblement physique et symbolique des individus de confession religieuse hindoue ou d'une religion indigène à l'Inde (jaïnisme, bouddhisme, sikhisme, etc.). Cette conception de la nation exclut derechef les chrétiens et les musulmans qui forment environ 15% de la population et accentue les violences inter-communautaires. Dans cette perspective, le projet de modernité de l'État indien vise l'épuration de la « différence » propre à la société pour être plus forte et unie devant la compétition symbolico-économique des relations internationales. De même, l'État multiplie ses efforts pour définir lui-même la modernité indienne en se dégageant des forces économiques et politiques internationales qui envahissent le marché culturel et économique indien. L'Inde doit ainsi son ouverture à une volonté économiste et son repli à une ambition nationaliste.

2.2.1.6 Stratégies idéologiques et discursives de l'État indien

Au niveau des politiques économiques, l'État indien adopte une double stratégie, c'est-à-dire qu'il plaide pour la protection du marché indien sous l'étiquette du *Swadeshi* et en même temps favorise la libéralisation économique de l'Inde. C'est en ce sens qu'abonde le Bharatiya Janata Party, élu en 1996, qui célèbre « les vertus de l'autochtonie religieuse nationale [...] [et de l'autre côté] vante les mérites économiques de la privatisation, de la libéralisation et de l'ouverture mesurée des marchés » (Assayag, 2005, p. 247). Ainsi, s'il est vrai que la production domestique reste importante en Inde, la croissance économique relative à la libéralisation des marchés représente une autre chance pour l'Inde de rejoindre son passé mythique et glorieux. En ces termes, la rhétorique entourant la libéralisation économique mise sur la valorisation de l'hindouité pour faire accepter son projet de modernité économique aux citoyens. Ce projet est reconnu par une partie importante de la classe moyenne qui s'attend à voir ces conditions matérielles s'améliorer et à atteindre *The Indian Dream*.

Toutefois, la classe moyenne, mais aussi une partie importante de la population indienne, s'identifie au discours nationaliste hindou parce qu'elle se sent menacée par l'occidentalisation (ou par l'étranger) et craint l'altération de sa culture millénaire. C'est ce qui explique la popularité de ce discours qui allie et légitime la conciliation d'attitudes contradictoires ; l'ouverture économique et le repli culturel. En fait, l'ouverture économique représente bel et bien une ouverture à l'autre mais qui, à travers la perspective du repli culturel, doit être perçue comme une réinterprétation de la culture indienne qui joue un rôle de médiation avec cet autre. À la lumière de l'ouverture à de nouvelles représentations symboliques, la réinterprétation de la culture indienne à travers ce discours sur l'hindouité représente une façon d'aller à la rencontre de l'autre par un retour aux sources. Comme l'expose Assayag, « le paradoxe de la postmodernité sud-asiatique consiste à devenir moderne en découvrant ses racines » (Assayag, 2005, p. 242).

2.2.2 Femmes indiennes

Avant de m'intéresser à la situation des femmes dans la modernité indienne, je ferai un détour important pour discuter des représentations traditionnelles entourant la femme, de la pratique de la *purdha* et du modèle idéal typique des comportements vestimentaires des femmes. Ensuite, j'expliquerai brièvement l'évolution des comportements vestimentaires féminins dans l'Inde contemporaine et j'étudierai l'ambivalence identitaire des jeunes femmes.

2.2.2.1 Cosmologie et « essence » des femmes

La conceptualisation de l'essence ontologique de la femme est présente dans plusieurs textes sacrés hindous dont les Vedas, écrits entre 1500 et 500 avant J-C. La femme est comprise sous le mode de la dualité entre *Sakti* (le pouvoir créateur) et *Prakriti* (la nature). *Sakti* est une énergie féminine qui est source de l'existence de tous les êtres vivants. Elle est une condition nécessaire à la création du monde et à la divinité. Tous les êtres vivants possèdent l'énergie de *Sakti* en eux et selon leur *karma*, leurs actions, ils augmenteront ou diminueront leur énergie créatrice. Mais c'est la femme, dans son être et son corps, qui incarne *Sakti*. La femme est aussi *Prakriti*, la nature. Elle représente la fertilité et l'activité créatrice parce qu'elle imbrique le pouvoir de *Sakti* et « the indifferntiated Matter of the universe » (Wadley, 1988, p.26). Or, *Prakriti* est opposé à *Purusa* qui représente l'aspect masculin de l'univers mais aussi la personne cosmique (opposée à la nature) et l'esprit différencié (*differentiated spirit*). Comme Wadley et plusieurs auteur-es l'expliquent: «The union of the Spirit and Matter, code and noncode, active and inactive, leads to the creation of the world with all of its differentiated life forms » (Wadley, 1988, p.26). La femme représente donc l'énergie créatrice et la nature. Or, mise en opposition avec l'énergie masculine, *Purusa*, l'entité *Prakriti* (nature) devient dominée. Ainsi, dans les Lois de Manu, *Purusa* est reconnu comme étant plus important que *Prakriti*, puisqu'il représente l'esprit et la culture qui structurent ce qui est non différencié, la nature (matière).

En ce sens, dans la cosmologie hindoue, la nature doit être contrôlée par la culture/esprit afin de conserver le *dharma* ou l'équilibre du monde. *Prakriti*, la femme, étant investie du pouvoir de *Sakti* représente un danger si elle n'est pas contrôlée par *Purusa*, l'homme. Cette conception n'est pas sans rappeler les analyses de Héritier-Augé sur l'appropriation du corps des femmes où « uncultured power is dangerous. The equation, Woman = Power + Nature = Danger, represents the essence of femaleness as it underlies Hindu religious beliefs and action about women » (Wadley, 1988, p.27). Une femme qui est « contrôlée » par un homme, ou des hommes, sera considérée comme suivant les règles du *dharma*, elle est bienveillante, dévouée, etc., alors qu'une femme possédant le contrôle d'elle-même est perçue comme dangereuse : « Good females – goddess or human – are controlled by males » (Wadley, 1988, p.27).

Cette conception de la femme et du monde s'actualise de plusieurs façons dans la société indienne. Pour les besoins du projet actuel, j'explicitai la question des figures mythologiques féminines et de la *purdha*. D'abord, il existe dans la religion hindoue plusieurs dieux et déesses auxquels sont associés diverses fonctions rituelles et diverses responsabilités dans la création et la perpétuation de l'univers et du *dharma*. L'adoration de ces dieux à travers des cultes et plusieurs activités rituelles participe à la reproduction sociale et permet à la société d'intérioriser ou de réaffirmer les normes et valeurs sociales hindoues. Ainsi, il existe d'importantes figures mythiques féminines qui servent de modèle aux femmes, qui dès l'enfance permettent aux filles d'intérioriser les aspirations prescrites par la société pour une femme ou au contraire, les aspirations proscrites. L'image de la femme idéale est celle de la déesse *Sita* (un avatar de *Lakshmi*) du célèbre épique *Ramayana*. *Sita* est la femme exemplaire qui suivra son mari en exil pendant 14 ans, elle sera kidnappée par *Ravana*, le démon, qui tentera de la séduire mais elle ne succombera jamais. Même si *Rama* et le prince *Hanuman* la délivrent et détruisent *Ravana*, *Rama* doute de la fidélité de *Sita*. Celle-ci se jettera dans les flammes pour commettre l'acte de *Sati*, l'acte de dévotion suprême pour la femme indienne. Mais puisque les dieux connaissent sa fidélité et la pureté

de son âme, elle ne brûle pas et finalement *Rama* l'accepte dans son royaume. Dans l'ethos social indien, « Sita is to most hindu women the epitome of the proper wife » en vertu de sa dévotion à son époux (Waldey, 1988, p. 31).

Dans un autre ordre d'idées, la déesse *Kali* représente l'essence féminine *Sakti/Prakriti* qui est non contrôlée par une essence masculine ou un dieu. *Kali*, la déesse noire, représente l'aspect malveillant de la femme, *Kali* est dangereuse, elle est la déesse de la mort. Il est intéressant de voir comment on la représente : elle porte un collier fait de crânes, couverte d'une peau de tigre, sa langue très longue sort de sa bouche, elle a les yeux creux et rouge et répand ses rugissements dans le ciel (Wadley, 1988). Plusieurs mythes exposent le pouvoir de *Kali* qui dans ses débordements, doit être contrôlée par *Shiva*, son mari, afin d'éviter la destruction du monde. Même si l'image de *Kali* est très forte en Inde, elle exprime le contre-modèle de la femme hindoue, mais reste toutefois accessible aux femmes qui voudraient s'y identifier. Comme l'expose Thapan en parlant de la représentation des femmes

This is the ambivalent persona of the Indian woman, located in myth and popular culture, as both goddess and dangerous power [...], as virtuous wife and dangerous evil, both pure and impure in her embodiment, to be revered and worshipped but also controlled through a direct regulation of her sexuality (Taphan, 1997, p. 4).

2.2.2.2 Purdha et contrôle de la sexualité des femmes

De fait, le contrôle de la sexualité des femmes est central à cette dualité entre *Sita* et *Kali*. L'image de la femme idéale, *Sita*, renvoie au transfert du contrôle de sa sexualité et fertilité à l'homme, son mari, alors que la femme qui contrôle sa propre sexualité comme *Kali* est dangereuse pour la société et pour l'ordre social et cosmologique. Comme l'expose Wadley «controlling her sexuality, the female is potentially destructor and malevolent [tandis que] [...] with the control of her sexuality transferred to men, the female is fertile and benevolent » (Wadley, 1988:29). Il existe plusieurs passages dans les livres sacrés

hindous qui illustrent cette norme sociale. À ce titre, les lois de Manu annoncent: « In childhood a female must be subject to her father, in her youth to her husband, when her lord is dead, to her sons: a woman must never be independent » (Manu Law Code cite dans Wadley, 1988). Il va sans dire que cette norme n'est pas appliquée au doigt et à l'œil et que les changements sociaux qui occurred depuis la fin du XIX^e siècle ont transformé l'intensité des prescriptions sociales concernant les femmes. Toutefois, la question du contrôle de la sexualité des femmes, actualisant un ensemble de croyances sur l'essence féminine, vise à contrôler, tel qu'exposé dans notre cadre théorique, la fertilité des femmes et donc la reproduction biologique, le destin de la descendance paternelle et à protéger la pureté et l'honneur de l'époux et de la famille.

La question de la pureté rituelle est particulière à la cosmologie indienne¹¹. Il existe un ensemble de comportements prescrits et proscrits pour préserver la pureté de la caste, de la famille et du corps. Le corps des femmes est de fait au centre de la dichotomie pureté/pollution et la femme comme les membres masculins de sa famille doivent s'assurer que son corps n'est pas pollué par le contact avec des vêtements impurs, des personnes impures, des lieux impurs, etc. Thapan explique de la femme indienne:

Her body becomes an instrument and a symbol for the community's expression of caste, class, and communal honour. Chastity, virtue, and above all, purity are extolled as great feminine virtues embodying the honour of the family, community and the nation (Thapan, 1997, p.6).

Le corps peut devenir impur de façon volontaire si les prescriptions ne sont pas respectées, ou involontaire, lors de l'accouchement, des menstruations, etc.,

¹¹ La dichotomie de la pureté et de la pollution est présente dans l'ensemble de l'Inde. Observons comment sociologue M.N Srinivas explique cette doctrine: «Thus pollution may refer to uncleanness, defilement, impurity short of defilement and indirectly even to sinfulness, while purity refers to cleanliness, spiritual merit and indirectly to holiness. The structural distance between various castes is defined in terms of pollution and purity. A higher caste is always "pure" in relation to a lower caste, and in order to retain its higher status it should abstain from certain forms of contact with the lower» (Srinivas, 1966,p.127).

bref lors d'écoulement de liquide corporel de diverses natures. Ainsi, il existe un ensemble de rituels pour restaurer la pureté du corps, ou préserver un corps souillé de tout contact avec les autres, notamment celui de la réclusion des femmes pendant leurs menstruations, qui doivent, pour éviter de contaminer les autres membres de la famille, vivre dans une pièce de la maison, ou à l'extérieur de la maison. En ce sens, il subsiste en Inde une pratique qui assure le contrôle de la sexualité, de la fertilité et de la pureté des femmes : la *purdah*.

Le rôle traditionnel des femmes est de s'occuper des enfants, de réaliser les tâches ménagères, etc., et de pratiquer la *purdah* qui incarne une tradition de réclusion des femmes dans la sphère privée et le port de vêtements traditionnels (Desai et Thakkar, 2001). La *purdah* est un ensemble de pratiques qui « places distinct limitations on women's physical mobility and access to social interaction, particularly with men » (Vatuk, 1982, p.55). De façon générale, ces pratiques impliquent divers degrés de réclusion pour les femmes ainsi que le port du voile. La *purdah* induit aussi l'adoption de certains comportements chez la femme, tel une attitude de gêne envers les hommes, elle évite le croisement des regards avec ceux-ci, elle évite de parler et de rire de façon exubérante et se sert d'un voile ou de la partie supérieure du sari (*pallu*) pour se couvrir le visage selon les personnes avec qui elle est en contact. La pratique de la *purdah* varie aussi selon l'âge, la religion, la région et la classe sociale. En ce sens, une jeune mariée doit, dans la plupart des cas, adopter une attitude plus rigoureuse quant au port du voile et des divers comportements prescrits lorsqu'elle s'intègre à la famille de son mari¹². Elle doit avoir un plus grand respect envers sa belle-mère et les frères de son mari. Ceci change lorsqu'elle devient plus mature ; à ce moment, elle a souvent moins de restrictions face à la pratique de la *purdah*.

Derrière cette pratique se trouve la croyance selon laquelle la femme doit se protéger d'elle-même et des hommes qui pourraient potentiellement faire

¹² Notons que la majorité des familles indiennes sont patrilocales; ce qui implique qu'après son mariage la jeune femme quitte le domicile familial pour vivre avec la famille de son époux.

offense à son intégrité physique et psychologique, de même qu'à l'honneur de la famille. En fait, si une atteinte physique et surtout sexuelle est faite à l'endroit de la femme, c'est l'honneur de la famille qui est bouleversé et remis en question. Dès lors, les membres de la société pointent du doigt le fait que la famille n'a pas réussi à contrôler les comportements, surtout sexuels, de la femme. Comme l'expose Vatuk, « the izzat (honor) [of the women] [...] is dependent upon her preserving her sense of sharam (shame), through remaining inviolate and avoiding even the slightest appearance of being accessible to male advances » (Vatuk, 1982, p.59). La modestie des femmes est essentielle à l'ordre social en Inde et ce, peu importe les religions. Il est à noter aussi que la principale différence entre la *pardah* hindoue et musulmane est celle du port du voile à l'intérieur comme à l'extérieur de la maison, selon les conditions nommées ci-haut, pour les femmes hindoues, alors que le voile est prescrit pour les musulmanes seulement à l'extérieur du domicile familial. Bien que la *pardha* soit toujours présente en Inde, elle est devenue moins importante au fil du temps, surtout au niveau de la réclusion des femmes. Aujourd'hui, la société indienne accepte que les femmes travaillent à l'extérieur de la maison, étudient, participent à la vie politique, etc. Toutefois, les normes concernant le contrôle de la sexualité des femmes, la modestie et les codes vestimentaires sont toujours très présentes, mais il existe tout de même des forces de changements sociales comme le démontrent mes observations sur les comportements vestimentaires non traditionnels.

2.2.2.3 Modèle idéal typique des comportements vestimentaires : la modestie

Les premiers écrits hindous sur le code vestimentaire des femmes furent rédigés entre 600 et 400 avant J-C, ils se retrouvent dans le *Gautamadharmasutra*. Un autre texte, le *Stridharmapaddhati*, ou le Guide pour le statut religieux et les devoirs des femmes, écrit au XVIII^e siècle, fait longuement état du code vestimentaire approprié pour les femmes. Dans ces textes, les normes vestimentaires qu'une femme doit adopter sont expliquées, de même que les proscriptions vestimentaires qui contribuent à la préservation de l'ordre cosmique, social et familial. Voici en quelques lignes ce qu'une femme mariée doit porter:

The short bodice, the marriage necklace, a pair of earrings, collyrium, glass bangles, anointing with turmeric, and putting the sectarian mark on the forehead, arranging the hair, wearing ornament's on one's feet and nose, betel and so on- all these are declared to be the marks of women blessed with good fortune (Leslie, 1992, p.204).

Alors que les hommes hindous portent un *tilaka* sur le front (marque de couleur sur le front) pour exposer leur allégeance religieuse, les femmes portent cette marque pour communiquer qu'elles sont mariées. Ainsi, la présence ou l'absence de cette marque, comme celle d'autres ornements comme le collier de mariage et les bracelets, indique le statut civil d'une femme. Ces comportements vestimentaires sont prescrits en présence du mari seulement ; si le mari est absent ou que la femme a ses menstruations, plusieurs de ces comportements sont proscrits au risque de subir des sanctions sociales et divines. Sans expliquer toutes ces normes, notons que le principe moral qui domine les comportements vestimentaires exige qu'en présence de son mari seulement et lorsqu'elle est fertile (absence des périodes), l'épouse doit être jolie, séductrice et bien se présenter, alors qu'en l'absence du mari et infertile (pendant les menstruations), elle ne peut porter de maquillage, parer ses cheveux, porter de parfum, etc. Si elle ne respecte pas ces normes, elle pourra être sanctionnée comme l'expose cet exemple : « If the menstruating woman combs her hair, her child will be bald » (Leslie, 1992, p.207) Ces règles ont bien sûr pour fonction de contrôler le pouvoir séducteur des femmes et leur sexualité.

Dans un même ordre d'idées, il existe certaines prohibitions vestimentaires qui s'appliquent à l'ensemble des femmes. Voici les plus importantes selon le *Stridharmapaddhati*: « a women should not show her navel. She should wear garments that extends to her ankles. She should not expose her breasts. She should not go outside without an upper garment » (Leslie, 1992, p. 2001). Aucune recommandation ne suggère le port du sari, ni la couleur des vêtements ou la façon dont ils doivent être portés. Or, il existe des normes qui encadrent la pureté du vêtement, garante de celle du corps et en ce sens, le port d'un vêtement non

cousu, comme le sari, est recommandé tant pour les hommes que les femmes, spécialement lors de cérémonies religieuses. Cette prescription vient de l'association symbolique entre le fil du textile et le fil de la vie ou cycle de la vie, qui ne doit pas être brisé ou entravé. Ainsi, les vêtements non cousus et non taillés, de même que des matières naturelles comme la soie, le coton et la laine sont considérés plus purs que des vêtements cousus et taillés fait de matière synthétique.

Le corps étant un facteur polluant, ou impur, pollue le vêtement qui selon les occasions doit être changé pour redonner une certaine pureté au corps. Ainsi, le monde extérieur à la maison, l'espace public, qui est observé comme potentiellement impur pollue les vêtements qui dès le retour dans l'espace privé, à la maison, seront changés pour des vêtements plus purs. La garde-robe est souvent divisée en sari pur, pour la maison et moins pur, pour l'extérieur. Or, certains textiles, comme la soie et le coton et le port de bijoux en or pourront préserver la pureté du corps. Enfin, il n'est pas nécessaire ici de présenter l'ensemble des normes, mais retenons que les comportements vestimentaires des femmes sont régis par les normes de modestie entourant la pratique de la *prudha*, des normes religieuses et celles qui assurent la pureté du corps et des vêtements. Bien que cette description corresponde au modèle idéal typique des comportements vestimentaires des femmes hindoues et de d'autres religions indiennes, celui-ci représente toujours un idéal qui, outre le port de certains ornements, est peu appliqué dans la vie quotidienne, mais souvent respecté lors de cérémonies religieuses et fêtes familiales¹³.

2.2.2.4 Les femmes gardiennes de la tradition

De même, les femmes sont aussi reconnues comme les gardiennes, les préservatrices des traditions indiennes ; en ce sens, le port du sari et des ornements est fortement valorisé par cette société. Une femme en sari fait honneur

¹³ De fait, la religion hindoue a de fortes influences sur le mode de vie de l'ensemble des Indiennes et Indiens, et ce malgré les religions. D'ailleurs, plusieurs femmes non hindoues portent le sari.

à sa famille et à la nation indienne. Cette équation entre la femme et la tradition explique aussi le contrôle important des comportements vestimentaires des femmes indiennes, contrôle qui peut être amplifié lorsque la nation est en situation de déstabilisation. De ce fait, le contrôle des comportements vestimentaires des femmes indiennes fut intensifié à l'époque du mouvement nationaliste indien qui luttait contre le colonisateur britannique et le sari acquit une symbolique nouvelle. Comme l'explique Bhatia:

the sari, a garment that has historical specificity and meaning pertaining to purity because of its seamless quality, came to be reconstructed in the climate of colonial and nationalist politics as a symbol of Indian femininity, tradition, and spirituality in ways that tied women's identities to questions of "cultural authenticity" and national autonomy (Bahtia, 2003, p.330).

Le vêtement en Inde est souvent au centre de la relation entre modernité et tradition. Comme l'écrit Tarlo, au début de la colonisation, les Indiens, qui souhaitaient être acceptés par les colonisateurs et faire partie du grand projet civilisateur de l'Inde, ont adopté des vêtements anglais afin d'affirmer leur allégeance aux grandes valeurs anglaises telles : la supériorité, le progrès, le raffinement, la masculinité et la civilisation (Tarlo, 1996, p.45). Les hommes et certaines femmes de façon partielle, ont ainsi commencé à transformer leurs comportements vestimentaires, ce qui leur permettait de faire parti du projet de modernité et de porter la modernité¹⁴. Or, avec la montée du nationalisme indien et la lutte pour l'indépendance, ces comportements vestimentaires sont devenus illégitimes. Dès lors, de nouveaux codes vestimentaires furent définis sur la base de l'idéologie *Swadeshi* pour les hommes et les femmes ; les femmes, à travers leur vêtement, portaient le rêve nationaliste et la tradition indienne face à l'ennemi colonisateur moderne¹⁵. Le port de vêtements occidentaux par les femmes aurait été vu alors comme une menace au projet nationaliste et même, à la sérénité du

¹⁴ Les femmes ont adopté à cette époque certains bijoux et maquillages occidentaux, mais aussi des vêtements fait de textiles anglais.

foyer familial qui était perçu comme un lieu hors de l'influence des Anglais. Ces codes vestimentaires ont changé après l'indépendance de l'Inde, mais « the nationalistic concerns about women and the codes of appropriate clothing, produced by the need for cultural autonomy and independence under imperial rule, are in some ways integral to the concerns of the national imaginary in post-independence India » et les vêtements des femmes indiennes continuent d'être définis en termes de tradition et de modernité (Bhatia, 2003, p.337). Nous observerons maintenant l'actualité de cette citation de Bhatia et comment les jeunes femmes indiennes sont toujours au centre de ces tensions entre la tradition et la modernité.

2.2.2.5 The New Indian Woman

La femme contemporaine, surtout de classe moyenne et supérieure, est représentée dans les médias et même les écrits scientifiques, comme *The New Indian Woman*, la nouvelle femme indienne. Cette typologie reflète en fait des transformations importantes dans l'identité des femmes indiennes. En lien avec les comportements vestimentaires, Banerjee et Miller exposent que « the careful concern women show for how they appear reflects tellingly on how they are coming to terms with a changing India » (Banerjee et Miller, 2003, p.3). En effet, les goûts et les choix particuliers des femmes en matière de vêtements indiquent une certaine intériorisation des normes et des valeurs qui construisent l'identité féminine à travers le temps. Bien que la tradition et la modernité se côtoient et s'imbriquent dans la société indienne depuis plus d'un siècle, c'est seulement dans l'Inde post-indépendante que ces deux visions du monde et façons d'être au monde ont commencé à se concilier. Tel qu'exposé plus haut, parler de modernité indienne souligne la volonté d'être moderne, mais d'être moderne en conservant ses racines indiennes. Ce paradoxe est aussi présent dans l'identité des femmes indiennes et dans la construction de la féminité. Thapan explique que:

In contemporary India so-called "old" modes of contact (including religious practices, cultural tradition, and social custom) and apparently "new" ones (most significantly, educational processes and visual and print

media) shape, influence, structure, and construct gender identity in particular and varied ways (Thapan, 2001, p.361).

Ainsi, l'ensemble de ces modes de contacts et de ces instances forge l'identité des femmes et particulièrement celle des jeunes femmes qui sont beaucoup plus en contact avec les nouveaux modes comme la télévision et Internet.

L'image des femmes dans les médias amalgame les représentations traditionnelles et modernes des femmes. De fait, le rôle traditionnel des femmes comme celui des femmes « modernes » travailleuses est présent dans les médias et l'image traditionnelle des femmes en sari comme celles des femmes en jeans avec du maquillage coexistent dans un même univers médiatique (Chaudhuri, 2001). Dans les magazines féminins, les publicités jouent beaucoup avec cette double dimension des femmes indiennes en présentant des femmes en jeans portant le *tilaka* et les bracelets de mariage (*bangles*), ce qui présuppose qu'une femme tout en étant moderne peut être une bonne épouse (Thapan, 2004). Or, tel qu'indiqué plus haut, l'idéal de la femme en sari est toujours présent en Inde. En ce sens, Banerjee et Miller expliquent que dans les films indiens - qui représentent des catalyseurs importants dans la production locale de la modernité - les femmes qui portent des vêtements occidentaux sont représentées comme des mauvaises femmes (*bad girls*). Elles portent des vêtements occidentaux au début du film, mais au rythme de leurs rencontres avec le héros du film (le futur mari), elles changent leurs comportements vestimentaires, pour finalement adopter le sari (Banerjee et Miller, 2003, p.124). Ceci dresse un portrait du parcours symbolique entre le vêtement et les héroïnes qui peut ressembler à celui d'une jeune femme indienne.

Toutefois, Rachel Dwyer explique que ce schéma vestimentaire est moins présent et que depuis peu, certaines héroïnes portent seulement des vêtements occidentaux, ce qui indique une légitimation croissante du port de vêtements

occidentaux par les femmes (Dwyer, 2007). Ce récent changement dans le cinéma de Bollywood est garant des tensions présentes dans la société indienne. Tel que l'expose Bathia :

Under the current realities of the changing political, religious, and social circumstances in India and the attempts of Hindu revivalists to maintain and preserve a Hindu India, the image of the proper Indian woman is located at the crossroads of a revivalist brand of Hindu nationalism that reinvents her image in terms of an identifiable and superior Hindu culture, and the pressure of late capitalism and modernity, that identify the New Indian Woman as “having evolved and arrived in response to the times, as well as of being intrinsically modern and liberated and Indian in the sense of possessing a pan-Indian identity that escapes regional, communal, or linguistic specifications” (Rajan, 1993, p.130 ; Bathia, 2001, p.341).

Cette tension entre le nationalisme hindou et l'ouverture dans les films bollywoodiens est présente d'une certaine façon dans les choix vestimentaires des jeunes femmes indiennes, qui souvent sous l'influence d'une esthétique occidentale visible dans les médias choisissent de porter des vêtements occidentaux en tentant de ne pas briser les normes prescrites de la féminité indienne.

2.2.2.6 Les jeunes femmes indiennes et leur ambivalence identitaire

Les jeunes femmes (surtout de classe moyenne), plus que l'ensemble des femmes indiennes, sont prises entre les normes et les valeurs traditionnellement indiennes et la modernité occidentale; autrement dit, elles vivent les anxiétés de la modernité indienne. Comme le dit Thapan, qui a étudié les jeunes femmes indiennes :

the educationally advantaged young woman also finds herself in an ambivalent state. She is simultaneously a part of tradition, ritual, and customary practices, and yet she experiences the more contemporary world through both the education she receives, the diverse images and texts presented by the visual and print media and the peer group culture she is part (Thapan, 2001, p. 361).

En ce sens, elles vivent les traditions indiennes comme les festivals religieux, elles voient des images de dieux hindous à la maison, dans les lieux publics, les mariages arrangés, etc., elles ont des valeurs indiennes comme le respect de l'autorité parentale et des personnes âgées, mais elles intériorisent certaines valeurs comme la liberté individuelle et des idées carriéristes, qui sont parfois en confrontation avec leurs valeurs plus traditionnelles. Sans vouloir être comme leur mère, femme au foyer, elles souhaitent travailler, avoir une carrière et avoir une famille. Comme pour l'ensemble des femmes en Occident, allier les deux (famille et carrière) leur semble difficile.

Dans un autre ordre d'idées, l'influence de l'Occident pèse lourd sur leur perception d'elles-mêmes (self-perception) ; les jeunes femmes indiennes consomment beaucoup de magazines féminins, d'émissions de télévision occidentales, etc., et elles internalisent un modèle de beauté occidental, auquel elles cherchent souvent à accéder, fortement différent de l'idéal de beauté indien où la femme est plus enveloppée. Ainsi, les jeunes femmes se jugeront souvent à partir de leur apparence, de leur poids et la couleur de peau. De fait, le modèle de beauté occidental est si important en Inde que la blancheur de la peau est devenue, comme dans d'autres pays du « Deux-Tiers-Monde », un critère de beauté. De nombreux produits existent sur le marché pour blanchir la peau et une grande majorité d'actrices ont « a fair skin ». Cet idéal de beauté peut dévaloriser plusieurs jeunes femmes dont la peau est plus foncée, ou dont le corps est plus corpulent. Ces deux exemples relèvent de ce que Thapan nomme la recolonisation du corps des femmes. Mais s'il y a bien recolonisation, il ne faut pas douter du fait que ces jeunes femmes possèdent une certaine agentivité qui leur permet justement de s'éloigner des modèles de beauté traditionnel indien. Comme le souligne Thapan, la jeune femme indienne « is simultaneously engaged in making her identity in her own way by struggling with the conflicting and ambivalent images, Western constructs and her own desires and aspirations » (Thapan, 2001, p.369).

2.2.2.7 Shalwar kamiz et vêtements occidentaux

Ces différents éléments, l'image ambivalente des femmes indiennes dans les médias et la société, les effets de l'occidentalisation, les aspirations et désirs personnels des jeunes femmes les influenceront dans leurs choix vestimentaires. Dans l'Inde contemporaine, les jeunes femmes possèdent un éventail de style, de tissus, de vêtements allant du sari aux vêtements occidentaux en passant par le *shalwar kamiz*. L'émergence de nouveaux styles et comportements vestimentaires en Inde s'explique par plusieurs facteurs dont ce que Tarlo, recyclant un concept de Bourdieu, nomme les stratégies de distinction vestimentaire de l'élite indienne. De fait, l'élite tente de diverses façons de se distinguer de la masse populaire, notamment en adoptant des comportements vestimentaires différents, qu'elle considère esthétiquement et même moralement supérieurs. Or, souvent les choix vestimentaires de l'élite deviennent après un certain nombre d'années ceux de la masse populaire et en ce sens, elle cherchera une nouvelle façon de se distinguer ce qui, par la fait même, engendre une transformation des comportements vestimentaires de l'élite. Comme l'écrit Joshi « if these [sartorial] innovations are considered to be within permissible standards, they may spread quickly » chez d'autres classes sociales (Joshi, 2002, p. 225).

Tarlo explicite plusieurs phases vestimentaires où l'élite usa de diverses stratégies de distinction, mais je ne présenterai ici que brièvement les phases qui nous intéressent. Toutefois, notons que la seule phase repérée par Tarlo où les comportements vestimentaires de l'élite étaient identiques à ceux des autres classes sociales et même des classes inférieures, est celle du mouvement nationaliste et indépendantiste indien au début du XX^e siècle, alors que la légitimation du discours de l'élite nationaliste se consolidait à travers le port de vêtements *khadi*. Dans l'Inde post-indépendance, les vêtements occidentaux ont commencé à être répandu chez les hommes, alors que les femmes de l'élite, pour être associées à l'Inde du progrès tout en respectant la *purdha* et les normes vestimentaires, ont adopté des vêtements synthétiques et le *shalwar kamiz* (robe sur pantalon avec un long foulard), un vêtement traditionnel musulman et penjâbi.

Dans les années 1980, le *shalwar kamiz* devint de plus en plus important chez la masse populaire et dans les villages, ce qui amena l'élite à redéfinir sa position face à cette masse et face à l'Occident en adoptant le style *ethnic chic*. Avant d'explicitier ce style, j'arborerai la place que possède aujourd'hui le *shalwar kamiz* dans la société indienne.

En Inde, l'association des comportements vestimentaires à la pratique de la *pardah* demeure importante et la modestie des femmes est au centre de leurs comportements vestimentaires. Si la majorité des femmes portent toujours le sari, le *shalwar kamiz* est devenu un vêtement de plus en plus populaire chez les femmes de classe moyenne, mais est aussi devenue la tenue officielle pour les adolescentes dans plusieurs collèges dans les années 1990, ce qui dès lors légitima le port de ce vêtement chez les adolescentes (Banerjee et Miller, 2003). Or, l'adoption de ce vêtement pour les femmes mariées doit être faite avec le consentement de la belle-famille puisque dans la plupart des cas, la jeune mariée habite chez la famille de son mari. Si le consentement doit être nécessaire, puisque le sari peut être préféré au *shalwar kamiz*, ce dernier est maintenant perçu comme le vêtement associé à la femme mariée moderne, surtout chez les femmes de classe moyenne urbaine.

Alors que dans les années 1980-90 le *shalwar kamiz* était associé aux jeunes femmes non mariées, des femmes de tous âges portent ce vêtement au quotidien, mariées ou non, mais réservent le sari pour les grandes occasions. Ce vêtement, qui est l'habit traditionnel des femmes musulmanes, gagne en popularité surtout à cause de son confort et de son côté pratique pour la travail – il n'implique pas autant d'engagement de la part de la porteuse que le sari – et parce qu'il incarne un métissage entre la modernité et l'identité indienne. En fait, le *shalwar kamiz* est le vêtement par excellence de la modernité indienne. Alors que dans plusieurs pays du «Deux-Tiers-Monde», l'alternative aux vêtements traditionnels est symbolisée par les vêtements occidentaux, en Inde « the *shalwar kamiz* has become the garment that stands for functionalism [...] [et il est

identifié] by that sense of order and reason [...] with science and modernity » (Banerjee et Miller, 2003: 248). Le *shalwar kamiz* concilie la volonté de devenir moderne tout en restant indienne. Les vêtements occidentaux opèrent la même logique d'utilité et de fonctionnalité que le *shalwar kamiz*, mais selon Banerjee et Miller, ne peuvent assurer la modestie et surtout, ne sont pas indiens. Alors, si les femmes indiennes possèdent une alternative au sari pour affirmer leur modernité, pourquoi certaines femmes choisissent-elles de porter des vêtements occidentaux ?

Emma Tarlo répond à cette question pour l'élite indienne en termes de stratégies de distinction. Après avoir abandonné le *shalwar kamiz* dans les années 1980, les femmes de l'élite indienne ont adopté le style *ethnic chic* pour se différencier de la masse populaire pour qui le *shalwar kamiz* était en train de devenir un vêtement conventionnel. L'*ethnic chic* était en fait une appropriation, par les designers et femmes de l'élite, de vêtements régionaux indiens portés originellement par les villageois et les tribaux. L'ethnique étant ainsi défini en termes de l'origine du vêtement et le chic étant défini par l'origine socio-économique de la femme qui porte le vêtement. Or, ce changement vestimentaire opéra à cette époque deux fonctions, la première de se distinguer des masses et la deuxième, de se différencier de l'Ouest qui représentait, à la veille de l'ouverture économique de l'Inde, une menace culturelle. Retourner aux sources vestimentaires de l'Inde villageoise et tribale était aussi une façon d'affirmer un attachement à la culture indienne en ayant une approche anti-occidentale. Toutefois, en adoptant ces comportements vestimentaires, les femmes indiennes participaient aussi à une mode internationale qui à cette époque, fin des années 1980, était caractérisé entre autres par l'*ethnic chic*. L'ouverture économique et politique de l'Inde au début des années 1990 transforma son rapport à l'Occident et la question suivante se posa : « Comment l'élite indienne pouvait, « conscious of its relationship to the West, look modern without appearing Western, and look Indian without appearing traditional ? » (Tarlo, 1996, p.331). Cette nouvelle relation avec l'Occident déclencha un certain processus de légitimation du port

des vêtements occidentaux par les femmes, qui étaient jusqu'alors représentées comme les gardiennes de la tradition.

Enfin, après avoir exploré le *Artwear*¹⁶, les femmes de l'élite indienne ont, dans les années 1990, opté pour une garde-robe mixte qui contient des classiques indiens comme le sari, certains vêtements ethniques et finalement des classiques occidentaux, comme le tailleur et des vêtements quotidiens (*casual*) comme le jeans, dont l'association avec les États-Unis évitait toutes implications coloniales (Tarlo, 1996). Ainsi, grâce à des combinaisons vestimentaires mixtes, les femmes de l'élite indienne ont réussi à affirmer leur modernité et leur affiliation à un monde global, à une mode internationale, en assumant d'être indienne autrement qu'à travers les schèmes vestimentaires traditionnelles. Elles portent leur indianité autrement, comme le dit une chanson de 1955 en avance sur son temps : « *Mera juta hai japani, ye paltun inglistani, si per lal topi rusi, phir bhi dil hai hindustani* », (Mes souliers sont japonais, ces pantalons sont anglais, sur ma tête il y a un chapeau russe, mais mon cœur est toujours indien) (Tarlo, 1996, p.336).

L'étude de Tarlo, réalisée à la fin des années 1980, ne précise pas si la garde-robe mixte des femmes de l'élite indienne deviendra populaire chez les classes moyennes, probablement qu'il était trop tôt à l'époque pour sauter à cette conclusion. Toutefois, Banerjee et Miller, dans leur livre de 2003, exposent que le *shalwar kamiz* est devenu le vêtement moderne des femmes indiennes de classe moyenne et disent que le sari reste toujours un emblème important de l'Inde qui possède une symbolique et une pureté particulières aux yeux des Indiens. Le sari occupe une fonction symbolique, religieuse et sacrée alors que le *shalwar kamiz* est porté pour sa fonctionnalité et son confort ; ces deux types de vêtement sont complémentaires. Selon Banerjee et Miller, l'existence du *shalwar kamiz*, qui

¹⁶ Le *Artwear* « consists of garments composed not merely by designers, but by a two-person team consisting of a designer and an artist. *The result is a not-to-be-repeated, once only outfits.* (India Today 30 June 1989) (Tarlo, 1996, p. 328). Le *Artwear*, étant donné son exclusivité et son « éphémérité », n'a pas subsisté longtemps dans les comportements vestimentaires des femmes indiennes.

remplit cette fonction d'alternative vestimentaire moderne pour les Indiennes, bloque les possibilités pour les vêtements occidentaux de devenir le vêtement moderne et fonctionnel des femmes indiennes. Ils expliquent « when the *shalwar kamiz* and the sari are viewed as complementary rather than as opposed, it seems we can afford to be far more sanguine about the possibilities for these two together acting to represent Indian dress, and thereby constituting a continuing viable alternative to what elsewhere has become the inexorable spread of generic Western dress» (Banerjee et Miller, 2003, p. 252). J'expliquerai bientôt pourquoi, selon mes données et analyses, cette explication de Banerjee et Miller est inexacte.

Roach et Eicher évoquent que:

dressing oneself can be an aesthetic act, and all aesthetics acts are acts of speaking, through which an individual may speak as an individual, what is said having meaning only because of relationships with other people. Aesthetic acts do not grow out of a vacuum, but from what is learned from others (Roach et Eicher, 1979, p. 7).

En juxtaposant cette perspective à mon objet de recherche, il est possible de considérer l'adoption d'un nouveau mode vestimentaire comme une forme de communication individuelle – l'émergence d'une certaine forme d'individualisme en Inde étant directement relié à l'occidentalisation – de ces femmes à leurs pairs. Il apparaît que si les conditions d'émergence de cette action esthétique (aesthetic acts) sont posées par « what is learned from others », dans le cas présent, nous devons discerner *from which others* (de quels autres) sont appris ces comportements vestimentaires alors que mes observations antérieures démontrent qu'ils ne sont pas une imitation des comportements de la mère. Ainsi, il sera important, dans cette étude, de faire le lien entre les influences (symboles, images, modes), les conditions d'émergences (la position socio-économique, la disposition éthico-religieuse familiale et de l'entourage) et l'adoption de ces comportements vestimentaires (dispositions individuelles).

CHAPITRE III
REPRÉSENTATIONS SOCIALES DES VÊTEMENTS INDIENS ET
OCCIDENTAUX : UNE DICHOTOMIE INTÉRIORISÉE

Dans ce chapitre, je m'intéresserai au sens et à la signification que les jeunes femmes donnent à leurs comportements vestimentaires. Dans un premier temps, j'examine la trajectoire des jeunes femmes et leur socialisation vestimentaire, leurs justifications rationnelles face au port de vêtements occidentaux, la fonction symbolique des vêtements dans la société indienne et les résistances sociales à la transformation des comportements vestimentaires féminins. Dans un deuxième temps, je présenterai le sens que les jeunes femmes donnent au port de vêtements occidentaux et indiens, leur rapport expérientiel à ces vêtements et une typologie de leur perception des vêtements occidentaux et indiens.

Afin de faciliter la compréhension des références aux appendices, voici un tableau qui précise la signification des codes des répondantes. Chaque code renvoie à une question dans l'une des grilles d'entrevue en appendices, parfois à une sous question, de même qu'à une répondante.

Tableau 3.1 Codes des répondantes

Question	# de la question	Sous question (s'il y lieu)	Nom de la répondante
<i>Exemple</i>			
R	4	C	Devia

3.1 Socialisation vestimentaire et symbolique du vêtement

3.1.1 Caractéristiques et trajectoire des femmes de la classe moyenne

Tel qu'exposé plus haut, la classe moyenne indienne est la plate-forme de cette société de consommation qui se constitue grâce à un pouvoir d'achat plus important, mais aussi à partir de pratiques sociales diverses et nouvelles. La classe moyenne est composée de 300 millions d'Indiennes et d'Indiens, ou environ 15 à 20% de la population, selon Shashi Tharoor (Tharoor, 2006). Selon les commentateurs, cette classe sociale devrait devenir encore plus importante dans les prochaines années, étant donné la croissance économique indienne, ce qui influencera certainement le paysage culturel indien¹⁷.

En ce sens, l'émergence des centres d'achats (*mall*), qui représente un type d'organisation centralisé des services de consommation, est représentatif de cet ethos de la consommation. Les personnes de la classe moyenne fréquentent peu ces endroits, surtout réservés à la classe supérieure et à l'élite. Or, plusieurs jeunes femmes de mon échantillon visitent ces centres, surtout pour faire du *lèche-vitrine*, ce qui n'est pas sans effet sur leur *imaginaire vestimentaire*¹⁸. Seulement trois répondantes (Sheetal, Megha et Kavita) m'ont avoué fréquenter et magasiner dans ces centres, l'ensemble des jeunes femmes visitant surtout les marchés comme *Janpat* et *Sarojininagar*, reconnus comme des marchés de classe moyenne (Appendice E, photo 3 et 4). Alors que dans les centres on retrouve surtout des vêtements de marques et griffés (Nike, Benetton, Levis, etc.), ces marchés proposent des imitations des grandes marques à petits prix, ce qui permet à une majorité d'être moderne en respectant leur portefeuille. Or, dans les deux cas, cette barrière entre marché et centres d'achats est floue. L'ensemble des

¹⁷ Or, il est évident que cette croissance économique n'est pas près d'enrayer la pauvreté ni les inégalités sociales en Inde, ce qui est également la position d'autres chercheurs-es.

¹⁸ J'entends par *imaginaire vestimentaire* les différentes images, impressions, désirs, etc., que les jeunes femmes conservent à l'esprit et qui auront nécessairement des influences sur leurs achats vestimentaires.

répondantes dit fréquenter *Janpat* et *Sarojininagar* pour se vêtir et la plupart prennent plaisir à magasiner.

Par ailleurs, l'appartenance à la classe moyenne ne se définit pas seulement par le salaire, mais aussi par un capital culturel ou par la possession de certains biens significatifs dans la production de la modernité indienne. En ce sens, plusieurs jeunes femmes proviennent de familles éduquées (où au moins un parent possède un diplôme universitaire). Dans la majorité des cas, plusieurs parents travaillent dans la fonction publique indienne ou dans le secteur privé et certains sont propriétaires de petites entreprises. Plusieurs mères sont toutefois femmes au foyer et ce malgré l'obtention d'un diplôme universitaire pour certaines d'entre elles. De même, dans le foyer familial de l'ensemble des jeunes femmes de l'échantillon, on retrouve un ou même plusieurs téléviseurs. Au moins la moitié des familles des jeunes femmes possède une voiture de catégorie économique et plusieurs ont aussi une mobylette (*scooter*). Seulement deux jeunes femmes proviennent de familles où ni l'un ni l'autre de ces biens n'est présent. De même, l'ensemble des jeunes femmes est scolarisé et a soit obtenu un diplôme universitaire ou est en voie de l'obtenir. À ce titre, il est rare qu'un parent ait découragé sa fille à étudier. En général, les parents incitent leur fille à poursuivre leurs études, mais ont tout de même leur mot à dire dans le choix de leur orientation professionnelle.

Plusieurs différences existent quant au parcours de vie des jeunes femmes. Mariam et Deepa ont un parcours commun, en ce sens qu'elles proviennent de régions (Cachemire et Bihar) et sont venues à Delhi pour étudier. Comme nous l'observerons plus loin, vivre à Delhi ouvre de nombreuses possibilités au niveau des pratiques vestimentaires et des pratiques sociales. La distance avec leur région d'origine les amène à donner un sens particulier et différent à leurs comportements vestimentaires. D'autre part, certaines ont pu être exposées à plusieurs villes à cause des fréquents déménagements de leurs parents pour le travail, mais elles retrouvent à Delhi une plus grande liberté. Des différences sont

présentes au niveau des relations amoureuses, certaines ont un amoureux (*boyfriend*), ce qui démontre un esprit assez libéral, alors que d'autres n'oseraient jamais porter atteinte à l'honneur de leur famille en ayant un amoureux avant le mariage. Pour les femmes de cette classe sociale, la norme veut qu'elles se marient après leurs études. Certaines prolongeront la durée de leurs études pour retarder ce moment. En ce sens, Sheetal et Kavita sont les deux femmes mariées de notre échantillon et elles se sont mariées toutes deux après l'âge de 25 ans. Leur union avec des hommes d'une caste supérieure aura engendré une légère mobilité sociale ascendante, ce qui explique, entre autres, pourquoi elles fréquentent des centres d'achats et possèdent de nombreux biens matériels.

3.1.2 Socialisation vestimentaire et justifications du port de vêtements occidentaux

Malgré qu'elles aient différents parcours de vie, la majorité des femmes a été socialisée à porter des vêtements occidentaux, à l'exception de Mariam et Deepa (qui proviennent, je le rappelle, du Cachemire et du Bihar) qui ont connu une socialisation vestimentaire plus traditionnelle. En fait, à l'exception de Deepa et Mariam, les jeunes femmes de l'échantillon portent des vêtements occidentaux depuis leur enfance et ce, sans rupture prolongée ou momentanée avec ce style vestimentaire. Comme le souligne l'une d'elles, « I don't think so it came as a jowl that one fine day I decided that I would wear western clothes. I have been wearing western clothes right since my childhood » (R 9_Saroj). L'habitus vestimentaire de ces femmes ayant été constitué par le port de vêtements occidentaux, leur relation symbolique et épidermique avec ces vêtements les amènent à voir le port de ces vêtements comme un comportement naturel et allant de soi¹⁹. Leur habitus les oriente spontanément vers ce type de vêtement, alors que le vêtement indien devient quelque peu étranger : « I have been wearing shorts when I was really small. So it has come naturally. [...] Wearing an Indian clothing

¹⁹ Tel qu'expliqué plus haut, la relation épidermique est comment une personne perçoit et ressent les sensations provoquées par le port d'un vêtement.

is more my choice than wearing western clothes is, it has come naturally » (R 7D_Devia). Cette citation révèle le caractère soit disant naturel du vêtement occidental, alors que le port de vêtements indiens est vécu comme un choix et pour plusieurs, comme une entorse à leur habitus vestimentaire.

En effet, plusieurs m'ont avoué n'avoir jamais porté de sari et vêtir rarement le *shalwar kamiz*. Elles reconnaissent même ne pas savoir comment bien porter ces vêtements. À ce titre, Emma Tarlo explique que les hommes de l'élite indienne au début du XX^e siècle ont pu vivre ce même sentiment d'étrangeté avec les vêtements indiens : pour eux « a *khadi doti* felt more foreign than a tailored suit » (Tarlo, 1996, p. 332)²⁰. Ce sentiment est le même chez plusieurs répondantes qui perçoivent le port de vêtements indiens comme un fardeau. Toutefois, Mariam et Deepa ont eu une socialisation vestimentaire différente de l'ensemble des répondantes, puisqu'elles ont porté des vêtements indiens durant leur socialisation familiale. Mariam explique ainsi sa trajectoire vestimentaire:

When I was a kid, I used to put on western clothes. So after that I stop putting on western clothes [...]. So I took a shift from western to the traditional clothes, I used to wear *shalwar kamiz*, by the time I was in Kashmir. But then I shifted to Delhi, after my tenth [grade], and I again started putting on western clothes, because the kind of school I got admission into, it was more westernized. [...] So people are kind of more inclined towards western fashion. So again I started dressing up in a western way (R 10_Mariam).

Mariam explique donc qu'en bas âge elle portait des vêtements occidentaux, mais que pour suivre les normes vestimentaires traditionnelles du Cachemire, elle a dû commencer à porter le *shalwar kamiz*, le port de vêtements occidentaux par les femmes pubères étant considéré inacceptable. Arrivée à Delhi

²⁰ Vêtement masculin indien fait à partir de fibres matérielles autochtones et tissé à la main.

pour étudier, elle transforma son style vestimentaire en adoptant des vêtements occidentaux. Je reviendrai sur ce changement ultérieurement.

De même, Deepa - qui lors de l'entretien habitait Delhi depuis quelques mois - ressent que les vêtements indiens lui sont plus naturels que les vêtements occidentaux et ce malgré le fait qu'elle porte ces derniers quotidiennement. Elle affirme:

Now, I feel more myself in *shalwar kamiz*. [...] So when ever I wear *shalwar kamiz* I am my own parcel; when I used to wear that I feel that I am the same girl who is for a long time wearing that dresses, but after two, tree years, I think I will feel more myself in these dresses [western dress] » (R 22 A_deepa).

Cette citation est très riche en informations, puisque d'une part elle expose la transformation de l'habitus vestimentaire de la répondante et d'autre part, elle indique l'importance des efforts d'adaptation aux normes du milieu universitaire et de Delhi. Ainsi, Deepa se positionne à contre-courant de son habitus vestimentaire pour s'intégrer à ce milieu.

Si pour Deepa le *shalwar kamiz* caractérise son habitus vestimentaire, elle n'en préfère pas moins les vêtements occidentaux, qui selon elle et plusieurs autres répondantes sont très confortables. En ce sens, l'ensemble des répondantes m'a expliqué que les jeans, chandails, jupes, etc., sont beaucoup plus confortables que les vêtements indiens et nécessitent moins d'entretien. La question du confort et de l'entretien des vêtements occidentaux représente les raisons pragmatiques invoquées par les répondantes pour justifier leurs comportements vestimentaires. Voici ce que Megha dit sur les vêtements occidentaux: « I chose to wear western today because I am comfortable in it, and it makes me look good » (R 8_Megha). Jyotsna abonde dans le même sens en expliquant que la *duppatta* est difficile à porter: « [Western clothes are] more comfortable. You just told me about the

dupatta, it keeps slipping off. Now that is a major problem » (R.11.b_Jyotsna)²¹. Ces arguments en faveur du port des vêtements occidentaux sont présents dans toutes les entrevues, de même que ceux qui justifient le « non-port » des vêtements indiens.

Les répondantes expliquent que le *shalwar kamiz* et le sari nécessitent non seulement un entretien plus laborieux et des agencements vestimentaires plus raffinés, mais aussi un engagement constant de la porteuse envers son vêtement. Comme le disent Banerjee et Miller, « The sari [et j'ajouterais le *shalwar kamiz*] forces a continued engagement, a conversation, between a woman and her garment » (Banerjee et Miller, 2003, p.27). Cet engagement vise à assurer l'esthétique et la cohérence de la présentation de soi. De fait, les répondantes, bien que plusieurs considèrent les vêtements indiens très jolis, repoussent cet engagement, qui est un fardeau au niveau corporel, mais aussi au niveau symbolique puisque les exigences sociales face au port de vêtements indiens sont beaucoup plus élevées que celles concernant les vêtements occidentaux. Elles ressentent une pression sociale puisqu'elles doivent faire honneur aux vêtements indiens. Autrement dit, elles vivent une certaine tension entre leur propre sens du confort pragmatique avec les vêtements occidentaux et la pression sociale concernant les vêtements traditionnels.

Plusieurs expliquent que lorsqu'elles portent des vêtements indiens, elles doivent être vigilantes à l'égard de la présentation de soi et du port de la *dupatta* et leur conscience corporelle et vestimentaire est plus forte. Princy affirme que lorsqu'elle porte des vêtements indiens, elle n'est plus la même: « I walk like if I am very conscious of what I am wearing ... I don't know somehow, with the *dupatta* on, you got to make sure you know it doesn't fall out of place, it has to be where it has to be. So I am a bit conscious when I wear Indian, yeah that is it » (R 19C_Princy). Cette citation souligne en fait qu'en portant des vêtements

²¹ La *dupatta* se porte avec le *shalwar kamiz*. Il s'agit d'un foulard large et grand qui est surtout porté sur les épaules et parfois sur la tête, selon les occasions.

indiens, leur corporéité est plus lourde et consciente, comme si l'inconfort vestimentaire provoquait une plus grande conscience corporelle et par le fait même, la conscience d'être aussi un corps, corps qui dans une situation de confort disparaît à lui-même et où le vêtement se fond à l'être pour en devenir une excroissance. La trop grande conscience corporelle ressentie lors du port de vêtements indiens confronte ce sentiment d'être soi, comme le dit Woodward, « The notion of comfort incorporates a physical sensation of comfort, but also in a more nuanced sense, comfort involves the notion of aesthetic fit: the wearing of clothes which are you » (Woodward, 2005, p.28).

Malgré qu'elles affirment toutes porter des vêtements occidentaux pour leur confort physique, les répondantes soulignent implicitement que l'harmonie de ces vêtements avec leur habitus et leur conscience corporelle consolide leur identité. Ainsi, la plupart des répondantes portent des vêtements indiens à l'occasion, surtout pour les fêtes et cérémonies familiales et religieuses et elles appréhendent, comme nous l'observerons plus loin, la transformation vestimentaire qu'impliquera le mariage après lequel elles devront probablement porter des vêtements indiens quotidiennement.

3.1.3 Fonction symbolique des vêtements

Il est intéressant de noter que Banerjee et Miller ont recueilli le même type de propos quant au confort du *shalwar kamiz*. De fait, le dernier chapitre de leur livre est consacré à la place prépondérante du *shalwar kamiz* et à son statut comme vêtement moderne de l'Inde contemporaine. Les répondantes dans la recherche de Banerjee et Miller expliquent qu'elles portent le *shalwar kamiz* parce qu'il est plus confortable et plus facile à porter que le sari, ce qui n'est pas sans rappeler l'argumentation des répondantes de mon échantillon. Dans cette perspective, il semble que peu importe le type de vêtement, la porteuse aura tendance à justifier ses comportements vestimentaires en invoquant la question du confort, ce qui révèle que l'expérience du confort est relative à chaque femme,

mais surtout à leur socialisation et à l'intériorisation d'une certaine perception du confort et des normes qui encadrent cette expérience. Les femmes, lors de leur socialisation vestimentaire, ne font pas qu'adopter certains comportements ; elles intériorisent aussi la façon dont doit être vécu le port du vêtement, bref un rapport expérientiel aux vêtements.

Ce parallèle entre l'étude de Banerjee et Miller et la mienne dévoile aussi le caractère symbolique des divers types de vêtements. La fonctionnalité du vêtement, que ce soit le *shalwar kamiz* ou les vêtements occidentaux, n'est pas suffisante pour expliquer le choix d'un type de vêtement plutôt qu'un autre. Or, avant d'avancer plus loin dans mon interprétation des données, j'expliquerai brièvement celle de Banerjee et Miller qui, selon moi, fait fausse route. Ces derniers expliquent la popularité du *shalwar kamiz* par le fait qu'il agit « as a rational garment of the modern world » plus fonctionnel et moderne que le sari, souvent associé à une symbolique traditionnelle et religieuse (Banerjee et Miller, 2003, p.247). D'abord, en faisant cette distinction, il apparaît que ces deux auteurs n'accordent pas suffisamment d'importance à la symbolique potentiellement traditionnelle du *shalwar kamiz* qu'ils associent plutôt à la modernité. Ils n'exposent pas ce que serait sa modernité outre son aspect fonctionnel et ils arguent que la bipolarité vestimentaire de ces deux vêtements - où le sari remplit des fonctions symboliques en lien avec la religion et la tradition alors que le *shalwar kamiz* répond aux besoins pragmatiques des femmes en matière de vêtements - suffit à bloquer l'expansion des vêtements occidentaux. Ils expliquent :

When the *shalwar kamiz* and the sari are viewed as complementary rather than as opposed, it seems we can afford to be far more sanguine about the possibilities for these two together acting to represent Indian dress, and thereby constituting a continuing viable alternative to what elsewhere has become the inexorable spread of generic Western dress » (Banerjee et Miller, 2003, p. 252).

Selon moi, cet argument n'est plus valide puisque la popularité des vêtements occidentaux est telle qu'elle se répand aujourd'hui dans certains villages. De même, les deux gérants de boutiques de vêtements occidentaux ont confirmé que le marché des vêtements occidentaux est en croissance comme leur chiffre de ventes. Comme le dit l'un d'eux, les ventes de vêtements occidentaux dans sa boutique depuis 1999 « increased by around 50% in the last 6-7 years, 7 to 8% every year you can say » (R.4_shopkeeper1). Aussi, le seul argument de l'aspect fonctionnel du *shalwar kamiz* et des vêtements occidentaux ne réussit pas à expliquer le choix vestimentaire des femmes. La particularité symbolique de chacun de ces vêtements est selon moi à la source de leur distinction quant aux choix des répondantes de porter l'un ou l'autre. Il m'apparaît que Banerjee et Miller d'une part ne réussissent pas à convaincre le lecteur de la particularité symbolique du *shalwar kamiz* comme vêtement typique de la modernité et d'autre part, qu'ils évaluent mal le potentiel de l'impact symbolique du vêtement occidental dans l'imaginaire des femmes indiennes, de même que sa capacité à remplacer le *shalwar kamiz* comme vêtement type de la modernité indienne. Quant à moi, j'exposerai ultérieurement ce que j'entrevois être la fonction symbolique des vêtements occidentaux, mais je prédis que de plus en plus de jeunes femmes porteront des vêtements occidentaux, d'autant plus qu'elles sont exposées à des médias, comme Bollywood, qui légitiment de plus en plus ces comportements vestimentaires.

L'un des éléments qui me permet de repérer les raisons implicites qui motivent les femmes à porter des vêtements occidentaux se retrouve dans leurs nombreuses contradictions sur le thème du confort. Voici un exemple de ce type de contradictions. Jyotsna explique: « So, it's just comfort that drives me towards western clothes » et elle ajoute un peu plus loin « So my criteria is, it should look good, I hardly care about the comfort factor. Even if it's a little bit uncomfortable or something, I might go for it » (R.11.c_Jyotsna, R.13_Jyotsna). Alors, elle nous dit finalement que plus que le confort, le plus important pour elle est d'être belle... aux yeux des autres bien sûr. La même répondante ajoute que le vêtement

est une partie d'elle-même : « I cannot stop to wear western formal completely. They are part and parcel of me » (R.37_Jyotsna). Dans un contexte où je l'ai confrontée à la possibilité de devoir changer de comportements vestimentaires après son mariage, elle m'a confié ne pas vouloir parce que ses vêtements font partie de son identité, de ses habits. Cette citation et plusieurs autres que nous verrons ultérieurement, rappellent la symbolique des vêtements en Inde où « clothes have a special meaning since they are considered capable of retaining the very essence of the people who wear them » (Tarlo, 1996, p. 13). Ainsi, les vêtements représentent « l'essence » d'une personne et lorsque Jyotsna dit que ses vêtements sont une partie d'elle-même, elle veut aussi dire qu'une partie d'elle se retrouve dans ses vêtements. De l'argument du confort à celui de l'essence, le sens s'est déplacé ou du moins, se montre plus complexe.

Par ailleurs, plus que l'essence ou l'identité même d'une personne, le vêtement est, comme souligné plus haut, le prolongement de la personnalité en Inde. Comme l'explique Tarlo, « One consequence of the common idea that clothes are part of the human being is that change of clothes is regarded as a desertion of the former self » (Tarlo, 1996, p. 17). À ce titre, plusieurs répondantes ont souligné l'importance de la cohérence de leur style vestimentaire avec leur personnalité, bref de leur présentation de soi. Deepa souligne le fait que si elle retourne au Bihar avec un nouveau style vestimentaire, ses pairs pourraient croire que son caractère a changé :

I have some Indians vacations; I'm going to Bihar back in December. I'm thinking if I will wear this type of dress [western dress]. [If I do so] people will start talking that she is change, she as become in... They will ask even questions about my character also. They can say, that "*she must have changed her character also. She must have caught that type of thing also in JNU [university], so she is wearing jeans here also*". I am thinking that when I will go to Bihar, I will start wearing my *salwar kamiz* there. So that people will not get shocked and they will keep thinking about me the same that they had before (R 11 B_Deepa).

Cette citation exprime ce souci de cohérence de la présentation de soi et la conscience de cette répondante face au fait que les gens associent le caractère d'une personne à son style vestimentaire. Cette citation évoque implicitement la représentation sociale négative à l'égard de comportements vestimentaires occidentaux dans l'État du Bihar. Nous observerons maintenant les représentations sociales des femmes qui portent divers types de vêtements à partir de l'expérience et du discours des répondantes.

3.1.4 Les résistances symboliques à la transformation des comportements vestimentaires

Nous étudierons d'abord les résistances symboliques, qui touchent surtout l'imaginaire collectif et ensuite, les résistances plus empiriques - par ailleurs aussi symboliques- qui touchent l'empirie de même que la corporéité et l'intégrité physique des femmes. D'abord, si la femme en sari demeure un idéal dans la société indienne comme l'expose Banerjee et Miller, la réalité des villes et surtout celle de la classe moyenne, est fort différente (Banerjee et Miller, 2003 ; Joshi, 2002). En effet, le *shalwar kamiz* et les vêtements occidentaux sont plus présents que le sari, porté seulement lors des grandes occasions. Les répondantes portent surtout le *shalwar kamiz* et des vêtements occidentaux. Celles-ci m'ont expliqué à maintes reprises, dans leurs mots bien sûr, qu'il existe une représentation dichotomique des femmes qui portent le *shalwar kamiz* et celles qui portent des vêtements occidentaux. En général, les femmes qui portent des vêtements indiens sont considérées comme réservées ayant bon caractère, sont dociles et dévouées aux autres, alors que l'image des femmes qui portent des vêtements occidentaux est celle d'une femme têtue, confiante, qui se « fait respecter » des autres et qui est souvent considérée comme une paillardes, (« fille facile »). Voici trois citations quelque peu différentes qui expriment cette dichotomie :

[...] one [my friends] was telling me that the kind of person you are is not reflected in the dress you wear. And I ask him, what he means. And then he said, from inside you are very simple person, and the kind of costumes

you wear, boys may think of you as somebody how is fast, and somebody who is promiscuous (R 16_Saroj).

The difference is again... well I would say, if you are wearing Indian [people] would think, "she is very introvert, or no way open to people". And if I would be wearing western, they would be like "ok she is one girl who is very sure of herself, perhaps more confident". You know this is what I think could be here, and a *don't mess with me* type (R 20 D_Princy).

But there are majority of people who consider girls the way they dress up. If she has dress up jeans or top, they will think that she is modern, she might have a lot of relations with a lot of boys. So that is why she is wearing that type of dress, to attract men. A girl who is wearing *shalwar kamiz* is more cultured, more mannered; she would be considered as virgin. This is one word I can say, she would be considered virgin. The girl who is wearing jeans and tops will be considered non virgin (R 23 B_Deepa).

Les représentations sociales de la femme qui portent des vêtements indiens « [...] include emphasis on female submissiveness and passivity and particular role-specific identities », bref correspondent à l'image traditionnelle du rôle des femmes (Thapan, 2001, p. 360). Dans ce contexte, le port de vêtements occidentaux vient brouiller les rôles sociaux et surtout les représentations sociales des identités de genre. De fait, la venue des femmes sur le marché du travail contribue nécessairement à troubler les rôles sexuels et les rapports sociaux de sexe, mais la constitution d'une société de consommation légitime le travail des deux conjoints. Or, une transformation au niveau symbolique, qui touche la représentation des femmes et leur façon de paraître, bouleverse la cosmologie entourant le division sociale des sexes.

En nous rapportant à cette conception de l' « essence » ontologique des femmes dans la cosmologie hindoue, je dois rappeler que celle-ci est caractérisée par la dualité entre *Sakti* (le pouvoir créateur) et *Prakriti* (la nature). *Sakti* est une énergie active, alors que *Prakriti*, comme elle doit être contrôlée par *Purusa*, l'énergie masculine, est plus passive. Comme je l'ai souligné, le contrôle de la sexualité des femmes est au centre de ces équations cosmologiques qui justifient

plusieurs pratiques sexistes comme la *pardha*. Bien que plusieurs femmes ne pratiquent plus la *pardha* et ont une grande mobilité spatiale, je peux affirmer que les reliquats de la *pardha* dans les villes indiennes se trouvent justement dans la question des comportements vestimentaires. Les représentations sociales qu'explicitent les citations des répondantes évoquent cette dualité, toujours latente, entre *Sakti* et *Prakriti*, alors que les femmes qui portent des vêtements indiens sont perçues comme passives, dociles et douces et les femmes qui portent des vêtements occidentaux sont perçues comme actives, têtues et paillardes, donc en contrôle de leur sexualité. Ce n'est donc pas un hasard si le port de vêtements occidentaux implique une certaine résistance tant au plan des représentations symboliques qu'au plan de certaines institutions sociales, ce sur quoi je reviendrai bientôt.

Toutefois, je dois spécifier que l'équation entre « femmes portant des vêtements occidentaux » et l'idée selon laquelle elles sont paillardes et ont mauvais caractère est aussi inspirée par l'image projetée des femmes occidentales, aux mœurs légères, dans les films occidentaux largement présents dans les cinémas et à la télévision indienne. En ce sens, le fait de voir, comme il est souvent le cas dans les films hollywoodiens, une femme avoir des rapports sexuels après une première soirée avec un homme est complètement contraire aux valeurs indiennes. Ainsi, les vêtements occidentaux sont associés à une sexualité débridée non seulement parce qu'ils s'opposent à l'idéal de la femme indienne, mais aussi parce qu'ils sont accolés aux femmes occidentales, qui ont une plus grande liberté sexuelle. Dans ce cas, l'idée évoquée plus haut selon laquelle en Inde, les vêtements sont capables de retenir l'essence des personnes qui les portent, est reflétée ici aussi, puisque la représentation qu'ont les Indiens des femmes occidentales est transposée dans les vêtements occidentaux eux-mêmes. Par crainte qu'en portant des vêtements occidentaux les femmes indiennes deviennent comme leurs propres représentations des femmes occidentales, certaines instances de la société indienne développent diverses stratégies de résistance à ces changements vestimentaires, dont cette association entre

vêtements occidentaux et femmes aux mœurs légères, association qui recèle une grande efficacité symbolique. Nous observerons bientôt comment les jeunes femmes indiennes ont intériorisé ces représentations dichotomiques, mais avant examinons certaines pratiques et discours qui découragent le port de vêtements occidentaux par les femmes.

3.1.5 Résistances et légitimation des comportements vestimentaires occidentaux

D'abord, notons que les nationalistes hindous font la vie dure aux femmes qui portent des vêtements occidentaux. En effet, sur plusieurs tribunes certains ont explicitement associé l'augmentation des viols en Inde au fait que les femmes portent des vêtements occidentaux²². Ils expliquent que s'il y a davantage de viols, c'est parce que les femmes portent des vêtements occidentaux et par le fait même, elles incitent les hommes à les « séduire ». Cette rhétorique est parfois accompagnée par des agressions physiques de femmes qui portent des vêtements occidentaux. Dans un même ordre d'idées, la joueuse de tennis Sania Mirza est fortement critiquée par certaines personnalités du clergé musulman qui ont lancé une fatwa contre elle parce que ses vêtements de tennis sont trop « sexy ». Malgré cette menace, cette jeune femme a tout de même décidé de continuer à porter ses vêtements de tennis. Ces controverses témoignent des résistances présentes dans la société indienne contre la transformation des comportements vestimentaires des jeunes femmes.

Toutefois, d'autres instances tendent à légitimer les comportements vestimentaires occidentaux, comme Bollywood, les magazines féminins, de même que certaines émissions télévisuelles indiennes et étasuniennes, qui valorisent ces comportements. Ces tensions sociales au cœur des comportements vestimentaires des femmes indiennes sont par ailleurs intériorisées par les femmes. À ce titre, certaines répondantes ont paradoxalement entériné l'argumentaire nationaliste

²² Augmentation qui n'est pas nécessairement liée à une réelle augmentation, mais plutôt au fait que davantage de femmes dénoncent leurs agresseurs et que ces cas sont plus médiatisés.

hindou sur le viol alors qu'elles-mêmes portent des vêtements occidentaux, qu'elles considèrent toutefois modestes. Enfin, plusieurs paradoxes et contradictions dans mes entrevues explicitent cette tension entre deux modes d'être : être indienne ou être moderne.

3.2. Les jeunes femmes indiennes: au cœur d'une tension entre deux modes d'être

3.2.1 Réappropriation positive des représentations sociales des vêtements occidentaux

Si la représentation symbolique des vêtements occidentaux est fortement connotée négativement et sexuellement, j'ai peu développé sur la représentation positive de ces vêtements, surtout valorisée par les porteuses de vêtements occidentaux et par certaines instances comme les émissions de télévisions étasuniennes et depuis récemment, Bollywood. Toujours en lien avec la représentation des femmes occidentales, qui sont perçues comme indépendantes, confiantes, fortes et libres d'esprit, les vêtements occidentaux sont souvent vus comme porteurs de ces caractéristiques, de sorte qu'une femme qui les adopte est présumée incarner ces qualités. Ainsi, si j'ai préalablement exposé les représentations sociales des vêtements indiens et occidentaux, j'expliquerai maintenant celles des jeunes femmes interviewées, qui bien qu'ayant intériorisé ces représentations les retraduisent en termes positifs pour légitimer leurs propres comportements vestimentaires. De ce fait, plutôt que de valoriser l'aspect négatif de ces représentations sociales, elles encouragent un modèle d'indépendance, de liberté et de confiance en soi qu'elles associent aux vêtements qu'elles portent. Ainsi, pour mon analyse, j'abonde dans le sens de Thapan qui dit : « Women's own perceptions of their bodies and femininity are therefore as important to our analysis as are the dominant ideologies of gendered representation available to us through social practice » (Thapan, 1995, p.43).

Plusieurs répondantes définissent leur style comme simple et *casual* (confortable), alors que certaines perçoivent leur style comme original, unique et personnalisé. Kavita dit de son style: « It's simple and I can say casual, I can say nothing extraordinary. I mean I am not very fashion and cult sort of a person, so it's like in general jeans and denim jeans, a shirt, t-shirt » (R 13F_Kavita). Au contraire, Mariam affirme: « My style is of... a very non conventional style. And in my fashion, whatever fashion statement I make. I mean the kind of statement I am going for; I don't like to get dictated by what is coming in the media, what the people are doing» (R 14C_Mariam). La plupart des femmes disent que leur style est simple puisque dans la société indienne, l'individualité et l'originalité vestimentaire sont peu valorisées, sauf peut-être pour l'élite qui crée et suit la mode. Comme l'expose Devia: « So the fashion statement is more for the upper class people. I really stick to the market what is in the market otherwise, for general people » (R 6M_Devia). Or, certaines répondantes font preuve d'une plus grande individualité que les autres dans leur style vestimentaire et celles-ci (Mariam, Saroj et Megha) s'intéressent à la mode. Voici ce que deux d'entre elles disent sur la mode :

I do watch MTV, and fashion shows sometimes. Even I look around for people with fashion so in the campus also, on the road, on television, and I try to do something new with my look, with my hairstyle, with my dress every other day. (R 8A_Saroj)

Megha aime la mode parce que « external appearance is necessary because it develops the confidence in yourself, and it helps us to confront the others, confront the boys. So in fashion, I like what they do to develop the exterior appearance of the person. » (Q 7_Megha)

Ces citations démontrent l'importance que ces répondantes accordent à leur apparence et la dernière rejoint un thème abordé par un certain nombre d'entre elles, celui de l'apport du style vestimentaire à la confiance en soi. Megha expose à sa façon ce que nous explique Entwistle, qui déclare: « Women's sense of self (and self-worth) is frequently a fragile one and dress can either bolster confidence or make acutely self-conscious and uncomfortable » (Entwistle, 2001,

p.45). En effet, certaines répondantes m'ont confié avoir davantage confiance en elle-même lorsqu'elles portent des vêtements occidentaux. Plus que de la confiance en elle-même, certaines se sentent plus indépendantes. Mariam expose ses sentiments dans l'extrait suivant:

I kind of get a sense of independence when I put on a western dress. I feel like the kind of freedom that interred into me, because then putting on western clothes gives me that kick, gives me that kick in the sense that you are free to do whatever you feel like doing. You get a kind of confidence in the western outfit. And you kind of get a good platform also outside (R 20_Mariam).

En fait, cette citation présente à quel point les jeunes femmes retraduisent les représentations sociales des vêtements occidentaux en termes positifs afin de rationaliser leurs propres comportements vestimentaires. Comme l'évoque divinement bien Tarlo: « [...] in the same way that we define ourselves through the objects we consume, so our consumption defines us and we become the objects of a categorisation process in which the world of material culture is the subject, [therefore] our clothes defines us as much as we define ourselves through clothes » (Tarlo, 1996, p.318). Ainsi, cette dichotomie entre leur rapport expérientiel aux vêtements indiens et aux vêtements occidentaux catalyse une partie du sens que les jeunes femmes donnent à leurs comportements vestimentaires de même que leur identité. Leurs explications et leurs sentiments sont en lien avec cette dichotomie, où le vêtement indien est surtout vécu comme oppressif alors que le vêtement occidental est libérateur. Dans cette citation de Jyotsna, on perçoit cette dichotomie:

So when I'm wearing an Indian suit somehow, maybe it's my feature or something, I give different kind of looks. You know. In Indian suit you know, I will probably look very very very ...docile, what a homely girl and everything. On the same time let's say, if I'm wearing a spaghetti top and let's say, I'm teaming it up with low waste jeans. I can manage to look extremely odd and very aggressive. (R.17_Jyotsna)

Le fait de porter des vêtements indiens amène les répondantes à se sentir plus docile, réservée et timide ; des attributs qui sont souvent dévalorisés pas les jeunes femmes. Or, elles dévalorisent aussi une façon extrême d'être moderne, trop occidentale, qui serait trop sexy et agressive, comme l'expose la citation de Jyotsna. En ce sens, elles adhèrent à certaines normes qui encadrent le port de vêtements occidentaux. Toujours autour de ces variations dichotomiques, certaines expliquent qu'elles se sentent plus féminines lorsqu'elles portent des vêtements indiens, comme le dit Megha : « When I wear a suit I feel very feminine, I get a very type of feminine feeling, I feel like I am very mature, I have to be very reserved. If I wear a suit I will be reserved, and mature (R 18_Megha). Certaines comme Megha se sentent plus féminines en *shalwar kamiz* et plus masculines lorsqu'elles portent des vêtements occidentaux. La référence à l'agressivité dans le discours de Jyotsna est sans doute en lien avec cette association. De même, il est rationnel en finalité que ces jeunes femmes fassent cette association, puisque les hommes indiens portent des vêtements occidentaux depuis plusieurs décennies.

Dans un même ordre d'idées, Deepa livre un témoignage fort pertinent sur son rapport expérientiel aux vêtements occidentaux et sur sa représentation de ceux-ci. Elle explique, à l'instar de plusieurs jeunes femmes, qu'elle se sent plus libre lorsqu'elle porte des vêtements occidentaux. En allant plus loin dans son interprétation, elle dit qu'elle se sent davantage l'égale des hommes, plus combative aussi et plus en mesure de revendiquer ses choix et ses droits. Voici des passages où, toujours dans une dynamique de contraste avec le vêtement indien, elle évoque ce rapport expérientiel :

You feel a type of boldness; you feel a type of equality with man. Because you are also wearing the same dress, they are also wearing the same dress. I am also studying you are also studying, so showing that I, I am a women, as a woman I am equal to you. I am not restricted to wear those dresses only [Indian dress] [...] So wearing such dresses is a type of revolution that girls are showing, that girls are showing, that I am revolting all the rules or all the norms. Take your *shalwar's* and take your saris, I don't

need those dresses. I am wearing these jeans and I am wearing this top, I have come out of the boundaries that all you people have made. So these girls feel bold from inside. When you wear such type of dress you feel bold, you feel frank, you feel confident. You feel that if something happens, you will be able to fight out that problem alone. So this type of confidence comes in us people when we wear such types of dresses (R 16 E_Deepa , R 11 H_Deepa).

Ce passage, fort inspirant, révèle l'importance que peut avoir le vêtement pour les femmes, dans ce cas pour Deepa, qui voit les vêtements occidentaux comme un outil d'émancipation individuelle, mais aussi d'émancipation collective pour les femmes. Si Deepa est réellement la seule à faire référence à ce sentiment d'égalité avec les hommes, d'autres aussi expliquent qu'elles se sentent plus combatives et revendicatives, plus têtues et plus confiantes. Une grande partie des femmes se sent plus libre, non seulement parce qu'elles ont plus de mobilité physique et de confort psychique, mais aussi parce qu'elles ont le sentiment que ce rapport aux vêtements occidentaux résulte d'un *choix individuel*. Ce sentiment de liberté est aussi en lien avec le fait que les attentes sociales relatives au port de vêtements occidentaux n'exigent pas un maintien constant de soi, de la présentation de soi qui fait honneur à la porteuse et sa famille, tel que le port de vêtements indiens l'exige.

3.2.2 Entre conformité et émancipation personnelle

Par ailleurs, il est intéressant d'observer comment l'une des répondantes, Devia, incarne sa représentation des vêtements dans ses rapports sociaux, c'est-à-dire qu'elle devient ce que signifie socialement le vêtement :

I change my behaviour towards people when I change my clothing also. [...] Like I said, when I wear casual clothes with my friends for example, they take me casually. It's like "ok, you are friendly you are talkative, and more casual". But if I'm more into, like if I'm wearing formals. Or, if I'm with relatives on an occasion, if I'm wearing Indian dress. Then obviously, I'm more quiet, I'm a little bit more quiet, sober, little more decent. I'm

like ok “ Namaste, namaste, ha djee, ha djee,” I’m not too hyper, subdued (R 30_Devia).

En changeant de comportement, Devia répond aux attentes sociales associées au port des ces deux types de vêtement. Elle devient plus effacée lorsqu’elle porte des vêtements indiens mais plus expressive et amicale lorsqu’elle porte des vêtements occidentaux. D’autre part, bien que Banerjee et Miller présentent le *shalwar kamiz* comme le vêtement féminin type de la modernité indienne, les répondantes expliquent que ce sont plutôt les vêtements occidentaux qui sont modernes, alors que le *shalwar kamiz*, sauf exceptions, est surtout perçu comme un vêtement traditionnel et démodé (*out of fashion*). Or, cette perception qui est consolidée par l’ensemble des répondantes, prend racine dans certains milieux sociaux où le port de vêtements occidentaux est la norme. En ce sens, comme j’exposerai ultérieurement, l’université est un de ces lieux où il existe certains stigmates envers les femmes qui portent trop de vêtements indiens. Alors, être moderne pour cette catégorie de jeunes femmes ne signifie pas simplement porter des vêtements occidentaux ; implicitement, être moderne signifie aussi être comme les autres dans les milieux où la norme vestimentaire est plus occidentale. Le port de vêtements occidentaux, comme l’expose fortement les cas de Mariam et de Deepa, venues de l’extérieur de Delhi, participe à l’intégration sociale de ces jeunes femmes au milieu universitaire de Delhi. Le vêtement occidental est dès lors vecteur d’un paradoxe, où d’un côté il implique un certain conformisme social et de l’autre, il symbolise un outil d’émancipation individuelle pour plusieurs jeunes femmes interviewées.

Paradoxalement, toutes les répondantes cherchent à exprimer leur individualité à travers leur style vestimentaire, mais en respectant certaines normes vestimentaires. Elles veulent être différentes, mais semblables, exprimer leur unicité, mais faire partie du groupe, comme le dit Devia : « I would like to be a little off from what the others are wearing » (R 13_Devia). À ce titre, Roach et Eicher affirment que « [...] one can also show determination to be an individual

and declare uniqueness through dress » (Roach et Eicher, 1979, p.3). En ce sens, Jyotsna expose, malgré plusieurs contradictions ce désir d'individualité vestimentaire tout en considérant les autres dans la constitution de son style :

Usual day to day wear, I hardly care what anyone is thinking. As long as I'm looking normal and fitting with the crowd, not standing out because I'm too overdressed or too underdressed and shabbily dress, it's ok. (R.20_Jyotsna)... I will see what my peers are wearing, probably according to that; I will style my own fashion statement. Ok, this is what is acceptable, this is not acceptable. That is what helps me decide what the limit is (R.10.a_Jyotsna).

Cette citation expose clairement cette tension entre la volonté d'être distincte et celle d'être acceptée et intégrée dans son milieu. De même, pour une grande partie des répondantes, le vêtement, l'agencement vestimentaire, est une expression de soi et de l'identité. Elles croient que les vêtements reflètent leur personnalité, comme le dit Devia : « Because with clothes you get to know the personality of a person, her nature, or maybe what kind of person, who she is.[...] So now I'm more into clothes, which represent me as the person I am » (R 24B_Devia). Pour cette raison, les répondantes expliquent qu'elles ne peuvent pas porter des vêtements qui ne les représentent pas. Elles considèrent, comme plusieurs Indiens, que les vêtements retiennent l'« essence » des personnes et de ce fait, elles ne veulent pas porter atteinte à leur essence, à moins que cette modification identitaire soit exigée par certaines situations, comme nous le verrons plus tard. Ainsi, Saroj affirme : « I have to wear clothes that define me » et Princy explique dans une longue citation l'importance du vêtement dans l'expression de son identité (R 14A_Saroj):

It is because it is part of your identity [...]. If somebody asks me to wear a suit, I would wear it, but then I am not comfortable in it. And I won't be happy about it. And I am not being my normal self which is a very big thing I think. You need to behave and dress up the way you want yourself to be, what makes you different from any other person is your own sense of dressing or your own sense of ... understanding things, your own interpretation (R 17D_Princy).

Mais bien sûr, l'expression de soi ne se fait pas au détriment de l'acceptation par les autres, ou de leur approbation. Même si elles cherchent à exprimer leur unicité et leur identité, les répondantes se conforment aux normes sociales de leur entourage. Enfin, plusieurs ont formulé que le vêtement est une façon pour elles d'exprimer une émotion, une humeur, un *mood*. Comme l'écrivent Roach et Eicher : « Personal adornment may reflect inner emotional states called mood. It may also reinforce, disguise, or create mood » (Roach et Eicher, 1979, p. 2). À ce titre, Sheetal évoque que les vêtements affectent l'humeur :

You feel good from inside, the way you are dressing up, see sometimes if you wear clothes which are not of your taste, sometimes you wear such clothes also which you don't like to wear, that day I am not in a good mood. Sometimes I feel like *what am I wearing today*, I don't like these clothes, this thing comes into my mind: Oh God!! I don't like these clothes. But I think it affects your thinking, it affects your mood, it affect your actions, I think, clothes are a good factor to decide most of the things, because with me it happens, it affects my mood basically, first thing it affects my mood (R 25D_Sheetal).

Les citations exposées plus haut démontrent à quel point le vêtement est au centre de la construction de sens et de la féminité des jeunes femmes indiennes. Elles soulignent l'idée selon laquelle «[...] clothing becomes a necessary condition of subjectivity – that in articulating the body – it simultaneously articulates the psyche » (Thapan, 1995, p.46). Pour mieux comprendre l'action du vêtement sur la psyché, j'ai développé une typologie de la perception et de la relation aux vêtements.

3.3 Typologie de la perception et de la relation aux vêtements

J'exposerai dans cette partie cette typologie de six types que je définis comme suit : le vêtement affirmatif, le vêtement créatif, le vêtement aspiratif, le vêtement stratégique, le vêtement compromis et le vêtement conformiste. Le vêtement ne possède pas ces attributs en soi, mais il devient créatif, compromis,

etc., à travers son articulation et son appropriation par les jeunes femmes. Cette typologie a été construite suite à la catégorisation de mes matériaux et à la définition formelle de ces catégories de discours.

3.3.1 Le vêtement affirmatif

D'abord, le vêtement affirmatif est le plus commun dans les propos des jeunes femmes, c'est-à-dire que le vêtement est une affirmation, un *statement* de soi aux autres. À travers le vêtement, les jeunes femmes s'affirment face aux autres qui deviennent des spectateurs d'elles-mêmes. Même si le rapport aux vêtements se constitue toujours dans un rapport à l'altérité, le vêtement affirmatif est réellement le transmetteur d'un message de soi aux autres. Comme le souligne Woodward, le vêtement « [...] becomes a medium through which their intentions are externalized into a form by which they can impact upon the will of others » (Woodward, 2005, p.22). Nous retrouvons des exemples de ce type de rapport au vêtement dans deux citations, l'une de Jyotsna et l'autre de Mariam, qui ont toutes deux la volonté, à travers leurs vêtements, d'exposer aux autres qui elles sont. Pour la première, il est important de considérer les autres dans son choix vestimentaire, elle dit: « I will see what my peers are wearing, probably according to that, I will style my own fashion statement » (R.10.a_Jyotsna). Et pour la deuxième, le choix vestimentaire est surtout individuel : « My style is a very non conventional style. And in my fashion, whatever fashion statement I make. I mean the kind of statement I am going for; I don't like to get dictated by what is coming in the media, what the people are doing » (R 14C_Mariam).

Dans un même ordre d'idées, Saroj exploite aussi le vêtement de façon affirmative et elle l'utilise consciemment pour exprimer différentes facettes de sa personnalité et ce, selon le lieu et le moment. Elle porte certains vêtements en fonction du rôle qu'elle joue dans diverses situations et de l'image qu'elle veut projeter :

But like when I am going out, then that part of myself would want to wear something which is in tune with the image I want to portrait. Like I have more then one self, like it depends upon my moods, like with my parents I am a different person, with my friends I am a different person, with my teachers a different image, with my young brothers and sisters I have to portrayed a different image. So it's all about playing, role playing (R 20F_Saroj).

3.3.2 Le vêtement créatif

Un autre type de vêtement est le vêtement créatif. Bien que les vêtements aient déjà une fonction créatrice pour l'ensemble des individus, pour certains, il joue un rôle particulier dans la constitution de soi. L'idée de faire de son corps une œuvre d'art est transposée ici dans un rapport aux vêtements. Le style participe à cette œuvre d'art qui est érigée pour soi, mais aussi pour les autres. Lury explique, citée par Thapan : « Women can selectively choose options to express their unique sense of self by transforming commodities from their mass-produced forms into expressions of individuality and originality » (Lury, 1996, p. 134, dans Thapan, 2004, p.421). Dans ce cas, la porteuse investit dans son style et, comme le dit Saroj, ressent une certaine satisfaction artistique face à sa création :

I think my style is for me, the top most priority is comfort. So my style is very comfortable at the same time for me it is very creative. It gives me creative satisfaction. So I feel really good if I dress up nicely or maybe if I do something maybe with my eyes, or I am wearing good earrings made by me. So it's more of a creative artistic satisfaction that I get when I dress up. (R 13_Saroj).

3.3.3 Vêtement aspiratif

Plusieurs témoignages m'ont amené à formuler le concept de vêtement aspiratif. Il s'agit d'un rapport au vêtement où il tient un rôle important pour soi et non pour les autres et qui permet à une personne d'atteindre ses aspirations identitaires. J'ai nommé ce type de vêtement ainsi par qu'à travers lui, l'individu aspire à être différent, aspire à devenir sa représentation d'un certain type de

vêtement. En ce sens, Deepa est le meilleur exemple dans mon échantillon pour illustrer ce type de rapport aux vêtements. Alors qu'elle dit se sentir « plus elle-même » en *slawar kamiz*, elle porte pourtant et ce malgré une nécessité d'intégration au milieu universitaire, des vêtements occidentaux parce qu'elle aspire à être forte et indépendante, ce qu'elle considère ne pas être suffisamment en ce moment. Malgré le fait de ne pas reconnaître des changements en elle-même, elle explique qu'elle souhaiterait tout de même changer. Voici un long passage où elle explique sa perception d'elle-même et ce qu'elle aspire devenir.

I always remain very silent; I did not use to speak to many people. Perhaps it happens because since childhood I was very silent, I did not used to speak loud, I used to, when ever I felt hurt I used to suppress from inside (R.1.a_Deepa).

Even though I have started wearing these dresses [western dress], so I have to make changes in my personality also, some changes. I would like to be a little bold, I would like to speak whatever I want to speak, I would like to be frank, I would like to be expressive, enough to say things properly. And I would like to be bold enough to fight from men. To fight in the future also, in future also when a situation will come, I will be able to be strong from inside and outside, to fight from situation, to fight from others. Others can take advantage of my simplicity, so I need to change myself, I need to be stronger from inside and outside to face the world (R 17 D_Deepa).

En parallèle avec ce qui fut exposé plus haut, nous pouvons constater qu'elle souhaite devenir la représentation des femmes qui portent des vêtements occidentaux. Elle se considère comme une femme introvertie et peu affirmée, mais elle espère devenir forte et affronter le monde, les hommes et se faire respecter. Le port de vêtements occidentaux est dès lors, même si le changement n'est pas automatique, un outil d'émancipation individuelle. Un autre exemple fascinant, cette fois dans le discours de Mariam, expose le potentiel émancipateur du vêtement. Elle raconte l'histoire de son amie Nitu et de son cheminement personnel pour devenir plus indépendante :

You know, I take the example of the girl living next door, Nitu [...], she used to put on *shalwar kamiz*, she is this really kind of introvert person, and she has two brothers, she has her father and mother, so she was very very introvert when I first met her. Then eventually we used to talk and then I used to feel what her aspirations are; she also likes independence and all that. Eventually she also started putting on jeans. And you know I found these cores of changes that came into her, she started putting on western dresses, she started putting on jeans at times. Not really, but that determines her sense of independence and she made a request to her father, she said *I want to learn driving*. Although her father did not accept her request, but there is a kind of assertiveness. And now what has happened is that, when ever I have to go out, for a movie, I say if you want to come out, so she is always there very willing. There is a sense of independence that has developed into her, it's not that the dressing pattern has kind of brought this changes. But you know she was always confined within the house. Within the four walls of the house, but eventually she came to contact with me, we shared some thoughts, and you know her aspirations which are suppressed under I don't know what also got excited (R 32_Mariam).

Malgré le fait que Mariam n'associe pas nécessairement de changements au niveau de la personnalité de son amie aux vêtements, il n'en demeure pas moins que la transformation vestimentaire fait partie d'un ensemble d'aspirations. De même, je considère que le port de vêtements occidentaux dans ce cas comme dans celui de Deepa peut représenter un élément déclencheur dans un processus de « mobilité » aspirative qui correspond, dans les deux cas, à un désir de liberté et d'indépendance.

3.3.4 Le vêtement stratégique

Le vêtement stratégique est utilisé consciemment par les femmes pour parvenir à leurs fins. Le vêtement stratégique permet de faire bonne ou mauvaise impression, de changer l'apparence, de statut ou l'âge de telle sorte qu'une personne pourra atteindre ses objectifs. En ce sens, Tarlo explique : « [...] clothes are not merely defining, but they are also self-consciously used to define, to present, to deceive, to enjoy, to communicate, to reveal and conceal » (Tarlo,

1996, p. 8). J'illustrerai donc comment les femmes utilisent leurs vêtements de façon stratégique.

Dans une conversation hors enregistrement avec Kousoum (l'une des femmes qui porte seulement des vêtements indiens), celle-ci m'a confié qu'une amie, alors qu'elle voulait porter plainte à la police pour une cause de harcèlement sexuel sur le campus, s'est vêtue d'un sari pour donner une impression plus sérieuse aux policiers. De fait, connaissant la place du sari dans l'imaginaire collectif, elle a décidé, même si normalement elle porte des vêtements occidentaux, de porter un sari parce qu'une femme en sari est beaucoup plus respectée et écoutée qu'une femme qui porte des vêtements occidentaux. Ainsi, même si pour une partie de la population, notamment les jeunes femmes de classe moyenne, les vêtements occidentaux sont associés aux femmes fortes et indépendantes, cet exemple expose que pour une majorité d'individus, c'est le sari qui est porteur de cette force sociale et d'une reconnaissance sociale. Une femme en sari respecte les prescriptions sociales et correspond à l'idéal vestimentaire des femmes indiennes. Cette jeune femme a donc considéré qu'il était plus probable que les policiers tiennent compte de sa plainte si elle portait un sari. Le vêtement fait donc partie de sa stratégie pour que sa plainte soit considérée légitime.

Dans un même ordre d'idées, Saroj me confie qu'elle utilise les vêtements pour créer une bonne ou une mauvaise impression. Elle donne plusieurs exemples de situations où elle s'est servie des vêtements pour séduire, au sens large du terme, et pour repousser. Voici l'un de ces exemples qui est fort révélateur du pouvoir du vêtement lorsqu'il est utilisé consciemment :

Yeah, I use clothes. [...] suppose if somebody comes in to marry his son off to me, and I don't want to marry, and I know that he is traditional man, then maybe I will just go off in a short and a *kurta*, a short and a *kurti* in front of him and just jump around in my dining room because then he would realise: oh, my God! I can't marry my son to this girl, who is just jogging inside her home. So this is the way I use it (R 20 I_Saroj).

Alors que les jeunes femmes ont plus ou moins de pouvoir, selon les familles, sur le choix de leur futur époux, cet exemple expose bien comment le vêtement fait partie d'une stratégie subversive de Saroj pour imposer son choix à sa famille. Même si cet exemple est une mise en situation fictive, il nous dévoile que cette jeune femme est consciente des normes entourant les vêtements et du fait que le respect ou non de celles-ci peut engendrer les effets désirés et lui permettre d'exprimer ses choix et son individualité. En ce sens, le vêtement stratégique est un révélateur fort de l'émancipation de certaines femmes et est un vecteur d'autonomisation des femmes qui utilisent le vêtement comme une stratégie subversive pour imposer leurs choix de façon explicite ou subtile. Je reviendrai plus loin sur ce constat.

3.3.5 Le vêtement de compromis

Le vêtement de compromis représente un rapport au vêtement très présent dans les entretiens. Il représente le fait qu'une personne décide de porter un vêtement pour atténuer les conséquences que pourrait engendrer le non-port de ce vêtement ou le port de d'autres types de vêtements. Dans le cas des jeunes femmes indiennes, plusieurs m'ont expliqué qu'elles ont dû changer de vêtement à diverses occasions pour éviter un conflit avec leurs parents, ou dans le cas de Kavita, une jeune femme mariée, pour plaire à la belle-famille. Parce que Kavita est mariée, elle doit porter davantage de vêtements traditionnels : « Yeah, like before I used to wear saris only on some of our festivals or during some occasions like marriage and all that, but now because I am married, so it's a compulsion for me, wherever I go, I have to be dressed in a traditional way » (R 10_Kavita). Or, même si elle a dû faire un compromis vestimentaire, elle dira plus tard que le port du *shalwar kamiz* représente aussi un compromis pour sa belle-famille, puisque ses beaux-parents auraient préféré qu'elle porte le sari.

D'autre part, Megha m'a confié que sous l'influence de ses pairs, qui aiment lorsqu'elle porte des vêtements indiens, elle achète plus de *shalwar kamiz* :

« Yes, like I would buy *shalwar kamiz* more often than western clothes » (R 14_Megha). Ainsi, dans plusieurs cas, les jeunes femmes décideront de porter des vêtements compromis afin de plaire à leur amoureux ou à leur mari. Ce type de rapport est selon moi, propre à l'ensemble des cultures.

3.3.6 Le vêtement conformiste

Enfin, le dernier type de vêtement qui compose cette typologie est le vêtement conformiste. Bien que d'une façon ou d'une autre, l'ensemble des répondantes se conforme à plusieurs normes sociales en matière de comportements vestimentaires, certaines sont plus conformistes que d'autres et je dirais même «surconformistes». C'est le cas de Jomsy et Devia qui dans plusieurs cas, sont fortement influencées par leurs pairs dans leurs comportements vestimentaires. En ce sens, Jomsy affirme que si elle avait un rendez-vous (*date*) avec un homme, elle lui demanderait comment il souhaite la voir vêtue : « I have to ask him what kind of clothes he likes, if he likes suit then I will wear suit. If he says that he likes women that wear western clothes, then I will wear western clothes» (R 12A_Jomsy). Dans un même ordre d'idées, Devia entretient ce type de rapport vestimentaire dans plusieurs situations ; elle est l'exemple type d'une personne surconformiste. Voici une citation révélatrice de ce type de rapport:

I'm more into what others think of myself than me thinking what I am personally. I want to be more agreeable to others. [...] I don't want to be argumentative. I don't want to be different as in, *no I am like what I am*. [...] I mean I change my attitude, I change my behaviour, I change my nature, change my thought for all the other people because I want to be comfortable like interacting, or maybe just being with them. So the other part, the second person is definitely more important than myself. It's always like that, being in clothing or everything. Second person come first. (R 32_Devia)

Devia donne une place primordiale aux autres dans la composition de son style et de ses choix vestimentaires. Toutefois, si elle fait preuve d'une moins grande individualité que plusieurs autres répondantes, il n'en demeure pas moins

qu'elle préférerait continuer à porter des vêtements occidentaux après son mariage, mais elle sait que le contraire déterminera sûrement sa destinée. L'altérité est, comme l'ont exposé plusieurs exemples dans cette typologie des perceptions et rapports aux vêtements, au centre des comportements vestimentaires des jeunes femmes indiennes. Nous étudierons maintenant la place des personnes de l'entourage plus ou moins immédiat dans la l'identité vestimentaire.

CHAPITRE IV

LES COMPORTEMENTS VESTIMENTAIRES OCCIDENTAUX : ENTRE INDIVIDUALITÉ ET CONFORMITÉ

Dans ce chapitre, j'aborderai des questions qui touchent surtout à mon hypothèse 2, soit : Il existe une recomposition de l'espace socioculturel et religieux à l'intérieur duquel certaines instances, dont la famille, les médias, le milieu de travail ou d'études, légitiment l'adoption de comportements vestimentaires non traditionnels par les jeunes femmes indiennes. Dans un premier temps, je me pencherai sur la thématique de l'altérité puisque comme il a été exposé à diverses reprises, l'altérité (c'est-à-dire l'environnement social et le jugement ou les attentes d'autrui) est au cœur de la transformation des comportements vestimentaires, tant au niveau individuel que sociétal. Ensuite, j'expliquerai le rôle des diverses instances de légitimation dans la transformation des comportements vestimentaires. Toujours en lien avec le discours des répondantes, je présenterai le rôle de deux agents de socialisation importants : la famille et la belle-famille. D'autre part, j'exposerai la place du milieu universitaire et des groupes d'ami-es dans la légitimation de comportements vestimentaires occidentaux. Par la suite, j'examinerai l'importance du milieu urbain et du marché du travail comme forces émancipatrices pour les femmes, autant au plan vestimentaire que professionnel et social. Enfin, sera soulignée l'importance des médias et de l'industrie culturelle dans la légitimation des comportements vestimentaires occidentaux.

4.1 Altérité et comportements vestimentaires

Bien que les jeunes femmes souhaitent exprimer leur individualité à travers leurs agencements vestimentaires, il n'en demeure pas moins qu'elles se conforment aussi, du moins en partie, aux normes sociales de leur époque, de leur classe sociale, de la ville de Delhi et du milieu universitaire. Le vêtement étant

une forme sociale de médiation entre soi et la société, il est nécessairement régulé par des normes sociales intériorisées par ces jeunes femmes tout au long de leur socialisation. Ainsi, si elles portent des vêtements occidentaux dans une société où le rôle et le statut des femmes font l'objet de remise en question de la part des femmes, c'est surtout parce que des valeurs dans la société indienne légitiment et normalisent ces comportements. D'un point de vue extérieur, il est facile de penser que ces comportements sont le résultat d'un processus conscient de remise en question de certaines normes vestimentaires traditionnelles. Or si les jeunes femmes participent inévitablement à ces changements vestimentaires, la plupart se conforment en fait à de nouvelles normes sociales qui concernent le vêtement féminin. Dès lors, le caractère innovateur de leurs comportements vestimentaires est en fait du conformisme social. Elles se conforment à ces codes vestimentaires puisqu'ils forment leur habitus vestimentaire et parce qu'elles désirent être acceptées dans un milieu où le vêtement occidental représente la norme, comme l'université. Comme le dit Entwistle: « When we dress we do so to make our bodies acceptable to a social situation [...].Dressed inappropriately we are uncomfortable, we feel ourselves open to social condemnation » (Entwistle, 2001, p. 35). Les jeunes femmes possèdent une faculté d'adaptation importante face aux normes sociales prescrites selon les contextes et situations, d'autant plus que les attentes sociales en matière de vêtement sont souvent contradictoires. En ce sens, plusieurs exemples identifiés jusqu'à présent exposent que parfois dans une même institution, ou en compagnie d'un même entourage, on exige des jeunes femmes des comportements vestimentaires différents, soit indiens ou occidentaux. Toutefois, dans le milieu universitaire, l'aspiration à la modernité indienne légitime le port de vêtements occidentaux, si bien qu'une jeune femme qui porte seulement des vêtements indiens pourrait être marginalisée. En se conformant à ces normes vestimentaires en vigueur dans les divers milieux et situations, les répondantes évitent la condamnation sociale et la marginalisation.

Sheetal expose le désir de porter des vêtements confortables pour elle-même et les autres : « I don't wear vulgar clothes, I don't wear exposing clothes, I

wear clothes which are nice, which are comfortable, which you are comfortable in, and the other person also is comfortable, nobody is like shy or something, no » (R 22A_Sheetal). La notion de confort possède, selon le discours des répondantes, une triple sémantique: elle représente le confort physique apporté par le vêtement, le confort de porter un vêtement qui reflète leur personnalité et le confort de savoir que leur style vestimentaire répond aux normes sociales et aux attentes sociales selon les situations auxquelles elles sont confrontées. En ce sens, lorsque je leur ai posé la question de l'importance accordée aux autres dans leurs choix vestimentaires, les réponses des jeunes femmes furent différentes. Je leur ai demandé si elles adhèrent au dicton indien suivant: « *You can eat food which is to you individual taste, but what you wear must please others* ». Leurs réponses reflètent l'importance de l'altérité dans leurs comportements vestimentaires. Certaines ont avoué d'emblée considérer les attentes des autres dans leurs choix vestimentaires, alors que d'autres ont affirmé qu'elles portent « *what pleases themselves* ». Plusieurs comme Jyotsna affirment que leurs comportements vestimentaires sont le reflet d'un juste milieu entre leurs goûts personnels et « *what pleases others* »: « I have to think what the other people are thinking. So I try and find a balance that "ok this is a reflection of my personal taste as well, and this should no be offending to a certain set of people". I try to strike a balance » (R.30_Jyotsna).

Par ailleurs, Princy prétend que les choix vestimentaires doivent être personnels à chacune :

I think it's a personal decision because you see there are different people, their taste is different, and somebody would tell you wear this, a second person will tell you don't wear this, wear the other thing. So what about you, what do you want, you can't go around, at the same time you cannot please everyone » (R 22_Princy).

Toujours en lien avec le dicton, Saroj, qui pourtant expose une individualité forte, affirme que le regard des autres est très important dans la constitution de ses agencements vestimentaires :

I dress up because I want to look good, I want to feel good. But at the same time, I would not look good and feel good in isolation, I want appreciation of people. So for whom do I dress up, it's a little difficult, like if I am going on a date, I will dress and keep a view point on the choice of my boyfriend. But otherwise, I think I dress up the way I want to, at the same time I think I should look good to the majority (R 23A_Saroj).

Elle est donc consciente de l'importance des autres, mais elle cherche aussi à plaire à ses pairs et ce, selon les situations et les personnes. Ces jeunes femmes indiennes possèdent donc une garde-robe mixte qui leur permet de faire des assemblages vestimentaires en fonction des personnes qu'elles rencontrent²³. Tarlo explique que « when individuals have to decide what to wear they have to consider the problem of their audience, but they may have [...] multiple audiences with multiple expectations » (Tarlo, 1996, p. 16). Si ces « publics » et ces attentes sont souvent extérieurs à elles, les jeunes femmes ont néanmoins intériorisé les normes et les attentes sociales et elles composent leur garde-robe en fonction de celles-ci.

Les jeunes femmes ont intériorisé ces normes, mais aussi le regard de l'autre. Alors, même si elles sont seules devant un miroir lorsqu'elles choisissent leurs agencements vestimentaires, il n'en demeure pas moins qu'elles se retrouvent également devant un miroir où le regard de l'autre est un filtre qui ne leur dira pas « qui est la plus belle » mais plutôt comment être belle pour telle ou telle circonstance. En ces termes, Woodward souligne que « [...] the moment of assemblage and dressing that takes place in front of the wardrobe or mirror occurs mostly alone, as a woman considers her clothed reflection, anticipating the

²³ Par garde-robe mixte j'entends une garde-robe avec des vêtements indiens et des vêtements occidentaux, ce terme est emprunté, tel qu'exposé dans le chapitre 2, à Emma Tarlo.

imagined sartorial judgements of others » (Woodward, 2005, p. 23). À ce titre, Deepa m'a confié qu'elle joue une sorte de jeu de légitimation avec une amie, une sorte de séance d'essayage pour expérimenter des agencements vestimentaires : « We use to try skirts and changes skirts, different skirts, tops. We use to do it until one or two hours, we are changing that, wearing skirts this way and that way ... So you need others eyes also when you dress up, other's opinions, other's eyes » (R 25 A_Deepa). Dans ces moments d'expérimentation vestimentaire, elles anticipent ce que pourrait être le jugement des autres sur ses agencements vestimentaires ; elles confrontent leurs goûts personnels aux goûts des autres.

En ce sens, Kavita qui est mariée depuis peu, a bien intériorisé le « regard » de son mari, elle explique que lorsqu'elle magasine, elle se remémore ses goûts : « Some of my husband's comments I keep in mind [when I go shopping], he prefers this color [...] » (R 25FF_Kavita). Évidemment, comme plusieurs femmes, elle souhaite plaire à son conjoint; l'absence ou la présence de son mari influence autant ses choix vestimentaires puisqu'elle a intériorisé les goûts de son mari. L'habitus vestimentaire se transforme dès lors au contact des autres et comme le dit clairement Woodward, le vêtement est au coeur de la dialectique entre soi et l'autre, entre l'individu et la société : « [...] clothing as a medium that relates surface to depth is as much the fibres that conduct the judgments of others to the inside, as the intentions of the self to the outside » (Woodward, 2005, p. 37). Ainsi, c'est parce que les femmes sont conscientes du regard des autres et des normes vestimentaires qu'elles peuvent utiliser leurs vêtements de façon stratégique afin d'extérioriser leurs intentions et d'avoir un impact sur les autres.

4.2 Le rôle des instances sociales dans la transformation des comportements vestimentaires

4.2.1 La famille et la portée de sa légitimation de l'occidentalisation vestimentaire

La famille est un agent de socialisation important dans la constitution de l'habitus vestimentaire des jeunes femmes indiennes. La famille joue un rôle primordial dans l'intériorisation des normes sociales vestimentaires. De fait, outre Deepa et Mariam, les jeunes femmes ont été socialisées pour porter des vêtements occidentaux jusqu'à leur mariage et ce, même si leur mère porte seulement des vêtements indiens. Dans les entretiens, les mères de deux jeunes femmes sous-entendent que le fait pour leur fille de porter des vêtements occidentaux fait partie d'une évolution inévitable des comportements vestimentaires des femmes indiennes. Dans l'éducation vestimentaire qu'elles ont donnée à leur fille, elles ont tenu compte de cette évolution et surtout du fait que, si elles souhaitent voir leur fille bien intégrée à divers milieux, il est préférable qu'elle porte des vêtements occidentaux. Dans un court passage, la mère de Devia explique pourquoi elle préfère que sa fille porte des vêtements occidentaux :

Because western clothes are *in* now. And if she will stick to these traditional clothes, probably she won't be very popular with the society. I want her to be more popular with her friends and with the people around. I don't want her to be treated as a very ... outcast kind, so I want her to be *in* and popular with the friends and in the society; that is why I want her to wear western clothes. But at the same time, in the festival or any occasions, I would like her to wear the traditional *shalwar kamiz* and sari also, and she does it and she looks nice also (R.2c_mère.devia).

Cette citation expose bien cette préoccupation des mères qui veulent que leur fille soit *in*, donc acceptée et intégrée socialement. Toutefois, comme le montre la deuxième partie de l'extrait, certaines limites restreignent le port de vêtements occidentaux. En effet, les femmes doivent porter des vêtements indiens lors des festivals religieux, des cérémonies et des fêtes familiales. Cette prescription sociale s'applique à l'ensemble des femmes qui, tel que présenté plus haut, sont vues dans la société indienne comme les gardiennes des traditions. En ce sens, les fêtes familiales et religieuses étant fortement reliées aux différentes traditions religieuses indiennes, il est important, même pour les jeunes femmes, de porter des vêtements-compromis pour ces occasions. Or, certaines comme Kavita,

défient cette norme au grand dam de sa famille élargie, mais qui reçoit néanmoins, comme elle l'affirme, un certain appui de sa mère, ce :

Although I wear a very simple you know jeans and shirt not a very exposing sort of a thing but then they [the extended family] still feel that it is not you know a proper dress code for a girl. So they use to sometimes comment on, which my mother always uses to over look and say: "Oh! Come on she is just a kid, whatever she is wearing let her wear an all that, once she will get married she won't be having that freedom and all that". So she used to you know protect me and like that (R 24G_Kavita).

Kavita explique ici qu'avant d'être une femme mariée, elle se présentait aux fêtes traditionnelles en portant des vêtements occidentaux et elle recevait plusieurs critiques à cet effet. Mais, sa mère, qui lui a toujours donné beaucoup de liberté vestimentaire, l'a protégée plusieurs fois en justifiant ses comportements par le fait qu'elle est jeune et doit profiter de sa liberté comme femme célibataire. Cette logique est présente dans le discours de la mère de Devia aussi, qui a encouragé sa fille à profiter de sa liberté vestimentaire et de sa jeunesse en lui soulignant qu'un jour, elle devrait probablement porter seulement des vêtements indiens. Devia relate ces événements:

Initially I used to wear more Indian clothes *shalwar kamiz* and all at home. My mother was like: "you don't have a good idea, eventually you will have to wear them only so why don't you wear something like other stuff like jeans and all". So I have started to wear western more (R 36_Devia).

Ainsi, les mères, conscientes que leur fille devra porter des vêtements indiens après le mariage, acceptent et même encouragent leur fille à explorer et à exploiter la liberté que leur offre leur jeunesse. Il est possible que ce changement vestimentaire encouragé par les mères avant le mariage puisse être en fait porteur d'un désir implicite de changement vestimentaire après le mariage, donc qui s'inscrirait en continuité avec la socialisation vestimentaire des jeunes femmes.

4.2.1.1 Les limites de la modestie vestimentaire

Par ailleurs, il existe une autre limite très présente autant dans le discours des mères que celui des filles : celle de la modestie vestimentaire. De fait, les parents socialisent leurs filles à porter des vêtements occidentaux modestes, donc qui ne révèlent pas trop leur corps et leur peau. Je reviendrai plus tard sur ce que je nomme la nouvelle modestie. Ainsi, la permissivité des parents et leurs limites varient, mais en général le mot d'ordre est de porter des vêtements modestes mais pas trop sexy. La mère de Jyotsna explique ce qu'elle considère comme des vêtements modestes et pourquoi sa fille et l'ensemble des femmes doivent se vêtir ainsi :

I believe that good dressing is something which covers your body fully, so the dress should be, it should fully cover your body. That is what a good dress is. You should not have any nakedness in that dressing. (R.1b_mère.Jyotsna) [...] It looks more beautiful when it is covered, if your body is not fully covered it might excite some men and something, and the kind of culture we have it is not allowed to go with a guy and all that. If it is generating feelings in a guy, if actually a guy is falling then we might also feel like doing all such stuff, and these things are not allowed in our culture (R.4b_mèreJyotsna).

Cette citation est non seulement révélatrice des normes de modestie vestimentaire imposées aux femmes, mais aussi du contrôle de la sexualité des femmes exercé par l'ensemble de la société sur les femmes. La cosmologie hindoue, comme le démontre cette citation, est toujours latente dans l'imaginaire collectif des Indiens. En conséquence, le corps dévoilé des femmes est toujours perçu par la majorité des Indiens comme une menace à l'ordre social, puisque si les femmes contrôlent leurs comportements vestimentaires et leur corps, la patrilinéarité et le patriarcat sont menacés. Cette limite de la modestie vestimentaire comme celle du port « obligatoire » de vêtements indiens lors des cérémonies et fêtes traditionnelles sont révélatrices des foyers de résistance sociale face aux changements vestimentaires des jeunes femmes indiennes. Ultiment, le fait que ces résistances découlent du système de croyances

religieuses est rationnel en valeur puisque la religion est l'une des sources de légitimation ou de dissuasion les plus importantes en Inde.

Bien que la mère de Jyotsna partage cette conception selon laquelle une femme dévoilée peut éveiller le désir des hommes et par le fait même se laisser tenter par des pratiques proscrites, plusieurs jeunes femmes et leurs mères expliquent que les femmes doivent porter des vêtements modestes pour ne pas être la cible de jugements moraux. Les propos de Mariam témoignent de cette crainte que peuvent ressentir les mères conscientes des « dangers » extérieurs:

She [my mother] said if “I have to survive in Kashmir, I have to survive with the kind of people around so you really can’t expect me too let you go on with whatever you want to do. One has to be within the framework of the society” (R 11F_Mariam).

Sa mère, qui a elle-même porté des vêtements occidentaux alors qu'elle poursuivait des études en sociologie à Londres, est consciente qu'elle s'est conformée aux normes sociales du Cachemire pour ne pas être victime de jugements et même d'agressions, ayant déjà subi des menaces de morts parce qu'elle portait le *hijab* plutôt que le *niquab*. Or, l'expérience de sa mère et les règles de modestie n'ont pas empêché Mariam de porter des vêtements occidentaux à Delhi, ni de négocier certaines limites vestimentaires imposées par sa famille alors qu'elle était au Cachemire. Elle m'a raconté une anecdote très pertinente sur la robe qu'elle souhaitait porter pour le mariage de sa sœur :

So I took it [the dress] to Kashmir, I showed it to my mom, she was really apprehensive, but later on she said ok put it on. On the day of the wedding I took it out to put it on. I put it on, I came out of my room. One of my uncles was standing outside, he kind of embarrassed me, and he said you are not going to put it on. Anyways I went out, I went to my mom, I went to show her my dress, I was really excited by the dress, it was really pretty. I showed it to her, and she also embarrassed me. She was so angry, and everybody, all those people who saw me were it was disgusting opinion. I mean the kind of energy and time I had put to get that dress, I had design that, I had put my resources, my monetary resources, and I was

not allowed to put on that dress. It had a little bit of western touch in it. So that means, its a recommencement. (R 11A_Mariam).

Même si elle a tenté d'imposer son choix à sa famille, le contexte cérémoniel et le fait que le mariage était au Cachemire ne lui ont pas permis de négocier les limites vestimentaires imposées par sa famille. Or, le simple fait d'avoir essayé est, dans le contexte familial et social du Cachemire, une réelle expression de contestation et d'individualité.

Plusieurs répondantes ont, comme Mariam, contesté ou négocié certaines limites vestimentaires imposés par leurs parents. C'est le cas de Jomsy, qui malgré un rapport très conformiste à la modestie vestimentaire, attend que son père soit absent de la maison pour sortir avec des jeans serrés, elle dit de ses parents :

Sometimes, sometimes they say "don't wear tight jeans, always wear loose jeans". Maybe my father is right because in tight jeans men are always looking at me so badly, my father feels very uncomfortable when people do that. But, if I say that no I am feeling comfortable in western clothes, I will wear it (R 18_Jomsy).

De ce fait, étant consciente des raisons qui poussent ses parents à lui imposer des limites, elle décide d'agir à sa façon et de porter ce qui lui plaît, des jeans serrés. De même, Saroj affirme que depuis son entrée à l'université, sa mère s'objecte à son style vestimentaire qui est trop révélateur :

But when I entered my college life, at that time when I completely changed my wardrobe, my mother was a little pissed off with me, she said "you completely change your style, you should try to maintain some dignified image". I don't know what all bullshit, but after that I think she just accept me. [...] But in fact they did, even now they do raise some objections if I wear too short clothes outside, inside they don't problem inside the home (R 27E _Saroj).

Or, il est intéressant de voir que Saroj impose son style à ses parents et que sa mère, après avoir critiqué son style, semble l'accepter. Dans une société où le

respect des aînés et des parents est une valeur primordiale, la relation de Saroj avec ses parents laisse penser que l'expression de l'individualité, gagne du terrain dans le système de valeurs et de croyances indien. Ces deux exemples ne sont pas les seuls où une jeune femme conteste subversivement les limites vestimentaires imposées par ses parents. Cette attitude est commune, à plus ou moins grande échelle, à la plupart des répondantes.

Dans un même ordre d'idées, j'ai demandé aux gérants de boutiques s'ils assistaient à des disputes entre les clients, entre deux conjoints ou entre une fille et son parent. De fait, les deux ont confirmé que la majorité des disputes se produisent entre une mère et sa fille, très rarement les disputes touchent un couple ou des amies. Voici des citations choisies qui confirment la contestation des jeunes femmes face à leur mère :

First of all, most of the times we have seen fight with the mother and the daughters, because daughter wants to wears clothes a little bit tight, exposing clothes, and mothers they don't want them to wear those particular kinds of clothes. And many times, I have seen fighting with them. [...] Sometimes I have seen the parents compromising "ok you just buy that". Sometimes the daughter just goes, and come back again with her friend (R11_shoopkeeper1).

Between the mother and the daughter it always happens, there is an age gap. The mother generation is a bit old; they don't allow their daughter to wear this kind of clothes which we have. They allow their daughter to wear western clothes, but they want to make sure that her daughter she should be safe, she should look good, and she should look normal according to Indian mentality. [But at the end] They generally buy the clothes, they have a fight but these daughters are bold, more powerful, they are more confident, and they overrule always (R11_shoopkeeper2).

Ces deux citations illustrent l'importance des disputes entre les jeunes femmes et leur mère quant aux comportements vestimentaires occidentaux. Or, comme le disent les deux gérants, les jeunes femmes, « parce qu'elles sont têtues », finissent par convaincre leur mère, ou reviennent plus tard acheter le vêtement avec une amie.

4.2.1.2 L'éducation vestimentaire de mère en fille : le potentiel des générations futures

Toutefois, plusieurs jeunes femmes, même si elles contestent certaines limites, reproduisent aussi les valeurs vestimentaires de leur famille. Ainsi, elles porteront des jeans un peu plus moulés ou des camisoles, comportements qui vont à l'encontre de leur socialisation vestimentaire primaire, mais elles respecteront et valoriseront certaines normes de modestie vestimentaire comme le fait de ne pas porter de jupe courte et de camisole à bretelles spaghetti. Dès lors, l'ensemble des jeunes femmes reproduiront les normes de modestie vestimentaire autant dans leur pratique que dans l'éducation vestimentaire qu'elles souhaitent donner à leur futures filles. Une citation de Sheetal montre l'importance de la reproduction sociale au niveau vestimentaire et la valorisation d'un certain conformisme vestimentaire par les parents :

As in our dressing senses also my parents never said you should not wear this, you should not wear that. But my father thought me one thing, that you should always dress in a thing, which should not make the other person feel that *she was not dressed properly*. My father always taught, all my sisters also, that you should be dressed nicely and the other person should say *Wow!!! She was looking nice, may it be Indian, may it be western*. (R 25_ Sheetal)

Comme il a été exposé plus haut, Sheetal tient exactement le même discours que son père lui a transmis relativement au fait que les autres devraient toujours retenir une bonne impression d'elle et de ses comportements vestimentaires, afin que sa réputation soit préservée. La plupart des répondantes disent de leurs parents qu'ils leur ont laissé beaucoup de liberté dans leur choix vestimentaire et ce, même si elles doivent se disputer avec eux pour porter certains vêtements. Deepa raconte même que son père lui a offert sa première

paire de jeans alors qu'elle vivait au Bihar et portait seulement des vêtements indiens. En ce sens, quand je leur ai posé la question de l'éducation vestimentaire qu'elles aimeraient transmettre à leurs enfants, plusieurs ont affirmé vouloir reproduire le même type d'éducation vestimentaire que leur propres parents leur ont donné. Elles souhaitent donner à leur fille autant de liberté vestimentaire, mais sont conscientes qu'elles devront leur imposer certaines limites en fonction de l'évolution vestimentaire des femmes indiennes. Princy illustre ceci dans ses propos:

Well I will give her [my daughter] total freedom as far as dressing sense is concerned. But I would tell her there is a limit to being western. You know, I would make sure that she knows her limits. I would make sure that she would not cross the limit (R 34_Princy).

En conséquence, lorsqu'elles anticipent leur futur rôle de mère, les répondantes entrevoient la possibilité d'imposer aussi certaines limites à leur fille puisqu'elles voudront que leur fille soient bien intégrée dans la société et qu'elles ne subissent pas de discrimination en vertu de leurs comportements vestimentaires.

Il est fort possible que d'ici là, l'évolution vestimentaire des femmes indiennes aura reconfigurée les limites vestimentaires, mais les répondantes souhaitent tout de même que leurs filles se conforment aux normes vestimentaires de leur époque. Ainsi, Saroj, qui conteste pourtant les limites imposées par sa mère, souligne qu'il est probable qu'elle agisse comme elle :

I always think that if I would have a daughter I would not stop her from wearing the kind of clothes that she wants too, but at the same time, I would not want her to wear any kind of clothes. Because I know that clothes create a kind of image, so I think I would be careful to what kind of clothes that she adopts. So no matter how much I try to, I think I would be just like my mother maybe (R 31_Saroj).

Cette citation très pertinente illustre bien la reproduction sociale des comportements vestimentaires, de même qu'une forte conscience des jugements moraux associés aux comportements vestimentaires. Par ailleurs, les jeunes femmes sont aussi conscientes du fait que face à l'éventualité du mariage, il est possible qu'elles devront adopter des comportements vestimentaires plus traditionnels.

4.2.1.3 Mariage et reproduction de la normativité traditionnelle

Comme je l'ai exposé plus haut, les attentes sociales entourant le mariage exigent des femmes le port du *shalwar kamiz* et peut-être du sari. Le type de vêtement porté après le mariage est relatif aux exigences de la belle-famille, famille du marié, face aux jeunes femmes. Or, bien que les mères aient socialisé leurs filles à porter des vêtements occidentaux, elles espèrent voir leurs filles porter des vêtements indiens après leur mariage puisqu'elles devront respecter les normes et valeurs de leur belle-famille. Ainsi, même si la mère de Devia l'a autrefois encouragé à porter des vêtements occidentaux, elle l'incite maintenant à se vêtir davantage de *shalwar kamiz* afin qu'elle s'habitue à porter ces vêtements qu'elle devra porter après son mariage. La mère de Devia expose ici ce qui attend une jeune femme mariée :

A married woman should wear whatever she likes and whatever the family likes, because we are very traditional people, Indians are very traditional. And you have a lot of pressure when you are dressing up, you have pressure of your husband, of your in-laws, and plus you are bringing what you parents have been dressing you up with. So you should think of all these things, and then dresses up a way which should be decent enough ... you should look good. And what your husband likes you to dress up in, and not what the husband doesn't like (R.4a_mère.Devia).

Or, bien qu'elle croit qu'une femme mariée doit plaire à son mari et à sa belle-famille, la mère de Devia affirme que si sa fille devra s'adapter à un nouvel environnement familial, elle devrait amener sa belle-famille à s'adapter à elle

aussi. Ainsi, elle dit que sa fille devra convaincre sa future belle-famille qu'elle doit porter des vêtements variés et non simplement le *shalwar kamiz*:

Then she should [my daughter] persuade them and make them understand that only *shalwar kamiz* is not good, even western dresses can be very decent and good on her. She should adapt to the environment, and make them adapted to her liking. Take a mid-path (R.4.b_mère.Devia).

Conséquemment, même si la mère de Devia souhaite que sa fille ait une certaine liberté vestimentaire, elle croit, comme la mère de Jyostna, qu'elle devra respecter les exigences de sa belle-famille et par le fait même, aller à contre-courant du modèle vestimentaire qu'elle a intériorisé depuis l'enfance.

4.2.2 La belle-famille et la rigidité de la réputation liée au vêtement traditionnel

Nous observerons maintenant le rôle de la belle-famille sur les comportements vestimentaires des jeunes femmes. De fait, Banerjee et Miller expliquent que dans la majorité des familles indiennes, on s'attend à ce qu'une femme porte le sari après son mariage. Toutefois, tel n'est pas le cas dans les milieux urbains, où le port du *shalwar kamiz* après le mariage est prédominant (Banerjee et Miller, 2003). Or, est-ce par conformisme social ou parce que les beaux-parents valorisent réellement ces comportements vestimentaires pour les femmes mariées qu'ils exigent de leur belle-fille le port du *shalwar kamiz* ? Ceci est une question difficile à répondre dans le cadre de cette recherche, puisque je n'ai pas interrogé d'individus appartenant à une belle-famille. Mais dans les deux cas, l'ensemble des belles-familles de classe moyenne participe à la préservation de comportements traditionnels et, comme agent de socialisation secondaire, s'inscrit comme un contre-modèle de socialisation vestimentaire vis-à-vis l'habitus vestimentaire des jeunes mariées. Subséquemment, l'institution de la belle-famille en Inde délégitime les comportements vestimentaires occidentaux. Avant d'exposer le vécu des deux répondantes mariées, examinons ce que les

jeunes femmes célibataires ont invoqué sur la possibilité de devoir porter des vêtements indiens après le mariage.

Il n'est pas surprenant de constater que la plupart des jeunes femmes appréhendent ce moment de transformation vestimentaire, puisque comme elles l'ont souligné à plusieurs reprises, les vêtements occidentaux font partie de leur identité. Ils sont non seulement confortables, mais elles se sentent plus en confiance, plus libres, etc. En effet, même si elles sont conscientes des exigences vestimentaires des femmes mariées, elles ne veulent pas changer de comportements vestimentaires. Or, malgré cette affirmation et ce désir de demeurer fidèles à elles-mêmes, certaines se résignent, d'autres sont déterminées, mais la plupart souhaitent un compromis entre leur volonté et celle de leur future belle-famille. À ce titre, les propos de Megha reflètent la pensée de plusieurs répondantes :

See if me wearing western clothes bothers them [my in-laws] a lot, then I can wear Indian clothes, it doesn't matter to me. If my western clothes please them, then I would like to wear. If they ask me to wear Indian clothes all the time, I won't, I will try to convince them because I have my own life, I have my own feelings, so they can't just impose themselves on me, so I would convince them obviously, and if they have it's their problem. ... I would accept to wear a little more Indian dresses then now (25_Megha).

Ainsi, plusieurs souhaitent que leur belle-famille accepte leur style vestimentaire et soutiennent que si tel n'est pas le cas, elles tenteront de convaincre leurs beaux-parents que leur style est une partie importante d'elle-même et de leur vie. Quant à elle, Jyotsna explique qu'elle tentera d'intervenir avant le mariage en s'assurant que ses parents choisissent un mari et une belle-famille qui lui donneront beaucoup de liberté. Les changements sociaux concernant le rôle des femmes en Inde, de même que leur l'individualité vestimentaire entraîne un plus grande liberté pour les femmes, en rupture avec la

normativité dominante qui encadre le mariage, qui sont impliquées dans le choix de leur futur époux. Voici ce que Jyotsna indique à ce propos :

I think I will keep wearing jeans even after my marriage. But then again, it depends on the kind of husband and the kind of family setup I might get ahead, so if there is a lot of restriction I don't think I will go in such a family. I will not let my parents put me in a family where there are too many restrictions. A bit [of Indian clothes], if I'm asking too, I can always adjust. But I'm not willing to let go totally my dressing style (R.37_Jyotsna)

Si ces jeunes femmes contestent et négocient les limites vestimentaires de leur belle-famille comme elles l'ont fait avec leurs parents, il est possible de croire qu'elles réussiront à préserver leur style vestimentaire. D'autre part, certaines, comme Jomsy, sont quelque peu résignées face à ce changement vestimentaire et ne comptent pas résister aux demandes de leur belle-famille. Comme l'expose Jomsy: « If they don't allow me to wear jeans, then how can I wear it? If they allow me, then it's ok. ... If they say don't wear jeans, and then I will not. ... I wish I will have a husband that will allow me to wear western clothes » (R 20_Jomsy). Or, même si elles souhaitent pouvoir continuer à porter des jeans et faire usage de diverses stratégies pour imposer leur style, il est possible que des contingences sociales (dot, type de mariage, type de famille, etc.) et des contingences personnelles viennent obstruer leurs désirs. Deepa explique que le poids de la dot sur les épaules de ses parents l'amène à se sentir coupable et responsable de ce fardeau :

They have to give the dowry, so they are not living their part of life, so I don't feel good. [...] But, the practical thing is that they know, the parents know that if they won't give dowry their daughter is not going to get married by anyone, because everyone wants dowry (R.1 d_Deepa).

La dot qui engendre plusieurs problèmes sociaux et une grande oppression des femmes en Inde pourrait aussi, dans le cas de Deepa, venir flétrir ces possibilités de négociations et de contestation face à sa belle-famille. En d'autres

mots, le fait qu'elle se sente responsable des privations de ses parents parce qu'ils doivent payer sa dot pourrait l'amener à accepter d'une part, d'être mariée à un homme qu'elle « aime » plus ou moins et d'autre part, à se résigner face aux exigences vestimentaires de sa belle-famille. Enfin, la dot, comme le mariage d'amour dans le cas de Kavita, pourrait représenter des contingences qui mineront le pouvoir de négociation des jeunes femmes.

4.2.2.1 Expérience du mariage et normes vestimentaires : les cas de Kavita et Sheetal

Les situations de Sheetal et de Kavita sont très différentes quant à leurs expériences comme femme mariée. L'union de Kavita, mariée depuis 6 mois au moment de l'entrevue, est un mariage d'amour, ce qui est assez rare en Inde. Elle doit porter le *shalwar kamiz* lorsqu'elle est en présence de sa belle-famille, mais puisqu'elle habite sur le campus de l'université de Delhi, elle porte des vêtements occidentaux. Pour sa part, Sheetal est mariée depuis 4 ans et n'a jamais cessé de porter des vêtements occidentaux. Elle est aussi mère d'un fils, ce qui étant donné la valorisation du sexe masculin en Inde, lui donne un statut supérieur et même un plus grand pouvoir de négociation vis-à-vis sa belle-famille. Banerjee et Miller exposent que « following the birth of her first child or the arrival of another bride in her husband's family, [the woman] will gain some sartorial independence » (Banerjee et Miller, 2003, p. 137).

L'indépendance vestimentaire s'accroît aussi si la femme travaille, ce qui implique qu'elle a plus de ressources pour se vêtir selon ses goûts vestimentaires. Il existe de fait une corrélation importante entre la liberté et l'indépendance financière des femmes et leur liberté et individualité vestimentaire. Comme je l'ai expliqué antérieurement, il est rare de rencontrer des femmes indiennes de classe moyenne qui continuent de porter des vêtements occidentaux (Appendice E, photo 5). Le cas de Sheetal est, peut-on dire, exceptionnel pour une personne de classe moyenne, la situation des femmes de l'élite étant différente. Sheetal souligne que

ses beaux-parents, avec qui elle habite, lui ont dit avant le mariage qu'elle peut porter ce qu'elle désire:

Anything, anything, even western they don't mind, see if they use to mind then I won't be wearing these clothes, if they use to mind, but they don't mind. They told me before my marriage, you can wear anything you want too; there is no compulsion from our side, you have to wear this or that, it's in your hands (R 25BB_Sheetal).

Par contre, il est intéressant de remarquer que Sheetal affirme que si elle avait dû changer son style vestimentaire à la demande de ses beaux-parents, elle l'aurait fait, mais elle aurait tenté de les convaincre de changer d'idée : « But maybe I would have changed their outlook after marriage. I would have tried to change their outlook. By something, by telling them something which is there, not forcing them or something, I could have told them politely, like calmly » (R 25BB_Sheetal). En ce sens, Sheetal rejoint la plupart des répondantes qui sont prêtes à faire des compromis, mais qui en temps et lieu utiliseraient des stratégies subversives pour convaincre leur belle-famille de les accepter avec leur style vestimentaire.

Par ailleurs, Kavita a une expérience différente de celle de Sheetal. Le mariage de Kavita est un mariage d'amour qui est devenu arrangé par l'accord des deux familles. Or, elle m'a confié que sa belle-famille est beaucoup plus conservatrice que sa propre famille et elle a dû se plier aux exigences vestimentaires de ses beaux-parents. Toutefois, même si le port du *shalwar kamiz* en présence de sa belle-famille est un compromis, à long terme il devient stratégique puisque ses beaux-parents auraient préféré qu'elle porte le sari en tout temps. Kavita atteste paradoxalement que dans son cas, c'est le fait de porter le *shalwar kamiz* (suit) qui est une façon de s'affirmer devant sa belle-famille :

I wear *shalwar* suit, maybe that it is there, right in the beginning I am making them used to it. So they should get used to, because for me it is very difficult to wear sari daily. For the whole day, so now because right

from the beginning I am making them used to it, so now they are getting used to it. But when ever we go out, it's an untold norm that I have to wear sari (R 25L_Kavita).

Ainsi, il est intéressant de constater que sous un vêtement de compromis peut parfois se cacher un vêtement stratégique.

Néanmoins, Kavita porte des vêtements occidentaux sur le campus et lorsqu'elle est seule avec son mari. Elle confirme d'une part que son mari est moins conservateur que sa famille et d'autre part, elle souligne que ce dernier a une grande influence sur ses comportements vestimentaires :

No, my husband doesn't mind, he is opened [my style], maybe it's like now we are you know. We are getting more diversified in our culture, we are not that much conservative, we are getting more exposure and all those stuff so, the new generation has accepted it. [...] But definitely [when I go shopping] I go according to you know, comments of my husband, because it matters to me. Because sometimes if he says this is looking very bad on you , then definitely that dress will never again come out of my wardrobe. (10E_Kavita, R 15_Kavita)

Il existe donc un décalage générationnel entre les jeunes et leurs parents quant aux représentations et aux attentes vestimentaires des femmes. Dans le cas de Kavita comme dans bien d'autres, le mari, le conjoint ou l'amoureux a une grande influence sur le style vestimentaire des jeunes femmes. Ainsi, Kavita, qui se plie aux goûts vestimentaires de son mari, fait comme la plupart des jeunes femmes dans mon échantillon qui ont un amoureux ou un mari. À ce titre, Devia qui entretient une relation amoureuse depuis six mois raconte qu'elle a changé de style vestimentaire à la demande de ce conjoint : « But it's still ok, I mean now. But initially he was like "na, you don't wear proper clothes. You don't have a dressing sense". I have heard a lot of these comments and thing like that. But now yes, I have changed definitely » (R 23_Devia). Pour plaire à l'autre, elle se transforme. Si tel est le cas dans leur rapport amoureux, les groupes d'ami-es des jeunes femmes ont aussi un impact important sur leurs comportements

vestimentaires et ils agissent comme des instances de légitimation de ces comportements.

4.2.3 Les groupes d'ami-es et la fonction du renforcement du choix personnel

Les pairs représentent une source de légitimation majeure dans le cadre du phénomène qui m'intéresse. De fait, lorsque j'ai demandé aux jeunes femmes si leurs amies portent des vêtements occidentaux, elles ont toutes affirmé que la totalité, à une exception près, adopte les mêmes comportements vestimentaires qu'elles. Alors que les parents ont socialisé leurs filles pour porter des vêtements occidentaux, les amies deviennent après un certain âge un facteur de maintien de ces comportements de même qu'un appui psychosocial lorsque les jeunes femmes décident de remettre en question certaines limites imposées par leurs parents. En ce sens, une citation de Megha explicite que ses parents ont une représentation plus conservatrice du rôle et des comportements vestimentaires des femmes qu'elle-même et ses amies :

My parents think that a woman should stay reserved, not express much, but me and my friends think that today the women are more independent, they should express themselves, they should do whatever they feel like doing, and they should live independently. My parents prefer the women to wear *shalwar kamiz*, and traditional clothes. They don't have a problem with me wearing western clothes, but still they would prefer me wearing suits (R 23_Megha).

Cet extrait montre l'importance des pairs dans l'affirmation de soi face aux parents qui tentent d'inculquer des valeurs à leurs filles avec lesquelles elles peuvent être plus ou moins en accord. Ainsi, le fait de partager avec leurs amies une même vision du monde et des femmes leur donne la force de confronter leurs parents, ou simplement de donner un sens à leurs comportements vestimentaires, qui peut être en rupture avec un système de croyances et de valeurs transmis par leurs parents. Par exemple, le fait qu'à l'issue d'une dispute avec sa mère, une jeune femme revienne chercher le vêtement avec une amie illustre bien la

consolidation des résistances des jeunes femmes par les groupes de pairs. Dans ce cas, l'action de défiance de l'autorité parentale est appuyée par l'influence des pairs. Comme le dit Thapan, qui a fait une étude sur les adolescentes indiennes: « The peer group provides the strength for collective resistance and rebellion that is exhibited in very specific ways through gestures, bodily display, or plain disobedience » (Thapan, 2001, p. 268).

Par ailleurs, plusieurs jeunes femmes magasinent avec leurs amies et observent comment celles-ci se vêtissent pour faire des choix vestimentaires. Les amies sont probablement les personnes qui auront le plus grand impact sur leur style vestimentaire (les couleurs, les coupes et les types de vêtements). Leurs mères étant d'une part démodées aux yeux de plusieurs et, d'autre part, une figure d'autorité, les amies seront les meilleures conseillères parce qu'elles participent avec elles à la perpétuation de comportements vestimentaires occidentaux et parce qu'elles connaissent les normes esthétiques entourant le port de ces vêtements. Ainsi, Jyotsna dit, comme exposé plus haut: « I will see what my peers are wearing, probably according to that; I will style my own fashion statement (R.10.a_Jyotsna). Le style vestimentaire des amies est une valeur sûre pour mesurer la logique et l'esthétique de son propre style. Aussi, rien de mieux que le regard approbateur d'une amie pour que les répondantes sentent que leurs agencements vestimentaires respectent les règles de l'art. Il est très important pour les répondantes d'être « in », ce qui signifie aussi être *in*, dans le groupe plutôt que *out*, hors du groupe. L'approbation des pairs est essentielle pour l'ensemble des répondantes, qu'elle le disent directement ou non, « they want to blend in with their peers rather than stand out » (Thapan, 2001, p.268).

Or, les amies ne représentent pas seulement une instance de légitimation des comportements vestimentaires face à l'autorité parentale. Le vêtement agit aussi comme un vecteur de différenciation et d'association entre les divers groupes et entre les individus. En conséquence, les jeunes femmes qui arborent un style vestimentaire semblable s'associeront naturellement les unes aux autres, ce

qui les distinguera des autres dans une dynamique d'altérité à d'autres groupes de jeunes femmes. Jyostna explique qu'elle et ses amies ont les mêmes comportements vestimentaires et ne voient pas l'intérêt, comme d'autres jeunes femmes, de porter des vêtements plus révélateurs :

I have a peer group which have points side with me as far as the clothes are concerned. We are not too conservative, but we are not the very fast kinds either, in the sense, very liberal, let's wear anything we want too, bikini tops what's the big deal? We are not those kinds. But I know people who, but then they stick together in their own peer groups. You know, if there is a group which believes in wearing ultra top, bikini tops and mini skirts, they have a friend's circle that also believe in that (R.36_Jyotsna).

Cet extrait nous démontre qu'il existe au sein des porteuses de vêtements occidentaux certaines différences quant aux valeurs et aux façons d'aborder ces vêtements, différences sur lesquelles se constitue une certaine organisation « socio-vestimentaire » et une distinction de groupe. De ce fait, il est intéressant d'observer que Jyotsna utilise le verbe « croire » lorsqu'elle discourt sur le fait que certaines femmes croient au port de vêtements plus révélateurs. Ceci dévoile implicitement le fait que l'adoption de certains comportements vestimentaires est relative à un ensemble de croyances et de valeurs qui justifient ces comportements.

Dans un même ordre d'idées, bien que plusieurs répondantes considèrent qu'une femme devrait être libre de pouvoir porter les vêtements qui lui plaisent, certaines sont critiques à l'égard de celles qui portent seulement des vêtements indiens. Princy juge ses cousines qui habitent au sud de l'Inde et portent des *shalwar kamiz* peu ajustés et démodés :

Because firstly, even if they wear suits. Ok, suits are fine, they look good, but they have to be fitted. You know, they are completely loose, completely out of place. They look very shabby; I think if they were more fitted, I would have liked them more (R 29D_Princy).

Ainsi, le vêtement est au centre de la différenciation sociale, tant au niveau d'une volonté de se différencier des femmes qui portent seulement des vêtements indiens que des vêtements occidentaux trop sexy.

4.2.4 L'université : un milieu occidentalisé ?

Selon les témoignages des répondantes, la dynamique du milieu universitaire favorise grandement le port de vêtements occidentaux. Ainsi, la volonté de différenciation et d'association est fortement présente dans les diverses universités de Delhi. Comme j'ai pu l'observer sur les campus de l'université Nehru et l'université de Delhi, une grande majorité de jeunes femmes porte des vêtements occidentaux. Le milieu universitaire incarne une force d'occidentalisation des jeunes indiens et dans ces milieux, partager une culture occidentale en restant indien est perçu comme la voie de la modernité. Les divers acteurs du milieu universitaire ont un certain rôle dans la légitimation des comportements vestimentaires occidentaux. J'illustrerai ici trois exemples de ces forces de légitimation. D'abord, Deepa alors qu'elle étudiait à l'université au Bihar, fut grandement influencée par son professeur qui la poussa à aller étudier à Delhi. Voici ce qu'elle raconte sur son professeur:

So these are the reasons why my teacher influenced me that you "need exposure and you must go to Delhi, and you will see the life there, the girls, the way girls live, the way girls, they are so free that they go alone. They do everything themselves, they are self-dependent. So you need to be self-dependant, you need to speak. You need to speak out whatever you feel". So I just came here looking for my own voice, so I'm looking for my own voice (R.1.a_Deepa)

Dans le cas de Deepa, son professeur représente une grande source de légitimation, non seulement pour se fondre au milieu universitaire de Delhi, mais aussi pour trouver « sa voie » et devenir une femme indépendante. Deepa fait référence à l'influence de son professeur à plusieurs reprises pendant l'entretien.

Par ailleurs, il existe aussi une dynamique entre les étudiantes sur les campus. De fait, les femmes qui portent seulement des vêtements indiens sont stigmatisées ; on les nomme *behenji*. Banerjee et Miller dans leur ouvrage de 2003 expliquent que ce stigmate est surtout attribué aux femmes qui portent des vêtements indiens et qui sont incapables de les porter correctement (Banerjee et Miller, 2003). Or, dans le discours des répondantes, ce terme signifie surtout démodé (*out of fashion*), ou dépareillé. Avec le changement de normes vestimentaires dans les universités, il existe donc une nouvelle sémantique au terme *behenji*. Dans la citation suivante, Mariam explique la pression sociale présente dans les universités pour que les femmes portent des vêtements occidentaux :

But, habitually people who wear *shalwar kamiz* they are going to be branded as *behenji*. *Behenji* is kind of an abuse, it's kind of branding you has outdated, not fashionable. *Behenji*. So people kind of get a sisterly feeling towards you. So normally I put western clothes not because I was kind of scared of people, it was just that the kind of environment I was living in, and the kind of education I was carrying. But in Delhi, if you really want to compete, you want to work, you want to be at part with the rest, you want to be going for the western dress, specially the metropolitan society. Well that may not go for the rest of the states (R 10C_Mariam).

Cette citation est révélatrice de trois aspects reliés à la normativité entourant les vêtements dans le milieu universitaire. D'abord, elle expose la stigmatisation des femmes qui portent trop de vêtements indiens, elle souligne le fait que ces normes s'appliquent à la ville de Delhi, ce sur quoi je reviendrai plus loin et enfin elle explicite la pression ressentie par Mariam pour porter des vêtements occidentaux. De la sorte, elle insinue porter des vêtements occidentaux parce qu'ils lui permettent de s'intégrer au milieu universitaire et au marché du travail. Le milieu universitaire semble donc être un vecteur d'occidentalisation et d'individualisme.

Dans un même ordre d'idées, Jyostna a commenté le fait que dans son université (Delhi University) les étudiantes de son programme (maîtrise en

finances) tente de faire pression sur leurs supérieurs pour changer une norme vestimentaire qui veut que lors d'événements, les jeunes femmes portent le sari.

If we have a special lecture from some outside faculty, somebody comes, so we have to wear a sari. Or, we had a professor from France visiting us, French, that day we wore a sari. Even if companies come to our campus for recruitment. Then also we are expected to wear saris. But I think that this is soon going to change because we have introduced a proposal, the students, that we want western business suits as a formal suit. So I think that within one or two months, this tradition of wearing saris is going to change (R.11.e_Jyotsna).

Cette initiative de la part des étudiantes révèle l'importance des changements normatifs relative aux comportements vestimentaires dans le milieu universitaire. De fait, elles sentent que le vêtement occidental, style tailleur, est plus professionnel et correspond davantage à leurs comportements vestimentaires habituels. Dans ce contexte, la tradition du port du sari pour des événements professionnels risque de disparaître. L'université est donc plus qu'une instance de légitimation des comportements vestimentaires occidentaux ; elle est un vecteur de changement, une source à partir de laquelle émergent certains changements qui peuvent avoir des impacts sur les autres sphères de la vie sociale.

4.2.5 Delhi : l'urbanité comme facteur de libéralisation

L'objet de ma recherche n'aurait probablement pas eu autant d'intérêt si mon ethnographie s'était déroulée ailleurs qu'à Delhi. De fait, le phénomène étudié est présent surtout dans les grandes métropoles, les normes vestimentaires étant très différentes à Delhi de celles des régions. Comme l'expose le témoignage de Deepa, Mariam, mais aussi de Tridevi qui a participé au *focus group*, dans plusieurs régions il est illégitime pour une femme de porter des vêtements occidentaux, bien que ceci pourrait tendre à changer dans les années à venir. Tridevi affirme qu'au Bengale, elle ne peut pas porter des vêtements occidentaux : « Because I like [western clothes] but I cannot wear them when I was in Bengal,

so now [that I am in Delhi] I started to wear western clothes ». (R5a_Trivedi.fc). Il en va de même pour Deepa et Mariam qui ne portent pas de vêtements occidentaux lorsqu'elles sont dans leur région d'origine. Les jeunes femmes venues de l'extérieur adoptent des comportements vestimentaires pour s'intégrer aux milieux sociaux de Delhi, mais surtout au milieu universitaire. Comme le dit Deepa, la majorité des jeunes femmes à Delhi porte des vêtements occidentaux : « Because here in Delhi if you wear western clothes it's very common, everyone wears these dresses. Girls start wearing that since they are child. They use to wear jeans and tops » (R 11 I_Deepa). Bien qu'elle exprime une grande joie et un grand confort face au fait de porter des vêtements occidentaux, elles sont conscientes que porter des vêtements indiens pourrait les stigmatiser.

Par ailleurs, Mariam souligne le fait que vivre à Delhi lui a donné beaucoup de liberté tant au niveau vestimentaire que psychologique ; elle explique en ces termes qu'en venant étudier à Delhi, elle a pu s'émanciper de la *purdha* :

I speak of the cashmere society, yeah. And the kind of, I am Muslim, so all the more the restrictions are heavy. Though, I have the freedom. I always got the freedom, but still you know you have a kind of background, so you have to keep yourself confined within those 4 walls. So even though I get the kind of freedom I want from my folks back home, but still my society and all those mental restrictions are there. So here in Delhi, I can get a kind of freedom, a thinking freedom (R 2A_Mariam).

Deepa affirme aussi que dans son village, les femmes restent confinées à l'intérieur et ne sortent pas beaucoup de la maison : « And in the small city I used to remain inside the house because the atmosphere there in Bihar is not so comfortable for girls to go out and travel alone on the road » (R.1.a_Deepa). En conséquence, Deepa est consciente que le fait de venir à Delhi pour étudier lui permet d'être plus libre. Elle affirme qu'après avoir terminé sa maîtrise, elle souhaite être plus forte et indépendante :

I'm feeling that I have just two years in my life, because my parents have gave me time for M.A. After that they will again force me for marriage. So this is the only two years in my hands, here in JNU [University] where I have to do something. I have to stand on my own feet (R.l.a_Deepa).

Dans son témoignage, Deepa fait souvent référence au fait qu'elle a deux ans pour devenir une femme indépendante et forte qui puisse affronter ses parents et éventuellement sa belle-famille. Enfin, cette force, cette liberté qu'elle tente d'acquérir comme Mariam sont les résultantes de leur parcours et de leur immersion dans la ville, plus libérale, de Delhi. Ainsi, leur transformation vestimentaire, le port de vêtements occidentaux, comme des transformations psychologiques plus profondes, sont permises car elles évoluent, temporairement ou à plus long terme, dans la ville de Delhi.

4.2.6 Milieu professionnel et marché du travail : force émancipatrice économique et personnelle pour les femmes

Le travail des femmes, étant de plus en plus important depuis l'indépendance de l'Inde, contribue fortement à leur émancipation de l'organisation sociale patriarcale, de même qu'à l'autodétermination de leurs comportements vestimentaires. D'une part, le fait de travailler leur permet d'être autonomes financièrement et de gérer leurs avoirs ; et par le fait même, de pouvoir acquérir des vêtements selon leurs goûts et budgets. D'autre part, comme l'expose Banerjee et Miller, grâce au travail les femmes acquièrent une plus grande assurance et une confiance en elles-mêmes qui leur permet de négocier diverses situations face à leurs parents, leur mari et leur belle-famille (Banerjee et Miller, 2003). Dans le cadre actuel, le marché du travail favorise à plusieurs égards le port de vêtements occidentaux. De ce fait, l'implantation d'entreprises étrangères (dont de nombreuses occidentales) dans le secteur privé légitime le port de vêtements occidentaux. En ce sens, plusieurs femmes qui travaillent dans ces milieux, surtout dans les villes, préfèrent porter des vêtements occidentaux pour

refléter une image professionnelle selon les normes des grandes entreprises privées.

Bien qu'il puisse exister certains milieux de travail qui encouragent toujours le port des vêtements indiens, comme ceux de la fonction publique et du secteur public, la libéralisation du marché indien favorise un changement vestimentaire au niveau professionnel. À ce titre, l'exemple donné plus haut, sur les étudiantes en finances qui souhaitent que désormais le tailleur soit reconnu comme le vêtement professionnel par excellence lors de rencontres importantes sur le campus universitaire, indique l'importance du milieu professionnel dans la légitimation des comportements vestimentaires occidentaux.

Dans cet ordre d'idées, Deepa souligne dans son entretien que les attentes sociales en matière vestimentaire ne sont pas les mêmes si une femme est mère au foyer ou travailleuse. Elle explique qu'une mère au foyer, qui doit rester à l'intérieur de la maison la plupart du temps, doit porter des vêtements indiens pour répondre aux exigences de sa belle-famille :

A housewife is in generally preferred to wear sari and *shalwar kamiz*, and the condition is that the housewife will remain inside the house. She won't go, not many times she will go outside the house. It is in the Indian culture that after marriage a girl should wear sari or *shalwar kamiz* (R 32 A_Deepa).

Or, si une femme travaille et est appelée à sortir souvent à l'extérieur, les attentes de la belle-famille sont plus flexibles:

Because you will go out, you will go out everyday and you will have to attend meetings; you will have to go to your friends. So there are many ways of yours going outside the house, [so there is more chance they will accept me in a western dress] (R 32 B_Deepa).

Dans son texte, Joshi confirme que « wearing the traditional dress emphasizes the expected position of women at home », alors que le fait de travailler implique un plus grand pouvoir de négociation vestimentaire pour les femmes (Joshi, 1992, p. 225).

Dans ma recherche, la totalité des répondantes souhaite travailler après leur mariage et étudier à l'université dans le but d'avoir une carrière et une plus grande indépendance financière. Si tel est le cas, il m'apparaît qu'elles auront davantage de pouvoir de négociation vestimentaire, surtout si elles travaillent dans le secteur privé ou pour des entreprises occidentales.

4.2.7 Médias et industrie culturelle : révélateurs des tensions dans la représentation de la légitimité vestimentaire

Dans les entrevues, plusieurs questions portaient sur l'influence des médias et de l'industrie culturelle dans la vie des jeunes femmes. De fait, ces instances sont très présentes dans leur quotidien : elles écoutent toutes des films et des émissions de télévisions indiennes et occidentales, elles utilisent fréquemment un ordinateur et la plupart des jeunes femmes sont membres de réseaux d'internautes comme *Facebook* ou *Orkut*. L'industrie cinématographique est un vecteur majeur de production de la modernité indienne. Comme le soulignent Appadurai et Breckenridge, « with major production centers in Bombay and Madras, film is perhaps the single strongest agency for the creation of a national mythology of heroism, consumerism, leisure, and sociality (Appadurai et Breckenridge, 1995, p.8). Dans un pays de si grande diversité culturelle et religieuse, le cinéma de Bollywood est un catalyseur de l'identité nationale indienne. De même, malgré le décalage qui peut exister entre les comportements vestimentaires des héroïnes, qui portent souvent des vêtements plus révélateurs, et l'ensemble des femmes indiennes à l'échelle nationale, le cinéma a un grand impact sur l'imaginaire des jeunes femmes. Une citation de Deepa explicite l'influence des médias et du cinéma sur les jeunes femmes :

In Bihar I used to wear *shalwar kamiz* and *duppatta*. That was what I used to wear there. But then in television, in films, I used to see girls wearing jeans, and skirts and different kinds of dresses. And still they use to remain in style. So I also thought that when I will go to Delhi, I will also start wearing dresses» (R 11 B_Deepa).

Cet extrait manifeste clairement l'importance du cinéma et des médias sur Deepa et leur rôle dans la constitution d'aspirations identitaires et vestimentaires.

Sans trop faire état ici de l'opinion des répondantes sur l'impact de Bollywood dans société, notons que certaines y voient une influence positive – surtout parce que certains films éveillent les consciences à des questions comme l'homosexualité et la sexualité – alors que d'autres croient que plusieurs problèmes sociaux comme les viols ou l'immoralité sexuelle (comme le fait d'avoir des rapports sexuels avant le mariage) découlent de l'influence néfaste de Bollywood sur la société. Or, que l'influence soit positive ou négative, l'ensemble des répondantes estime que cette industrie a une grande influence sur la société et qu'elle est un facteur d'occidentalisation. Par ailleurs, Bhatia affirme que « it is important to note the film's arrival at a time when questions regarding women's role in the nation are once again under debate » (Bathia, 2003, p.341). Ainsi, selon Bhatia l'influence du cinéma est d'autant plus importante aujourd'hui que le rôle social des femmes est remis en question et il au cœur du débat entre une idéologie plus progressiste et celle, souvent soutenue par les nationalistes hindous, plus conservatrice. Cette tension et ces négociations socio-politiques qui entourent le rôle des femmes sont aussi perceptibles dans le discours des répondantes.

En effet, il existe une confusion tant au niveau des répondantes que des spécialistes sur la présentation et la légitimation du port de vêtements occidentaux dans le cinéma. Tel qu'exposé plus haut, Banerjee et Miller, de même que certaines répondantes, expliquent que l'image de la vilaine incarnée par un personnage qui porte des vêtements occidentaux délégitime le port de ces vêtements par les femmes indiennes. Le scénario valoriserait le port de vêtements

indiens, surtout pour les femmes mariées. Or, Dwyer et une répondante, Saroj, soutiennent que cette représentation a changé récemment puisque les héroïnes portent des vêtements occidentaux jusqu'à la fin du film. Ainsi Bollywood semble avoir opéré une transition vers une symbolisation plus progressiste et « moderne » des femmes indiennes. Les impacts de ce changement pourront, s'il y a lieu, être évalués dans les années à venir, mais il apparaît que Bollywood légitime désormais les comportements vestimentaires occidentaux.

CHAPITRE V

MODESTIE VESTIMENTAIRE ET RÉGULATION DU CORPS : TENSIONS ET ÉVOLUTIONS

Dans ce chapitre, je présente des analyses plus macrosociologiques, en lien avec ma première hypothèse qui soutient que la transformation des comportements vestimentaires des jeunes femmes indiennes est révélatrice de changements sociaux et de l'émergence de certaines valeurs modernes en Inde. Dans un premier temps, j'explore ce que je nomme la « nouvelle modestie » des jeunes femmes indiennes, ce qui implique une redéfinition des règles de modestie vestimentaire en lien avec l'évolution de la *purdha*. Dans un deuxième temps, je traite de l'ambivalence identitaire des jeunes femmes et de leur « agentivité ». Enfin, je discute de leur rapport à l'Occident et j'esquisse certaines pistes de réflexions sur ce que je considère être l'émergence de l'amour romantique et de l'individualisme dans la classe moyenne indienne.

5.1 Reconfiguration des normes de modestie vestimentaire

5.1.1 La nouvelle modestie : le sommeil de Shakti

Tel que souligné plus haut, le contrôle de la sexualité des femmes est toujours implicite dans les limites vestimentaires imposées aux jeunes femmes. Les normes sociales encadrent leurs comportements de telle sorte que si elles peuvent porter des vêtements occidentaux, ils doivent couvrir le corps et ne pas être trop sexy. À titre d'illustration des règles de modestie qui s'appliquent aux vêtements occidentaux, voici un extrait de l'entretien avec Princy qui détaille certaines limites: « Limits, I would say, something which is not provoking, she [a woman] should wear decent clothes, spaghetti [top] is ok, not too much deep neck, and skirt not up the knee length » (R 34A_Princy). En d'autres termes, le décolleté ne doit jamais être plongeant, en général les camisoles sont déconseillées – à moins que les bretelles soient larges- les jupes doivent être

longues ou aux genoux, les pantalons amples et les vêtements ne doivent jamais être transparents ou trop moulants. Ces limites sont flexibles selon le lieu, le contexte et les personnes avec qui une femme sera en interaction à un moment précis. De fait, en présence de sa famille et de sa belle-famille, une jeune femme devra respecter l'ensemble de ces normes, alors qu'en présence de ses amies ou si elle assiste à une fête ou va danser dans un bar, il est possible pour elle de transgresser certaines limites sans être stigmatisée. Toutefois, dans la majorité des cas, les formes du corps d'une femme doivent être imperceptibles.

Ces normes représentent un modèle prescriptif des comportements vestimentaires occidentaux et « the numerous rules with regard to comportment and colour, design and decorum, cleanliness and comfort, veiling and vanity are all created to ensure that what one wears is acceptable » (Banerjee et Miller, 2003, p. 144). De fait, même si les répondantes négocient ces limites en portant des jeans plus moulants, des camisoles, etc., comme je l'ai exposé à diverses reprises, l'ensemble des normes de modestie est respecté. Or, dans le cas où une femme conteste fortement les limites vestimentaires et adopte des comportements hors-normes, « [...] as exceptions they may be used by larger social group to confirm the existence of the norms themselves » (Banerjee, p.144). En ce sens, dans leur argumentaire, certaines femmes ont fait référence à des actrices qui se vêtissent de façon trop provocante et s'attirent ainsi le courroux public parce qu'elles ne respectent pas les normes vestimentaires. En faisant référence à ces exceptions, les femmes confirment, les normes de modestie vestimentaire. Une citation de Sheetal explicite l'intériorisation de ces normes de modestie:

I am not comfortable in such thing, with backless, with spaghettis, because I have to walk with my in-laws sometimes, whenever I have to meet someone... So I am dressed up properly so that anybody can meet me at any time, nobody will say *oh, what was she wearing*, I am always dressed up nicely » (R 23C_Sheetal).

En conséquence, les femmes qui ont intégré ces normes participent à un «transfert» des normes de modestie traditionnelle aux vêtements occidentaux, transfert qui conduit à une reconfiguration des normes de modestie, à une modestie moderne, qui offre une plus grande flexibilité vestimentaire aux femmes.

5.1.2 Le corps des femmes et les exigences vestimentaires contradictoires

Ceci étant dit, les préoccupations entourant le contrôle de la sexualité des femmes sont toujours présentes dans cette classe sociale et ce malgré plusieurs changements importants touchant le rôle des femmes dans cette société. La régulation du corps des femmes par des restrictions au niveau de leur mobilité spatiale est certes toujours présente dans l'Inde rurale et dans certains foyers urbains. Or, au coeur d'une modestie moderne ou traditionnelle se trouve des croyances, exposées dans les chapitres précédents, selon lesquelles les femmes, qui dans leur dualité identitaire, incarnent à la fois *shakti* et *prakriti*, doivent être contrôlées puisque leur sexualité créatrice de vie représente un danger pour l'ordre social patriarcal. Ainsi, malgré le fait que les jeunes femmes portent des vêtements qui pourraient pourtant être perçus comme asexués, d'autant plus qu'historiquement il s'agit de vêtements masculins, il existe toujours une association forte entre le corps des femmes et la sexualité et par extension leur vêtements qui sont toujours sexués. Voici ce que Entwistle affirme sur cette association perpétuelle entre le corps des femmes et la sexualité :

[...] the feminine body [...] is always, potentially at least, a sexual body and women have not entirely been able to escape this association despite their challenge to the tradition [...]. In other words, women are still seen as located in the body whereas men are seen as transcending it. Thus, while women can wear a tailored suit much the same as a man, her identity will always be as a "female professional"; her body, her gender being outside the norm "masculine" [...] a woman brings to her dress the baggage of sexual meanings which are entrenched within the culturally established definitions of "femininity" (Entwistle, 2001. p.53-54).

Bien que la conception de la féminité en Inde soit en changement et que le vêtement participe à cette transformation, il est possible de remarquer que le modèle de féminité traditionnel imprègne le corps des femmes, la représentation d'elles-mêmes et de leurs vêtements. Ainsi, pour poursuivre la réflexion d'Entwistle, les jeunes femmes indiennes, bien qu'elles défient de certaines façons la tradition, insufflent aux vêtements un caractère sexuel enraciné dans les schèmes de féminité traditionnels et ce, peu importe le type de vêtements portés, qu'ils soient objectivement sexués ou asexués. Le vêtement conserve, tel que je l'ai précisé à plusieurs reprises, « l'essence » féminine qui dans le cadre indien – mais dans plusieurs sociétés aussi – est nécessairement sexuelle. *Shakti*, la métaphore mythologique de cette énergie sexuelle et créatrice qui compose la féminité indienne est omniprésente dans la représentation des femmes indiennes dans l'Inde contemporaine.

Si bien, les attentes sociales envers les jeunes femmes sont paradoxales dans la société indienne. À plusieurs reprises, des discussions informelles avec des informateurs comme les entretiens avec des répondantes ont confirmé ce paradoxe où d'un côté, un homme préfère avoir une copine moderne qui porte des vêtements occidentaux et de l'autre, il choisira une épouse qui porte des vêtements indiens. Ceci fut aussi confirmé par ma difficulté à rencontrer des jeunes femmes mariées qui portent des vêtements occidentaux. Princy et Saroj témoignent de ces normes sociales :

Well you know this is very strange but as far as man is concerned, I think they would want a girlfriend who is very hip, who is very modern, who wears western clothes and everything. But when it comes to marriage and all, they want somebody who's completely Indian you know. Some woman who wears Indian clothes, behave like an Indian, doesn't really wear western clothes much, that is what they prefer, but I think that mind set is changing now (R 16A_Princy).

Yes there is a general consensus guys would like their girlfriend in fact or any girl to wear western clothes, but when it comes to marrying. Indian boys always like they would marry only the traditional women, the one who dresses in *shalwar kamiz* or sari (R 16B_Saraj).

Cette contradiction révèle plusieurs éléments intéressants du point de vue sociologique. D'abord, même si l'adoption de comportements vestimentaires occidentaux par les jeunes femmes indiennes de classe moyenne est généralement acceptée dans les milieux sociaux étudiés, il existe pourtant des normes sociales qui épousent l'idéal vestimentaire traditionnel indien. En ces termes, il est intéressant de noter que la plupart des répondantes ont dit recevoir des compliments surtout lorsqu'elles portent des vêtements indiens, ce qui démontre clairement la normativité sociale et esthétique qui encourage le port de ces vêtements. De même, l'institution de la belle-famille et du mariage légitime l'adoption d'une tenue féminine traditionnelle et restitue l'efficacité symbolique de ces vêtements dans le cadre social étudié. Comme l'explique Thapan : « To be herself an Indian woman has to balance both the worlds of tradition and a Westernised modernity, being glamorous and beautiful in attire and presentation without breaking the boundaries of a normatively prescribed femininity » (Thapan, 2004, p.429). Cette citation résume les normes sociales entourant le rôle des femmes et mise en parallèle avec ma recherche, il est possible de dire que les jeunes femmes peuvent être modernes, mais qu'après le mariage, elles doivent d'abord être Indiennes.

5.1.3 Le Sari: un idéal qui s'éloigne de la réalité des femmes

Dans un deuxième temps, il apparaît que la constitution d'une jeunesse indienne et la reconnaissance de l'adolescence composent une culture de la jeunesse fortement caractérisée par le port de vêtements occidentaux et par des pratiques sociales nouvelles, souvent qualifiées de modernes. Cette jeunesse est célébrée dans la musique, dans les bars de Delhi, les restaurants occidentaux et dans les films à succès comme *Rang de Basanti* où les jeunes, malgré leur modernité, sont appelés à se rebeller contre des injustices à la manière de grands héros de l'indépendance indienne. En ce sens, Saroj explique que le jeans symbolise sûrement cette jeunesse innovatrice et progressiste: « For elder generation maybe [jeans] it's symbolic of youth, maybe it's symbolic of all what

they want not to have in Indian society. They would maybe brand all the people that wear jeans as non Indians, or being un-Indians » (R 49B_Saroj). Comme le souligne Saroj, la rhétorique des individus insatisfaits et critiques de la modernité indienne et ce qu'elle engendre de ruptures avec la tradition et la soi-disante indianité, discrédite les individus « occidentalisés », ou indiens à leur façon, qu'ils considèrent trop modernes, voire trop progressistes, pour être Indiens.

Dans l'imaginaire collectif, l'emblème ou l'une des emblèmes de l'anti-Indienne est carrément l'actrice occidentale (Sharon Stone, Demi Moore, etc.) à la sexualité débridée, du point de vue indien, qui représente l'antithèse de l'idéal de féminité indien. Comme l'affirme Megha, l'exposition de la chair est inacceptable en Inde :

You know in India people don't accept those who show their skin, and in western clothes it's not necessary that they are all very revealing. And above all the girl herself feels uncomfortable, you know the girl is insecure in our society if she wears such clothes; she becomes victims to the molesters and rapists. So in India I guess, revealing western clothes is not suitable for girls, and personally I don't prefer this type of clothes, but with jeans and tops it's fine with me (R 8A_Megha).

Les répondantes vont critiquer la chosification du corps des femmes dans les films occidentaux de même que les actrices indiennes qui adoptent des comportements vestimentaires et sexuels trop occidentaux. À l'opposé, l'image plus traditionnelle d'actrices indiennes comme Rekha, une star de cinéma des années 1970-1980 qui incarne la beauté et l'élégance, est aussi révolue et les jeunes femmes indiennes ne peuvent s'y associer (Miller et Banerjee, 2003). La femme en sari demeure l'idéal de la féminité indienne, mais un idéal qui anime l'imagination davantage que la réalité des jeunes femmes (Joshi, Miller et Banerjee). Pour revenir à la citation de Thapan, le défi des femmes indiennes est d'être modernes tout en demeurant Indiennes. Il n'est donc pas surprenant que les actrices les plus admirées par les répondantes soient Kajol, Sushmita Sen et Kareena Kapoor qui portent des vêtements décents et, comme le dit Princy, « have

look which are girl next door looks » (R 5C_Princy). Ces actrices sont perçues comme naturelles et elles sont modernes, mais répondent aux critères idéalisés pour demeurer Indiennes.

Malgré une certaine acceptation des comportements vestimentaires occidentaux, il existe toujours plusieurs résistances qui s'incarnent dans l'argumentaire des nationalistes hindous, dans la représentation négative des femmes qui portent des vêtements occidentaux ou dans l'institution du mariage qui encourage les femmes à se vêtir de vêtements indiens.

5.1.4 Occidentalisation et résistances sociales

Cependant, il est pertinent d'observer que si l'adoption des vêtements occidentaux engendre ces résistances, l'intégration d'autres objets, pratiques et symboles occidentaux est beaucoup mieux tolérée par la société indienne. Les fast-foods, le cinéma, la musique et même les vêtements occidentaux pour hommes sont accueillis par la classe moyenne avec un certain engouement. Dans ce cas, nous pouvons poser la question : pourquoi existe-t-il une résistance dans la société indienne à cet élément occidental que représentent les vêtements occidentaux féminins, alors que d'autres éléments comme ceux mentionnés ci haut ne sont pas ou peu contestés ? J'ai effleuré la réponse à plusieurs reprises, mais selon moi, la résistance s'explique par la conjonction de trois facteurs indissociables: la visibilité de l'objet (vêtement), l'importance de la symbolique des vêtements en Inde et bien sûr, le fait que le corps des femmes soit au cœur de ce changement social.

De fait, les symboles visibles sont beaucoup plus enclins à provoquer une résistance puisqu'ils matérialisent la confrontation à l'Occident pour certains individus plus conservateurs. La menace du changement est dès lors visible d'autant plus qu'elle touche les gardiennes de la tradition indienne, les femmes. De même, j'ai souligné tout au long de ce mémoire l'importance de la symbolique

des vêtements en Inde, qui possèdent un potentiel politique et reflètent l'identité d'une personne. Ainsi, non seulement la matérialité du vêtement mais aussi sa symbolique, associée à l'Occident, à une sexualité vue comme immorale mais aussi à une certaine modernité, engendrent ces résistances dans la société indienne. Enfin, le dernier facteur sur lequel j'ai élaboré amplement repose sur le fait que ce changement des comportements vestimentaires implique la corporéité des femmes. Étant donné la visibilité du vêtement, sa symbolique et le lien entre l'objet et le corps des femmes, la corrélation de ces facteurs inscrit ce changement comme une menace aux yeux de certains puisqu'il induit un certain pouvoir des femmes sur leur corps et leur sexualité. Or, tel qu'évoqué plus haut, il va sans dire que certains espaces de modernité et instances, comme l'université, le milieu de travail et les femmes elles-mêmes, font contrepoids à ces résistances en légitimant les comportements vestimentaires occidentaux.

5. 2 Ambivalence identitaire et rapport à l'Occident

Les répondantes, mais aussi plusieurs jeunes femmes indiennes ressentent, selon Thapan, une certaine ambivalence identitaire tant au niveau professionnel qu'à celui de leur indianité, ce sur quoi je reviendrai plus loin. L'ensemble des répondantes qui se forment pour être des travailleuses évoque le désir d'être à la fois professionnelles et mères et vivent de ce fait un certain dilemme quant aux efforts qu'elles devront accomplir pour allier ces deux rôles. Comme le disent Banerjee et Miller « part of the dilemma of being a working woman in India is juggling the expectations of the workplace with the sensibilities of those at home » (Banerjee et Miller, 2003, p.111). Au niveau des comportements vestimentaires, ceci implique, tel que le suggère la citation, qu'une femme mariée, mère et travailleuse doit répondre aux exigences vestimentaires de sa belle-famille, de son mari et de son employeur. Comme je l'ai souligné plus haut, cette norme peut être difficile à respecter, puisque ces instances exigent des comportements vestimentaires divergents.

Par ailleurs, de nombreuses répondantes m'ont confié que leur mère représente pour elles un modèle ; elles ont souvent de l'admiration envers ces femmes qui se sont dévouées au bien-être de leur famille, malgré plusieurs sacrifices personnels. Jyotsna explique que même si elle admire son père sur le plan professionnel, elle souhaite être comme sa mère :

It's my mother that has to be a role model. My dad in certain senses, I won't like to be like my dad though. I consider him has a role model in certain aspects. The way he has tracked his own career, the way he is hard working. But I would like to be like my mom, not like my dad (R 41_Jyotsna).

Cet extrait révèle que cette répondante, mais aussi plusieurs autres, ont intériorisé certaines valeurs qui les incitent à développer des aspirations professionnelles et légitiment le travail des femmes. Toutefois, malgré ce changement important, elles tentent de concilier des aspirations contradictoires et souhaitent toutes, sans exception, s'épanouir dans leur rôle de mère. Thapan explicite ces tensions aspiratives que vivent les jeunes femmes :

The generative habitus develops sex role stereotypes and limits the subject's own aspirations, although there is indeed a struggle between a desire to be independent and a desire to be like their mothers. Although a young woman may not subscribe to the view that some professions are more appropriate for women than for men, she may be well aware of the division that is created by the internalisation of heterosexual norm focusing on marriage and children (Thapan, 2001, p. 365)

Ainsi, l'habitus de genre des jeunes femmes détermine certaines de leurs aspirations, dont celle d'être mère et épouse.

5.2.1 Agentivité et stratégies subversives des jeunes femmes

La position des jeunes femmes et leurs comportements vestimentaires se situent à la jonction du conformisme social, d'une dynamique de changement

social, de leur désir d'exprimer une plus grande individualité bref, de l'agentivité des femmes. Leur agentivité est explicite dans leur rapport affirmatif, créatif, aspiratif et stratégique au vêtement, mais aussi dans leur quête d'indépendance personnelle et financière. Ainsi, bien qu'elle admire sa mère, Deepa, dont le parcours de vie est très aspiratif, souhaite dépasser la condition de sa mère :

So I think she has given a great sacrifice in her life, she thinks more about others than about herself. So I think I would like to be, if I would like to be her then it would be very good. But I want certain changes also because one should not think only about other people, I should also think about myself. So I am trying to do that also (R 35 B_Deepa).

Deepa évoque implicitement qu'elle désire trouver un équilibre dans sa vie future entre le don de soi, symbolisé par sa représentation de sa mère, et ses besoins individuels, bref son individualité. Dans un même ordre d'idées, Sheetal accorde une grande importance à son indépendance financière: « For myself I think I should be self-dependant, I should not depend on anybody for my demands, I should not depend on the other persons » (R 27_Sheetal). L'agentivité de ces deux femmes leur permet de s'émanciper de certaines contraintes induites par l'organisation patriarcale de la société, de telle sorte qu'elles seront moins dépendantes de leur mari, de leur famille et de leur belle-famille.

De même, plusieurs répondantes développent, entre autres à travers leurs vêtements, des stratégies pour résister à certaines normes sociales, notamment celle qui veut qu'une femme porte des vêtements indiens après son mariage. De fait, l'ensemble des jeunes femmes souhaite pouvoir continuer à porter des vêtements occidentaux après leur mariage et si leur belle-famille leur impose des vêtements indiens, elles tenteront de résister de diverses façons. Les stratégies de résistance qui révèlent l'agentivité de chacune, peuvent être plus ou moins efficaces selon le contexte, mais se situent toujours dans l'espace de négociation qui définit la féminité normative, comme le soutient Thapan :

The point is to identify acts of resistance and subversion within the context of a culturally constructed femininity and to see how these offer, on the one hand, a statement by the subject on the unacceptability of her "victimhood" and, on the other, the possibilities or the potential for altering the processes of construction. [...] Clothing offers the greatest space for acts of resistance or for the subversion of dominant styles of dressing and therefore the presentation of bodily self (Thapan, 1995, p50).

D'un point de vue vestimentaire, les jeunes femmes tentent d'imposer leur choix et contestent par le fait même certaines normes vestimentaires. Tel est le cas de Kavita qui, dans le contexte précis de son mariage, décide de porter dès le départ le *shalwar kamiz* afin que sa belle-famille, qui préfèrerait pourtant le sari, accepte éventuellement son choix vestimentaire.

Également, les jeunes femmes célibataires entrevoient déjà leur position et leur résistance face à l'éventualité du mariage et d'une belle-famille qui leur défendrait de porter des vêtements occidentaux. Voici trois témoignages très différents, mais qui évoquent à leur façon une résistance passive ou active :

If, they [in-laws] ask me to wear Indian clothes all the time, I won't, I will try to convince them because I have my own life, I have my own feelings, so they can't just impose themselves on me, so I would convince them obviously, and if they have it's their problem. ... I would accept to wear a little more then now. (R 25_Megha)

No I don't think after marriage I am going to change at all. Because I value my independence more than anything else. And if somebody obviously comes my way, and gets married to me, and try to dictate whatever he thinks is right, it's not going to ultimately affect my whole psychology. So I would be who I am. (R 25_Mariam)

They will force me to wear *shalwar kamiz*. But I mean from my side I will try to wear whatever I would like to do. But for that also I need to stand on my own feet. Only in that condition I will get that type of ... authority or that type of power to say *I want to do this and I want to do that*. If I don't do anything, if I just become a housewife, I will go under their power no matter what they will say I will have to do. But if I stand on my own feet, then I can wear anything, then I will try to wear whatever I feel to. (R 31 A_Deepa)

Dans le premier cas, comme plusieurs répondantes, Megha explique qu'elle pourrait faire des compromis mais résisterait de manière générale aux exigences de sa belle-famille. Pour sa part, Mariam affiche une plus grande détermination dans sa résistance, alors que Deepa, dont le témoignage est marqué par un désir d'émancipation des structures patriarcales, assure que si elle réussit à s'affirmer, à être plus forte, elle contestera les exigences de sa belle-famille. Deepa, qui est en quête d'indépendance, espère, tel que l'expose une citation plus haut, que ses deux ans dans la ville de Delhi lui permettront d'acquérir cette indépendance. Paradoxalement, les conditions de l'articulation de l'agentivité vestimentaire de ces répondantes sont enracinées dans le contexte de l'Inde contemporaine. De fait, la socialisation vestimentaire de ces jeunes femmes, qui portent des vêtements occidentaux depuis leur enfance, les a amenée à « ressentir » le vêtement occidental comme une partie d'elles-mêmes, de leur habitus et à préférer porter, pour diverses raisons, des vêtements occidentaux. La confrontation de cet habitus vestimentaire, caractérisé par les vêtements occidentaux, aux normes sociales encadrant le mariage, déterminés par les vêtements indiens, provoque ces éclats de résistance. L'incongruité des paradoxes entre la modernité et la tradition potentialise l'agentivité des femmes qui, face aux normes intériorisées et aux attentes potentiellement imposées, décident d'avoir le choix.

5.2.2 La féminité et la corporéité « idéalisée » de la minceur

Par ailleurs, plusieurs jeunes femmes expriment des préoccupations importantes par rapport à leur poids. Il existe une norme informelle qui veut qu'une femme qui fait de l'embonpoint, peu importe son âge, porte des vêtements indiens, surtout le *shalwar kamiz*. En ce sens, certaines répondantes ont souligné le fait que leur mère aimerait porter des vêtements occidentaux, mais parce qu'elles sont enrobées, elles préfèrent le *shalwar kamiz*. Les vêtements occidentaux sont donc réservés aux femmes bien « proportionnées ». Kavita exprime ce souci face à son poids et elle espère ne pas engraisser: « Yeah,

obviously I want to be as I am today. Weight not putting on too much, and then wearing all the dresses which I am wearing now, I don't want you know because of my bad physic restraining some dresses » (R 29A_Kavita). Plusieurs répondantes comme Kavita ont intériorisé un modèle de beauté physique qui intègre certaines particularités de la représentation de la beauté telle qu'elle est généralement présente en Occident. La blancheur de la peau, comme la valorisation de la minceur, représentent quelques-uns des éléments qui sont conceptualisés par Thapan comme des espaces de recolonisation :

The young women's understanding of their own embodied selves is also shaped by contemporary global media culture. The plump and even voluptuous female body associated with physical well-being and a deeply sensual sexuality and fertility in classical Indian thought, and reflected in popular art and cinema until the 1960s and 1970s, does not find any place in the idealisation of embodiment by young women in contemporary India. This earlier imagery has been replaced by a re-colonized version that, although grounded in Western cultures, is adapted to acceptable norms and representations in Indian culture (Thapan, 2001, p.2001)

Ainsi, les jeunes femmes valorisent la minceur, sans qu'elle soit nécessairement identique au modèle de beauté féminin occidental. Les icônes de beauté indiennes ont des courbes féminines et la « maigreur » n'est pas nécessairement un idéal dans la société indienne. Bien que le rapport des jeunes femmes à l'Occident relève davantage de la réappropriation symbolique, au niveau de certains critères de beauté comme la minceur, elles adhèrent fortement aux normes occidentales.

En ce sens, elles vivent une certaine ambivalence identitaire au niveau de leur indianité et de leur rapport à l'Occident. De fait, la composition d'une identité nationale indienne est un enjeu qui marque l'Inde post-indépendante et qui se traduit dans les préoccupations identitaires des jeunes femmes. Comme le formule Thapan, « the *new* Indian woman is simultaneously engaged in making her identity in her own way by struggling with conflicting and ambivalent images, Western constructs and her own aspirations and desires » (Thapan, 2001, p.369).

Cette ambivalence transparaît dans une citation de Saroj, qui malgré le fait qu'elle porte des vêtements occidentaux, souhaite être reconnue comme Indienne :

In general, I want them [people] to take me as I am. I want them to understand that I may wear western clothes, but in thinking I am still Indian. And I don't say that being an Indian makes me not being a western, because there is no dichotomy, I can wear western clothes, I can have a western way of thinking and yes I may be Indian (20K_Saroj).

Elle affirme donc que son appropriation de certaines pratiques et biens symboliques occidentaux n'est pas incompatible avec son indianité, qu'il n'existe guère de dichotomie entre ces deux modes d'être. Saroj opère ainsi une rationalisation de ces comportements vestimentaires qui tend à réduire l'écart entre son indianité et sa modernité (occidentale). Cette citation, comme bien d'autres, révèle une tension entre le désir de porter la modernité et de rester enracinée à la culture indienne. Comme le dit Assayag :

L'épanouissement d'individus et de groupes dans la matérialité de la marchandise fantasmée sur un marché ouvert à la constitution de formes d'« individuations » singulières produit des modes d'existence ou des styles de vie bricolés combinant, par exemple, « mondialisme » et « localisme », nomadisme et autochtonie, occidentalisation et néotraditionalisme ; ces tensions autorisent ici toutes sortes d'appropriations et de différenciations (Assayag, 2005, p.225).

5.2.3 L'hybridité vestimentaire comme amenuisement des tensions identitaires

Ces tensions se transposent dans la garde-robe mixte des jeunes femmes. De fait, elles articulent un style vestimentaire empreint d'hybridité vestimentaire. D'une part, elles possèdent des vêtements de divers styles et origines comme des jeans, des saris, des *shalwar kamiz* et d'autre part, leurs agencements vestimentaires sont caractérisés par cette hybridité entre des vêtements occidentaux et indiens. Par exemple, Mariam évoque que pour aller à une fête, elle porterait un *shalwar kamiz* occidentalisé, c'est-à-dire plus court :

I will put on a very jazzy *shalwar* suit, with a western taste to it. That mean it has to be short. The *shalwar* has to be on pattern with the trousers. And if I will put on a western dress, I am going for a trouser and a formal shirt » (R 18_Mariam).

Ainsi, même les vêtements traditionnels peuvent être porteurs de modernité lorsqu'ils sont métissés à des éléments plus occidentaux. De même, plusieurs jeunes femmes, dont les répondantes, portent des jeans avec une *kurta* ou une *kurti*, le jeans étant symbole de modernité et de jeunesse, le *kurti* ou la *kurta* étant des vêtements indiens, donc l'expression d'une certaine indianité. Cet agencement exprime leur modernité comme leur indianité, sans que cette indianité soit associée à un caractère traditionnel²⁴.

De même, il semble que les jeunes femmes de classe moyenne se soient appropriées la garde-robe des femmes de l'élite de la fin des années 1980. Comme l'explique Tarlo, la garde-robe mixte de ces femmes représentait une stratégie de distinction pour se différencier de la classe moyenne qui commençait à adopter massivement le *shalwar kamiz*, qui auparavant était associé au mode vestimentaire de l'élite. À l'époque de son étude, Tarlo décrit la garde-robe des femmes de l'élite urbaine:

A fashionable urban woman's wardrobe might contain some clothes considered classically Indian, like the sari; some that are both modern and Indian, like the *shalwar kamiz*; some that are glamorously ethnic, like Gujarati embroidery; some that are chic in Western terms, and some leisurewear and at least one pair of denim jeans (Tarlo, 1996, p.335).

En parallèle avec mon étude, il apparaît clairement que les jeunes femmes indiennes possèdent désormais un éventail de vêtements qui s'apparente à la garde-robe de l'élite des femmes de la fin des années 1980. La garde-robe mixte n'étant plus l'apanage des femmes de l'élite contemporaine, il semble rationnel en

²⁴ La *kurta* est similaire au haut du *shalwar kamiz*, il s'agit d'une sorte de robe que l'on porte sur un pantalon avec des ouvertures sur les côtés. Un *kurti* représente le même type de vêtement, or il est court comme un t-shirt.

finalité que ces dernières se tournent vers de nouvelles stratégies de distinction qui, bien que ce thème ne soit pas en lien avec mon objet de recherche, m'apparaît être caractérisé par un goût marqué pour les vêtements griffés. À ce titre, je me réfère au commentaire de Devia, mais aussi à plusieurs observations sur le terrain, qui se représente les vêtements griffés et à la dernière mode pour une élite à part, qui suit ses propres normes vestimentaires. Ainsi, il semble que la stratégie de distinction de l'élite indienne est désormais de porter des vêtements griffés, de designers occidentaux et indiens, dont les prix ne sont pas abordables pour la classe moyenne. Enfin, en considérant les transformations vestimentaires à long terme et l'appropriation de la garde-robe de l'élite par la classe moyenne, il pourrait être intéressant dans un futur rapproché d'examiner si un transfert, de l'élite à la classe moyenne, s'opère quant aux vêtements griffés.

5.3 Individualisme et amour romantique : vers un écart de la normativité conjugale

Cette dernière partie du chapitre vise à émettre certaines réflexions et intuitions sur l'émergence de l'individualisme et de l'amour romantique en Inde. Je définis l'individualisme comme une conception selon laquelle l'individu a préséance sur la collectivité ou la société globale. Dans ce cas, l'individu est libéré de certaines contraintes imposées par les institutions sociales comme la famille, la religion, etc., et il est en mesure de penser le monde à travers des conceptions personnelles, même si l'individuel est toujours formé par le collectif. Ce qui me permet de croire que l'individualisme est en émergence en Inde est relié à certaines constatations sur les représentations de l'amour romantique et à divers propos des répondantes. D'abord, tel qu'exposé dans le chapitre III, de nombreuses répondantes souhaitent exprimer leur individualité à travers leurs vêtements. Le désir d'expression personnelle est caractéristique de l'individualisme. De même, le fait qu'elles soulignent ne pas vouloir porter de vêtements indiens après leur mariage et que plusieurs défieraient l'autorité de leur belle-famille pour continuer à porter des vêtements occidentaux, fait preuve d'une

pensée individualiste. En réfléchissant ainsi, les jeunes femmes croient que leur volonté est plus importante que les normes vestimentaires qui encadrent l'institution du mariage et ce, au risque de déséquilibrer leur relation avec leur belle-famille, elles préféreront revendiquer leurs choix individuels.

Dans cette perspective, certaines répondantes sont plus individualistes que d'autres. Saroj, qui tout au long de l'entretien émet des propos individualistes, révèle que sa plus grande priorité est la découverte de soi: « First, the most important thing for me is to discover myself, discover, by saying discover I mean to explore my own potentials and to do something good out of it » (R 32_Saroj). Cet accent sur la réalisation et l'épanouissement de soi apparaît dans peu d'entretiens et est particulier à cette répondante. De même, Mariam explique que la liberté individuelle doit avoir priorité sur les « enjeux » collectifs: « I think liberty, the personal liberty, the will of the person should dominate the cultural issue » (R 33A_Mariam). Sans le savoir, Mariam invoque que le fil conducteur de l'individualisme, la liberté individuelle, est au cœur de ses valeurs. Le poids de la liberté, de l'épanouissement et du bonheur individuel dans le discours des répondantes me permet de croire que l'individualisme moderne est en constitution dans l'Inde contemporaine.

En lien avec cette émergence de l'individualisme, j'ai repéré plusieurs expressions d'une représentation de l'amour romantique dans la société indienne, alors que le mariage « arrangé », organisé autour d'un contrat entre deux familles, est toujours la norme. Par amour romantique, j'entends une relation amoureuse basée sur des sentiments mutuels, dont l'achèvement est possible grâce à une entente entre deux individus. Ce type de rapport amoureux est propre aux sociétés occidentales et sa naissance est conjointe à celle de l'individualisme. De fait, l'amour romantique implique le choix individuel du conjoint ou de la conjointe, qui a priorité sur le choix collectif de la famille. Turner associe l'émergence de l'amour romantique et de l'individualisme à l'époque de la Renaissance, alors que des sentiments, souvent traduits à travers la poésie, se développaient entre de

jeunes chevaliers et les dames de la cour. Pour Turner, ces jeunes hommes de l'époque, étant sans port d'attache et sans terre, représentent une jeunesse qui défiait la conception classique du mariage comme un contrat économique entre deux familles :

Romantic passion was channelled through the hierarchical status organization and it was directed upwards from the landless knight to the ladies of the court. Such love was expressed in terms of chivalry and courtesy, embracing a new etiquette of interpersonal manners (Turner, 1984, p.128).

Ainsi, le fait de mettre au centre de la relation cette nouvelle « étiquette » de relations interpersonnelles plutôt que les intérêts des familles impliquées dans un mariage transforme le lien, désormais basé sur un consentement individuel. Sans trop détailler l'interrelation de l'émergence de l'amour romantique et de l'individualisme, il apparaît que le fait que certains mariages indiens commencent par une relation amoureuse avant le mariage (comme dans le cas de Kavita) et que certaines répondantes fréquentent un homme depuis plusieurs mois alors qu'elles sont célibataires, confirme l'importance de plus en plus grande accordée à la liberté individuelle en Inde.

Mes observations sur le terrain me laissent croire que certains espaces et instances sociales, notamment parce qu'ils entretiennent déjà une distance par rapport aux encadrements normatifs traditionnels, permettent l'émergence d'un amour romantique entre deux personnes. Sur les campus universitaires, dans certaines bars et restaurants et dans des cafés comme le *Barista*, l'expression de sentiments amoureux et d'affection est légitime, alors que dans la majorité des espaces, la démonstration d'affection est sanctionnée de façon informelle. Bien qu'en général la famille et la collectivité aient préséance sur l'individu, dans la classe moyenne urbaine, il semble que certaines individualités tentent d'imposer leurs choix et que des lieux de modernité légitiment ces actions et ces changements sociaux. Toutefois, même si l'individualisme et l'amour romantique

sont des caractéristiques propres à la modernité occidentale, il ne faut pas croire qu'ils s'articulent de la même façon dans la modernité indienne.

Comme l'adoption de comportements vestimentaires occidentaux, l'amour romantique et l'individualisme, tous des phénomènes émergents à l'échelle indienne, risquent de déterminer davantage l'organisation sociale indienne de demain. Dans tous les cas, la consommation et l'appropriation de pratiques, de symboles et de modes d'être occidentaux, seront indiennes, comme l'évoque très bien de Certeau :

À une production rationalisée, expansionniste, centralisée, spectaculaire et bruyante fait face une production d'un type tout différent, qualifiée de « consommation », qui a pour caractéristique ses ruses, son effritement au gré des occasions, ses braconnages, sa clandestinité, son murmure inlassable, en somme une quasi-invisibilité puisqu'elle ne se signale guère par des produits propres mais par un art d'utiliser ceux qui lui sont imposés (de Certeau cité dans Assayag, 2005, p. 266).

CONCLUSION

Dans ce mémoire, j'ai tenté de répondre à la question du sens que les jeunes femmes indiennes de classe moyenne urbaine habitant à Delhi confèrent à leurs comportements vestimentaires. Bien que d'un point de vue pragmatique, les jeunes femmes affirment porter des vêtements occidentaux parce qu'ils sont confortables, nous avons découvert que la notion de confort, plus que d'être simplement relié au confort physique, implique le sentiment d'être soi, le vêtement étant une extension de soi, de même que la satisfaction de respecter les normes sociales et d'être acceptée socialement. D'un point de vue symbolique, les jeunes femmes portent la modernité indienne avec tout ce qu'elle implique de paradoxes et contradictions. Pour les répondantes, être une femme moderne signifie être une femme indépendante, forte, qui exprime son individualité, mais qui à la fois respecte certaines traditions indiennes et se conforme aux nouvelles normes de modestie. Les répondantes utilisent le vêtement de façon affirmative, stratégique, créative et aspirative afin d'avoir un plus grand contrôle sur leur vie et de résoudre une tension entre leurs désirs d'individualité et celui d'être accepté socialement.

D'un point de vue plus macrosociologique, cette tension se reflète au niveau des exigences sociales contradictoires à l'endroit des femmes, de même qu'au niveau de négociation socio-symbolique entre certaines instances qui résistent à ces transformations et d'autres qui les légitiment. Au plan socio-spatial, certains lieux et milieux exigent des tenues traditionnelles alors que d'autres sont caractérisés par l'exigence du port de vêtements occidentaux. De même, j'ai exposé qu'il existe une tension entre la tradition et la modernité, dans la socialisation vestimentaire des jeunes femmes. Alors qu'elles sont socialisées à porter des vêtements indiens, lorsqu'elles deviennent épouses, la belle-famille agit comme un modèle de contre-socialisation vestimentaire en leur demandant de

porter des vêtements traditionnels. On s'attend des jeunes femmes qu'elles soient modernes jusqu'à leur mariage, après quoi elles devront incarner la tradition. Ces exigences vestimentaires paradoxales de la modernité indienne suscitent une ambivalence identitaire chez les jeunes femmes qui utilisent ce paradoxe comme un espace de négociation pour exprimer leur individualité et pour exercer leur agentivité.

À ce titre, j'ai exposé que la représentation des femmes qui portent des vêtements indiens peut être négative, mais aussi positive. Bien qu'il semble que l'imaginaire collectif lui insuffle surtout une connotation négative, les jeunes femmes quant à elles l'associent souvent à un caractère positif soulignant le rôle émancipateur des vêtements occidentaux pour les femmes. De même, selon les situations elles utilisent les vêtements indiens ou occidentaux pour atteindre leurs fins ; que ce soit pour gagner le respect d'une personne, pour repousser un prétendant ou pour attirer les regards. La garde-robe mixte des jeunes femmes est à l'image de ces attentes paradoxales, alors que les femmes devant leur garde-robe comme devant la société peuvent jouer avec les limites des normes de modestie, avec leur style et leur présentation de soi. Ainsi, il apparaît que l'exercice collectif de l'agentivité des jeunes femmes dans la résistance aux normes vestimentaires traditionnelles qui encadrent le mariage pourrait à nouveau engendrer une transformation vestimentaire.

De même, certains changements sociaux reliés à la libéralisation du marché indien et à l'émergence de l'individualisme pourraient appuyer et légitimer les femmes dans leur quête d'indépendance vestimentaire, morale et financière. D'un point de vue empirique, les femmes ont dit souhaiter continuer à porter des vêtements indiens après leur mariage, résister aux pressions de leur belle-famille s'il le faut et donner une éducation vestimentaire occidentale et libérale à leur fille. Si tel est le cas, l'adoption de comportements vestimentaires occidentaux pourra prendre de l'expansion en milieu urbain et sûrement dans les régions non-urbaines. De même, ces jeunes femmes représenteront

potentiellement la génération des belles-mères qui accepteront probablement que leur belle-fille porte des vêtements occidentaux.

Par ailleurs, la libéralisation économique de l'Inde permet à plusieurs femmes d'intégrer le marché du travail et de travailler dans des entreprises occidentales. Le travail des femmes, en Inde, comme dans l'ensemble des pays, leur permet d'avoir une plus grande indépendance économique et par le fait même, un plus grand pouvoir d'achat. Tel que je l'ai souligné dans ce mémoire, le marché du travail en Inde légitime de plus en plus l'adoption de comportements vestimentaires occidentaux, surtout dans les entreprises privées et occidentales. En conséquence, l'accroissement du travail des femmes leur permettra de se procurer des vêtements selon leurs besoins et goûts vestimentaires. Enfin, en conjonction avec l'occidentalisation, l'émergence de l'individualisme, la légitimation de plus en plus importante des comportements vestimentaires occidentaux par diverses instances et bien sûr l'agentivité des femmes qui fait son œuvre à travers plusieurs paradoxes socio-symboliques, il est fort probable que la croissance économique de l'Inde et son lien avec l'Occident favoriseront une expansion de l'adoption des comportements vestimentaires occidentaux. Comme quoi aborder une société par le fil conducteur du vêtement est révélateur de contradictions et tensions sociales comme de changements sociaux.

APPENDICE A
FICHE SIGNALÉTIQUE

Name :

Age :

Degree:

Brothers and sisters:

Birth place:

Are you from a village, from a city, which one, in which state:

Time in Delhi:

Married:

Parents professions:

Parent's degree:

Your parent's have cars, how many, what kind, what year:

Your parents have a motorbike, or scooter, what kind, what year:

If, they don't have these means of transport, they use bus, rickshaw, bicycle:

Do you have TV at home, what size, year, and how many channels:

Religion:

Political party you support or would support:

Political party your parents support:

Email:

APPENDICE B
PROFIL DES INFORMATRICES

MARIAM

24 ans. Elle est musulmane et elle est née au Cachemire. Elle est célibataire. Elle habite Delhi depuis 6 ans, elle est venue dans cette ville pour étudier le droit. Après avoir fait son barreau, elle travaille à la Cour Suprême de Delhi comme assistante d'un juge. Sa sœur et ses parents habitent toujours au Cachemire. Ses parents ont tous les deux des diplômes universitaires, son père est propriétaire foncier et sa mère sociologue. Elle habite chez son oncle à Delhi.

Personne contact : Informatrice-clé, cette jeune femme était une voisine.

SAROJ

20 ans. Elle est hindoue et elle est née à Delhi. Elle est étudiante et célibataire. Elle fait une maîtrise en littérature anglaise. Elle a deux sœurs et deux frères, et sa mère est femme au foyer tandis que son père est retraité du gouvernement. Sa mère a terminé sa 10^{ième} année (secondaire 4) et son père possède un grade universitaire. Elle habite en résidence universitaire sur le campus de l'université Nehru.

Personne contact : Autre informatrice interviewée.

DEEPA

23 ans. Elle est hindoue et elle est née au Bihar (Darbhanga). Elle est étudiante et célibataire. Elle est venue habiter à Delhi pour faire sa maîtrise en littérature anglaise. Elle a deux frères, sa mère est femme au foyer et son père est un employé du gouvernement. Sa mère a un baccalauréat en sciences politiques et son père une maîtrise en sociologie. Elle habite en résidence universitaire sur le campus de l'université Nehru.

Personne contact : Informateur-clé, professeur à l'université Nehru

JYOTSNA

21 ans. Elle est hindoue et elle est née à Delhi. Elle est étudiante et célibataire. Elle fait une maîtrise en finances à l'Université de Delhi. Elle a un frère, sa mère travaille pour le gouvernement et son père est un homme d'affaires. Sa mère a un diplôme de baccalauréat et son père une maîtrise en commerce. Elle habite en résidence universitaire.

Personne contact : Autre informatrice interviewée.

JOMSY

21 ans. Elle est chrétienne et elle est née au Kerala. Elle habite toutefois Delhi depuis l'enfance. Elle est étudiante et célibataire. Elle fait sa maîtrise en Ressources Humaines au YWCA de Delhi. Elle a un frère, sa mère travaille dans le domaine de la vente au détail et son père est ingénieur électrique. Ses deux parents ont un diplôme d'études secondaires. Elle habite avec ses parents.

Personne contact : Informatrice-clé, notre voisine, tante de la personne interviewée.

PRINCY

22 ans. Elle est chrétienne catholique et elle est née à Delhi. Elle est travailleuse et célibataire. Après avoir fait un baccalauréat en arts, elle travaille dans un centre d'appels (call center) pour IBM. Elle a un frère, sa mère travaille pour une compagnie privée et son père travaille pour une compagnie de chemin de fers. Les deux possèdent un baccalauréat en commerce. Elle habite chez ses parents.

Personne contact : Autre informatrice interviewée.

MEGHA

22 ans. Elle est hindoue et elle est née à Delhi. Elle est étudiante et célibataire. Elle fait une maîtrise en français à l'Université Nehru. Elle a deux frères. Son père est un homme d'affaires et sa mère est femme au foyer. Ses deux parents ont un diplôme universitaire de baccalauréat. Elle habite chez ses parents.

Personne contact : Informateur-clé, professeur d'université

DEVIA

21 ans. Elle est hindoue et elle est née à Delhi. Elle habite Delhi depuis 7 ans, après avoir déménagé plusieurs fois dans diverses régions de l'Inde. Elle fait une maîtrise par correspondance en allemand à l'université de Hyderabad. Elle a une sœur, sa mère est professeur au secondaire et son père est retraité de l'armée de l'air. Sa mère possède une maîtrise en anglais et son père un baccalauréat en commerce. Elle habite chez ses parents.

Personne contact : Informatrice-clé, amies d'une alliée.

SHEETAL

29 ans. Elle est hindoue et elle est née à Ghaziabad. Elle habite Delhi depuis 5 ans. Elle est mariée et mère d'un fils. Elle est ne travaille pas présentement pour

s'occuper de son fils. Elle a une maîtrise en marketing et finance (MBA). Ses parents travaillent dans le monde des affaires et du commerce. Ils ont tous les deux un diplôme d'études secondaires. Elle habite avec son mari chez sa belle-famille.

Personne contact : Informatrice-clé, connaissances de la personne interviewée.

KAVITA

28 ans. Elle est hindoue et elle est née à Bangalore. Elle habite toutefois Delhi depuis l'âge de 7 ans. Elle est mariée et elle fait un doctorat en génétique. Son père est retraité de l'armée de l'air et sa mère est femme au foyer. Les deux possèdent un diplôme de baccalauréat. Elle habite en résidence à l'université de Delhi; lorsqu'elle a des vacances, elle habite avec son mari dans leur appartement en banlieue de Delhi ou chez sa belle-famille.

Personne contact : Autre informatrice interviewée.

APPENDICE C
GRILLES D'ENTREVUES

Note : comme toutes les entrevues ont été réalisées en anglais, les grilles d'entrevues sont présentées dans cette langue.

Grille d'entrevue de base pour les jeunes femmes célibataires

No Q	Questions et réponses	Minutage / Notes
1.a	Why did you choose this discipline? Did your parents agree with your choice?	
1.b	Do you work, what is your work? Why did you choose this work?	
2.a	What do you do on your free time? What kind of leisure do you have?	
2.b	Do you watch tv? How many hours a day, or a week do you watch tv?	
2.c	What kind of program do you watch? What kind of movie do you go to? Which are your favourite movies?	
2.d	Who are you favourites actors and actresses? Which actress do you identify with most and why?	
3.a	Do you use a computer? For what purpose? Do you own a computer?	
3.b	Which Internet sites do you visit?	
4.a	Do you read or buy magazines? Which ones? Which magazine is your favourite?	
4.b	Are you interested in fashion? Do you watch any fashion show on tv?	
	Shopping	
5.a	Is there a specific moment where you started wearing western clothes? Why did you choose to wear western clothes? How do you live up with this choice?	
5.b	Do you also wear Indians clothes? When? For what occasions? Do you feel comfortable wearing these clothes?	
5.c	Do your friends wear western clothes too? Do you know why they don't wear this kind of clothes?	
6.a	How do you choose your clothes when you go out shopping? What kind of clothes do you buy?	
6.b	Where do you shop for your clothes? When do you shop for your clothes? How would you define your own style?	
6.c	With whom do you shop? Does your mother, sister or friends help you choose your clothes? What color, kind, brand, etc. do they prefer for you?	
7.a	Do you think that the opinion of others have an impact on you? Does the other people opinion have an effect on your dress code?	
7.b	Do you know what the guys think about your style? Do you think that guys like women wearing jeans or modern clothes?	
7.c	If you have a date with a man, what will you wear? If your boyfriend prefers Indian clothes, would you accept to change for him?	
7.d	If you go to a party, what clothes will you wear?	
	Relation personnelle aux vêtements	

8.a	What would influence you to wear modern clothes, suits, or a sari on a particular day?	
8.b	How do you feel when you wear modern clothes, jeans, etc? How do you feel when you wear a suit or a sari? What makes you feel more like yourself?	
8.c	Do people have the same attitude toward you if you wear western clothes or Indian clothes?	
8.d	Do you have lucky clothes? Can you describe them to me? Why are they lucky?	
8.e	How do you perceive your style? Do you sometimes dress for others? When?	
8.f	Do you think that wearing a type of clothes is a personal decision or if it's better to take account of the other people's opinions?	
	Famille	
9.a	Does your mother wear western clothes?	
9.b	How do your grand mothers, mother, aunts, sisters and cousins dress? What do you think of their dressing behaviours, their style?	
9.c	Do you feel that your parents encourage and accept your style? Do you feel that your family encourage or accept your style?	
9.d	What are your parents beliefs according to women dressing behaviours? What are your friends beliefs according to women dressing behaviours?	
	Futur	
10.a	Do you think your style will change when you will get married?	
10.b	And what will you do if your husband or your in laws expect you to change for a suit or a sari? Would you comply or try to convince them that this is good and that you want to stay with this style?	
10.c	If you had a daughter how would you expect her to dress?	
11.a	What are the most important things for you in life?	
11.b	Who are your role models?	
11.c	How do you see yourself in 20 years?	
11.d	Do you want to live in a joint family or in a nuclear family?	
	Enjeux	
12.a	What do you think about the issue of women wearing jeans (modern clothes) and the rape rate (level) in India?	
12.b	Do you think that jeans or western clothes should be prohibited in college? Why?	
13.a	What do you think of the Bollywood films industry showing more sexuality in films?	
13.b	Do you think this has a good influence on the youth?	
13.c	What do you think of premarital sex?	
14.a	What do you think of the hindutva ideology?	

	Religion	
15.a	Do you practice a religion?	
15.b	What kind of religious practices do your parents do? Do they make pujas or ramzam and visit the temple, mosque, etc.?	
15.c	What would be the similarities and differences between your practice and your parents practice?	
16.a	Did your level of faith change during your life?	
16.b	Do you visit a place of worship? For what occasions ?	
16.c	Is there a saint, guru, (god or goddess) to whom you devote yourself to?	
16.d	To what god or goddess do you identify yourself the most and why?	
17.a	What kind of religious beliefs, or beliefs in general do you wish to pass on to your children?	

Grille d'entrevue pour les travailleuses

No Q	Questions et réponses	Minutage / Notes
1.	Q: When you started working did you change your style?	
2.	Q: Do you sometimes feel judged by your colleagues because of the way you dress?	
3.	Q: Do you always consider the opinion of your boss or colleagues when you dress?	
4.	Q: Has any incident occurred in the past regarding your dressing choices, in your job? Or, in your life in general?	
5.	Q: In what kind of clothes do you feel more comfortable at work?	

Grille d'entrevue pour les femmes mariées

No Q	Questions et réponses	Minutage / Notes
1.	So you are living in a joint family here?	
2.	Did your dressing patterns change when you got married?	
3.	Do you know what your husband thinks about your style?	
4.	Does your husband offer you clothes?	
5.	Do you wear the clothes he offers you?	
6.	Do your in-laws give you clothes sometimes?	
7.	Do you know what they think about your style?	

8.	Do you feel independent from the influence of your husband and in-laws when you buy clothes?	
9.	What are your husband's beliefs about women dressing behaviours?	

Grille d'entrevue pour les jeunes femmes indiennes qui portent des vêtements indiens seulement

No Q	Questions et réponses	Minutage / Notes
1.	Did you always wear Indian clothes?	
2.	Do you feel that it is a choice to wear only Indian clothes?	
3.	Why do you prefer Indian clothes to western clothes?	
4.	Would you like to wear western clothes?	
5.	Do you think that women should wear only Indian clothes?	
6.	If you had a boyfriend and your boyfriend asks you to wear western clothes, would you accept to change for him?	
7.	What would influence you to wear modern clothes, suits, or sari on a particular day?	
8.	How do you feel when you wear suits or saris?	
9.	If you would wear more western clothes, do you feel your parents would accept it?	

Grille d'entrevue pour les mères de jeunes femmes qui portent des vêtements occidentaux

No Q	Questions et réponses	Minutage / Notes
1.	What do you think of your daughter's studies? Do you think she chose the right discipline?	
2.	What do you think of her dressing choices?	
3.	What kind of clothes you would like your daughter to wear?	
4.	Why do you think your daughter wants to wear western clothes?	
5.	How do you think your daughter sees western clothes?	
6.	How do you perceive Indian and western clothes?	
7.	How do you think young women's should dress?	
8.	How do you think a married woman should dress?	
9.	Do you expect your daughter to change her dressing choices after marriage?	
10.	Do you wish your daughter to live in a joint family or a nuclear family?	
11.	How do you see your daughter in 20 years?	
12.	If you had a grand-daughter how would you expect her to dress?	

Grille d'entrevue pour designers

No Q	Questions et réponses	Minutage / Notes
1.	And when you do design, what kind of clothes you design?	
2.	Is there a moment where you started designing western clothes or you always did?	
3.	Do you feel that the demand according to fashion and clothing has changed a lot?	
4.	How do you perceive the woman of 2006?	
5.	What do you think her relation to clothing is?	
6.	And in a more general way, do you think that women are more aware of fashion than before?	
7.	Do you think that fashion influences women in their dressing choices?	
8.	How would you explain the transformation of dressing patterns of young Indian women?	
9.	The western industries use marketing to sell these products, so do you think this creates the demands?	
10.	How do you see the evolution of fashion in the next 10 or 15 years?	
11.	What would be the influence of the Bollywood film industry on the dressing patterns?	
12.	Do you think that this upcoming generation of designers is more influenced by western dressing and western fashion?	

Grille d'entrevue pour gérants de boutiques

No Q	Questions et réponses	Minutage / Notes
1	For how long have you been a manager here?	
2	Did you always sell women western clothes?	
3	Have the sales of women western clothes increased in the last years?	
4	In what year would you say they started increasing?	
5	Did you use any kind of marketing strategies to increase the sales of western women clothes?	
6	Dou know to what social class your client belong to here?	
7	What type of western clothes do you sell most?	
8	How many pair of jeans would you sell to women per week?	
9	What percentage of your costumers are women?	
10	How would you describe the type of customers you receive here?	
11	Do women shop alone or with other people?	
12	Did you ever notice any tension between two women while in your shop?	
13	Did you ever notice a tension between a woman and a man while in your shop?	
14	When women shop do they buy western clothes for themselves or as a present?	
15	Do you think more women or men buy western clothes as a present?	
16	Under what criteria's do you think a woman decides to buy western clothes?	

APPENDICE D
GRILLE DE CODIFICATION

IDENTITÉ→	Auto-représentation→	-Indépendante -Moderne -Opprimée
VÊTEMENTS→	Représentations des vêtements occidentaux→	-Moderne -International -Occidental
	Représentations des vêtements indiens→	-Traditionnel -Élégant -Modeste/ <i>covered</i>
	Sentiments associés aux vêtements→	-Expression de soi -Expression d'un <i>mood</i> -Être belle
	Sentiments ass. aux vêtements occidentaux→	-Liberté -Confiance en soi / <i>self-confident</i> -Agressivité -Indépendance
	Causes reliées au port ou non de vêtements occidentaux→	-Confort -Facile d'entretien -Naturel
	Sentiments associés aux vêtements indiens→	-Docilité -Gêne -Élégance et beauté -« Répressif », etc.

Causes reliées au port ou non de vêtements indiens→

- Pour des occasions
- Port difficile,etc

ENVIRONNEMENT→ Instance de légitimation→ -Soi
 -Famille
 -Université
 -Milieu professionnel
 -Groupe d'amies
 -Médias/industrie culturelle

Valeurs et croyances→ -Religieuses
 -Politiques
 -Culturelles/Folklore
 -Sociales

Normes sociales→ -Vêtements
 -Jeunes femmes
 -Femmes
 -Lieu (université, etc.)

Rapport de genre, représentations des→
 -Femmes
 -Hommes
 -Rapports de sexe

APPENDICE E
PHOTOS ETHNOGRAPHIQUES

Photo 1 : Le décalage entre la mère en shalwar kamiz et la fille qui porte des vêtements occidentaux



Photo 2 : Jeune femme qui porte des vêtements occidentaux sur le campus de l'université



Photo 3 : Le marché de Sarojinagar à Delhi

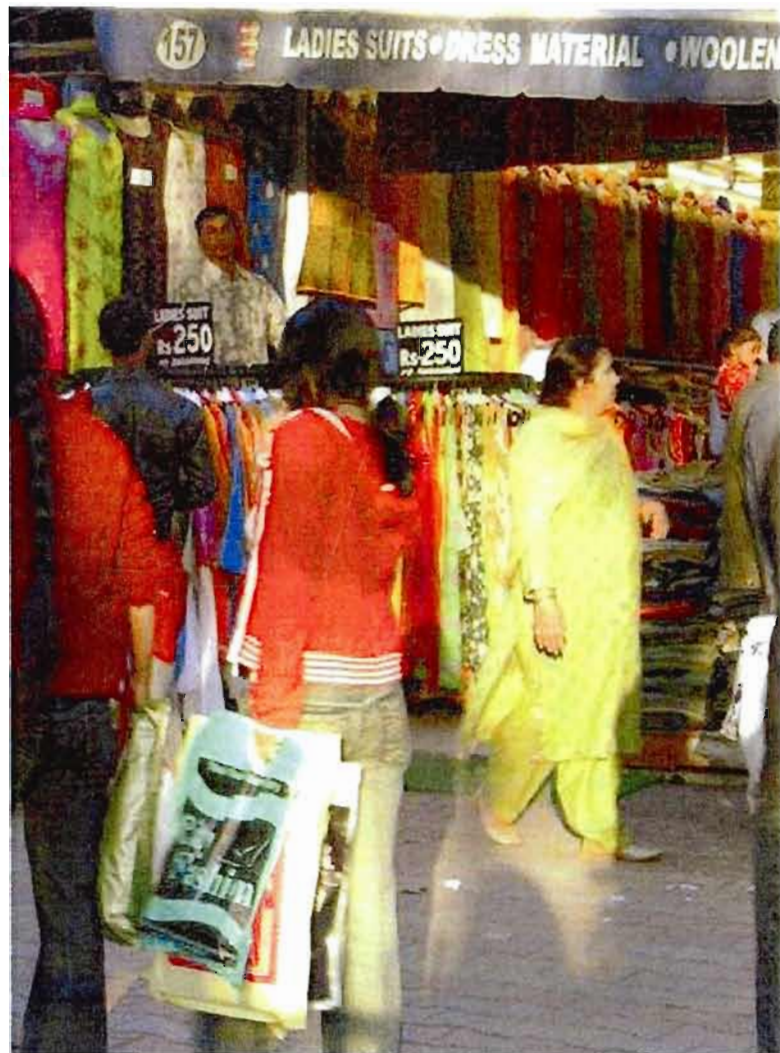


Photo 4 : Deux jeunes femmes qui portent des vêtements occidentaux au marché



Photo 5 : Jeune femme nouvellement mariée qui porte des vêtements occidentaux



RÉFÉRENCES

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 229 p.
- Appadurai, Arjun et Breckenridge, Carol A. 1995. « Public modernity in India », dans *Consuming modernity : Public culture in a South Asian World*, (sous la dir. de) Breckenridge, Carol A. Minneapolis/London : University of Minnesota Press, p. 1 à 16
- Appadurai, Arjun. 2003. « Public culture », dans *Handbook of Indian sociology*, (sous la dir. de) Das Veena. Delhi : Oxford University Press, p. 172 à 191.
- Assayag, Jackie. 2005. *La mondialisation vue d'ailleurs : l'Inde désorientée*. Paris : Le Seuil, 295p.
- Banerjee, Mukulika et Miller, Daniel. 2003. *The Sari*. Oxford : Berg, 277 p.
- Barnes, Ruth et Eicher, B.Johanne. 1992. « Introduction », dans *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*, (sous la dir. de) Ruth Barnes et Johanne B.Eicher. New York: Berg, p .1-28
- Bathia, Nandi. 2003. « Fashioning Women in Colonial India ». *Fashion Theory: The Journal of Body, Dress and Culture*, vol. 7, no 3-4, p. 327-344
- Basu, Aparna et Ray, Bharati. 1999. *From Independance Towards Freedom: Indian Women Since 1947*. Delhi : Oxford University Press, 248 p.
- Beaud, Stéphane et Weber, Florence. 1997. *Guide de l'enquête de terrain*. Paris : La Découverte, 328 p.
- Bordo, Susan. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkley : University of California Press, 361 p.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris : Éditions de minuit, 475 p.
- Chapoulie, J. M. 1998. «La place de l'observation directe et du travail de terrain dans la recherche en sciences sociales», dans *La recherche qualitative, Diversité des champs et des pratiques au Québec*, (sous la dir. de) Jean Poupart *et al.* Boucherville : Gaétan Morin, p. 155-172.

- Chaudhuri, Maitrayee. 2001. « Gender and Advertisements: The Rhetoric of Globalisation ». *Women's studies international forum*, vol. XIV, no 3-4, p. 373-385
- Chaudhuri, Maitrayee. 2004. *Feminism in India*. Delhi : Kali for Women and Women Unlimited in Association with the Book Literary Trust, 359 p.
- Davis, Fred. 1992. *Fashion, Culture and Identity*. University of Chicago Press : Chicago, 226p.
- Das Veena. 2003. *Handbook of Indian sociology*. Delhi : Oxford University Press, 502 p.
- Desai, Neera et Thakkar, Usha. 2001. *Women in the Indian Society*. New Delhi: National Book Trust, 221 p
- Deshpande, Satish. 2003. « Modernization », dans *Handbook of Indian Sociology*, (sous la dir. de) Veena Das. Delhi : Oxford University Press, p.70 à 89
- Dharam, Vir et Mahajan, Kamlesh. 1996. *Contemporary Indian Women: Collected works. Volume 1: Modernization and Women's Development*. Delhi : New Academic Publishers, 233 p.
- Dharam, Vir et Mahajan, Kamlesh. 1996. *Contemporary Indian Women: Collected works. Volume 3: Kinship, Family and Marriage*. Delhi : New Academic Publishers, 236 p.
- Dharam, Vir et Mahajan, Kamlesh. 1996. *Contemporary Indian Women: Collected Works. Volume 6: Changing Status and Emerging Problems*. Delhi : New Academic Publishers, 303 p.
- Dwyer, Rachel. 2007. « Les nouvelles classes moyennes, la jeunesse, la romance et le sexe dans l'Inde moderne ». *Conférence dans le cadre de l'École d'été sur l'Inde du CÉRIUM*, 7 juillet 2007.
- Entwistle, Johanne. 2001. « The Dressed Body », dans *Body Dressing*, (sous la dir. de) Johanne Entwistle et Elizabeth Wilson. Oxford : Berg, 255p.
- Featherstone, Mike. 1991. *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London : Sage, 408 p.

- Frank, Arthur W. 1991. « For a Sociology of the Body: An Analytical Review », dans *The Body: Social Process and Cultural Theory*, (sous la dir. de) Mike Featherstone. London : Sage, p. 36 – 100
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 250 p.
- Héritier-Augé, Françoise. 1996. *Masculin/Féminin*. Paris : Odile Jacob.
- Hill Collins, Patricia. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York : Routledge, 265 p.
- Hooks, Bell. 1984. *Feminist Theory from Margin to the Center*. Boston: South End Press, 174 p.
- Jaccoud, Mylène et Mayer, Robert. 1997. « L'observation en situation et la recherche qualitative », dans *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et méthodologiques*, (sous la dir. de) Jean Poupart *et al.* Montréal: Gaétan Morin, p. 211-249.
- Joshi, O.P. 1992. « Continuity and Change in Hindu Women's Dress », dans *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*, (sous la dir. de) Ruth Barnes et Johanne B. Eicher. New York : Berg, p. 214-231.
- Kaufmann, Jean-Claude. 2004. *L'entretien compréhensif*. Paris : Armand Colin, 127 p.
- Laperrière, Anne. 1982. « Pour une construction empirique de la théorie, la nouvelle école de Chicago ». *Sociologie et sociétés*, vol. 14, no 1, p. 31-41.
- Le Breton, David. 1985. *Corps et sociétés : Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*. Paris : Librairie des Méridiens, 227 p.
- Le Breton, David. 2001. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris : Presse universitaire de France, 263 p.
- Le Breton, David. 2002. *Sociologie du corps*. Paris : Presse universitaire de France, 127 p.
- Leslie, Julia. 1992. « The Significance of Dress for the Orthodox Hindu Woman », dans *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*, (sous la dir. de) Ruth Barnes et Johanne B. Eicher. New York : Berg, p. 198-213.

- Leslie, Julia et McGee, Mary. 2000. *Invented Identities: The Interplay of Gender, Religion and Politics in India*. Delhi : Oxford University Press, 309 p.
- Loubet del Bayle, Jean-Louis. 1978. *Introduction aux méthodes des sciences sociales*. Toulouse : Privat, 234 p.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. « Under Western Eyes: Feminist Scholarships and Colonial Discourses », dans *Third World Women and the Politics of Feminism*, (sous la dir. de) Chandra Mohanty et al. Bloomington : Indiana University Press, p. 51-81.
- Niranjana, Seemanthini. 2001. *Gender and Space: Femininity, Sexualization and the Female Body*. New Delhi : Sage, 143 p.
- Pirès, Alvaro. 1997. « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique », dans *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, (sous la dir. de) Jean Poupart et al. Boucherville : Gaëtan Morin, p. 113-169
- Price, Janet et Shildrick, Margrit. 1999. *Feminist Theory and the Body: A Reader*. New York : Routledge, 487 p.
- Renavikar, Madhavi. 2003. *Women and Religion: A Sociological Analysis*. Jaipur: Rawat Publications, 352 p.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Roach, Mary Ellen et Eicher. Johanne B. 1979. « The Language of Personal Adornment », dans *The Fabrics of Culture*, (sous la dir. de) Justine Cordwell et Ronald Schwaz. New York : Mouton Publishers, p. 1-15
- Srinivas, M.N. 1971. *Social Change in Modern India*. Berkeley : University of California Press.
- Tarlo, Emma. 1996. *Clothing Matters: Dress and Identity in India*. Chicago: University of Chicago Press, 360 p.
- Tharoor, Sashi. 2006. « Inde: un autoportrait ». *Courrier International*, Hors-série, no mars-mai.
- Thapan, Meenakshi. 1995. « Gender, Body and Everyday Life ». *Social Scientist*, vol. 23, no 7-9, p.32-57.

- Thapan, Meenakshi. 1997. *Embodiment: Essays on Gender and Identity*. Delhi: Oxford University Press, 340 p.
- Thapan, Meenakshi. 2001. « Adolescence, Embodiment and Gender Identity in Contemporary India: Elite Women in a Changing Society ». *Women's Studies International Forum*, vol. XIV, no 3-4, p. 359-371
- Thapan, Meenakshi. 2004. « Embodiment and Identity in Contemporary Society: Femina and the New Indian Woman ». *Contributions to Indian Sociology*, vol. 28, no 3, p.411-444
- Turner, Bryan S. 1984. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford : Blackwell, 272 p.
- Turner, Bryan S. 1996. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, California: Sage Publications, 254 p.
- VaTuk., Sylvia. 1982. « Purdah Revisited : A Comparison of Hindu and Muslim Interpretations of the Cultural Meaning of Purdah in South Asia », dans *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, (sous la dir. de) H. Papanek et G. Milault. Delhi: Chanakya Publications, p.54-78,
- Wadley, Susan. 1988. « Women and the Hindu Tradition », dans *Women in Indian Society: A Reader*, (sous la dir. de) Rehana Ghadially. New Delhi: Sage Publications, p. 23-43
- Wilson, Elizabeth. 1987. *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. Berkley : University of California Press, 290 p.
- Woodward, Sophie. 2005. « Looking Good: Feeling Right- Aesthetics of the Self », dans *Clothing as Material Culture*, (sous la dir. de) Susanne Küchler et Daniel Miller. Oxford : Berg, p. 21 -39