

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FEMMES, RITUELS ET DOMESTICITÉ : ÉTUDE ETHNOGRAPHIQUE DE LA MAISON
DE CULTE (PŪJĀ GHĀR) HINDOUE À NEW DELHI

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

ÉMERAUDE LAPOINTE-PROVOST

FÉVRIER 2023

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.04-2020). 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, d'abord, à remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Mathieu Boisvert, qui m'a encouragée à entreprendre ce projet de maîtrise. Merci d'avoir cru en moi et en mes capacités. Partager avec toi cet amour de l'Inde est une immense joie. Un grand merci, ensuite, à Florence Pasche-Guignard de l'Université Laval, qui m'a fait profiter de ses connaissances sur les questions de genre en Asie du Sud.

Je tiens aussi à remercier Swati Gupta, mon professeur de langue hindi, sans qui la réalisation des entretiens en hindi n'aurait pas été possible ainsi que Agniv Ghosh du département de langues indiennes modernes de l'Université de Delhi. Merci de m'avoir offert un accès direct à votre culture.

Mes remerciements s'adressent, en outre, à ceux qui m'entourent et me soutiennent constamment : mes chères amies (Camille, Béatrice et Ève), mes oncles (Jocelyn, Patrice, Daniel, Richard et Marcel), mes tantes (Diane, Line, Mona, Louise et Lise) et ma cousine Chanel. Mes pensées vont, enfin, à ma mère, le pilier de ma vie, ainsi qu'à Sunita, mon ange gardien.

I would first like to warmly thank my supervisor, Mathieu Boisvert, who encouraged me to undertake this master's project. Thank you for believing in me and my abilities. Sharing with you this love of India has been an immense joy. I would also like to thank Florence Pasche-Guignard, from Laval University, whose knowledge on gender issues in South Asia I have benefited from.

I would also like to thank Swati Gupta, my Hindi language teacher, without whom this research conducted in Hindi would not have been possible, and Agniv Ghosh, from the Department of Modern Indian Languages at the Delhi University. Thank you for giving me direct access to your culture.

My thanks also go to those who surround and support me constantly: my dear friends Camille, Beatrice and Eve, my uncles Jocelyn, Patrice, Daniel, Richard and Marcel, my aunts Diane, Line, Mona, Louise and Lise and my cousin Chanel. My thoughts also go to my mother, the pillar of my life, and to Sunita, my guardian angel.

DÉDICACE

Je dédie ce mémoire à l'être qui m'est le plus cher, ma mère, source inépuisable d'amour, de patience et de compréhension. Merci d'avoir suscité en moi le goût de l'effort et de la rigueur. Chaque ligne de ce mémoire exprime ma reconnaissance, mon respect et ma tendresse à ton égard.

I dedicate this thesis to the most important woman in my life, my mother, an inexhaustible source of love, patience, and understanding. Thank you for teaching me how to take pleasure in hard work and rigor. Each line of this thesis expresses the gratitude, respect, and tenderness I have for you.

AVANT-PROPOS

En procédant à l'étude de la ritualité féminine en Inde du Nord, nous souhaitons avant tout donner la parole aux femmes. Plutôt que de chercher à décrire les pratiques religieuses et rituelles, nous tentons de comprendre comment les femmes perçoivent ces expériences. Bien que notre étude aborde brièvement les pratiques, les objets et les langages religieux, nous nous concentrons davantage sur l'expérience humaine des femmes interrogées.

Notre recherche s'est déroulée en région urbaine, principalement à New Delhi, la capitale de l'Inde. Les pratiques rituelles des femmes résidant les régions rurales ne sont donc pas abordées dans le cadre de ce mémoire. D'autres ouvrages, tels que *Listen to the Heron's Words* (Gold & Raheja, 1994) et *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition* (Pintchman, 2007), traitent déjà de ces thèmes en profondeur.

By approaching the study of female rituality in North India, I wish above all to give a voice to women. Rather than describing religious and ritual practices, this research attempts to understand how women perceive these experiences. Although I will briefly address the question of religious practices, objects, and languages, I will focus instead on the human experience of the women interviewed.

My research takes place in urban areas, mainly in New Delhi, India. Consequently, the ritual practices of women in rural areas will not be included in this thesis. Other works, such as Listen to the Heron's Word, by Gold and Raheja (1994), and Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition by Tracy Pintchman (2007), already discuss these themes in great depth.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
DÉDICACE	iii
AVANT-PROPOS	iv
LISTE DES FIGURES	viii
RÉSUMÉ	ix
ABSTRACT	x
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIQUE.....	6
1.1 Cadre conceptuel.....	6
1.1.1 Terme central : la <i>pūjā ghār</i>	6
1.1.2 Concept secondaire : l’agentivité.....	6
1.1.3 La représentation symbolique.....	10
1.2 Cadre méthodologique	11
1.2.1 Approche : étude de cas.....	11
1.2.2 Technique de cueillette de données	12
1.2.3 Méthodes d’analyse et d’interprétation	14
1.3 Contribution à la recherche	15
CHAPITRE 2 PORTRAIT IDENTITAIRE DES RÉPONDANTES.....	16
2.1 Situation des femmes en Inde	17
2.1.1 L’éducation.....	17
2.1.2 Le travail.....	18
2.1.3 Le système de classes et de castes	19
2.1.4 La classe moyenne.....	21

2.1.5	Les femmes de la classe moyenne	23
2.2	Les répondantes.....	26
2.2.1	Swati	27
2.2.2	Rishika	28
2.2.3	Anjali	29
2.2.4	Madame Agarwal	31
2.2.5	Madame Virudunagar	32
2.2.6	Vedika.....	33
2.3	Résumé.....	33
CHAPITRE 3 PRÉSENTATION ET ANALYSE DE NOS RÉSULTATS		36
3.1	Cadre méthodologique	36
3.1.1	Technique de collecte de données	36
3.1.2	Méthodes d'analyse et d'interprétation	37
3.1.3	Difficultés rencontrées sur le terrain	38
3.2	Analyse des entretiens.....	39
3.2.1	Grille de questions	40
3.2.2	Rapport émotionnel	44
3.2.3	Les rituels : responsabilité des femmes?	47
3.2.4	Résumé	51
3.3	Analyse des périodes d'observation.....	53
3.3.1	Dans la <i>pūjā ghār</i>	53
CHAPITRE 4 ANALYSE DU CONCEPT D'AGENTIVITÉ.....		58
4.1	Agentivité des femmes.....	58
4.1.1	Relations avec la famille.....	59
4.1.2	Le rôle de l'éducation	63
4.2	Résistance.....	68
4.3	Résumé.....	71

CONCLUSION.....	74
ANNEXE A GRILLE D'OBSERVATION	79
ANNEXE B GRILLE D'ENTRETIEN EN ANGLAIS.....	83
ANNEXE C GRILLE D'ENTRETIEN EN FRANÇAIS.....	86
RÉFÉRENCES	xc

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1.1 <i>Pūjā ghār</i> des beaux-parents de Swati	5
Figure 1.3.1 Carte de Delhi NCR incluant Gurgaon.....	16
Figure 1.3.2 Carte de l'Inde	16
Figure 2.2.1 Tableau des répondantes	26
Figure 2.3.1 Madame Agarwal en train de réciter le <i>Hanuman Chalisa</i> devant sa <i>pūjā ghār</i>	35
Figure 3.2.1 <i>Pūjā ghār</i> de Swati.....	52
Figure 3.3.1 <i>Pūjā ghār</i> de Rishika.....	67
Figure 3.3.2 <i>Pūjā ghār</i> d'Anjali	73
Figure 3.3.3 <i>Pūjā ghār</i> de madame Agarwal décorée pour la <i>Saraswati pūjā</i>	78
Figure 3.3.4 <i>Pūjā ghār</i> du bureau du mari de Swati.....	78

RÉSUMÉ

Notre recherche vise à saisir la centralité de la *pūjā ghār/mandir* dans le foyer hindou. Nous y définissons les relations entre les femmes urbaines contemporaines et la *pūjā ghār*, lieu où elles accomplissent leurs rituels quotidiens. Dans ce mémoire, nous tentons, d'une part, de déterminer comment cet espace sacré s'inscrit symboliquement dans la vie de ces femmes et, d'autre part, d'identifier les différents processus par lesquels elles acquièrent du pouvoir en accomplissant leurs rituels. Notre approche méthodologique inclut deux techniques de collecte de données : l'observation participante et l'entretien semi-structuré. Le travail de terrain s'est déroulé en deux temps : deux ou trois périodes d'observation d'environ 30 minutes à une heure durant lesquelles nous avons observé les rituels de ces femmes dans la *pūjā ghār/mandir*, suivies d'un entretien de même durée. Au cours de ces entretiens, 15 à 20 questions relatives aux pratiques religieuses, aux objets rituels, aux espaces rituels, à la famille et à l'agentivité ont été posées aux participantes. Ces questions soulèvent les principaux problèmes relatifs à l'intersection entre les rituels féminins hindous et l'espace de culte qui leur est dédié. Le cadre conceptuel de cette recherche s'appuie sur les travaux de spécialistes des rituels féminins hindous, telles qu'Anne Mackenzie Pearson (1996), Tracey Pitchman (2003), Raheja et Gold (1994), et les travaux féministes sud-asiatiques de Maithree Wickramasinghe (2010), Nivedita Menon (2012), Tanika Sarkar (2001), Maitreyee Chaudhuri (2005) et Anu Aneja (2019).

Mots-clés : religion, hindouisme, rituels, femmes, Inde et ethnographie

ABSTRACT

Our research aims to capture the centrality of the *Pujā ghār/mandir* in the Hindu household. By defining the relationships that exist between contemporary urban women and the place where they perform daily rituals (the *pūjā ghār*), our research attempts to observe on the one hand how this sacred space is symbolically inscribed in their life and, on the other hand, the different processes by which they acquire power through the rituals they perform there. Our methodological approach includes two data collection techniques: participant observation and semi-structured interviews. The fieldwork took place in two stages: two or three observation periods of approximately 30 mins to an hour, where we observed the rituals performed by the women in the *pūjā ghār/mandir*, followed by an interview period of roughly 30 mins to an hour. In these interviews, 15 to 20 questions related to religious practices, ritual objects, ritual spaces, family, and agency were asked to the respondents. These questions raised the main issues of the intersection between Hindu female rituals and the space of worship dedicated to them. The conceptual frame of this research is based on the work of specialists of the study of female Hindu rituals such as Anne Mackenzie Pearson (1996), Tracey Pitchman (2003), Raheja and Gold (1994), and South-Asian feminist work by Maithree Wickramasinghe (2010), Nivedita Menon (2012), Tanika Sarkar (2001), Maitreyee Chaudhuri (2005) and Anu Aneja (2019).

Keywords : Religion, Hinduism, Rituals, Women, India, Ethnography

INTRODUCTION

Problématique

Le terme rituel est difficile à définir. Des chercheurs de plusieurs disciplines se sont prêtés à l'exercice en utilisant diverses méthodologies, par exemple la recherche de terrain ou la philologie, ainsi qu'en se concentrant sur différentes périodes (Platvoet, 1995; Grimes, 2014). Dans les débats non universitaires, les termes « routine », « culte », « coutume », « cérémonie », « célébration » et « festivité » sont souvent utilisés de manière interchangeable pour désigner un rituel (Michaels, 2016, p. 8). On retrouve, d'un côté, les termes désignant des comportements quotidiens (routine et coutume) et, de l'autre, ceux renvoyant à des comportements occasionnels, la plupart du temps ludiques (festival, théâtre, etc.). En sciences sociales, les rituels renvoient souvent à un ensemble de pratiques, prescrites ou interdites, liées à des croyances magiques et/ou religieuses respectueuses des dichotomies sacré/profane et pur/impur. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Émile Durkheim considère que le sacré renvoie aux représentations collectives qui se démarquent de la société ou transcendent la vie quotidienne, le terme profane regroupant tout le reste (Durkheim, 1912). En effet, les rituels se différencient des comportements ordinaires. Selon Ronald L. Grimes, anthropologue des religions, ce sont des actes stylisés, structurés et standardisés (Grimes, 2013, p. 178). Les actions rituelles sont traditionnalisées, associées à des valeurs sacrées, répétées à l'identique à plusieurs reprises et singulières (Grimes, 2013). De surcroît, elles sont prescrites pour être exécutées dans les moindres détails de manière appropriée et stylisée (Grimes, 2013). Enfin, elles sont réalisées avec une attitude ou un état d'esprit particulier, dans un endroit précis, à un moment choisi et, généralement, par des personnes spécialement qualifiées (Grimes, 2013). Le rituel est donc une manière distinctive d'agir qui, comme une pièce de théâtre, diffère des autres formes d'action.

« Rituel » vient du latin *ritualis*, qui signifie « ce qui appartient au rite (*ritus*) ». Dans l'usage juridique et religieux romain, le *ritus* était le moyen d'exécuter correctement une coutume (Grimes, 2013). Par conséquent, il est ardu de transférer ce concept au contexte hindou et donc crucial d'explorer les termes d'usage qui s'en rapprochent.

Plusieurs mots sanskrits ont un sens proche du terme rituel tel qu'on le conçoit en sciences des religions : *karman* (rite, cérémonie et action), qui a été élaboré à partir de la philosophie selon laquelle nos actes détermineraient notre destinée; *maṅgala* (rite, cérémonie et tout événement de bon augure); *saṃskāra*, qui correspond aux rites du cycle de vie tels que l'*upanayana* (initiation), le *vivāha* (mariage) et les *antyeṣṭi* (funérailles); *kalpa*, qui renvoie aux règles sacrées et aux lois prescrites et *pūjā*, qui est synonyme de « culte, adoration, respect et hommage » et désigne le culte des divinités incluant les cinq éléments de service (*pañcopacāra*) que sont l'onction d'une divinité (*Gandhā*), l'offrande de fleurs (*puṣpā*), l'encens (*dhūpa*), les lumières ou les lampes (*dhūpā*) et l'alimentation de la divinité (*naivedya*) (Michaels, 2016). À ces termes s'ajoutent le *yajña* (rite sacrificiel) et les *utsava* (festivals), souvent liés aux événements mythologiques, au cycle des récoltes et aux ancêtres. Dans son best-seller *The Good Market – How Globalization is Making India More Hindu* (2011), Meera Nanda souligne la croissance de la demande de services religieux (cérémonies de culte à domicile, visites de temple, pèlerinages, etc.), plus particulièrement au sein des classes moyennes urbaines, instruites et largement hindoues (Nanda, 2011, p. vii). Elle ajoute que l'organisation de ces services est aujourd'hui facilitée par les politiques néolibérales de l'État, ce qui accroît l'identification de la culture nationale de l'Inde à l'hindouisme (Nanda, 2011, p. vii). En Inde, comme dans plusieurs autres États d'Asie du Sud, la vie religieuse est largement constituée de pratiques rituelles. Presque tous les foyers hindous consacrent un espace à l'adoration quotidienne des dieux, qui incombe principalement aux femmes. Parallèlement à cette vive religiosité quotidienne, d'innombrables actions et événements rituels (services religieux, sacrifices au feu, rituels du cycle de vie, initiations, festivals, pèlerinages, vœux, etc.) se déroulent aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du domicile (Michaels, 2016, p. 44). Selon Michaels, les rituels hindous se différencient des rituels issus d'autres traditions par leur longueur (la plupart ont une durée remarquablement longue) et leur complexité (Michaels, 2016, p. 44). Ce même auteur soutient, en outre, que ces rituels dépassent souvent la sphère de la croyance (Michaels, 2016, p. 45). Fred de Sam Lazaro et Ashis Nandy s'expriment ainsi dans *Religion and Ethics Newsweekly* :

Traditionally, the South Asian faiths depended not on belief systems like modern Christianity does, but on religious practices. What you did was important, not what you believed. Nobody asked you do you really believe in Krishna, do you really believe in Ram? (Nandy & Lazaro, 2010, p. 99).

Cet extrait suggère que, chez les hindous, la croyance est parfois moins importante que l'action. La tradition hindoue distingue trois voies salvatrices (*mārga*) : la voie de l'action (*karmamārga*), la voie de la connaissance (*jñānamārga*) et la voie de la dévotion (*bhaktimārga*) (Flood, 2004). Bien que toutes ces voies s'entremêlent, Michaels affirme que *karmamārga* est certainement la voie la plus privilégiée, celle à laquelle la plus grande partie de la vaste littérature sanskritique est dédiée (Michaels, 2016). De surcroît, dans les *Brahmaṇa*, le *karmamārga* est indissociable de la *pūjā*. Par conséquent, il est possible d'affirmer que la *pūjā* et toute autre action rituelle sont au cœur de la tradition hindoue.

L'absence de femmes dans les rituels publics (*śrauta*)¹ est attribuée, selon Pintchman (2007), à la nature des rôles sociaux qui leur sont assignés au sein de la société indienne (p. 4). Encore aujourd'hui, la responsabilité de ces rituels (Kapani, 1992) se déroulant au sein d'environnements brahmaniques revient aux hommes brahmanes. Quant aux femmes, leur vie est généralement centrée sur des préoccupations domestiques et interpersonnelles. Conséquemment, leur religiosité tend à mettre l'accent sur le privé et les relations familiales (Pintchman, 2007, p. 6). Ainsi peut-on affirmer que, traditionnellement, les hommes contrôlent les rituels publics (*śrauta*) et les rituels védiques², alors que les femmes en font de même, notamment, pour les rituels domestiques³, calendaires⁴ et de dévotion locale (Pintchmann, 2007, p. 4).

¹ Les rituels et cérémonies *śrauta* incluent des rituels liés au feu, à la pleine lune, à la nouvelle lune, au soma, aux sacrifices d'animaux ainsi qu'aux offrandes saisonnières faites à l'époque védique. Ces rituels sont généralement publics.

² Les rituels védiques sont une série coordonnée et étendue d'actions rituelles exécutées soit au profit d'un sacrificateur (*yajamāma*) soit pour la prospérité du monde entier. De tels rituels nécessitent l'assistance d'officiants ou de prêtres brahmanes. En règle générale, le sacrifice a lieu à l'extérieur et les éléments primaires – la terre, l'eau, l'air, l'espace et leurs modifications et représentants sous forme de substances naturelles, c'est-à-dire le bois, le lait, le beurre clarifié, les fruits, etc. – sont offerts dans le feu sacrificiel. Lorsque le feu consume ces éléments, leur essence subtile est transmise à la divinité invoquée.

³ Les rituels domestiques sont pratiqués dans les foyers hindous. Ils incluent la puja, la méditation, les prières silencieuses, le yoga, la récitation des écritures de la *Bhagavad Gita* ou des *bhajans*, la lecture de livres religieux, la participation au *satsang* (rencontres de prières), l'exécution d'œuvres caritatives et le chant.

⁴ Le calendrier hindou est l'un des calendriers luni-solaires traditionnellement utilisés dans le sous-continent indien et en Asie du Sud-Est, des variations régionales à des fins sociales et religieuses hindoues pouvant être constatées. Ces calendriers adoptent un concept sous-jacent similaire pour le chronométrage basé sur l'année sidérale pour le cycle solaire et l'ajustement des cycles lunaires tous les trois ans, mais différent dans leur accent relatif sur le cycle lunaire ou solaire et les noms des mois et quand ils considèrent le Nouvel An pour commencer (Richmond, 1957).

La domesticité se mêle à la vie des femmes indiennes de manière ambiguë (Pintchman, 2007, p. 6). Elle offre à la fois liberté et contraintes, danger et protection. Susan Sered observe qu'au sein des traditions religieuses accordant l'autorité institutionnelle principalement aux hommes, les femmes ont tendance à s'appropriier et à remodeler ces traditions à leur propre manière (Sered, 1994, p. 61). Flueckiger va même jusqu'à affirmer que les femmes se réapproprient les rituels, les chansons et les récits pour défier les attentes brahmaniques en matière de genre (Flueckiger, 1996, p. 3). Raheja et Gold (1994) considèrent aussi qu'en plus de bâtir de nouveaux modes de construction de l'identité féminine, elles réussissent, à travers cette réappropriation, à négocier leurs relations de parenté et à remettre en question l'autorité patriarcale (Raheja & Gold, 1994, p. 15).

Question de recherche

Selon Pintchman (2013), les activités rituelles domestiques permettent aux femmes d'acquérir de nombreux pouvoirs, y compris celui d'améliorer leur vie et celle des membres de leur famille (Pintchman, 2007, p. 157). Notre recherche pose donc la question suivante : l'espace délimité de la *pūjā ghār* s'inscrit-il de façon symbolique dans la vie quotidienne des femmes hindoues? Le cas échéant, acquièrent-elles un pouvoir et disposent-elles d'un contrôle sur leur propre vie grâce aux rituels qu'elles y exécutent quotidiennement?



Figure 1.1.1 *Pūjā ghār* des beaux-parents de Swati

CHAPITRE 1

CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIQUE

1.1 Cadre conceptuel

Dans cette première section, nous définissons les principaux concepts qui guident cette recherche : la *pūjā ghār* (1.1.1), l'agentivité (1.1.2) et la représentation symbolique (1.1.3). Pour chacun de ces concepts, nous présentons des définitions de sociologues et d'anthropologues spécialistes de ces thèmes. C'est en articulant ces dernières avec notre objet d'étude (la *pūjā ghār* et la relation entre ce lieu et les femmes) que nous serons en mesure de faire ressortir le sens précis dans ce mémoire. Quant au terme « agentivité », nous en mentionnons des définitions données par des auteures occidentales et sud-asiatiques.

1.1.1 Terme central : la *pūjā ghār*

En hindi, *pūjā* signifie « culte » et *ghār*, « maison ». Réunis (*pūjā ghār*), ces termes désignent la pièce d'un domicile privé où sont exécutés les rituels domestiques. On y trouve généralement un ensemble d'icônes de dieux et de déesses, d'objets rituels (encens et feuilles de tulsī) et d'offrandes (fruits et riz) ainsi qu'un feu sacrificiel (*homa*) (Mackenzie-Pearson, 1996). L'aménagement de la *pūjā ghār* se fait dans le respect des principes géographiques du *vāstu śāstra*, système traditionnel indien d'architecture (Quack, 2012, p. 119). Les principes antiques du *vāstu śāstra* concernent la conception des temples et des villes. Ils englobent également les principes relatifs à l'aménagement des maisons et, plus particulièrement, de la salle de *pūjā*. L'alignement des icônes, le positionnement de certains objets rituels et l'emplacement même de la *pūjā ghār* sont donc réfléchis au regard de ces concepts. Pour les femmes, la praxis religieuse s'effectue généralement au foyer, dans la salle de *pūjā*. C'est à cet endroit qu'elles débutent les *vrats* (jeûnes), exécutent les rituels quotidiens et célèbrent les occasions spéciales (Mackenzie-Pearson, 1996, p. 23). Cet espace est donc central dans la vie religieuse et spirituelle des femmes hindoues, qui jouent, en outre, un rôle fondamental dans son entretien et sa conservation.

1.1.2 Concept secondaire : l'agentivité

Dans cette recherche exploratrice, nous conjugons aux théories du rituel un concept essentiel des théories féministes : l'agentivité. L'agentivité est traditionnellement définie comme « le

développement du pouvoir d'agir » (Morin, Therriault & Bader, 2019) face à différents problèmes sociaux, politiques et économiques ou encore comme le « sentiment d'efficacité personnelle » (Corner et al., 2015). Ce terme fait référence au développement du pouvoir d'agir des femmes dans la dénonciation des inégalités et des injustices et à leur capacité d'exercer un contrôle sur la nature des changements les affectant. Comme l'a expliqué Friedmann (1992), l'agentivité peut s'exercer dans tout contexte pour refléter n'importe quelle préoccupation critique et/ou n'importe quel désir de transformation. Il ne s'agit pas d'intervenir simplement sur les capacités des individus, mais également sur le contexte dans lequel les dominations s'exercent (politiques publiques, lois, etc.). Sen définit, pour sa part, l'agentivité comme « l'habileté d'un individu à agir en fonction de ce qu'il considère comme valable » (Sen, 1985, 2010). En d'autres termes, il s'agit d'une habileté propre à chaque individu. Samman et Santos (2009) suggèrent que l'agentivité serait également intrinsèquement sociale, relationnelle et dynamique, puisqu'elle est centrée sur l'engagement d'agents évoluant dans un contexte social et temporel précis (Samman & Santos, 2009, dans Morin, Therriault & Bader, 2019). Très proche du terme « autonomisation » (*empowerment*), qui met l'accent sur les moyens d'autonomisation tels que l'éducation, l'organisation communautaire, la culture politique et l'ouverture des institutions (Narayan, 2005), l'agentivité, dans le cadre de notre mémoire, se rapporte plutôt au libre arbitre des femmes en tant qu'individus, mères de famille et actrices du marché, de la politique et des autres réseaux formels et informels au sein de la société (Narayan, 2005).

En Inde, le concept d'agentivité est étudié dans de nombreux ouvrages traitant de sujets divers, tels que les droits des femmes (ou le féminisme) et les droits des communautés discriminées (dalits) ou tribales. Déclinant l'expérience sociale des femmes de castes supérieures, qui sont venues au féminisme par la critique du patriarcat et la défense de l'individu féminin, les femmes dalits et de castes inférieures ont une relation beaucoup plus complexe avec l'agentivité (Rao, dans Banarjee, Sen & Dhawan (dir.), 2013, p. 518). Les luttes contre le castéisme (*casteism*) ont eu tendance à définir l'identité sociale de ces communautés, tandis que les critiques du genre et de la sexualité ont été réduites au silence sous la forte influence des castes (Rao, dans Banarjee, Sen & Dhawan (dir.), 2013, p. 518). Alors que le féminisme peut être décrit comme la conscience, l'analyse et la critique des forces psychologiques, idéologiques, politiques et structurelles contraignant les femmes ou encore comme toute forme d'activisme s'y opposant,

Wickramasinghe (2009) affirme qu'en Asie du Sud, ce terme est la source de nombreux problèmes épistémologiques en raison de la nature interdisciplinaire de la recherche féministe et de la présence de perspectives postmodernistes et postcolonialistes (Wickramasinghe, 2009, p. 67).

What are the common histories and experiences, feminist understandings and objectives assumed by Women's studies worldwide? What are the differences? How can these dominant methodological issues [laws, processes, common opinions, norms, rules, morality, commercial practices and so on] be understood and conceptualized (Wickramasinghe, 2009, p. 46)?

Existe-t-il un consensus? Dans une société opérant selon des règles et des conventions patriarcales strictes, où le travail des femmes est souvent réduit aux tâches domestiques et leur mobilité physique, restreinte aux limites du foyer (Nair, dans Banarjee, Sen & Dhawan, 2013, p. 484), le concept d'agentivité s'applique-t-il de la même façon que dans un contexte occidental contemporain? Selon Nivedita Menon, l'idée d'agentivité en Inde doit être comprise dans une perspective postcoloniale, féministe et sud-asiatique (2013), c'est-à-dire en tenant compte des castes, des classes, de la religion, de l'ethnicité et de la sexualité (Aneja, 2019). Les termes hindi *mahila shaktikaran* (women empowerment), préférés à *narivadi* (feminism), sont utilisés largement par les militantes d'organisations non gouvernementales et dans les politiques gouvernementales d'autonomisation des femmes (Aneja, 2019). Selon Srila Roy (2017), la nouvelle génération de féministes – mécontentes de l'échec des féministes plus âgées dans leur lutte pour transformer la culture du viol par le biais de mécanismes institutionnels – s'est réapproprié le concept de *women empowerment*. Ces femmes cherchent de nouvelles stratégies, telles que l'utilisation des médias sociaux et d'Internet, pour sensibiliser les femmes à la culture du viol, quelle que soit leur situation économique et sociale (Roy, 2017). Cependant, en 2022, l'Inde demeure une société largement patriarcale. Bien que, depuis 2018⁵, les relations « homosexuelles consensuelles » soient légalement reconnues en Inde, les structures familiales hors normes sont toujours fortement marginalisées.

⁵ Le 6 septembre 2018, l'article 377 du Code pénal indien, qui criminalisait les relations sexuelles entre deux personnes de même sexe, a été abrogé, légalisant ainsi l'homosexualité.

En effet, la famille est, en Inde, une institution dotée d'une identité juridique et l'État ne reconnaît en tant que famille qu'un ensemble spécifique de personnes (Menon, 2012, p. 5). Précisément, la famille ne peut être que patriarcale et hétérosexuelle : un homme, sa femme et « ses » enfants (Menon, 2012, p. 5). En 1984, un jugement de la Cour Suprême de l'Inde a déclaré que les droits fondamentaux garantis à chaque citoyen par la Constitution n'étaient pas applicables dans le contexte familial. Autrement dit, ces droits doivent s'arrêter à la porte de la maison. Un juge de cette Cour le justifie ainsi :

Letting Fundamental Rights into the family would be like 'let in a bull into a china shop'. If you bring Fundamental Rights into a family, and if every individual in the family is treated as a free and equal citizen, that family will collapse. Because the family, as it exists [in India] is based on clearly established hierarchies of gender and age, with gender trumping ages that is, an adult male is generally more powerful than an older female (Juge de la Cour suprême de l'Inde cité par Menon, 2012, 6).

L'un des éléments clés de la famille, envisagée comme une institution sociale, est la division du travail. Généralement, les femmes sont responsables des travaux ménagers (cuisiner les repas, nettoyer la maison, laver les vêtements, s'occuper des enfants, etc.). Le travail domestique est considéré comme leur responsabilité première, même si, comme c'est le plus souvent le cas, elles effectuent également des travaux à l'extérieur du foyer et perçoivent un salaire (Menon, 2012, p. 11). Cette division sexuelle du travail s'étend même à l'espace public : certains types de travail, comme l'enseignement ou les soins infirmiers, sont généralement réservés aux femmes. Comme l'expliquent Menon (2012) et Aneja (2019), la division sexuelle du travail a de fortes implications sur le rôle des femmes en tant que citoyennes, car leurs horizons sont limités par cette prétendue « responsabilité principale ». Tant dans leur choix de carrière que dans leur volonté de faire de la politique (Menon, 2012, p. 14), les femmes apprennent très jeunes à limiter leurs ambitions. Menon qualifie cette autolimitation professionnelle de « plafond de verre », autrement dit de niveau au-dessus duquel elles s'élèvent rarement (Menon, 2012, p. 14). Par ailleurs, Niranjana (2007) affirme que le féminisme se plaçant du côté de la « modernité » et la femme normative (femme de classe moyenne, de caste supérieure, hindoue et attachée profondément à la famille), de celui de la « culture », le concept d'agentivité est l'objet de

nombreux débats éthiques et nationalistes ⁶ (Niranjana, 2007, dans Aneja, 2019, p. 36). En d'autres termes, la modernité, qui coïncide avec l'émancipation et l'acquisition de droits par les femmes, s'aligne difficilement sur la culture et la tradition indiennes. Malgré les progrès obtenus par de nombreux mouvements activistes féministes, les femmes indiennes sont encore confrontées à de nombreux problèmes d'inégalité, de discrimination et d'exclusion sociale. La culture patriarcale de l'Inde fait en sorte que l'égalité hommes-femmes, tant au sein de la famille qu'en matière de droits économiques ou de propriété, et l'accès des femmes à l'éducation restent des enjeux complexes.

1.1.3 La représentation symbolique

La représentation symbolique renvoie à « la dimension symbolique de la représentation comme représentation d'un groupe d'individus, d'une nation ou d'un État, à travers un objet auquel on attribue une certaine signification représentative » (Pitkin, 1994, p. 99). Précisément, les symboles eux-mêmes n'ont pas toujours une signification commune claire. Cependant, ils peuvent représenter quelque chose aux yeux d'un individu, d'un groupe de personnes ou d'une nation tout entière (Pitkin, 1972, p. 94). Généralement, l'objet auquel est attribuée une signification représentative a une fonction évocatrice, mais pas nécessairement explicite, et génère des réactions émotives positives ou négatives. Par exemple, le drapeau indien peut représenter la fierté nationale pour certains, mais le dégoût et la consternation pour d'autres. Comme l'expliquent Lombardo et Meier, « le lien entre le symbole et la réaction d'un individu est arbitraire et repose sur les réponses émotionnelles des personnes plutôt que sur des critères rationnellement justifiables » (2014, p. 4). Ce mémoire s'intéresse à la représentation symbolique de la *pūjā ghār* et des objets s'y trouvant, c'est-à-dire à la réponse émotive (fierté, amour, mécontentement, etc.) des femmes face à cet espace. Le lien entre le symbole et la réponse des femmes peut s'expliquer par des pratiques sociales (par exemple, issues de l'hindouisme) enracinées dans les normes et les valeurs de l'Inde. En raison de leur pouvoir d'évocation, les

⁶ Le nationalisme hindou a été collectivement désigné comme l'expression de la pensée sociale et politique basée sur les traditions spirituelles et culturelles indigènes du sous-continent indien. Le nationalisme hindou est une traduction en français du *Hindū rāṣṭravāda*, qui correspond davantage à la "politique hindoue". Aujourd'hui, le *Hindutvā* est la forme prédominante du nationalisme hindou en Inde. Ce mouvement est souvent décrit comme une variante de l'extrémisme de droite, adhérant à un concept de majorité et d'hégémonie culturelle et sociale. Certains analystes suggèrent même que l'Hindutva est une forme extrême de « conservatisme » ou d'« absolutisme ethnique » (Bhatt & Mukta, 2010).

symboles utilisés pour la représentation politique (drapeau) ou dans le domaine médical (*caduceus* ou croix rouge) font plus que simplement véhiculer une émotion : ils incarnent aussi, dans une certaine mesure, cette émotion (Lombardo & Meier, 2014, p. 20). Un drapeau n'est pas qu'un simple morceau de tissu décoré : c'est également l'incarnation d'une nation. La représentation associée à l'hymne national est un autre exemple de représentation symbolique. C'en est pas la mélodie en tant que telle qui compte ni le morceau de papier sur lequel elle est écrite. Cette combinaison de musiques et de paroles possède une signification particulière et évoque certaines émotions. En somme, le pouvoir représentatif du symbole (ici, la *pūjā ghār*) ne réside pas dans ce qu'il est, mais plutôt dans ce qu'il est capable d'évoquer chez les personnes interrogées.

Les concepts de *pūjā* et d'agentivité s'ajoutent à la théorie de la représentation symbolique dans le but, d'une part, de mieux saisir la dynamique des rapports entre les femmes et la *pūjā ghār* et, d'autre part, d'observer, le cas échéant, comment celles-ci utilisent les rituels exécutés dans la *pūjā ghār* à des fins prédéterminées.

1.2 Cadre méthodologique

1.2.1 Approche : étude de cas

Dans le cadre de cette recherche empirique fondée sur l'observation de phénomènes, l'approche méthodologique privilégiée est l'étude de cas. L'étude de cas est une étude qualitative approfondie d'un fait, d'un sujet, d'un phénomène, d'une institution ou d'un groupe de personnes dont les données recueillies permettent de justifier des arguments (Claude, 2020). Cette approche méthodologique est traversée par une perspective féministe dans la mesure où la parole et l'agentivité des femmes constituent les principaux piliers de notre recherche. Plus précisément, nous optons pour une stratégie phénoménologique, méthode intégrant les processus vitaux et psychiques dans une approche globale fondée sur la primauté de la conscience dans la constitution des phénomènes vécus (Ribau, Lasry, Bouchard, Moutel, Hervé & Marc-Vergnes, 2005). Autrement dit, l'objectif de cette méthode est de retrouver le « sens » que se construit la personne autour du phénomène vécu. Pour ce faire, lors de notre travail de terrain (observations et entretiens), nous avons tenté de donner la parole aux femmes, sans trop la prendre nous-mêmes. Dans ce mémoire, nous tentons de décrire leurs expériences telles qu'elles se la représentent, et

non telle que nous la concevons. Cette méthode nous permet d'engager notre subjectivité tout en nous offrant la possibilité de réfléchir, d'une part, aux enjeux liés à notre position de femme blanche occidentale et, d'autre part, aux effets que cette position peut engendrer sur notre recherche et sur les répondantes.

1.2.2 Technique de cueillette de données

Afin de recueillir les données nécessaires, nous avons opté pour la technique de l'observation participante et celle de l'entrevue semi-dirigée. La technique de l'observation participante s'inscrit dans une approche interactionniste qui place le chercheur en position dynamique face aux sujets à l'étude. À cette fin, un guide d'observation a été élaboré, comprenant plusieurs pistes d'exploration (ex. : objets rituels utilisés, emplacement de la *pūjā ghār* dans la maison, actions et attitude des femmes pendant les rituels, etc.). Pour les entrevues, un guide d'entretien a été conçu. Il était composé de trente questions et soulevait les principaux enjeux de l'intersection entre les rituels féminins hindous et l'espace géographique sacré (*pūjā ghār*) qui leur est dédié. Tous les entretiens ont eu lieu exclusivement en région urbaine dans la capitale indienne (New Delhi). Ce choix délibéré exclut donc de notre recherche les rituels féminins accomplis par les femmes des régions « rurales » de l'Inde. Ce choix se justifie par notre envie d'explorer exclusivement les manifestations religieuses dans le contexte moderne de l'Inde urbaine. En outre, les rituels féminins en milieu rural ont déjà fait l'objet de plusieurs études (Raheja & Gold, 1994; McDaniels, 2003; Flueckiger, 1996; Pearson, 1996), contrairement aux rituels féminins en milieu urbain, qui n'ont pas encore été largement étudiés. Les entretiens se sont déroulés au domicile de six femmes hindoues âgées de 25 à 75 ans. Cet échantillon nous a permis d'entendre différents discours et de déterminer s'il existe une corrélation entre l'âge, les pratiques et les attitudes des femmes face aux rituels exécutés à la maison. Nous sommes consciente des limites que ce choix peut engendrer sur le plan de la représentativité statistique. Cela étant, notre but n'était pas d'étudier les différents rituels et de les classer au sein de catégories immuables, mais plutôt d'étudier les différentes représentations symboliques que se font les femmes des rituels et de la *pūjā ghār*.

Cinq de ces six femmes sont mariées et mères de famille. L'une d'elles est également grand-mère. Toutes possèdent un modèle plus ou moins élaboré de *pūjā ghār* leur permettant de s'adonner à

des rites, de façon quotidienne, selon une tradition particulière. Sur le plan économique, ces six femmes appartiennent à la classe moyenne supérieure (revenus : 12 à 15 lakhs roupies par an⁷, un lakh équivalant à environ 1 600 CAD). La plus âgée (70 ans) a déménagé à Delhi lorsqu'elle avait 25 ans. Elle est mère de trois enfants et grand-mère de six petits-enfants. Elle n'a jamais occupé d'emploi. La plus jeune, née à Calcutta de parents *marwaris* du Rajasthan, a déménagé à Manchester pour ses études universitaires et est revenue à Delhi en 2019. Elle travaille présentement à Tihar Jail, le plus grand complexe pénitentiaire d'Asie du Sud. La troisième, originaire du Rajasthan, a déménagé à Calcutta durant son enfance et n'habite à Delhi que depuis quelques années. Elle est mère de deux enfants et n'a jamais occupé d'emploi. Les trois dernières sont originaires de Delhi et de l'Uttar Pradesh, ont vécu toute leur vie dans la capitale indienne et occupent un emploi. Ayant opté pour la technique de l'observation participante, nous n'avons pas pris part activement aux rituels. Nous nous sommes plutôt contentée d'observer les différentes pratiques des répondantes et de poser des questions appropriées lors des entrevues semi-dirigées. Cependant, bien que nous n'ayons pas participé aux rituels, nous avons été présente, à plusieurs reprises, dans les *pūjā ghār*, ce qui nous a permis de les observer de l'intérieur.

Notre grille d'entretien était divisée en trois parties. La première était composée de questions de base portant, notamment, sur l'âge, le lieu de naissance, l'appartenance religieuse et le travail. La deuxième contenait des questions ouvertes visant à identifier les rituels exécutés par les femmes dans la *pūjā ghār*, leur fréquence et leur durée ainsi que les objets et les langages rituels utilisés (Grimes, 2013, p. 265). Quant à la troisième, elle était construite autour de questions plus intimes relatives aux représentations symboliques que se font les femmes des actions rituelles qu'elles exécutent et à la place que ces rituels occupent dans leur vie familiale ou personnelle. Dans cette section étaient posées plusieurs questions concernant l'agentivité des femmes ou touchant des sujets tels que l'enfance, l'identité ainsi que les représentations émotionnelles et symboliques des femmes face à leurs pratiques religieuses.

⁷ *Households by annual income brackets India 2010-2015*, dans Statista, repéré le 18 octobre 2021 à l'adresse suivante : <https://www.statista.com/statistics/482584/india-households-by-annual-income/>.

Tout au long de notre étude de terrain, nous avons enregistré les entretiens (voix seulement) et filmé, avec l'accord des répondantes, les périodes d'observation dans la *pūjā ghār*. Ainsi, nous avons pu nous concentrer sur l'entretien plutôt que sur la prise de notes. Nous avons mentionné nos impressions dans un journal de bord en répondant, notamment, aux questions suivantes : que trouve-t-on dans la pièce? Où la répondante est-elle assise? Que fait-elle? Comment interagit-elle avec son environnement? A-t-elle l'air heureuse, anxieuse ou gênée? Après chaque entretien, nous avons fait une transcription détaillée de la conversation et de nos observations. À cette transcription, nous avons ajouté différents éléments, tels que des souvenirs émotifs, des actions significatives ou des éléments de décor pertinents.

1.2.3 Méthodes d'analyse et d'interprétation

L'analyse est une opération intellectuelle consistant à décomposer un tout en plusieurs éléments et à les mettre en relation. Plus précisément, il s'agit de repérer des « noyaux de sens » qui composent la communication et dont la présence et la fréquence d'apparition peuvent signifier quelque chose pour l'objectif analytique choisi (Bardin, 1977, p. 225). Dans le cadre de notre recherche, nous avons opté pour une analyse enracinée dans une théorie ancrée. Cette méthode nous a permis de faire ressortir les catégories qui nous semblent importantes pour les répondantes et de les utiliser par la suite pour analyser nos données. La théorisation ancrée correspond à une série de procédés précis, une suite de réflexions, de remises en question, de découvertes et de constructions. Cette méthode est une adaptation par Paillé de la *Grounded theory*, méthode proposée par Glaser et Strauss en 1967.

Les catégories d'analyse présentes dans ce mémoire ont donc été déterminées de façon inductive. La méthode de déduction de ces catégories est basée sur les six étapes de l'analyse de données issues de la théorie ancrée telle qu'élaborée par Pierre Paillé (1994). Ces six étapes ont servi à codifier les verbatim des enquêtes, résumant ainsi ces dernières sous des catégories bien précises : la codification, qui consiste à résumer les verbatim des enquêtes, la catégorisation, qui implique un codage du corpus, la mise en relation, qui requiert l'établissement de liens entre les différentes catégories lors de l'étape précédente, l'intégration, qui fait émerger la problématique, la modélisation, qui impose de réaliser un schéma théorique révélant la dynamique du phénomène, et la théorisation, qui se traduit par une mise en forme des implications théoriques de

la recherche (Paillé, 1994). Les catégories qui apparaissent dans la section « analyse » de ce mémoire ont été sélectionnées après notre étude de terrain avec la méthode de la théorie ancrée.

1.3 Contribution à la recherche

Si l'impact du système patriarcal et des différentes structures hiérarchiques existantes est examiné dans de nombreux ouvrages (Flueckiger, 1996; McDaniel, 2003; Raheja & Gold, 1994), peu d'auteurs se sont interrogés sur l'impact des objets et des lieux sacrés dans la vie des femmes urbaines contemporaines. De plus, notre réseau à travers le pays ainsi que notre familiarité avec la culture indienne nous ont permis d'entrer en contact avec des femmes à l'intérieur même de leur maison et de développer les liens nécessaires pour mener à bien cette recherche. Par conséquent, nous avons l'espoir que nos conclusions contribueront à enrichir l'expertise des universités francophones quant aux pratiques rituelles des femmes dans le domaine privé et aux phénomènes religieux contemporains et urbains du sous-continent indien. Cette expertise sera transférable dans les contextes québécois et canadien. Les pratiques religieuses et rituelles des femmes voyagent d'un continent à l'autre, varient et s'adaptent au contexte géographique dans lequel elles sont mises en œuvre. Par conséquent, la méthodologie utilisée et les données recueillies dans le cadre de notre recherche permettront certainement de mieux comprendre les pratiques religieuses des femmes des communautés hindoues, qui constituent le groupe de nouveaux arrivants majoritaire au Canada, soit près de deux millions d'individus en 2015 (Statistique Canada, 2016). Au Québec, ce nombre est estimé à près de 200 000 (Boisvert, 2021).

CHAPITRE 2

PORTRAIT IDENTITAIRE DES RÉPONDANTES

L'objectif de ce chapitre est de présenter, d'une part, la situation des femmes en Inde contemporaine sous l'angle de quelques thèmes précis et, d'autre part, les six répondantes ayant participé à cette étude. Pour ce faire, nous nous penchons sur l'identité des répondantes, leur affiliation religieuse et quelques aspects de leur personnalité. Bien que notre échantillon de sources n'épuise pas l'étendue de la diversité féminine en Inde, il expose, néanmoins, la situation des femmes appartenant à un groupe précis, la classe moyenne supérieure de l'Inde urbaine. Cette mise en contexte contribuera, en premier, lieu à la compréhension de chapitre suivant ainsi qu'à l'analyse des résultats et, en second lieu, à faire ressortir quelques caractéristiques du groupe à l'étude.

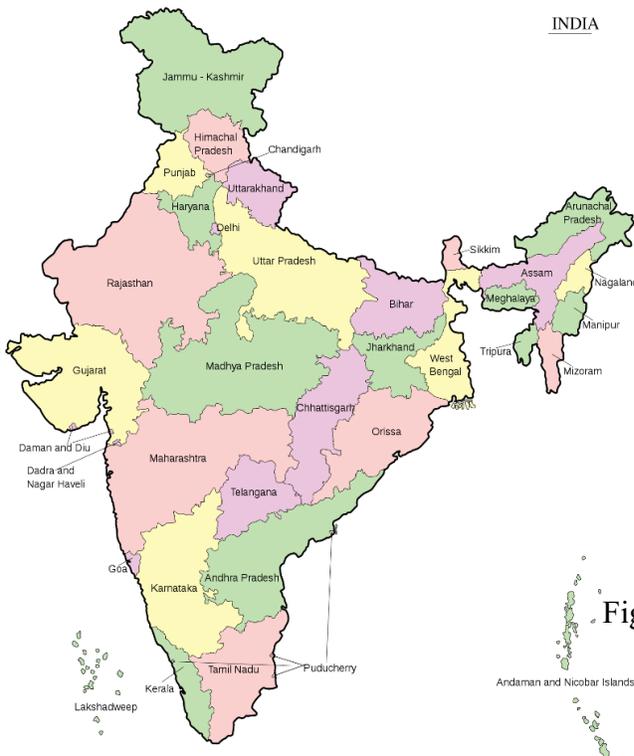


Figure 1.3.1 Carte de l'Inde

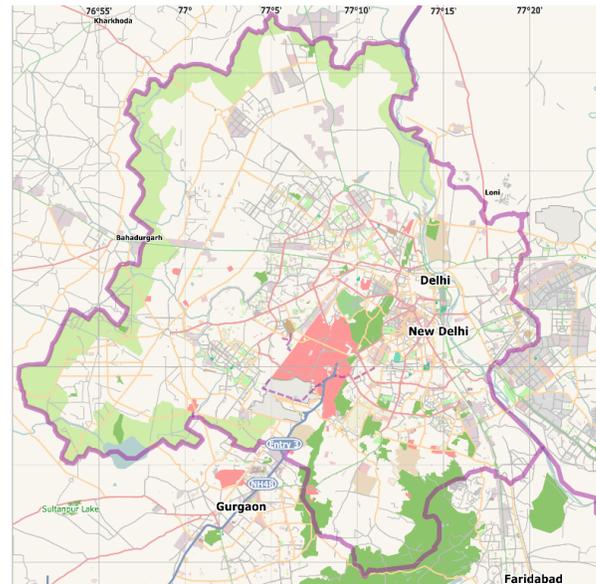


Figure 1.3.2 Carte de Delhi NCR incluant Gurgaon

2.1 Situation des femmes en Inde

La grande majorité des auteurs ayant abordé la situation des femmes en Inde décrivent ces dernières comme des subordonnées. L'Inde reste une société patriarcale caractérisée par une forme d'organisation sociale au sein de laquelle le père est l'autorité suprême de la famille, du clan, de la tribu et de la descendance (Agarwal, 2016, p. 59). Il est donc possible de décrire le patriarcat en Inde comme un système social au sein duquel le pouvoir est détenu par les hommes, en raison de normes et de coutumes culturelles les favorisant et privant les femmes de toute opportunité (Agarwal, 2016, p. 60). Selon Aneja (2019), le système patriarcal indien est caractérisé par le pouvoir, la domination, la hiérarchie et la concurrence (Aneja, 2019). Cependant, bien que les concepts de domination masculine et de subordination des femmes soient essentiels à la compréhension de la situation des femmes en Inde, il est important de se méfier des stéréotypes. Pour ce faire, il faut penser leurs expériences sous l'angle des concepts de diversité et de différence. En effet, selon Agarwal, le patriarcat est une forme d'organisation sociale dynamique changeant légèrement de forme et de couleur au gré des régions, des cultures et des classes (Agarwal, 2016, p. 60). Conséquemment, l'expérience des femmes indiennes varie selon leur situation personnelle au sein d'un groupe ethnique, d'un groupe religieux ou d'une classe sociale précise (Ganguly-Scrase, 2000, p. 3). Les femmes indiennes ne peuvent donc être réunies en une seule et unique catégorie. Leur diversité s'exprime dans différents domaines, notamment au niveau de l'éducation, de l'alphabétisation, du travail, etc.

2.1.1 L'éducation

L'Inde est classée en 105^e position sur 128 dans le classement des États selon l'Indice du développement de l'éducation pour tous⁸. De surcroît, ce pays a l'un des taux d'alphabétisation des femmes les plus bas d'Asie. Au recensement de 2011, seulement 65,46 % des femmes étaient alphabétisées (82,14 % pour les hommes)⁹. Par ailleurs, les estimations montraient que, sur 100 jeunes femmes résidant dans une zone rurale, une seule atteignait la 12^e année et près de 40 %

⁸ Situation of Women in India, consulté le 21 mars 2022 sur le site *Female Rights* (<https://www.female-rights.com/india/>).

⁹ Ibid.

d'entre elles quittaient l'école avant même d'avoir atteint la 5^e année¹⁰. Selon un rapport de 2018, 33,3 millions d'Indiens étaient inscrits dans les établissements indiens d'enseignement supérieur : 17,9 millions d'hommes et 15,4 millions de femmes (Jadon & Shrivastava, 2018, p. 53).

2.1.2 Le travail

Le secteur formel regroupe les emplois offerts par le gouvernement, l'État et les entreprises du secteur privé agréées et/ou dont les employé(e)s sont redevables de l'impôt¹¹. Généralement, les employé(e)s de ce secteur ont des horaires de travail spécifiques et des salaires réguliers. En 2020, seulement 6 % de la main-d'œuvre féminine était employée dans le secteur « formel » ou « organisé » (Ganguly-Scrase, 2000, p. 5). 94 % des femmes travaillaient donc dans le secteur « informel », non organisé ou « occasionnel » (Ganguly-Scrase, 2000, p. 5). Le secteur informel regroupe tous les autres emplois : vendeur de rue, usurier, courtier immobilier, chauffeur et tout emploi du secteur agricole, qui contribue pour près de 17 % au PIB de l'Inde et fournit des emplois à environ 58 % de la population¹². Les horaires y sont généralement irréguliers. Quant aux salaires, ils sont peu élevés et exonérés d'impôt¹³. Les employés du secteur informel bénéficient d'une faible sécurité juridique et économique (ex. : protection sociale) et sont souvent confrontés à des conditions de travail de piètres qualités. Cette vulnérabilité est d'autant plus importante pour les femmes (Ganguly-Scrase, 2000, p. 5).

Actuellement, en Inde, les inégalités professionnelles entre les hommes et les femmes restent très fréquentes. Pourtant, en 1976, le gouvernement indien avait fait voter une loi sur l'égalité de rémunération entre les hommes et les femmes (*The Equal Remuneration Act*¹⁴). Cette loi interdisait la discrimination fondée sur le sexe ors d'un recrutement et obligeait les employeurs à

¹⁰ Ibid.

¹¹ *Difference between formal and informal sector in India*, consulté le 22 mars 2022 sur le site *Sociology Group* (<https://www.sociologygroup.com/formal-informal-sector-differences/#:~:text=Formal%20sectors%20represent%20all%20jobs.is%20liable%20to%20pay%20taxes>).

¹² En outre, plus de 70 % des ménages ruraux dépendent de l'agriculture (*Role of Agriculture in Indian Economy*, consulté le 31 mars 2022 sur la page <https://www.insightsonindia.com/agriculture/role-of-agriculture-in-indian-economy/>).

¹³ Ibid.

¹⁴ The Equal Remuneration Act (1976) garantit une rémunération égale aux travailleurs quel que soit leur sexe et contient un mécanisme de prévention de la discrimination fondée sur le sexe et s'opérant au détriment des femmes.

verser un salaire égal aux hommes et aux femmes (Ganguly-Scrase, 2000, p. 4). Toutefois, cette législation ne couvrait que les employés du secteur formel. La majorité des femmes travaillant dans le secteur informel, elles n'ont donc pas pu bénéficier pleinement de cette loi.

Enfin, il est important de mentionner que plusieurs catégories d'emplois féminins sont exclues des statistiques officielles (ex. : femmes de ménage et préparatrices de combustibles à partir de galettes de fumier) (Ganguly-Scrase, 2000, p. 5). La raison principale du faible taux de participation des femmes aux secteurs formel et informel est le manque d'opportunités d'emploi, en particulier dans les zones rurales ¹⁵ où les valeurs traditionnelles et religieuses sont prépondérantes.

2.1.3 Le système de classes et de castes

Selon Mathieu Boisvert, deux systèmes de classification sociale existent en Inde : les *varṇa* et les *jāti*. Les *varṇa* divisent la société en quatre classes et sont fondés sur la distinction pur/impur décrite dans les *Veda*. Dans ce système, les *Brahmanes* (prêtres) occupent le rang le plus élevé, suivi des *Kshatriyas* (guerriers), des *Vaishyas* (commerçants et marchands) et des *Sudras* (artisans et ouvriers). Contrairement aux *jāti*, les *varṇa* ne peuvent évoluer, car ils ont été créés dans le respect de la mythologie hindoue. À l'inverse, les *jāti* correspondent à ce qu'on nomme de façon informelle les « castes ». L'appartenance à un *jāti* est définie par la profession de l'individu : les membres d'un même métier d'une région donnée appartiennent tous au même *jāti* (Granger, Bates, Boisvert & Jaffrelot, 2013, p. 310). Les membres d'un *jāti* doivent, selon la tradition, se marier au sein de ce même *jāti* et exercer la même profession que les générations antérieures. Louis Dumont (1979), un sociologue français, proposa une définition du système de castes quelque peu distincte de celle de Boisvert, identifiant les *varṇas* plutôt que les *jāti* à celui-ci :

Le système des castes divise l'ensemble de la société en un grand nombre de groupes héréditaires distincts et reliés par trois caractères : la *séparation*, tout d'abord, en matière de mariage et de contact direct ou indirect (nourriture), la *division* du travail, ensuite, chacun de ces groupes ayant une profession traditionnelle ou théorique, dont ses membres ne peuvent s'écarter que dans certaines limites et la hiérarchie, qui ordonne les groupes les uns par rapport aux autres (Dumont, 1979, p.36).

¹⁵ En Inde, les zones rurales sont également connues sous le nom de « villages ». L'agriculture y est la principale source de revenus aux côtés, notamment, des industries artisanales et de la poterie (Zaidi, 2017)

Il est important de mentionner que le système des *jāti* est un phénomène panindien. Si la pureté rituelle n'a pas la même connotation religieuse dans d'autres communautés du sous-continent indien, des divisions en *jāti* fondées sur l'ascendance et la naissance se retrouvent au sein des communautés musulmanes (Ahmad, 1973) et d'autres groupes minoritaires. Dans l'Inde contemporaine, les castes recoupent souvent les inégalités de classe. Il s'agit d'un système basé sur la profession, la richesse, l'éducation, l'âge et le sexe¹⁶. La caste des *Dalits* (intouchables) est souvent associée à un faible statut socio-économique et synonyme de pauvreté (Ganguly-Scrase, 2000, p. 8).

Afin de donner une nouvelle perspective au système de castes, des auteures sud-asiatiques telles qu'Uma Chakravarti (2018) suggèrent de nouvelles pistes de réflexion sur le concept de caste, s'éloignant, pour ce faire, des concepts brahmaniques de *varṇa et de jāti*. Dans son ouvrage intitulé *Gendering Caste*, Uma Chakravarti présente un point de vue du système de castes « de l'intérieur » :

In a deeply hierarchical society [like India], it is not surprising that sociological writing- whose practitioners have mostly been men- often intellectualize and hereby masks rather than explains the structure of caste system. It gives an over-emphasis on the ideology of the caste system, namely on its ritual aspect, to the exclusion of material conditions and questions of power. This is a consequence of focusing on the Brahmanical view drawn from Brahmanical texts. It completely evades the views of *dalit* writers who have provided a counter view on the caste system by focussing on the *experiential* dimensions of caste-base oppression (Chakravarti, 2018, p. 6).

Chakravarti s'oppose à la vision de Dumont qui, selon elle, présente le système de castes comme un système de valeurs consensuelles, un ensemble de valeurs acceptées à la fois par les dominants et les dominés (Chakravarti, 2018, p. 6). Pour Chakravarti, cette vision sociologique traditionnelle est d'autant plus populaire qu'elle est pratique pour les castes supérieures, car elle efface leur propre emplacement dans la structure hiérarchique (2018, p. 6). En revanche, Chakravarti propose de s'intéresser à la formulation du système de castes proposée par

¹⁶ Class System sur Civil Service India, consulté le 1^{er} avril 2022 sur la page <https://www.civilserviceindia.com/subject/Sociology/notes/class-system.html#:~:text=Class%20system%20is%20based%20on,their%20status%20%26%20prestige%20is%20most>.

Ambedkar¹⁷. Ambedkar appréhende le système de castes de bas en haut. Pour cet auteur, la caste est un système d'inégalité graduée dans lequel les castes sont disposées selon une échelle ascendante de vénération et une échelle descendante de mépris (Chakravarti, 2018, p. 7). Autrement dit, à mesure que l'on monte dans le système de castes, le *pouvoir* et le *statut* de la caste augmentent, mais lorsque l'on descend vers le bas de l'échelle, le degré de *mépris* pour la caste s'accroît (Chakravarti, 2018, p. 7). Bien qu'Ambedkar et Dumont traitent tous deux des questions de religion, d'idéologie et de culture, Ambedkar se tient à l'opposé de Dumont, qui aborde la dichotomie pureté/pollution comme le principe sous-jacent des castes tel que décrit dans les textes brahmaniques (Chakravarti, 2018, p. 17). Gerald Berreman (1960-1970) décrit avec justesse le système de castes imaginé par Ambedkar : un système d'inégalités institutionnalisées qui garantissent un accès différentiel aux choses précieuses de la vie (Chakravarti, 2016, p. 11). Parallèlement à l'opposition entre le pur et l'impur décrite par Dumont, Ambedkar propose d'aborder le système de castes non pas selon les textes rituels, mais selon « la signification humaine que se font ceux qui la vivent » (Chakravarti, 2016, p. 11).

2.1.4 La classe moyenne

La classe moyenne, telle que comprise dans cette recherche, n'est pas directement liée au système de castes (*jāti* ou *varṇa*). Elle représente ici une classe se définissant par son statut, son revenu et son niveau d'éducation. L'importance de la classe moyenne dans la vie sociale indienne s'est accrue dès le début des années 1990, en partie à cause de son expansion démographique (Jodhka, 2013). L'accès à cette classe étant aisé, elle s'est diversifiée. Les estimations de sa taille en Inde contemporaine varient grandement. Elle serait, ainsi, composée de moins de 100 millions de personnes pour certains et de plus de 300 000 millions d'individus pour d'autres (Jodhka, 2013, p. 80). En 2010, le *India's National Council for Applied Economic Research* définissait la classe moyenne comme un groupe de personnes appartenant à un ménage dont le revenu se situe entre Rs 2 et 10 lakhs par an¹⁸ (entre 3312 et 16 351 dollars canadiens), mais cette estimation ne serait

¹⁷ Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) était un juriste, économiste et leader *dalit* qui a dirigé le comité de rédaction de la Constitution de l'Inde en 1949 et a été ministre de la Loi et de la Justice dans le premier cabinet de Jawaharlal Nehru. Après avoir renoncé à l'hindouisme, Ambedkar a également inspiré le mouvement bouddhiste *dalit*.

¹⁸ For the millions who just joined India's middle class, the pandemic has been a cruel financial blow, repéré le 21 mars 2022 sur le site Scroll (<https://scroll.in/article/1004102/for-the-millions-who-joined-indias-middle-class-the->

plus tout à fait exacte. A. Krishna et D. Bajpai ont utilisé les actifs comme critère d'estimation et ont observé que l'expansion de la classe moyenne ralentit depuis 2014 :

“There is a [small] and secure middle class who are in the formal sector and there is a [large] precarious middle class with no fixed jobs and income: traders, small businessmen, people who are paid reasonable wages because of the skills they possess. For instance, an X-Ray diagnostician [...]. So this [slowdown] in the growth of the precarious middle class - going together with the slowing down of the economy - puts a plateau on top of a middle-class growth” (Anirudh Krishna, professeur de politiques publiques et de sciences politiques à l'Université Duke, 2015).

Selon un rapport de 2021, le revenu annuel des membres de la classe moyenne est compris entre Rs 7700 (moins d'un lakh) et Rs 10 lakh¹⁹.

La population de l'Inde est, comme nous l'avons mentionné précédemment, à la fois très importante et très diversifiée. Conséquemment, les variations régionales de gradations sociales au sein de la classe moyenne peuvent être aussi importantes que les variations constatées entre différents États européens (Jodhka, 2013, p. 78). Les sous-cultures peuvent diverger d'une communauté religieuse à l'autre, au sein même des communautés hindoue, musulmane, chrétienne et sikh. Sur la base du cadre d'évaluation de la culture proposé par Lenartowicz et Roth ainsi que Dheer, Lenartowicz et Peterson (2015), neuf sous-cultures peuvent être distinguées en Inde (Dheer, Lenartowicz & Peterson, 2015). Quelques-unes incluent les Bengalis, les Punjabis, les Parsis, etc. Ces sous-cultures regroupent généralement les membres d'une même communauté ethnique (parents originaires d'une même région de l'Inde) (Dheer, Lenartowicz & Peterson, 2015). Ces variations culturelles sont importantes, car la différenciation et la gradation au sein de la classe moyenne ne relèvent pas seulement de la profession et du statut d'emploi, mais, de manière plus générale, du style de vie (Jodhka, 2013, p. 78). Les attitudes concernant l'éducation, en particulier celle des femmes, et la valeur qui lui est accordée varient considérablement d'une communauté à l'autre et indépendamment du revenu et de la richesse des

[pandemic-has-been-a-cruel-financial-blow#:~:text=India's%20National%20Council%20for%20Applied,be%20153%20million%20in%202010\).](#)

¹⁹ Households by annual income brackets India 2010-2025 sur *Statista*, repéré le 21 mars 2022 sur le site *Statista* (<https://www.statista.com/statistics/482584/india-households-by-annual-income/>).

individus (Jodhka, 2013, p. 79). Il est important de garder à l'esprit la particulière « fragmentation » de la classe moyenne indienne et de chacune de ses sous-couches. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer, la plus importante résidant dans les pratiques profondément conservatrices de la plupart des Indiens, y compris de ceux appartenant à la classe moyenne.

2.1.5 Les femmes de la classe moyenne

Les sociologues reconnaissent le rôle influent que jouent les classes moyennes en Inde, en particulier dans la création et le renforcement des discours dominants sur le genre, l'identité et la modernité (Belliappa, 2013, p. 46). L'émergence des classes moyennes en tant que classes de consommateurs est de plus en plus importante, tout comme les discours autour de la « nouvelle femme indienne de classe moyenne » (*The new Indian middle class woman*) (Beliappa, 2013, p. 46). Lors des débats sur la modernité et l'identité nationale à l'ère coloniale, les femmes étaient perçues comme « porteuses symboliques de l'identité et de l'honneur de la collectivité » (Yuval-Davis, 1997, p. 45). À cette époque, les thèmes de la *sati*²⁰, du mariage des enfants et du veuvage forcé furent largement débattus par les colonisateurs anglais et les Indiens. Pour les revivalistes (ex. : Arya Samaj), la construction de la féminité indienne allait de pair avec la tentative d'essentialiser la culture indienne et de la confondre avec l'hindouisme (Belliappa, 2013, p. 49). Ils évoquaient l'idée d'un « âge d'or » védique où les femmes étaient vénérées et jouissaient d'un statut élevé (Chakravarti, 1989). Les réformistes, eux, s'opposaient aux pratiques discriminatoires envers les femmes, comme l'isolement des veuves et le mariage des enfants, mais se gardaient généralement de défier l'élite hindoue (Beliappa, 2013, p. 49). Ambedkar, de son côté, voyait l'oppression des femmes étroitement liée à l'oppression des castes (Guha, 2010). Il soutenait l'autodétermination des femmes, en particulier dans le cadre du mariage, considérant ce dernier comme l'un des principaux moyens d'annihiler la caste (Gaikwad, 2010). Peu après l'indépendance, en sa qualité de ministre de la Justice, il rédigea le *Hindu Code Bill*, projet de loi visant à autonomiser les femmes par l'autorisation du divorce et en leur conférant le droit d'hériter de propriétés familiales (Beliappa, 2013, p. 51).

²⁰ La *sati* était une pratique maintenant abolie consistant pour une veuve hindoue à s'immoler sur le bûcher funéraire de son mari.

La construction discursive de la féminité idéale dans l'Inde postcoloniale continue d'être influencée par la dichotomie tradition/modernité. Aujourd'hui, deux visions de l'éducation et de l'emploi des femmes s'entrechoquent : d'un côté, la notion culturelle de femme au foyer et de l'autre, les réalités économiques obligeant les femmes à intégrer le marché du travail. Dans la période postérieure aux réformes économiques de 1970, des discours au sujet d'une nouvelle nation naissante pouvant rivaliser avec les nations développées d'Europe et d'Amérique du Nord ont émergé des discussions sur la « nouvelle femme indienne » de la classe moyenne. Des discours portant sur l'émergence de cette nouvelle femme indienne de la classe moyenne se sont retrouvés dans de nombreux médias : presse écrite, télévision, publicité, etc. (Beliappa, 2013, p. 55). Rajeshwari Sunder Rajan (1993) écrit à ce propos que: « *The new Indian woman is modern and liberated. She is no longer located only in the domestic world but is active in the professional and public domains* » (Sunder Rajan, 1993).

Dorénavant, les idéaux féministes et la liberté de choix n'appartiennent plus à un faible pourcentage de femmes membres de l'élite indienne, mais bien à toutes les femmes composant cette nouvelle classe de consommateurs. Cependant, cette nouvelle image de la femme est restée étroitement liée aux idéaux traditionalistes : l'accès à l'éducation pour les femmes ne devait, en aucun cas, conduire à l'éclatement des familles (Mankekar, 1999). Des limites ont été imposées, à la fois dans les discours populaires et dans les médias indiens : une femme trop éduquée, qui ne valorise plus les valeurs familiales, ne participe pas à l'épanouissement de la nouvelle classe moyenne. Le discours véhiculé suggérait que l'épanouissement individuel et la réussite professionnelle des femmes devaient être liés à un engagement envers la famille, la communauté ou la nation (Baliappa, 2013, p. 65). Thapan (2004) écrit à ce sujet que :

The construction of the new Indian woman simultaneously portrays her as glamorous, independent, conscious of her embodiment and the many forms of adornment and self-presentation available to her, and yet enshrined in the world of tradition through her adherence to family and national values (Thapan, 2004, p. 415).

Rajan suggère aussi que, dans les médias, l'individualisme des femmes est étroitement lié à leur capacité à consommer et à choisir les bons produits et les bonnes marques pour elles-mêmes et leurs familles (Rajan, 1993). L'émancipation des femmes n'est pas perçue comme le résultat d'une lutte politique, mais à travers les choix et les opportunités offertes par des « forces

socioéconomiques capitalistes bienveillantes » (Rajan, 1993). En tant que consommatrice rationnelle, confiante, capable d'effectuer de bons choix et consciente de sa beauté, la femme indienne représente l'intégration de la nation indienne dans l'économie mondiale (Beliappa, 2013, p. 66). Outre les publicités à la télévision, les publicités imprimées et les panneaux d'affichage, des magazines féminins tels que *Femina* s'adressent aux femmes en tant que consommatrices, leur suggérant les produits de beauté, les soins personnels et les produits ménagers qu'elles devraient utiliser. Tous ces éléments deviennent alors des marqueurs communs aux femmes de la nouvelle classe moyenne.

Bien que la nouvelle femme indienne soit associée à la séduction et la beauté, une certaine tension et anxiété continue à entourer les discours sur sa sexualité. La nation indienne s'ouvrant à l'économie mondiale, le corps et la sexualité sont considérés comme vulnérables aux influences de l'Occident (Beliappa, 2013, p. 66). L'anxiété autour de la pureté des femmes se retrouve dans les débats publics sur les vêtements féminins et, plus récemment, sur les violences faites aux femmes. Le discours contemporain sur la « modernité respectable » (Beliappa, 2013, p. 66) comporte toujours plusieurs éléments du discours nationaliste sur la féminité indienne. La nouvelle femme indienne doit représenter à la fois la modernité et la nation indienne et est censée incarner « l'indianité » face à la mondialisation (Beliappa, 2013, p. 66).

2.2 Les répondantes

LES RÉPONDANTES

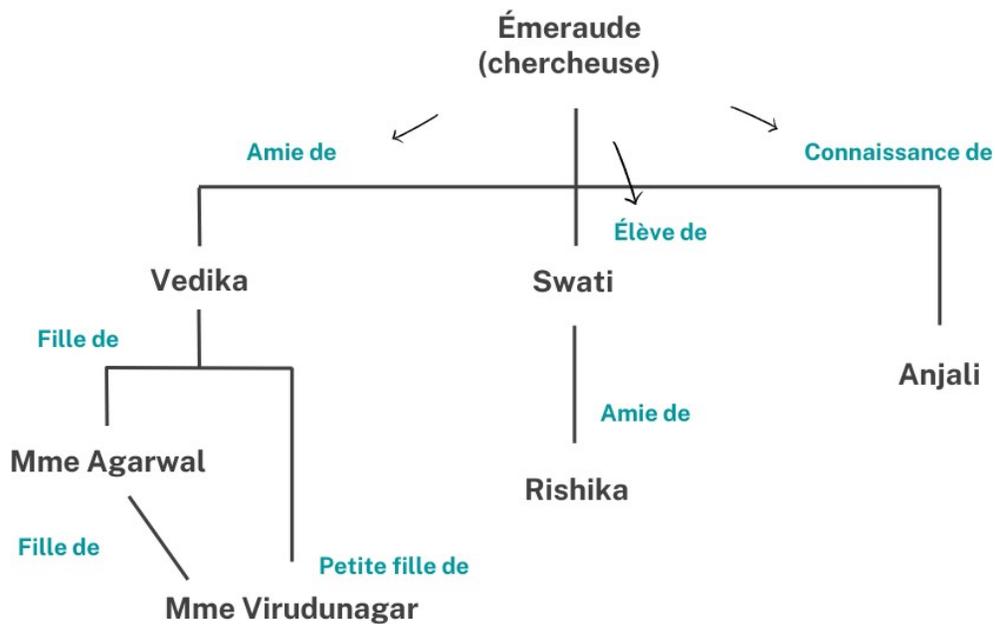


Figure 2.2.1 Tableau des répondantes

Dans la deuxième section de ce chapitre, nous présentons l'une après l'autre chacune des six répondantes de façon à brosser un portrait général et spécifique du groupe de femmes à l'étude. Dans le schéma ci-dessus, nous avons élaboré un guide visuel des répondantes et mentionné les liens les unissant et nous unissant à elles.

Le côté gauche du schéma est consacré à Vedika, sa mère (madame Agarwal) et sa grand-mère (madame Virudunagar). Les trois femmes appartiennent au même groupe ethnique (*marwari*) et font partie de la classe moyenne. Elles pratiquent toutes l'hindouisme de façon distincte. Elles étaient toutes présentes lors de nos entretiens avec madame Agarwal et madame Virudunagar.

Seul l'entretien de Vedika s'est déroulé en privé. Au centre du schéma se trouve Swati, qui est notre professeure de langue hindie depuis plus de quatre ans. Swati vient de Delhi et appartient à la classe moyenne supérieure. Rishika, la cinquième répondante, est une amie de Swati. Elle est dans une situation familiale et financière fort similaire à celle de Swati. C'est grâce à Swati que nous avons pu entrer en contact avec elle. Placée à droite, Anjali est une connaissance. Elle fait aussi partie de la classe moyenne supérieure. Les six répondantes sont nées hindoues et possèdent chez elles une version de *pūjā ghār* plus ou moins élaborée. La prochaine section de ce mémoire brosse un portrait détaillé de chacune d'elles.

2.2.1 Swati

Swati (nom fictif) est née à Delhi de parents hindous. Elle vit à l'est de cette ville, dans le quartier Paschim Vihar (quartier huppé). Swati a 34 ans. Elle est mère d'une fille de six ans et mariée à Rishi (nom fictif) à la suite d'un mariage arrangé organisé par leurs deux familles²¹. Ses activités préférées sont la lecture, l'étude de la médecine ayurvédique, la marche et l'écoute de livres audio. Swati est travailleuse autonome. Elle est professeure d'hindi sur une plateforme en ligne. On peut donc en déduire d'emblée qu'elle est une jeune mère moderne, financièrement indépendante et exposée, par son travail, à diverses cultures.

Dans la maison de Swati l'on peut trouver trois *pūjā ghār* : l'une est présente dans la chambre des maîtres, une autre dans le bureau de son mari au deuxième étage et la dernière, de très grande taille, au premier étage. Swati prend soin de la *pūjā ghār* installée dans la chambre des maîtres, pièce où elle dort. Celle située dans le bureau de son mari est entretenue par ce dernier et celle présente au premier étage, par les beaux-parents de Swati. Dans la *pūjā ghār* de Swati sont disposées des statues (*murtis*) de *Śiva* et *Parvati* faites en marbre ainsi que de *Gaṇeśa*, *Lakṣmī*, *Kṛṣṇa* et *Radha* en argent. On y trouve également une image de *Durgā* sculptée dans la structure

²¹ En Asie du Sud, un mariage arrangé est un mariage planifié et consenti par les familles du couple. Des critères tels que la caste, l'astrologie, l'appartenance religieuse ou ethnique et la situation financière et politique de la famille sont utilisés pour évaluer la compatibilité du couple. Le mariage arrangé est différent du mariage forcé, car, dans la majorité des cas, le point de vue des futurs mariés est pris en compte. Dans une enquête menée en 2018 auprès de plus de 160 000 ménages, 93 % ont déclaré que leur mariage avait été un mariage arrangé (What the Data Tells us About Love and Marriage in India, sur BBC News, visionné le 15 avril 2022 sur le page <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-59530706#:~:text=In%20a%202018%20survey%20of,their%20was%20an%20arranged%20marriage>).

en marbre. Cette *pūjā ghār* contient aussi une cloche pour réveiller les dieux ou les déesses et symboliser le début du culte, des bâtons d'encens, qui témoignent de la présence des divinités, des fleurs pour honorer la divinité ainsi que de la poudre *kum-kum* pour marquer le front de la statue et de l'acteur rituel. Dans un petit tiroir situé sous la *pūjā ghār* sont rangés le *Hanuman Chalisa* (hymne de dévotion hindou dédié à Hanuman et comptant parmi les plus populaires) ainsi qu'un calendrier lunaire incluant les dates des différents festivals hindous.

Swati possède un Master of Business Administration (MBA) de l'Université de Delhi. Par la suite, elle a travaillé trois ans pour une multinationale avant de tomber enceinte de sa fille. Elle parle couramment l'anglais et l'hindi. La famille de Swati fait partie de la classe moyenne élevée. Elle possède deux voitures ainsi qu'une maison à trois étages et a quelques employés (cuisiner, chauffeur, femme de ménage, etc.). Swati envoie sa fille dans une école privée. Bien qu'elle possède plus d'une *pūjā ghār*, elle ne se considère pas « *particulièrement religieuse* » :

I do not consider myself religious as per se. I am more of a spiritual person. I don't believe in all the rituals blindly. I do whatever I feel like, and most of the time, it is only lighting up a diya (candle) and do a short meditation²².

Les informations données par Swati et notre visite dans sa maison nous permettent d'affirmer aisément qu'elle appartient à la classe moyenne supérieure. Contrairement à son mari, Swati ne travaille pas dans le secteur formel : elle peut être considérée comme une travailleuse autonome. Leur maison est vaste et moderne et elle possède tous les utilitaires nécessaires.

2.2.2 Rishika

Rishika (nom fictif) vit à Gurgaon, une banlieue riche et privilégiée de Delhi. Elle a 32 ans. Elle est mère d'une petite fille de deux ans et demi. Elle habite dans la maison familiale de son mari, Raj (nom fictif), avec le frère de ce dernier, sa femme et leur fils, les parents de Raj ainsi que leur fille. Ce modèle est typique de la famille indienne commune (*joint family*) : trois à quatre générations, y compris les grands-parents, les parents, les oncles paternels et leurs enfants, vivant ensemble, utilisant une même cuisine et faisant bourse commune. Comme Swati, Rishika possède

²² Swati.

un MBA de l'Université de Delhi. Elle a travaillé jusqu'en février 2021 pour la firme KPMG à Gurgaon.

Les activités préférées de Rishika sont la lecture, le visionnage de vieux films hindis, le chant et la danse. Sa belle-famille est propriétaire de plusieurs appartements à Gurgaon et appartient à la classe moyenne élevée.

Rishika possède une seule grande *pūjā ghār* à la maison avec *Chamunda Maa* comme divinité principale. Tous les membres de la famille utilisent la même *pūjā ghār* pour leurs pratiques rituelles. On y trouve des photos encadrées de *Gaṇeśa*, *Śiva*, *Parvati*, *Kṛṣṇa*, *Hanuman*, *Durga*, *Sarasvatī* et *Gāyatrī*. Tout comme celle de Swati, sa *pūjā ghār* est composée d'un tiroir où l'on retrouve plusieurs objets rituels, notamment des *diyas* (lampes), des fleurs, des bâtons d'encens, une cloche ainsi qu'un pot de *ghee* (beurre clarifié utilisé dans de nombreux rituels hindous). Dans l'hindouisme, le ghee est un élément sacré qui symbolise la guérison (Flood, 2004). Le sanctuaire de Rishika renferme, en outre, des photos d'ancêtres (grands-parents maternels, grand-père paternel et oncle paternel). À l'instar des divinités, les photos des ancêtres sont vénérées : on les considère aussi sacrées que les photos des dieux.

Bien que moderne et éduquée, Rishika se considère comme très religieuse. Les rituels quotidiens occupent une grande place dans sa vie et dans celle des membres de sa famille.

2.2.3 Anjali

Anjali (nom fictif) a 42 ans. Elle vit aussi à Gurgaon dans la banlieue de Delhi. Avec son mari et ses deux jeunes enfants (6 et 9 ans), elle constitue une famille nucléaire (*nuclear family*). Anjali travaille à son compte comme yoga thérapeute. Bien qu'elle soit née dans une famille hindoue plutôt libérale, Anjali ressent, depuis son très jeune âge, une forte attirance pour la religion. Elle raconte que, lorsqu'elle était enfant, elle se rendait au temple tous les jours, fermait les yeux et voyait apparaître *Śiva* et *Parvati* :

I would go to the *mandir* [temple] and there I would close my eyes and I would see *Śiva* and *Parvati*. Right in front of my eyes. So I felt a connexion to them. They were always there and

they are still here when I close my eyes. They are a part of me now. And I believe I am a part of them too [...] ²³.

Aujourd'hui, sa vision de l'hindouisme a profondément changé. Influencée par l'ayurveda ²⁴ et les *Yoga Sutras* de Pantajali, elle considère, désormais, l'hindouisme plutôt comme une philosophie que comme une religion :

I grew in a very secular environment and the impact it had on my psyche is that now I don't like classifying religions. For me, anyone can be a Hindu. I don't believe that you need to be born Hindu to be a Hindu. You just need to follow some rules and apply the philosophy to your daily life. It's very easy. It's a way of living ²⁵.

La *pūjā ghār* de la famille d'Anjali est esthétiquement très originale. Elle est composée de statues en marbre et en cuivre placées à la verticale sur un mur, sans aucun dieu ni déesse principale.. Chaque jour, elle modifie l'habillement de ses statues pour le plaisir :

I love dressing up my gods. Some day they will all have green tops. Another day, they will be dressed in a golden tunic ²⁶.

Il est donc possible d'affirmer que la religiosité d'Anjali est moins liée à l'hindouisme institutionnalisé qu'à son expérience spirituelle. Cette vision de l'hindouisme sort de l'ordinaire, car elle s'oppose à plusieurs des idéologies de base de l'*hindutva* et du nationalisme hindou. Anjali représente donc un autre type de personne, vivant la religion de façon privée, selon ses goûts et ses intérêts.

²³ Anjali.

²⁴ L'*Ayurveda* est un système de médecine naturelle né en Inde il y a plus de 3000 ans. Ce terme est un dérivé des mots sanskrits *ayur* (vie) et *veda* (science ou connaissance). Ainsi, l'*Ayurveda* correspond à la connaissance de la vie. Basé sur l'idée que la maladie est due à un déséquilibre ou à un stress impactant la conscience d'une personne, l'*Ayurveda* encourage certaines interventions liées au style de vie (ex. : yoga) ainsi que des thérapies naturelles pour retrouver un équilibre entre le corps, l'esprit et l'environnement (Ayurveda, in John Hopkins Medecine, consulté le 8 avril 2022 sur la page <https://www.hopkinsmedicine.org/health/wellness-and-prevention/ayurveda>).

²⁵ Anjali.

²⁶ Anjali.

2.2.4 Madame Agarwal

Madame Agarwal (nom fictif) a 55 ans. Elle vit à Delhi avec son mari (Prakash) et ses beaux-parents. Madame Agarwal a deux enfants (Vedika, 26 ans, et Shivam, 35 ans) qui ne vivent pas avec elle. Elle avait 21 ans et était inscrite en baccalauréat de design lorsque ses parents l'ont mariée à Prakash. Son mari est le patron d'une entreprise de tuyaux. La famille appartient à la classe moyenne élevée. Elle est propriétaire d'un appartement et de deux voitures. Plusieurs employés, notamment un cuisinier et un chauffeur, travaillent pour elle.

La *pūjā ghār* de madame Agarwal occupe une pièce complète de la maison familiale. Cette pièce est décorée de fleurs et de photos d'ancêtres. Au sol se trouve un temple (*mandir*) d'une superficie d'environ 1 m² (1 x 1). Sous le temple un tiroir contient tous les objets utilisés lors des rituels. Des statues de *Kṛṣṇa*, *Gaṇeśa*, *Lakshmi*, *Hanuman*, *Śiva* et *Kula-devatā*²⁷ ont été disposées dans le *mandir*. *Kṛṣṇa* et *Śiva* possèdent chacun leur propre espace avec un siège et une baignoire²⁸ faite en argent. Quotidiennement, madame Agarwal dédie plusieurs heures à l'entretien rituel de la *pūjā ghār*. Chaque matin, elle donne un bain à *Kṛṣṇa* et *Śiva*, les habille, cuisine pour eux et les place sur leur siège respectif. *Kṛṣṇa* reçoit le même repas que le reste de la famille, mais est toujours servi en premier. Le soir, elle les déshabille, leur donne à nouveau un bain et les couche dans la *mandir* sur un petit lit de feutre. Elle considère les divinités comme des membres de sa famille. Pas un jour ne passe sans qu'elles ne reçoivent de la nourriture. Lorsque madame Agarwal et sa famille partent en voyage, un de leurs employés de maison qui travaille pour eux depuis de nombreuses années a la responsabilité des rituels. Souvent, madame Agarwal est présente en téléconférence lorsque son employé exécute les rituels et peut donc lui donner des instructions.

Les activités rituelles autour de la *pūjā ghār* sont centrales dans la vie de madame Agarwal :

²⁷ La *Kula-devatā* est également connue sous le nom de *Kuladeva* ou *Kulavedi*. C'est une divinité tutélaire ancestrale dans l'hindouisme, qui fait souvent l'objet d'une dévotion de type *Bhakti*. Elle veille sur son clan (le reste des divinités) et la famille dans laquelle elle se trouve.

²⁸ Certains hindous donnent le bain aux divinités (*bathing the dieties*). Généralement, il s'agit de remplir d'eau une petite baignoire faite en marbre ou en argent, d'y tremper les statues déshabillées, de les sécher avec un linge et de les polir. Les statues sont généralement lavées une par une.

I must do it all everyday. It is my duty. If I take care of the Gods, they will take care of us. They cannot starve [...]. If I go out at night, when I come back, I give them a glass of milk with a spoon of sugar, so they get filled till the next morning [...]²⁹.

Les pratiques rituelles de madame Agarwal sont les plus exhaustives de toutes les répondantes. Elle passe plusieurs heures par jour dans sa *pūjā ghār*. En sa qualité de mère au foyer, les responsabilités domestiques lui reviennent.

2.2.5 Madame Virudunagar

Madame Virudunagar a 75 ans. Elle est la mère de madame Agarwal. Elle vit à Kolkata de mars à août et à Delhi de septembre à février : six mois chez chacun de ses fils. Son mari, monsieur Virudunagar, est décédé d'une crise cardiaque il y a plus de dix ans. Elle ne possède pas de *pūjā ghār* traditionnelle, mais un endroit, dans sa maison, dédié à la prière et à la récitation de mantras (il n'y a aucune statue dans sa *pūjā ghār*). Elle est une dévote de Guru Baba Hari Das³⁰ et récite les mantras qui lui ont été enseignés par son gourou, notamment le *Path*.

Le *seva* de madame Virudunagar est au cœur de ses pratiques religieuses. Elle l'explique ainsi :

I do my *seva*. That is what I do. I help people, through social work. I don't believe praying to the gods will bring you anything. You need to do good actions, only then, will good things come to you³¹.

Madame Virudunagar fait beaucoup de travail social auprès des personnes défavorisées et dans les hôpitaux. Elle considère ce travail plus important que les rites, les mantras ou toute autre activité religieuse. Elle est surprise que sa fille, madame Agarwal, ait développé une pratique religieuse si différente de la sienne.

²⁹ Madame Agarwal.

³⁰ Baba Hari Dass, né le 26 mars 1923 et décédé le 25 septembre 2018, était un maître yoga indien, moine silencieux et commentateur de la tradition scripturaire indienne du Dharma et de la Moksha.

³¹ Madame Virudunagar.

2.2.6 Vedika

Vedika est une jeune femme de 26 ans, qui travaille à la prison Tihar³² à Delhi. Elle est la fille de madame Agarwal et la petite-fille de madame Virudunagar. Vedika est née à Kolkata, où elle a passé une bonne partie de sa jeunesse avant de déménager à Londres pour y poursuivre des études supérieures. Elle est revenue en Inde après avoir obtenu une maîtrise en psychologie médicolégale à l'Université de Manchester et travaille depuis auprès de criminels à la prison Tihar.

Vedika n'est pas du tout religieuse. Elle ne croit pas en Dieu et a renié, dès son plus jeune âge, les pratiques rituelles de sa mère. Elle trouve ces pratiques illogiques :

She [my mother] does not know why she does all of that. She just does it blindly. I would never do anything blindly. Since there is no proof that God exists, there is no reason why I would spend time to pray to him or do *pūjā*³³.

Cela étant, elle possède, dans sa chambre à coucher, un sanctuaire composé, notamment, d'une statue de *Gaṇeśa*, qui est considéré comme l'éliminateur d'obstacles. Son sanctuaire comporte aussi d'autres objets de bon augure, notamment une pierre de jade et un bracelet en or appartenant à son arrière-grand-mère. Bien que Vedika soit athéiste, plusieurs éléments et objets rituels hindous composent sa *pūjā ghār*.

2.3 Résumé

En nous intéressant à la situation des femmes en Inde, puis en brossant un portrait détaillé de chacune des répondantes, nous avons pu observer plusieurs similarités et différences. Nous avons, d'abord, remarqué que les deux répondantes les plus âgées (mesdames Virudunagar et Agarwal) étaient plus ou moins informées au sujet des rituels qu'elles exécutent quotidiennement. Autrement dit, il était plus difficile pour elles de répondre aux questions portant sur les « raisons » de leurs pratiques rituelles. De plus, elles ne semblaient pas souhaiter partager leurs

³² À l'origine, Tihar était une prison à sécurité maximale gérée par l'État du Pendjab. En 1966, son contrôle a été transféré au Territoire de la Capitale nationale de Delhi. En 2019, cette prison comptait 17 534 détenus pour une capacité maximale de 10 026 places (Department of Tihar Prisons, Government of Delhi, repéré le 16 mars 2022 sur le page http://tte.delhigovt.nic.in/wps/wcm/connect/lib_centraljail/Central+Jail/Home/Prisoner+Profile).

³³ Vedika.

expériences et leurs points de vue relatifs à l'agentivité des femmes dans le contexte hindou. Nous pouvons avancer l'hypothèse selon laquelle cette difficulté peut être liée au fait qu'elles disposent d'un niveau d'éducation plus faible que les autres participantes et qu'elles n'ont jamais occupé d'emploi. De plus, ces pratiques leur ont été imposées par leurs propres parents et beaux-parents. Conséquemment, elles n'en ont jamais contesté la cohérence. Leurs pratiques sont, en effet, très différentes de celles de Swati, Rishika et Anjali. Swati, Rishika et Anjali ont toutes trois occupé ou occupent un emploi, possèdent un baccalauréat ou une maîtrise, ont des enfants en bas âge et habitent dans des quartiers modernes de Delhi ou de sa banlieue. Bien que les mariages de Rishika et Swati aient été « arrangés », leurs familles ne semblent pas être ultraorthodoxes et semblent pleinement intégrées à la vie moderne de l'Inde. Enfin, Vedika, la plus jeune des six répondantes, possède une vision complètement différente de l'hindouisme et des pratiques rituelles. Ayant étudié à l'étranger dans le cadre de sa maîtrise, elle a été exposée, contrairement aux autres répondantes, à d'autres cultures et d'autres environnements non hindous. Par conséquent, sa relation avec la religion est teintée de rejet de la religion orthodoxe de ses parents et de désir de cultiver une spiritualité en lien avec ses racines.



Figure 2.3.1 Madame Agarwal en train de réciter le *Hanuman Chalisa* devant sa *pūjā ghār*.

CHAPITRE 3

PRÉSENTATION ET ANALYSE DE NOS RÉSULTATS

3.1 Cadre méthodologique

Pour mener à bien cette recherche de type ethnographique, la réalisation d'une étude de terrain a été nécessaire. C'est, d'ailleurs, par le biais de cette étude que nous sommes parvenue à cerner, d'une part, la relation qu'entretiennent les femmes avec la *pūjā ghār* et, d'autre part, leur perception du rôle d'agente rituelle. L'objectif principal de notre recherche était d'étudier comment l'espace délimité de la *pūjā ghār* s'inscrit de façon symbolique dans la vie quotidienne des femmes hindoues. Nous avons donc collecté des données lors de plusieurs périodes d'observation et d'entretiens réalisés au domicile de chacune des répondantes. Avant de passer à l'analyse des données recueillies, détaillons de nouveau notre approche méthodologique.

3.1.1 Technique de collecte de données

Pour collecter les données, nous nous sommes rendue au domicile de six femmes hindoues âgées entre 26 et 75 ans. Dans un premier temps, nous avons observé les rituels auxquels elles s'adonnent au sein de la *pūjā ghār* et, dans un second temps, nous nous sommes assises ensemble pour un entretien d'environ 30 à 45 minutes. La majorité de nos entretiens se sont déroulés pendant la journée, généralement au cours de l'après-midi. Nous avons enregistré tous nos entretiens, sauf un, afin de pouvoir en faire une transcription fidèle. De plus, nous avons utilisé un journal de bord dans lequel nous inscrivions nos impressions lors des périodes d'observation et des entretiens. Ce journal nous a permis de faire une rétrospection et d'insérer, dans cette analyse, des éléments tirés directement de nos perceptions.

L'observation d'un milieu culturellement différent peut mener, dans certains cas, à des interprétations erronées. C'est la raison pour laquelle nous avons opté, dans cette recherche, pour l'approche phénoménologique. Cette approche met en évidence les

spécificités et identifie les phénomènes tels qu'ils sont perçus par l'individu interrogé (Neubauer, Witkop & Varpio, 2019). En d'autres termes, l'objectif est de supprimer les influences personnelles et extérieures au chercheur afin de produire un récit impartial de la situation. Plusieurs études (notamment, Beaud & Weber, 2010) démontrent, d'ailleurs, qu'il est essentiel de valider les observations faites sur le terrain par des entretiens. Dans le cadre de cette étude, nous avons donc fait valider nos propres observations par les répondantes. Autrement dit, nous les avons invitées à confirmer ou infirmer certaines de nos observations pour ne pas présenter des données pouvant être le reflet de notre propre position de chercheur. Pour ce faire, lors des entretiens, nous avons pris quelques minutes pour discuter avec les répondantes des notes inscrites dans notre journal de bord.

Les questions posées lors des entretiens étaient ouvertes (voir Annexe), ce qui a permis aux répondantes de nous donner plus d'informations qu'en présence de questions fermées et nous a donné la possibilité de comprendre leurs sentiments et d'analyser leurs attitudes face à notre sujet d'enquête. Enfin, chaque participante a signé un formulaire de consentement expliquant les modalités de notre recherche.

3.1.2 Méthodes d'analyse et d'interprétation

Les données recueillies lors de notre étude de terrain ont été analysées par thème. En créant des catégories d'analyse thématiques, nous sommes parvenue à isoler les informations pertinentes issues des entretiens et des périodes d'observation. Ces catégories d'analyse sont directement liées aux éléments mentionnés dans le premier chapitre de ce mémoire. Elles sont au nombre de 6 : le rapport émotionnel à la *pūjā ghār*, le rôle de la femme en tant qu'actrice rituelle, son rôle dans l'entretien des lieux, les objets rituels utilisés, le rôle de la famille et l'agentivité. Cette dernière catégorie fait l'objet du quatrième chapitre de ce mémoire. Plusieurs thèmes s'entrecoupant, certaines informations se retrouvent, par conséquent, au sein de plusieurs catégories. Nous avons, tout de même, tenu à créer des catégories différenciées afin de structurer l'analyse de cette recherche. Avant de passer à l'analyse des données, nous tenons, tout de même, à expliciter certaines difficultés rencontrées sur le terrain.

3.1.3 Difficultés rencontrées sur le terrain

Nous avons rencontré plusieurs difficultés lors de notre enquête de terrain. Le recrutement des répondantes a été notre premier défi. Les critères de recrutement (voir Annexe) étaient assez précis : les répondantes devaient posséder chez elles une *pūjā ghār* (ou un temple/*mandir*³⁴) au sein de laquelle (ou duquel) elles s'adonnaient quotidiennement à des rituels. Dans l'hindouisme brahmanique, des catégories brahmaniques classiques permettent, aujourd'hui comme par le passé, de classer les différents rituels védiques. On distingue alors les rituels domestiques (*grhya*) des rituels publics (*srauta*), quotidiens (*nitya*), occasionnels (*naimittika*) ou votifs (*kamya*) (Kapani, 1992, p. 81). On y découvre, aussi, le *samskāra* (rite de passage), acte culturellement élaboré qui concerne la transformation d'un individu ou l'évolution de son statut (Kapani, 1992, p. 124). Généralement, les *samskara* consacrent les circonstances ou les évènements singuliers de la vie d'un être ainsi que le passage de l'un des quatre états (*āśrama*) à un autre. Chaque fois qu'un individu passe d'un *ashrama* à un autre, il convient, en ritualisant ce « passage », d'éliminer le danger inhérent à ce moment de rupture et de discontinuité (Kapani, 1992, p. 124). Dans le cas du mariage, l'hindou passe d'un statut familial (célibat) à un statut nouveau (mariage). Dans cette recherche, nous nous sommes limitée à étudier les rituels quotidiens (*nitya*) et avons exclu les rituels publics (*srauta*) ou occasionnels (*naimittika*). Trouver des femmes pratiquant des rituels quotidiennement (et non uniquement lors d'occasions spéciales) s'est donc révélé un défi de taille.

Le deuxième obstacle à s'être dressé sur notre chemin a été la construction d'une relation de confiance avec les répondantes. Construire une relation de confiance prend du temps. Or, notre temps était limité. Il a donc été difficile de bâtir une telle relation avec les répondantes, plus particulièrement avec mesdames Agarwal et Virudunagar. Ces dernières étaient plus réservées que les autres et ne semblaient pas à l'aise, lors des entretiens, avec notre grille de questions et l'enregistrement ou, tout simplement, à l'idée de partager avec

³⁴ Certaines personnes appellent la *pūjā ghār* « *mandir* », terme que l'on peut traduire par « temple » en français. Par conséquent, nous utiliserons les termes *pūjā ghār* et *mandir* de façon interchangeable.

nous leurs pratiques rituelles. Lors de la première période d'observation, madame Agarwal a refusé que nous nous approchions de la *pūjā ghār*. De plus, lors de l'entretien, elle a manifesté à de nombreuses reprises son incompréhension face à notre recherche et nos objectifs. Mesdames Agarwal et Virudunagar ont été les premières à être interviewées dans le cadre de cette recherche et le manque de collaboration dont elles ont fait preuve est venu affecter négativement notre confiance. Cela étant, elles ont tout de même livré des points de vue intéressants sur les pratiques rituelles quotidiennes et le rôle de la femme au sein des familles traditionnelles.

Les quatre autres entretiens et les périodes d'observation correspondantes se sont bien déroulés. Nous avons ressenti un engagement de la part des répondantes et un désir de partager leurs expériences. Alors que le thème de la religion est un thème assez sensible en Inde, les répondantes ont toutes fait preuve de générosité et d'ouverture. L'entretien avec Swati a duré plus de deux heures et les thèmes de discussion ont largement dépassé les sujets de notre recherche. Une situation similaire a pu être observée avec Anjali, qui était visiblement exaltée par notre sujet de recherche et a pris le temps de nous expliquer précisément les liens entre l'Ayurveda et les rituels hindous. L'engagement prononcé de ces répondantes nous a permis d'obtenir des réponses riches et détaillées. Nous avons le sentiment qu'à travers ces entretiens, nous n'avons pas seulement recueilli des données pour cette recherche, mais que nous sommes également entrée dans l'intimité de ces femmes et avons eu accès à des informations absentes des ouvrages sur la ritualité féminine hindoue.

3.2 Analyse des entretiens

Dans cette section, nous procédons à l'analyse de nos six entretiens avec les répondantes. Nous y discutons de la grille de questions, du rapport émotionnel à la *pūjā ghār*, du rôle de la famille et des responsabilités rituelles des femmes. Cette section est l'une des plus importantes de ce mémoire, car elle rend compte de notre terrain d'étude et de nos expériences auprès des répondantes.

3.2.1 Grille de questions

Notre grille de questions s'est avérée extrêmement utile pour orienter la conversation et aborder certains thèmes sensibles à première vue. La première section (« *General questions* »), qui était composée de questions sur l'éducation, l'état civil, le mariage et les enfants, nous a permis de nous positionner dès le départ face aux répondantes. Le premier élément de la grille concernait l'éducation. Nous avons observé que, parmi les répondantes, les femmes qui avaient suivi des études de 2^e cycle (*post-graduate*) avaient des pratiques rituelles moins « strictes » que les autres. En d'autres termes, leurs pratiques rituelles étaient moins structurées et rigides. Bien qu'il soit impossible d'établir un lien direct entre l'éducation des femmes et leur niveau de religiosité, nous avons observé que les femmes les plus éduquées possédaient aussi une connaissance plus poussée des rituels et pouvaient expliquer leurs fondements. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse selon laquelle plus le niveau d'éducation est faible, plus la pratique rituelle est rigoureuse. Le nombre de règles suivies est alors, certes, plus élevé, mais les répondantes ne peuvent pas, pour autant, en mentionner les fondements. Swati, qui possède un MBA, explique son cheminement ainsi :

I left home to go work in Mumbai for 2 years after my MBA. Over there, I was living in a shared flat and was experiencing freedom for the first time. I could decide what to eat, where to go, when to come back home. My parents stayed back in Delhi, so they could not have control over my every move. During that time, I did not have a mandir at home, neither did I practiced any ritual. It was not important for me at that time. It's only when I got married that my mother-in-law started to impose these practices on me. I really did not enjoy it at first, and it created a lot of problems within the family, and with my husband³⁵.

Swati indique qu'après son MBA et avant de se marier, elle a vécu deux ans en colocation et ne pratiquait aucun rituel. C'est seulement à son retour à Delhi, après son mariage, qu'elle a été forcée de reprendre les pratiques rituelles quotidiennes sous l'insistance de sa belle-mère. Il est possible de soutenir que l'éducation de Swati et le fait qu'elle ait vécu hors du domicile familial pendant plus de deux ans ont eu un impact sur son rapport aux

³⁵ Swati.

rituels quotidiens. Aujourd'hui, Swati et son mari habitent dans un triplex, les parents de ce dernier vivant à un autre étage. Ses beaux-parents ne lui imposent plus de rituels quotidiens :

After 2.5 years of doing everything my in-laws were asking me to do, fasting, praying, going to the temple, I was done with it. I told my husband I can't continue like this. Since I was pressured to do it, I did not feel any enjoyment from it. It was only transactional. That is when we got our triplex and decided to live on a different floor than my in-laws [...]. Now, my mother-in-law knows she can't force me anymore. All the rituals I chose to do now bring me happiness and peace. Every morning, I light up the *jhot* in front of my gods, I do a small chant, a mantra. It gives me a positive start of the day. It is a meditative time - not a duty³⁶.

Rishika possède, elle aussi, un MBA et Anjali, une maîtrise en psychologie. Les trois ont un rapport similaire à la religion et peuvent expliquer, en des termes clairs, les raisons logiques de l'exécution de chacun des rites.

La deuxième section de notre grille de questions (« *Questions related to religion* ») a suscité de nombreuses réactions des répondantes, particulièrement d'Anjali. Sa vision de l'hindouisme se distingue de celle des autres répondantes. Sa relation avec l'hindouisme a débuté très jeune, vers l'âge de 8 ans, lorsqu'elle a vu apparaître, pour la première fois, *Shiva et Parvati* :

Ever since I was a kid, I used to wake up early and go to the temple near my house in Chandni Chowk. One day, I went, closed my eyes and saw *Parvati* and *Śiva*. Since then, I've always felt a close connexion to them³⁷.

Pour Anjali, l'hindouisme est « *une façon de vivre sa vie* » (*a way of living*). En effet, elle utilise la religion plutôt comme un guide et le temple davantage comme un espace de méditation qu'un lieu de culte. Anjali a aussi un intérêt prononcé pour l'Ayurveda. Pour elle, chacun des rituels hindous peut être expliqué par la science ayurvédique :

³⁶ Swati.

³⁷ Anjali.

Hindu temples are not places of worship, they are energy, pranic³⁸ places. All rituals can somehow be explained by ayurvedic principles. What happened is that through history, people stopped studying these principles and started venerating deities. They put the deities on top of everything, whatever that deity is made of. Actually, now ayurvedic principles have been embedded in stories. When we speak about visiting a temple, we have to take a bath, go on an empty stomach, and bow our head. That is what the rituals tell you [...]. Actually, when you take a bath in the morning, it regenerates you, removes the toxins, then you remove your slippers and walk on the marble of the temple. You absorb the energy of the marble. Then, the Shiv Linga becomes the center of energy. The sound healing happens naturally in the temple. Every deity is actually there to channel an energy: *Śiva*: male, *Parvati*: female. Earlier, temples were energetic places. Now that time has passed, we forgot about all this. Now temples are only places of blindness worship where people go in the hope of gaining something³⁹.

Anjali croit fermement que chaque rituel hindou peut être justifié par un ou des principes issus de la science ayurvédique. Elle perçoit donc la religion comme quelque chose de logique et de scientifique. Elle n'exécute pas les rituels de façon arbitraire, mais les sélectionne en fonction de ses connaissances. Pour Anjali, il est très important de comprendre les raisons de ses actes. Conséquemment, sa vision de l'hindouisme est « scientifique, logique et méthodique ». Elle est le fruit d'un processus naturel. Personne ne lui a jamais imposé un quelconque rituel, même après son mariage. Son mari est sikh : ses pratiques sont donc différentes.

Rishika a une vision quelque peu différente de la religion. Dès son plus jeune âge, ses parents, très religieux, lui ont imposé de nombreuses pratiques (ex. : *pūjā* quotidienne). Après son mariage, de nouvelles pratiques ont été ajoutées à son quotidien, telles que les *vrats* (jeûnes). Aujourd'hui, elle pratique les rituels *maika*⁴⁰ et *sasural*⁴¹ :

I have always practiced daily rituals. Bachpan se [from childhood] I always had to help mom in her daily practices. When I moved into my husband's home, new daily

³⁸ Le mot pranique (pranic) vient du mot sanskrit « prana », qui signifie « force vitale ». « Prana » signifie donc énergie (Wachsmann, *Collins Dictionnary*, 2012).

³⁹ Anjali.

⁴⁰ Rituels qui se rattachent à sa famille de naissance.

⁴¹ Rituels qui se rattachent à sa belle-famille, la famille de son mari.

rituals were introduced. I started doing *pūjā* to *Chamunda Maa*, the principal deity of the clan. I now worship *Gaṇeśa*, *Śiva*, *Parvati*, *Kṛṣṇa*, *Hanuman*, *Durga*, *Sarasvatī* and *Gāyatrī*⁴².

Le rapport de Rishika à la religion est surtout d'ordre culturel et familial. Contrairement à Anjali et Swati, qui ont connu un éveil spirituel « personnel », Rishika semble avoir été initiée à la religion dans un contexte familial. À la question « *Describe the role that religion plays in your life* », Rishika a répondu :

It is a way of connecting with my inner soul and the Supreme soul. It helps me grow spiritually and stay grounded knowing that I am a miniscule part in this entire universe of the Supreme soul⁴³. It also binds my family together⁴⁴.

Cette réponse, assez pragmatique, démontre que la religion joue un rôle important à la fois dans sa vie personnelle et sa vie familiale. Les rituels qu'elle accomplit sont les mêmes que ceux de sa mère et de ses beaux-parents. Ces rituels sont, ainsi, perpétués de génération en génération. Rishika espère les transmettre à ses propres enfants lorsqu'ils seront plus grands.

Outre leur rapport à la religion, l'on peut également observer que les femmes interrogées entretiennent une relation particulière avec l'espace délimité de la *pūjā ghār*, située à l'intérieure même de la maison et dans laquelle se trouve le temple. Cet espace est au centre de leurs responsabilités domestiques et rituelles. La section suivante traite de l'espace dédié à la *pūjā ghār* dans le contexte domestique, des émotions que cet espace provoque chez les répondantes et de la relation qu'elles entretiennent avec lui.

⁴² Rishika.

⁴³ Le Soi Suprême, ou *Atman* absolu, est un concept hindou qui fait référence au soi ou à l'essence existant à l'intérieur de chaque individu et s'oppose au concept d'ego. Bien qu'il soit souvent traduit par « âme », *Atman* peut l'être, également et de préférence, par « soi » (Lorenzen, 2004, p. 208 et 209).

⁴⁴ Rishika.

3.2.2 Rapport émotionnel

Posséder un temple ou une *pūjā ghār* à son domicile est extrêmement important pour les hindous pratiquants. Selon Neila Seshachari, cette importance s'explique par le fait qu'en Inde, la religion n'est pas « institutionnalisée », les hindous n'étant pas obligés d'« appartenir » à un temple spécifique (Sheshachari, 2009, dans Sahney, 2016). Pour les hindous, la religion est davantage liée à la vie et aux pratiques quotidiennes. Et bien que ceux-ci puissent fréquenter des temples, ils prient d'ordinaire à la maison, dans leur sanctuaire (*shrine, mandir*). Selon Sahney, chaque maison possédant un autel peut être considérée comme disposant d'un temple (Sahney, 2016). Les sanctuaires hindous domestiques contiennent, le plus souvent, des statues (*mūrts*) ou des images de dieux et de déesses (*tasvīr*) ainsi que plusieurs objets rituels. Cependant, ceux-ci ne sont pas nécessaires pour pouvoir considérer l'endroit comme le sanctuaire de la maison. La *mūrtī* principale, appelée *kuldevatā*⁴⁵, est généralement plus grande que les autres. Elle est placée au centre du temple avec d'autres *mūrīs* placées de chaque côté. Parfois, il n'y a pas de divinité centrale et toutes les *mūrīs* sont placées les unes derrière les autres sans ordre spécifique. Les *tasvīrs* sont généralement accrochées aux murs latéraux ou placées à côté des *mūrīs*.

Chez madame Agarwal, la *pūjā ghār* est bien visible. C'est la première chose que l'on voit en entrant dans sa maison. Cet espace est très important pour elle :

Whichever house I moved into, before and after marriage, there was always a space for *pūjā* designed according to the *vāstu śāstra*. When we bought this house [la maison où a eu lieu l'entretien], we bought it because there was a big space for a temple. Also, it is right next to the window and it is visible from most of the rooms of the house⁴⁶.

⁴⁵ La *kuldevatā*, également connu sous le nom de *Kuladeva* ou *Kuladevi*, est la divinité tutélaire de la maison ou du clan. Elle veille sur ceux-ci.

⁴⁶ Madame Agarwal.

Pour Swati, la *pūjā ghār* est un espace privé et personnel, ce qui explique que sa *pūjā ghār* ait été érigée dans sa chambre à coucher :

My temple is somewhat hidden, in the master's bedroom. It is in a small room, and does not contain a lot of *mūrtīs*. For me, doing *pūjā* has nothing to do with material objects. I don't need any specific god or goddess. I just sit there, I light my diyas, and I do my short prayer. I start my day in gratefulness. I thank God for all his blessings, and for keeping my family happy and healthy. I meditate for a couple of minutes. I don't believe in objectification, I think what matters is the words that we say, and the intentions that we set for the day⁴⁷.

La *pūjā ghār* du mari de Swati, présente dans son bureau au 2^e étage de leur triplex, contient beaucoup plus de *mūrtīs* et de *tasvīrs*. C'est dans cette *pūjā ghār* que la famille seréunit pour les rites *naimittika* (rites occasionnels). Habituellement, les familles hindoues possèdent une seule *pūjā ghār*. Cependant, chez Swati, il y en a trois : une au premier étage, chez ses beaux-parents, une autre au deuxième étage, dans le bureau de son mari, et une dernière au troisième étage, dans la chambre des maîtres. Chaque *pūjā ghār* est entretenue par un membre différent de la famille, qui accomplit les rituels selon ses propres désirs et intérêts. Anjali n'a qu'une *pūjā ghār* :

I have a *pūjā ghār* at home, but its not "really" for religious purposes. It's to educate my kids about Indian culture. I tell my kids all kind of stories to inculcate the culture. My husband narrates to my kids stories about the great Sikhs Gurus and I tell them the story of *Śiva* and *Parvati*. I try to teach them values through our mythology. The temple is only a medium⁴⁸.

La *pūjā ghār* d'Anjali sert un objectif complètement différent de celle de Rishika ou même de Swati. La *pūjā ghār* de Swati lui est personnelle : elle peut seule y entrer et y pratiquer des rites. La *pūjā ghār* de Rishika, qui se trouve dans la cuisine, est un endroit partagé par toute la famille. Elle sert exclusivement aux pratiques rituelles. La *pūjā ghār* d'Anjali est esthétiquement très originale et ne possède pas de *kuldevatā* (divinité

⁴⁷ Swati.

⁴⁸ Anjali.

principale). Toutes les *mūrtīs* sont traitées de façon identique. De plus, leur positionnement n'est pas hiérarchique. Il varie selon le goût du moment :

Our *mūrtīs* do not represent anything religious for me. They do not have any religious significance; they are tools to elevate my and my family's energy. I don't feed them everyday, only on festivals. We play with them, dress them up, make them act. They are educational "toys"⁴⁹.

Enfin, il est intéressant de mentionner qu'une *pūjā ghār* est présente dans la maison familiale de madame Virudunagar. Cependant, depuis la mort de son mari, elle ne la fréquente que lors d'occasions spéciales :

I used to be much more religious when I was younger. Now, I don't believe that praying will bring anything to my life. Me and my late husband used to pray, but we realised with time that what really matters to our karma⁵⁰ is our actions, not our prayers. That is why I do *sevā*⁵¹. Other than on special occasions, I don't visit the *pūjā ghār* and I don't go and pray there. I pray in my bed, where I recite my *Paath*⁵². It takes me 45 minutes everyday⁵³.

Bien que le *sevā* soit considéré comme l'un des plus grands devoirs religieux de l'hindouisme (Satyanarayana, 2016), il est généralement jugé comme secondaire par rapport aux pratiques rituelles. Le fait que madame Virudunagar le place avant les pratiques rituelles domestiques prouve que ses priorités religieuses ne s'articulent pas autour de la *pūjā ghār*. Les activités de *sevā* de madame Virudunagar sont diverses : bénévolat, préparation de nourriture, organisation d'évènements au sein de la communauté, etc. En plus de ces activités, elle exerce des fonctions de « matchmaker ». Elle considère ce travail comme faisant partie de son *sevā* :

⁴⁹ Anjali.

⁵⁰ Le terme *karma*, issu du sanskrit « *karman* » et du pali « *kamma* », fait référence à la loi causale universelle selon laquelle les bonnes et mauvaises actions d'un individu déterminent ses modes d'existence futurs (Karma, dans *Britannica*, repéré le 6 mai 2022 à l'adresse <https://www.britannica.com/topic/karma>).

⁵¹ Dans l'hindouisme et le sikhisme, *sevā* fait référence au concept de service désintéressé. En d'autres termes, il s'agit d'un service accompli sans attente d'un résultat ou d'une récompense en retour.

⁵² Le *Pāth* ou *Path*, terme issu du sanskrit « *patha* », signifie lecture ou récitation de textes sacrés.

⁵³ Madame Virudunagar .

I do matchmaking. I match mostly older people, or divorcees, who want to remarry. I think of it as part of my *sevā* because I am in service of the people, and I bring them together⁵⁴.

Bien que madame Virudunagar admette encore pratiquer certains rituels lors d'occasions spéciales, sa religiosité a évolué au fil du temps. Aujourd'hui, la *pūjā ghār* ne représente plus la pierre angulaire de sa religiosité.

Le rapport émotionnel des femmes à la *pūjā ghār* varie sensiblement en fonction de leur éducation, de leur situation familiale, de la génération à laquelle elles appartiennent et de leurs préférences rituelles. En l'espèce, il est possible d'affirmer que les répondantes possédant une éducation de niveau supérieur s'astreignent à des pratiques rituelles moins strictes que les femmes de la génération précédente n'ayant pas suivi d'études universitaires et qui ont tendance à être beaucoup moins flexibles. De plus, les pratiques rituelles des femmes des familles conjointes auraient tendance à être plus astreignantes que celles des femmes des familles nucléaires.

La prochaine section de ce mémoire pose la question de leurs responsabilités rituelles. Nous tentons, dans un premier temps, de définir les responsabilités rituelles propres aux femmes et, dans un second temps, de déterminer s'il existe un lien entre ces responsabilités et leurs responsabilités domestiques.

3.2.3 Les rituels : responsabilité des femmes?

Selon Sugirtharaja (2022), l'étude académique de la religion est un exercice occidental qui peut sembler étrange pour de nombreux hindous (Sugirtharaja, 2022, p. 98). Cela s'explique en partie par le fait qu'en Inde, la religion n'existe pas en tant que champ universitaire indépendant (Sugirtharaja, 2022, p. 98). Il existe des départements de

⁵⁴ Madame Virudunagar.

philosophie indienne, mais pas de département d'« *Hindu Studies*⁵⁵ ». Sugirtharaja affirme que les spécialistes de l'hindouisme ne se sont pas intéressés à sa théorisation, contrairement aux spécialistes occidentaux des religions (Sugirtharaja, 2022, p. 98). La rareté des chercheurs d'origine hindoue en cette matière ne signifie pas que les hindous ne se sont pas engagés dans le discours public (Sugirtharaja, 2022, p. 99). L'Inde coloniale du XIX^e siècle a vu naître des représentants de l'hindouisme, tels que Ram Mohan Roy, qui ne sont pas le produit d'institutions universitaires. Ces représentants étaient désireux de redéfinir les fondements de leur religion face aux critiques coloniales et des missionnaires et de mettre davantage l'emphase sur la pratique du *seva*. Cependant, peu de théoriciens d'appartenance hindoue ont tenté de théoriser, de catégoriser ou de systématiser la religion hindoue (Sugirtharaja, 2022, p. 99).

Il n'est donc pas surprenant que notre sujet d'étude ait suscité la surprise et la confusion chez les répondantes. La majorité d'entre elles ont contesté la pertinence et l'intérêt de notre recherche : « *Mais pourquoi vouloir étudier cela?* »; « *Est-ce vraiment intéressant pour vous?* ». Comme Sugirtharaja l'a mentionné (2022), l'étude scientifique de l'hindouisme n'est pas chose courante en Inde. De plus, il m'a semblé que la question de la « *responsabilité rituelle* », telle que nous la concevons, n'a pas été comprise de la même manière par les répondantes. Madame Agarwal, par exemple, a affirmé qu'elle ne considère pas les « *responsabilités rituelles* » comme des « *responsabilités* » :

There is no such thing as a ritual responsibility. It is not a task, like cleaning the house or making food for the family. It is something we [Hindus] like to do.⁵⁶

Cependant, aux questions concernant son horaire rituel, madame Agarwal soutient que :

There is a lot of work to be done. In the morning, there is pūjā. Then, I have to light the *diyas*, cook, feed the gods. In the afternoon, I put them for a nap. In the evening,

⁵⁵ Cette affirmation n'est plus valide depuis 2021, l'Université Nalanda, à Rajgir dans le Bihar, proposant, désormais, un certificat, une maîtrise ainsi qu'un doctorat en « *Hindu Studies* » (<https://nalandauniv.edu.in/>).

⁵⁶ Madame Agarwal.

there is another *pūjā* and then I put them to bed for the night. I feel really guilty, yes, if I miss a day. The gods can't stay hungry... When I am not at home, Raju [the househelp] does all the *pūjā* work for me [...] ⁵⁷.

Il se dégage des propos de madame Agarwal que l'horaire rituel est assez chargé. Bien qu'elle ne considère pas les tâches rituelles comme faisant partie de ses « responsabilités », il est possible de constater qu'elles occupent une grande place dans son quotidien.

Anjali ne considère pas non plus les responsabilités rituelles comme des responsabilités similaires aux tâches domestiques :

My practices are not very strict, so is my cleaning and feeding of the gods. I try to clean my *mandir* everyday, with wet clothes. Not because of any ritual obligation, but because it regenerates the energy and I don't want to keep it cluttered. Cleaning my *mandir* brings me a lot of joy, that is why I do it. I don't consider it as a responsibility and I mostly enjoy doing it. If I don't clean it for a day I tell my kids to clean it or my husband. In my opinion, it does not really matter who does it, but it should stay clean and dust-free ⁵⁸.

Swati, elle, croit fermement que les responsabilités rituelles des femmes sont plus nombreuses que celles des hommes, car, culturellement, les femmes avaient tendance à rester à la maison et à ne pas travailler :

Since women used to be stay-at-home women, taking care of the house, the children and cooking, there was always more ritual responsibility put on them. For example, in traditional houses, the husband would do a small *pūjā* in the morning and then leave for work, and the women would stay at home and do the rest of the practices, including feeding the gods. It is not written anywhere that women should have more ritual responsibility but in reality, it has become the case [...] ⁵⁹.

En effet, la structure de la famille et celle de la société hindoue sont fondamentalement hiérarchiques. Bien que les femmes en Inde jouissent de droits de nature constitutionnelle, beaucoup restent inappliqués pour diverses raisons (Sugirtharaja, 2022, p. 101). Les

⁵⁷ Madame Agarwal.

⁵⁸ Anjali.

⁵⁹ Swati.

relations au sein de la famille sont traditionnellement régies par le *dharma*⁶⁰. La notion de *dharma* a des significations variées : le devoir, la droiture, la bonne conduite, le bon comportement, la bonne moralité, etc. Cependant, le *dharma* a une relation plus étroite avec la notion de « devoir » qu’avec celle de « droit » (Sugirtharaja, 2022, p. 101). En effet, le *strīdharmā*⁶¹ ressemble plus à un ensemble de règles qu’à un ensemble de suggestions de bonne conduite. Malgré la prévalence du culte de la Déesse Mère (*Mother Goddess*) en Inde, la femme hindoue n’est pas considérée comme l’égale de l’homme tant au niveau spirituel qu’aux plans moral et intellectuel. Dans les « Lois de Manu » du *Dharmaśāstra*, il est écrit que les femmes sont essentielles à la bonne tenue du domicile en raison de leurs tâches domestiques et maternelles, mais qu’elles sont également corrompues, peu fiables et malhonnêtes⁶². Les *Vedas* induisent que le premier devoir d’une femme est d’aider son mari à accomplir ses propres devoirs, son propre *dharma*⁶³. De même, les femmes ne peuvent officier dans aucune cérémonie védique. Elles ne peuvent effectuer que les rituels domestiques (par exemple, la *pūjā*). Swati n’a donc pas tort lorsqu’elle soutient que la supériorité quantitative des responsabilités rituelles des femmes a un fondement culturel et puise sa source dans le patriarcat.

Les responsabilités rituelles des femmes varient d’un foyer à l’autre. Il est donc difficile pour nous de tirer des conclusions définitives. Cependant, nous pouvons affirmer que les responsabilités rituelles des femmes ont été et restent directement liées au contexte domestique. En effet, la société indienne tarde à accepter des femmes prêtres et il est encore très peu courant de voir des femmes accomplir des rituels de type *srauta* (publics).

⁶⁰ Dans l'hindouisme, le *dharma*, qui est l'une des quatre composantes du *Puruṣārtha* (buts de la vie), renvoie à des comportements respectueux du *Rta*, l'ordre qui rend la vie et l'univers possibles. Ces comportements incluent les devoirs, les droits, les lois, la conduite, les vertus et la « bonne manière de vivre » (Dharma, dans *Oxford Dictionary of World Religions*).

⁶¹ Devoirs des femmes, code de conduite des femmes et code de conduite de la féminité.

⁶² *Women in the Dharmashastras* (2022), consulté le 17 mai 2022 sur la page <https://jan.ucc.nau.edu/~jsa3/362/notes/Women%20and%20dharma.htm#:~:text=The%20Laws%20of%20Manu%20both,fulfillment%20in%20this%20subsidiary%20role.>

⁶³ Ibid.

3.2.4 Résumé

À la lumière de nos entretiens, nous avons dressé un portrait assez sommaire des relations entre les femmes et la *pūjā ghār*. Pour la plupart des répondantes, la *pūjā ghār* est un espace sacré au sein duquel elles pratiquent différents rituels (quotidiens et hebdomadaires), seules le plus souvent. Pour Swati, la *pūjā ghār* est un espace privé de ressourcement, pour Anjali, un espace pour l'éducation de ses enfants à la culture indienne, pour Rishika, un lieu intergénérationnel, et pour madame Agarwal, l'endroit le plus important de son domicile. Au contraire, l'endroit en tant que tel ne représente rien de symbolique pour madame Virudunagar. De la même façon, la *pūjā ghār* de Vedika est un simple espace avec différents objets religieux et séculiers. Malgré ces oppositions, nous remarquons, sur un plan plus large et nourrie de nos lectures, que la *pūjā ghār* est historiquement un lieu rituel important dans la vie, souvent sédentaire, des femmes hindoues. Aujourd'hui, les femmes travaillent plus qu'avant et passent donc moins de temps à la maison. En conséquence, l'importance de ce lieu s'en trouve réduite. Les *pūjā ghārs* sont aussi de plus en plus modernes et s'adaptent aux tendances du moment. Dans la prochaine section de ce mémoire, nous abordons précisément les aspects « physiques » de la *pūjā ghār* en nous référant à notre analyse des périodes d'observation des répondantes.



Figure 3.2.1 *Pūjā ghār* de Swati

3.3 Analyse des périodes d'observation

Les périodes d'observation des rituels ont été courtes, mais riches. Pour mener à bien cette analyse, nous les avons réparties en deux catégories : d'une part, les périodes d'observation uniques, composées d'une seule séance au cours de laquelle nous avons rendu visite à la répondante et durant laquelle nous avons eu un accès unique à la *pūjā ghār*, et, d'autre part, les périodes d'observation multiples, constituées de plus d'une séance, qui nous ont permis d'accéder à plusieurs reprises à la *pūjā ghār* afin d'observer les pratiques rituelles des répondantes à différents moments de la journée et de la semaine.

La première catégorie englobe nos rencontres avec Rishika, Anjali et Swati et la seconde, celles avec madame Agarwal, madame Virudunagar et Vedika. En février 2022, nous avons résidé chez madame Agarwal pendant plus de dix jours. Nous avons donc pu observer ses pratiques quotidiennes pendant plusieurs heures (entre 1 et 2 heures par jour). De plus, nous avons eu la chance de passer plusieurs après-midi chez madame Virudunagar, mère de madame Agarwal et grand-mère de Vedika. Bien qu'elle ne possède pas de *pūjā ghār*, nous avons été témoin de certaines de ses pratiques rituelles domestiques. Enfin, nous avons eu la possibilité d'assister aux pratiques rituelles de Vedika à de nombreuses reprises, compte tenu du fait que nous avons passé beaucoup de temps chez elle au cours des dernières années.

3.3.1 Dans la *pūjā ghār*

Les périodes d'observation uniques ont été assez courtes, durant entre 30 et 90 minutes. Ces périodes ayant eu lieu en même temps que l'entretien avec la répondante, nous n'avons donc pas pu choisir avec soin le moment de la journée durant lequel elles auraient lieu et pas non plus pu assister aux « réelles » *pūjā*, qui ont généralement lieu le matin et le soir. Swati nous a permis d'entrer dans sa *pūjā ghār* et nous a présenté les objets rituels qu'elle utilise lors de sa *pūjā* quotidienne. Cependant, nous n'avons pas pu l'observer en train d'exécuter ses rituels. Similairement, nous avons pu entrer dans la *pūjā ghār* de

Rishika, observer ses composantes et lui poser des questions sur ses pratiques. Elle n'a pas non plus exécuté de rituels devant nos yeux. Pour ce qui est d'Anjali, nous avons seulement pu observer sa *pūjā ghār* lors d'une session de vidéoconférence. De nouveau, nous n'avons pas pu assister à ses rituels quotidiens. Par conséquent, nos périodes d'observation les plus fructueuses ont eu lieu aux domiciles de madame Agarwal, de madame Virudunagar et de Vedika.

Les périodes d'observation multiples nous ont permis d'assister à des *pūjās* quotidiennes. En tant que spectatrice, nous avons noté quelques éléments venus capter notre attention. Avant la première *pūjā* de la journée (vers 7 heures), madame Agarwal prend une douche et fait sa toilette, puis s'habille, car il est très important pour elle d'être propre avant de débiter ses pratiques rituels. Comme l'explique Pierre Amado dans son article *Le bain dans le Gange. Sa signification* (1971) :

Si le bain n'est pas nécessairement une habitude religieuse en Inde, il n'en est pas moins vrai que les textes ne manquent pas [de le mentionner] dès les *Veda*, qui affirment que les eaux ne lavent pas seulement physiquement, mais sont aussi purificatoires [...] et que nul ne peut célébrer le culte (*pūjā*) ou même offrir les libations (*tarpanas*), ou simplement pratiquer certains *japas* (répétition à voie basse de mantras), s'il ne s'est pas d'abord purifié par un bain (*snāna*) (Amado, 1971, p. 198).

La *pūjā* matinale dure environ quinze minutes. Une fois terminée et les dieux nourris, madame Agarwal allume les *diyas* qu'elle vient déposer dans différentes pièces de la maison (salle à manger, cuisine et salon), puis prépare son thé et son déjeuner. Le soir, elle retire les vêtements des *murtis*, leur donne un bain et les met au lit. Elle allume de nouveau les *diyas* et récite le *Hanuman chalisa*.

De ses pratiques rituelles il résulte que madame Agarwal semble extrêmement rigoureuse quant à l'horaire et la durée des rituels auxquels elle s'adonne. Par ailleurs, nous avons déjà mentionné qu'elle fait sa toilette avant de débiter sa *pūjā* matinale. Cela est dû au fait que la pureté physique est extrêmement importante dans l'hindouisme :

After cleansing oneself, purifying the body by *prāṇāyāma*, *bhūta-suddhi* and other processes, and marking the body with sacred *tilaka* for protection, one should sit in front of the Deity and worship the Supreme Personality of Godhead [SB - 11.3.49].

Cet extrait du *Śatapatha Brāhmaṇa* démontre l'importance de la purification dans la religion hindoue. Outre la purification de son corps, madame Agarwal purifie également son esprit en récitant des *mantras* et en méditant. Après la *pūjā*, elle passe quelques minutes assise sur un coussin, les yeux fermés. Cette pratique, selon madame Agarwal, fait partie du *Dhyāna yoga* (yoga de la méditation), le septième « membre » du yoga (*seventh limb of Ashtanga yoga*⁶⁴), mentionné à la fois dans la *Bhagavad Gita* et dans les *Yoga Sutras*⁶⁵ de Patañjali.

Un autre élément a attiré notre attention : l'état d'esprit général de madame Agarwal. Les nombreuses règles et restrictions entourant l'alimentation des dieux (choix des aliments, respect des heures de la journée, etc.) ainsi que la rigidité de ses pratiques rituelles nous ont donné l'impression qu'elle ne prenait pas plaisir à les exécuter. Lorsque nous l'avons interrogée sur ce point, elle nous a répondu par ces quelques phrases :

It is not something you enjoy doing like watching a movie or a TV series. It is something you know you have to do, and you know is good for you and your family [...]. That is why it makes you feel good. Otherwise, it is just like a series of action that I do almost blindly⁶⁶.

Le constat est contraire pour Swati, à qui les rituels quotidiens apportent bien-être et paix intérieure et donnent la possibilité de témoigner sa gratitude. Pour Rishika, les rituels sont une « obligation » familiale et morale. Cependant, elle nous a semblé heureuse, voir

⁶⁴ L'Ashtanga (*aṣṭāṅgayoga*) est la classification du yoga classique de Patañjali, telle qu'énoncée dans ses *Yoga Sutras*. Patañjali définit les huit « membres » du yoga : les abstinences (*niyama*), les observances (*yamas*), les postures (*asanas*), la respiration (*pranayama*), le retrait (*pratyahara*), la concentration (*dharana*), la méditation (*dhyana*) et l'absorption (*samadhi*) (Iyengar, BKS (1966), *Light on Yoga*, George Allen and Unwin).

⁶⁵ Les *Yoga Sutras* de Patañjali sont un ensemble de *sūtra* sanskrits (aphorismes) sur la théorie et la pratique du yoga. Selon BKS Iyengar, il en existerait 196 (Iyengar, BKS (1966), *Light on Yoga*, George Allen and Unwin).

⁶⁶ Madame Agarwal.

extatique, à l'idée de nous présenter ses *murtis* et ses rituels quotidiens. En plus de son non-verbal, qui dégageait un sentiment d'agacement, madame Agarwal n'a pas tenté de nous expliquer les différentes actions rituelles qu'elle exécutait, contrairement à Rishika qui a pris le temps de détailler, l'une après l'autre, toutes ses actions rituelles journalières. Anjali, aussi, a tenté de nous présenter chacune de ses *murtis*. Rappelons que la *pūjā ghār* d'Anjali est esthétiquement très différente. Au lieu d'être placée au sol, elle est accrochée au mur du salon. Les *murtis* sont placées sur deux colonnes verticales, l'une par-dessus l'autre, sans position hiérarchique. Anjali change leur position chaque jour et s'assure de ne jamais placer un dieu masculin au-dessus d'une déesse féminine.

En observant Swati, nous avons remarqué qu'elle ne dirigeait pas son attention sur les *murtis*. En effet, elle ne nourrit ni ne donne le bain aux dieux et déesses de sa *pūjā ghār*. Son attention est tournée vers l'intérieur et ses pratiques rituelles ressemblent plutôt à une forme de méditation active, mais non régulée par des actions prédéterminées. De plus, ses pratiques ne sont pas enfermées dans un horaire précis. Chaque jour, Swati décide des actions qu'elle souhaite réaliser. Son état mental et ses besoins dictent ses choix. Tout au long de sa *pūjā*, elle conserve ce qu'elle appelle le « Buddha's smile », un léger sourire qui lui permet de cultiver sa gratitude.

Lors des périodes d'observation de madame Virudunagar, nous avons constaté qu'elle ne choisissait pas un lieu fixe pour s'adonner à ses rituels. Parfois, elle récitait le *Path* assise sur son lit, d'autres fois sur un siège près d'une fenêtre. Occasionnellement, elle allumait des *diyas*, qu'elle déposait à différents endroits de sa chambre. Elle habite une maison composée de plusieurs étages. Comme chez Swati, les premier et deuxième étages sont réservés aux bureaux de la compagnie de son fils, Rahul, et chaque étage possède sa propre *pūjā ghār*, entretenue par différents membres de la famille. Madame Virudunagar n'entre pas dans les *pūjā ghār* des premier et deuxième étages. En outre, mentionnons de nouveau que, depuis la mort de son mari, elle n'exécute plus ses rituels dans la *pūjā ghār* située à l'étage où elle réside. Tous ont lieu dans sa chambre, de façon privée. Madame Virudunagar ne possède ni autel ni *murtis*.

Ces périodes d'observation nous ont permis d'opérer un double constat. Premièrement, les pratiques rituelles des femmes évoluent au fil du temps. En d'autres termes, la religiosité des femmes n'est pas chose fixe, mais fluide. Deuxièmement, pour plusieurs d'entre elles, la domesticité est intrinsèquement liée à la ritualité. Autrement dit, les responsabilités domestiques et rituelles s'entremêlent. Cela s'explique par le fait que la praxis religieuse des femmes a lieu à leur domicile (Pintchman, 2007). Il est donc difficile de procéder à une stricte séparation. Ce lien est très net chez madame Agarwal et chez Rishika. Cependant, nous avons aussi constaté que les pratiques rituelles peuvent servir d'autres fins. Pour Anjali, la *pūjā ghār* et les rituels sont des outils d'éducation de ses enfants à la culture indienne. Quant à Swati, ils lui permettent de cultiver sa propre spiritualité. Concernant Rishika, les rituels sont des moments précieux durant lesquels la famille se retrouve. Enfin, Vedika trouve dans sa *pūjā ghār* un endroit lui apportant du réconfort.

Le chapitre suivant aborde les concepts d'agentivité et d'autonomisation dans le contexte rituel féminin urbain. Nous tentons, d'une part, d'y définir le concept d'agentivité et, d'autre part, d'y déterminer si les répondantes acquièrent un pouvoir en s'adonnant à des rituels dans la *pūjā ghār* et, le cas échéant, d'identifier comment elles le définissent. Enfin, nous y détaillons les différentes méthodes d'autodétermination utilisées par les répondantes en les comparant avec la littérature récente sur le sujet.

CHAPITRE 4

ANALYSE DU CONCEPT D'AGENTIVITÉ

4.1 Agentivité des femmes

Selon Malhotra et Schuler (2005), l'agentivité des femmes est une augmentation de leur capacité à faire des choix concernant leur vie et leur environnement (Allendorf, 2005, p. 189). Plusieurs éléments contribuent à leur agentivité dans un contexte donné : la société dans laquelle elles évoluent, la famille à laquelle elles appartiennent, l'éducation qu'elles reçoivent, etc. Conséquemment, aucun « barème » commun d'agentivité n'est concevable. Dans le cadre de notre analyse, nous utilisons les trois types d'agentivité proposés par Sahu, Jeffrey et Nakkeeran : l'agentivité convaincue, l'agentivité complice et l'agentivité résistante (2016, p. 1). L'agentivité convaincue fait référence à une situation dans laquelle un acteur est en accord avec un choix effectué ou une décision prise par ses soins ou par autrui (2016, p. 2). L'agentivité de résistance correspond, pour sa part, à une situation dans laquelle un acteur défie des forces hégémoniques et joue un rôle actif dans son opposition à une décision. Quant à l'agentivité complice, elle peut être définie comme une situation dans laquelle un acteur se conforme aux désirs d'une force hégémonique même s'il n'est pas en accord avec elle.

Avant d'entrer davantage dans le cœur du sujet, il est important d'apporter quelques précisions supplémentaires sur l'agentivité (*agency*), souvent confondue ou associée au concept d'autonomisation (*empowerment*). L'agentivité fait référence à un état des choses, alors que l'autonomisation correspond à un processus de changement (Allendorf, 2012, p. 189). En d'autres termes, l'autonomisation est un processus de changement permettant aux femmes de gagner en agentivité à travers le temps. Au contraire, l'agentivité est statique. Elle implique un calcul de la capacité des femmes à exercer, à un moment donné, leur pouvoir décisionnel.

4.1.1 Relations avec la famille

Keera Allendorf suggère que la qualité des relations familiales en Inde influence largement le pouvoir d'action des femmes (2012, p. 188). Les données de ses recherches démontrent, en effet, que les femmes entretenant des relations de qualité avec leur mari et leurs beaux-parents ont, au sein de leur famille, une capacité d'action supérieure aux autres. De plus, selon cette même auteure, la qualité des relations familiales au sein du foyer est tout aussi influente que l'éducation et l'emploi dans le calcul du degré d'agentivité (Allendorf, 2012, p. 188). Pour cette dernière, la « qualité » renvoie à la gamme de faits (amour, affection et soutien) participant à la constitution d'une « bonne relation » (Allendorf, 2012, p. 189). Ces aspects, selon Allendorf, créent un environnement dans lequel les femmes sont disposées à s'affirmer et à prendre leurs propres décisions. Des anthropologues et des sociologues ont examiné l'influence de certaines structures de parenté sur l'agentivité des femmes (ex. : Dyson & Moore, 1983; Dubé, 1997; Mason, 1998). Dyson et Moore (1983) soutiennent que les différences d'actions selon que les femmes résident en Inde du Nord ou en Inde du Sud sont largement déterminées par la structure de parenté (*kinship*) (Allendorf, 2012, p. 189). Ils considèrent qu'au nord de l'Inde, les modèles de mariage exogame et la coopération entre les hommes liés par le sang conduisent à un faible niveau d'agentivité des femmes (Allendorf, 2012, p. 189). À l'inverse, l'endogamie, la coopération entre les hommes liés par le sang et le mariage conduisent à un niveau d'agentivité des femmes relativement plus élevé (Allendorf, 2012, p. 189). Dans le système de la famille conjointe (*joint family*), les femmes mariées acquièrent du pouvoir lorsqu'elles passent du statut de belle-fille à celui de mère et de belle-mère. Autrement dit, leur capacité d'action augmente à mesure que leur position au sein de la famille s'améliore (Allendorf, 2012, p. 189). En tant que belles-mères, elles affermissent leur valeur et garantissent leur sécurité en perpétuant la lignée familiale.

Allendorf démontre aussi que les femmes membres d'une famille nucléaire ont généralement un degré d'agentivité plus élevé que celles composant une famille conjointe.

En effet, moins de conflits et de tensions y sont rapportés, ce qui conduit à une plus grande capacité d'action des femmes (Allendorf, 2012, p. 190). En l'absence de situation idéale, l'étude d'Allendorf démontre, tout de même, que les femmes entretenant des relations de qualité avec leur mari et les membres de sa famille (particulièrement, dans les familles conjointes, avec les beaux-parents) ou résidant au sein d'une famille nucléaire ont un niveau d'agentivité plus élevé.

Trois répondantes vivent au sein d'une famille nucléaire (Rishika ainsi que mesdames Agarwal et Virudunagar). Quant à Swati, elle habite dans le même immeuble que ses beaux-parents, mais pas au même étage. Anjali vit au sein d'une famille nucléaire et Vedika n'est pas mariée. La situation de madame Virudunagar est celle qui confirme le mieux l'hypothèse d'Allendorf. Elle vit chez son fils, la femme de ce dernier et leurs deux enfants. Lors de notre visite, nous avons rapidement réalisé que ce n'était pas elle qui prenait les décisions relatives au foyer. Depuis la mort de son mari, il y a dix ans, ce sont ses fils qui décident de tout (réaménagement, salaire des employés, construction de nouveaux bâtiments, etc.). Madame Virudunagar ne possède aucun pouvoir décisionnel, bien qu'elle soit la plus âgée de la famille. Lors de notre entretien, madame Virudunagar a exprimé son mécontentement face à cette situation :

I wish they would talk to me. No one talks to anyone in this house. I feel that themore people live in one house, the farther they become from each other. Now that myhusband has passed, I spend all my time in my room. They barely ask me for my advice regarding house things. Even recently, my granddaughter [not Vedika] stole my baby garments business from me. They decided, without my consent, to put the company under her name. She has never designed any baby clothes in her life [...]⁶⁷

Nous pouvons donc déduire de ces quelques phrases qu'elle ne possède pas un niveau d'agentivité élevé au sein de sa famille. Lors de notre visite, nous avons ressenti qu'elle était largement ignorée du reste de la famille. Lorsque nous lui avons exposé notre désir de nous entretenir avec elle sur des questions rituelles, l'un de ses fils est tout de suite

⁶⁷ Madame Virudunagar.

intervenu pour nous proposer de l'interviewer à sa place. Nous avons dû lui expliquer que notre recherche s'intéressait exclusivement aux pratiques rituelles féminines et que c'est pour cette raison que nous souhaitions interviewer sa mère. Ce court échange a démontré que les membres de la famille de madame Virudunagar, hormis sa fille (madame Agarwal) et sa petite fille Vedika, ne lui laissaient que peu de place pour s'exprimer et prendre des décisions. Lors de notre entretien, après avoir défini l'agentivité et l'autonomisation, nous avons posé quelques questions sur ces deux concepts à madame Virudunagar. À la question *'Do you think your ritual practices give you a sense of agency, a feeling that you can control [at least] this aspect of your life?'*, madame Virudunagar a répondu par l'affirmative :

Yes. Since I am the only one deciding what rituals I decide to perform or not to perform... There is many rituals I decided not to perform anymore... Especially the ones that were imposed by my husband and my in-laws...⁶⁸.

Cependant, à la question portant sur l'autonomisation, madame Virudunagar a répondu très clairement que :

There is nothing empowering with doing rituals. It is only tradition. A women performs her rituals because it is her task. Most of the time she is being asked to do so; and if not, she does it because she knows that if she doesn't, she will get scolded by her in-laws or her husband. There is a lot of fear behind it, that is why most women don't question it and just end up doing everything. Now that my in-laws and my husband have passed away, I do whatever my heart pleases. But still, that does not give me more power, within the house or within the society⁶⁹.

De ces deux réponses nous pouvons retenir que madame Virudunagar développe, d'un côté, un sentiment d'agentivité à l'intérieur de sa pratique rituelle, mais que sa pratique rituelle en tant que telle n'est pas « autonomisante ». Sa fille, madame Agarwal, qui vitelle aussi dans une famille conjointe et pour qui les relations familiales sont difficiles, est

⁶⁸ Madame Virudunagar.

⁶⁹ Madame Virudunagar.

dans une situation similaire. Madame Agarwal est mariée depuis de nombreuses années, mais sa relation avec son mari semble assez complexe. Leur fille, Vedika, l'explique ainsi :

My parents just don't talk. They don't talk together, nor do they talk to me or my brother. There is a lot of things left unsaid in this house... I think they want to live in ignorance of what me and *bhai* do. She knows I have a boyfriend but she will never talk to me about it. She knows *bhai* drinks and smokes and yet she refuses to come to terms with it. Ignorance for them is bliss [...]. I guess that is how I could describe my parents [as a couple]: they eat together, watch TV together and sleep together. My father is not really strict [...] although his own parents were [madame Agarwal's in-laws]. They forced my mom to quit her BA in design, and kept her at home. I think she could have had a good job and develop her own personality. Now they have snatched everything from her; she has no life left inside of her anymore [...]

Confirmant nos notes d'observation, ces quelques phrases démontrent que l'agentivité de madame Agarwal dépend peu de sa relation avec son mari, qui est presque inexistante. Madame Agarwal semble participer système patriarcal forçant les femmes à rester au foyer et à s'occuper de leurs enfants. Nous l'avons tout de même interrogée sur son agentivité :

Don't you think using these two terms together [religion & agency] is weird? In my ritual practice, it's not about making my own decisions. It's about doing what has to be done. For the health and wealth of my family and closed ones. Religion goes beyond these concepts of agency and autonomy⁷⁰.

Madame Agarwal a tenté de nous faire comprendre que, pour elle, les concepts d'agentivité et d'autonomisation ne doivent pas être placés au même niveau que celui de religion, car ils ne sont pas « équivalents ». Face à nos questions, madame Agarwal s'est même sentie contrariée :

I don't understand what you are trying to make me say. These are not related to religion: our ritual practice has nothing to do with our autonomy whatsoever. No one decides for me, so no its not oppression, but its also not me who decides what to do.

⁷⁰ Madame Agarwal.

Its what god and the religious texts have recommended us to do and that is what we Hindu should follow⁷¹.

La dureté de la réponse de madame Agarwal à notre dernière question nous a poussée à nous questionner sur notre propre réflexion : avons-nous eu tort d'essayer de faire un lien entre les concepts d'agentivité et de religion? Comme il s'agissait seulement de notre deuxième entrevue, nous avons décidé, pour les suivantes, de formuler cette question de manière quelque peu différente et d'utiliser les concepts d'agentivité convaincue, complice et résistante mises au point par Sahu, Jeffrey et Nakkeeran (2016).

4.1.2 Le rôle de l'éducation

Selon Sahu, Jeffrey et Nakkeeran, le lien entre l'éducation et l'agentivité des femmes n'est pas si évident (2016, p. 1). En effet, plusieurs études poussent à remettre en question le cadre et soutiennent que le lien entre l'éducation et l'agentivité n'est pas toujours positif et linéaire (Sahu, Jeffrey & Nakkeeran, 2016, p. 1). Yabiku et Thorton (2006) considèrent que le contexte socio-économique affecte davantage le pouvoir décisionnel des femmes que leur niveau d'éducation. Des études empiriques ont observé que l'élévation de leur niveau d'éducation s'accompagne souvent d'une amélioration de leur état de santé (Bloom, Wypij & Dasgupta, 2001) et de l'état nutritionnel de leur progéniture. Cependant, un meilleur état de santé ne garantit pas aux femmes un pouvoir décisionnel plus conséquent. L'impossibilité pour une femme d'exprimer ses opinions sur son futur mariage, malgré son niveau élevé d'éducation, traduit le pouvoir en Inde des structures sociales (patriarcales) sur l'agentivité des femmes. Une femme peut être très éduquée (Swati a une MBA), mais victime de ce système. Swati n'a pas eu son mot à dire lors du choix de son futur conjoint :

It all happened very quickly. I had completed my MBA two years ago, and was working for a big multinational company. I was living in Mumbai and having a great time, enjoying my freedom [...]. Until my dad called one day and told me I had to come back to Delhi. Once I was back, most of the things were arranged. My husband,

⁷¹ Madame Agarwal.

who, thanks the lords, was a decent man, was ready to marry me and I just had to say yes. Under pressure, I obviously obliged [...] ⁷².

La situation de Swati n'est pas rare : la grande majorité des Indiens sont des victimes du mariage arrangé. Dans une enquête menée en 2018, 93 % des 160 000 ménages interrogés ont déclaré être dans cette situation ⁷³, ce pourcentage étant légèrement supérieur dans les régions rurales, mais inférieur dans les régions urbaines. Pour Swati, le fait d'avoir reçu une éducation de qualité et d'être indépendante financièrement n'a pas pu influencer son destin. Lorsque nous avons discuté avec Swati des trois concepts d'agentivité, celle-ci s'est reconnue dans l'agentivité complice :

Actually it is true that I did not try to oppose myself to the marriage. I married him, but once we were married, I was very clear about what I wanted: I wanted to work. So after my daughter, I took up teaching Hindi online and it became my full-time job. I accepted my faith and today I am happy with my family, I am in good financial standing and my husband is a good father to our daughter. Also, now that my in-laws have shifted to the first floor, I feel more empowered in the household: my husband does not take important decisions without consulting me. He does not tell me what to do, what to wear or how to act. I also have control over decisions regarding our daughter: where she goes to school, when she should study [...] Even though this marriage was "forced" upon me, I feel that I now have regained some sort of agency ⁷⁴.

Le niveau d'agentivité de Swati est lié au fait qu'elle possède un pouvoir décisionnel réel au sein du foyer et qu'elle est maintenant travailleuse indépendante et gagne bien sa vie. De plus, Swati choisit seule ses pratiques rituelles :

I only practice what makes me feel good and what I enjoy. For me, religion is something that connects me to my superpower [...]. I believe I am very blessed, so I thank god for that ⁷⁵.

⁷² Swati.

⁷³ *What the data tells us about marriage*, repéré sur la page <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-59530706> le 16 juin 2022.

⁷⁴ Swati.

⁷⁵ Swati.

La situation d'Anjali est similaire. Elle travaille, elle aussi, comme travailleuse indépendante. Elle est thérapeute et utilise le yoga pour traiter ses patients (*yoga therapist*). En revanche, et contrairement à Swati, qui considère l'agentivité et la ritualité comme deux éléments distincts, Anjali voit un lien clair entre ses rôles de femme, de mère et d'agente rituelle :

I do feel that my ritual practice gives me a lot of agency. In Indian society, a woman is responsible to inculcate the culture onto the family. It really makes me feel good and empowered to inculcate my culture in my children. I am setting up rituals that help my family to difficult situation (like COVID). I want to show them different ways to build their own faith later on in life⁷⁶.

Le type d'agentivité qui convient le mieux à Anjali est l'agentivité convaincue. À travers sa pratique rituelle, elle acquiert du pouvoir et parvient à avoir un contrôle sur sa vie et la vie de ses enfants ainsi que sur son mari :

My ritual practice has also had a positive impact on my husband. He is a Sikh, and in Sikhism, there isn't much ritual. Now that he participates in the ritual practice, he is less impulsive and anxious. I feel a connexion between us that wasn't there before: we both want the same things, for us, and for our kids. Our ritual practice, intogetherness, made us grow tremendously as a couple⁷⁷.

En plus de lui permettre d'acquérir du pouvoir, ses pratiques rituelles l'ont rapprochée de son mari. Ce type d'agentivité convaincue est rare : Anjali est la seule des répondantes qui partage ses pratiques rituelles avec son mari et qui, grâce à celles-ci, réussit à acquérir du pouvoir et à améliorer sa relation de couple.

Rishika, qui possède, elle aussi, un MBA, et qui a travaillé de nombreuses années dans une importante firme, semble également victime des conséquences induites par la structure familiale conjointe. À la suite de notre entretien avec Rishika, nous avons compris qu'une majorité significative des rituels qu'elle exécute lui ont été imposés par sa

⁷⁶ Anjali.

⁷⁷ Anjali.

belle-mère et son mari. Cependant, Rishika ne semble pas s’y opposer et paraît, au contraire, heureuse de les exécuter. Nous observons donc, de nouveau, un cas d’agentivité convaincue, car Rishika est en accord avec les décisions prises pour elle par les membres de sa famille. Ce type d’agentivité permet à Rishika d’acquérir du pouvoir au sein même de sa famille :

I love taking care of the gods. It is my duty and I am proud of it. I am proud to be a Hindu and I am proud to be a good and respectable wife. Without that, I would surely lose respect from my family members and end up being treated in a much worse manner. Marriage is all about adjustment, and compromise. Living in a joint family requires more effort: we need to make the elders happy at all times. We need to listen to what they say; they know better, they have been there before⁷⁸!

Ce type d’agentivité convaincue pourrait choquer certaines féministes occidentales : Rishika accepte de faire ce qui lui est demandé et ressent même du pouvoir à travers les tâches rituelles qui lui sont imposées. Cependant, selon Burke (2012), il est important de réévaluer le concept d’agentivité dans les contextes non occidentaux. De son côté, Ahearn (2001) exhorte les anthropologues à remettre en question la conceptualisation de l’agentivité, qui peut différer d’une société à l’autre et même au sein d’une société donnée. Ahearn (2001) souligne également la nécessité de s’éloigner d’une conceptualisation de l’agentivité synonyme de libre arbitre ou de résistance (Sahu, Jeffrey & Nakkeeran, 2016, p. 2). L’agentivité de Rishika n’est pas en lien avec le concept de résistance ou l’opposition. Au contraire, il s’agit d’une agentivité convaincue : elle accepte les décisions prises pour elles et réussit même à obtenir du pouvoir par leur biais. Nous avons décidé de nous concentrer sur « le processus de décision » de Rishika plutôt que sur la ‘nature de la décision prise’ (Meyer, 2000). En d’autres termes, la capacité agentielle d’un sujet ne ressort pas seulement des actes entraînant un changement, mais aussi de ceux qui visent la continuité et la stabilité (Mahmood, 2002, p. 212). Contrairement à madame Virudunagar, qui se sent « exclue » des décisions et éprouve, ainsi, de la frustration, mais qui continue à se conformer à l’hégémonie, même si elle n’est pas d’accord, et à madame

⁷⁸ Rishika.

Agarwal, qui refuse de se poser des questions relatives à l'agentivité, Rishika est, elle, heureuse de perpétuer la transmission des valeurs familiales et des traditions au sein de sa famille, même s'il s'agit de tâches qui lui sont imposées. Pour Mahmood (2001), la notion occidentale d'agentivité limite notre capacité à comprendre la vie des femmes confrontées à des traditions non libérales. Nous tentons donc, dans cette même section, de présenter d'autres types d'agentivité.



Figure 3.3.1 *Pūjā ghār* de Rishika

4.2 Résistance

Le dernier thème que nous aborderons dans cette section sur l'agentivité est celui de la résistance. Le concept de résistance peut être défini soit comme « le refus d'accepter ou de se conformer à quelque chose⁷⁹ » soit comme « l'usage de la force ou de la violence pour s'opposer à quelqu'un ou à quelque chose⁸⁰ ». Ce concept est relié plus particulièrement à la conception libérale de l'agentivité, qui est basée sur le modèle proposé par le libéralisme et prenant appui sur les notions d'autonomie, de libre arbitre et de souveraineté (Pritchard, 2006, p. 263). Nous avons déjà indiqué que le terme agentivité ne peut être utilisé partout de la même façon et qu'il est important de se méfier de ses conceptions libérales, surtout lorsqu'on étudie les membres d'une société non occidentale. Cependant, le concept de résistance reste intrinsèquement lié au concept d'agentivité. Il est donc nécessaire d'en observer les composantes.

L'agentivité de résistance, tel que définie par Sahu, Jeffrey et Nakkeeran, renvoie à une situation dans laquelle l'acteur défie les forces hégémoniques et joue un rôle actif dans cette opposition (2016, p. 2). Vedika est la répondante à laquelle ce concept correspond le mieux. Elle s'oppose largement aux pratiques de sa mère (madame Agarwal) et n'exécute aucun rituel lorsqu'elle séjourne dans la maison familiale. Cependant, elle possède une *pūjā ghār* dans son appartement de Delhi. Sans nous attarder sur ses pratiques rituelles, qui ont été détaillées dans le précédent chapitre, tentons d'expliquer pourquoi elle fait preuve d'agentivité de résistance.

En premier lieu, il est important de mentionner que Vedika considère sa *pūjā ghār* comme un endroit séculier. À ses yeux, elle ne représente rien de religieux et n'est associée à aucune religion. Lorsque nous l'avons interrogée sur son agentivité, Vedika nous a donné la réponse suivante :

⁷⁹ Oxford Dictionary.

⁸⁰ Ibid.

Agency as I understand it is something that I do feel the moment I refuse to perform ritual at home when my mom asks me to. I feel like I am refusing to perform an action that I, personally, don't believe in and it does give me power. There is a part of me who refuses to do ritual only to piss her off (laughs), but also to make her understand that performing ritual everyday in the way that she does, will not guarantee health or wealth for the family. That is why I always tell her that she spends too much time in the *mandir* and that instead she should do things she herself enjoy doing (like gardening or listening to music). But still, there is this strong belief in her that she has to do them⁸¹.

Ces quelques phrases nous permettent de comprendre que l'agentivité de Vedika vient du fait qu'elle résiste aux demandes de sa mère, qui tente de lui imposer d'exécuter certains rituels, et non du fait qu'elle choisit elle-même ceux qu'elle exécute. La relation entre Vedika et sa mère est houleuse. Une des principales raisons de cette tension est le choix de Vedika d'aller étudier au Royaume-Uni pour son année de maîtrise :

My mom was always against me going to the UK [...]. Only, I left her no choice. I got a scholarship and had enough money saved to pay for my flight ticket so they did not have to pay for anything. They could not have locked me inside the home [...]. My mom still resents me a lot for going abroad and leaving her at home. When my brother was going for his PhD in Massachusetts, they did not say anything, since he is a man. But for me, it was a whole nother story⁸².

Après sa maîtrise, Vedika a obtenu un poste à la prison Tihar à Delhi, où elle travaille depuis. Lorsqu'elle passe du temps dans la maison familiale, elle entend toujours le même genre de discours :

Whether it is my mom talking about marriage or it is my father complaining about my spending habits, it is never fun [...] They don't understand the concept of an independent working woman. For them, its like, I am going to do that until I get married, then I will stop working and then have kids. But this is never going to happen, no matter how hard they try to convince me. Its just not who I am. Mymother was right of fearing me going abroad. Over there, I saw that it was possible to

⁸¹ Vedika.

⁸² Vedika.

be a working women and have kids and have a social life. Its just that the Indian mentality is not evolved, or simply that it does not want to evolve⁸³.

On peut observer que Vedika embrasse entièrement son libre arbitre et son autonomie : elle est consciente que ses choix peuvent avoir un effet potentiellement nocif sur sa famille, mais ne souhaite pas changer d'attitude. Mentionnons, à cet égard, que Vedika appartient à la génération des *milléniaux* (jeunes adultes nés entre 1981 et 2000) et que plusieurs études ont démontré que ses membres font preuve de plus de libre arbitre que ceux des générations précédentes (génération X ou baby-boomers)⁸⁴.

Lors de la rédaction de ce mémoire, Vedika organisait son mariage, un mariage non arrangé. Nous nous sommes entretenue une seconde fois avec elle afin de savoir si ses opinions sur les pratiques rituelles avaient changé maintenant qu'elle s'apprêtait à devenir une épouse :

Vedika : Actually, my fiancé's family isn't extremely religious. I would say that they are more conservative, but not in a religious way.

Émeraude : Okay, so in which way are they more conservative?

Vedika : Well Digvijay [her fiancé] has told me that I won't be able to wear shorts at home after the marriage, and that they would prefer if I work in the family business than in my field.

Émeraude : And how does that make you feel?

Vedika : I obviously feel weird about it and I don't like it. But I think I will be able to manage. Émeraude : Did they tell you anything about religious practices?

Vedika : I might have take part in the daily religious practices at home. I don't mind so much. They know that I am not a believer myself so whatever they ask me to do is for the sake of it.

Émeraude : And you are not opposing yourself to it?

⁸³ Vedika.

⁸⁴ Becker, Joshua (2016). *The More of Less: Finding the Life You Want Under Everything You Own*, WaterBrook.

Vedika : He has a really good family, and they are kind with me. There would be no reason for me to oppose...

En l'espace de quelques mois, l'opinion de Vedika sur les rituels quotidiens pratiqués dans la *pūjā ghār* a drastiquement changé. Cette nouvelle position tranche avec son attitude réactive face aux rituels exécutés par sa mère dans sa maison. Elle semble maintenant prête à se plier aux exigences de sa belle-famille. Il est donc possible ici d'émettre l'hypothèse selon laquelle l'agentivité des femmes n'est pas immuable. Chez ses parents, Vedika faisait preuve d'agentivité de résistance. Dans sa nouvelle famille, il s'agit plutôt d'une agentivité complice, car elle se conforme à une attitude hégémonique avec laquelle elle n'est pas en accord. Force est de constater que la structure patriarcale présente en Inde a encore beaucoup d'influence sur le pouvoir décisionnel des femmes.

4.3 Résumé

Dans ce chapitre, nous avons envisagé les concepts d'agentivité et d'autonomisation au regard des pratiques religieuses des femmes. En prenant appui sur les trois types d'agentivité définis par Sahu, Jeffrey et Nakkeeran (2016), nous avons tenté de décrire la situation et la position de chacune des répondantes. Les périodes d'observation et les entretiens que nous avons menés ont démontré que les deux répondantes les plus âgées (mesdames Virudunagar et Agarwal) ont un niveau d'agentivité moins élevé que les autres, toutes plus jeunes. De plus, les femmes membres d'une famille conjointe (mesdames Virudunagar et Agarwal, Rishika et Swati) ont généralement moins de pouvoir décisionnel que celles évoluant au sein d'une famille nucléaire. Cependant, en nous éloignant du modèle libéral d'agentivité, qui met l'accent sur le libre arbitre et l'autonomie, nous avons réalisé que certaines répondantes possédaient un certain niveau d'agentivité (complice ou convaincue). Parfois, comme pour Rishika, se conformer aux règles de la famille confère du pouvoir (agentivité convaincue). Le constat est le même pour Swati, qui accepte les règles qu'on lui impose sans être en accord avec elles et tente, par d'autres méthodes plus subtiles, de les contourner (agentivité complice). Nous avons aussi noté qu'Anjali se sent autonome par le fait même de s'adonner à ses tâches rituelles, car elle les voit comme un moyen de transmettre sa propre culture à ses enfants. Cette responsabilité lui donne un

sentiment de pouvoir qu'elle chérit grandement. Cependant, seule Anjali a jugé que les pratiques rituelles l'autonomisent. Au contraire, la majorité des répondantes ne voit pas en quoi les pratiques rituelles donnent du pouvoir aux femmes. Même si madame Virudunagar se sent autonome lorsqu'elle choisit elle-même les rituels qu'elle exécute de façon quotidienne, ce sentiment est temporaire, car cela ne lui donne pas plus de pouvoirs au sein de sa famille. Swati se sent autonome par le fait même qu'elle a refusé de poursuivre les rituels qui lui ont été imposés par ses beaux-parents et décide maintenant des rituels auxquels elle s'adonne au quotidien. Ses rituels lui font du bien et lui procurent de la joie. Enfin, Vedika, qui faisait preuve jadis d'agentivité de résistance face aux rituels imposés par sa propre famille, semble prête, elle aussi, à se conformer aux rituels imposés par sa belle-famille. En somme, le point clé de l'analyse de l'agentivité des femmes évoluant dans le contexte sud-asiatique semble l'évaluation de l'action plutôt que l'analyse du résultat. Mahmood indique qu'il est important de considérer l'agentivité comme une capacité d'action « historiquement spécifique » (Mahmood, 2001, dans Pritchard, 2006, p. 263). Selon Pritchard (2006), le consentement est au premier plan de l'examen de la relation entre l'agentivité et la religion. C'est notamment le cas pour les analyses de la *sati*⁸⁵. Par exemple, Gayatri Spivak s'est demandé si la *sati* aurait pu être catégorisée différemment, autrement dit comme une coutume relative au martyr. Dans ce cas, consentir à mourir douloureusement serait une preuve de libre arbitre (Spivak, 1988, p.302). En résumé, lorsqu'on s'interroge sur l'agentivité des femmes, il est important de ne pas comparer l'agentivité de femmes appartenant à des classes ou religions différentes. Il faut plutôt se demander quelle est la capacité des femmes à prendre des décisions dans un contexte historiquement, socialement et économiquement précis.

⁸⁵ La *sati* est une coutume hindoue selon laquelle une veuve s'immole par le feu sur le bûcher funéraire de son mari.



Figure 3.3.2 *Pūjā ghār* d'Anjali

CONCLUSION

Rappel de la question principale et de la démarche de recherche

Notre intérêt pour les rituels hindous féminins a émergé de nos différents séjours en Inde entre 2016 et 2022. Notre premier voyage nous a ouvert les yeux sur un nouveau monde, celui de l'Inde et de sa culture, et nous a transformée. Avant de nous intéresser aux religions indiennes, nous avons été attirée par les langues indiennes. Pour comprendre cette société si éloignée, nous avons débuté l'apprentissage de l'hindi. En 2017, nous avons suivi une formation pour débutants de 300 heures à Jaipur dans l'État du Rajasthan. Par la suite, nous avons perfectionné notre maîtrise de cette langue au moyen de plus de 400 heures de cours en ligne. Aujourd'hui, nous disposons d'un niveau avancé en hindi et suivons un diplôme en langue bengali à l'Université de Delhi, une des plus prestigieuses universités en Inde. Notre apprentissage de la langue hindi nous a ouvert un univers de possibilités : nous avons été en mesure de nous intégrer dans la société indienne et d'échanger avec des gens ne parlant pas l'anglais. Notre connaissance de la langue hindi a été très utile lors de nos entretiens, car la majorité des répondantes passaient de l'anglais à l'hindi. Notre compréhension de l'hinglish, jargon hindi propre à Delhi⁸⁶, nous a aussi permis de nous rapprocher des répondantes, car celles-ci se sont senties à l'aise à l'idée d'échanger dans un langage qui leur est familier. En somme, notre bagage personnel, notre connaissance « expérientielle » de la culture indienne et de ses langues et notre désir prononcé de mieux comprendre la situation des femmes en Inde nous ont amenée à réfléchir à la question des rituels domestiques. Notre recherche a donc tenté, sous une forme plutôt ethnographique, de documenter ces rituels et ces pratiques.

Rappelons ici notre question de recherche : l'espace délimité de la *pūjā ghār* s'inscrit-il de façon symbolique dans la vie quotidienne des femmes hindoues ? Le cas échéant, acquièrent-elles un

⁸⁶ L'hinglish est un mélange d'anglais et d'hindi impliquant un changement de code ou un translangage entre ces langues par lesquelles elles sont librement échangées entre deux phrases ou au sein même d'une phrase.

pouvoir et disposent-elles d'un contrôle sur leur propre vie à travers les rituels qu'elles y exécutent quotidiennement ?

À partir de ce questionnement, nous avons cherché à comprendre comment l'espace de la *pūjā ghār* et ses composantes s'inscrivent dans la vie des femmes hindoues des régions urbaines. À cette fin, nous avons mené des entretiens avec six femmes et effectué des périodes d'observation. Dans le but de répondre à notre question principale, nous avons élaboré une grille de questions permettant de mettre en valeur la voix des femmes sur ce sujet.

En prenant appui sur diverses théories, nous avons élaboré une grille d'analyse des pratiques et de la relation des femmes avec la *pūjā ghār*. Notre objectif était de déterminer si les femmes acquièrent du pouvoir (à leur domicile ou au sein de la famille) en s'adonnant à des rituels. La question de l'agentivité a donc pris forme et nous avons tenté, tant bien que mal, de l'insérer dans l'analyse de nos données.

La théorie des trois types d'agentivité conçue par Sahu, Jeffrey et Nakkeeran (2016) nous a été d'une grande utilité lors de l'analyse de cette partie de nos données, nous offrant un axe conceptuel plus large et une définition moins stricte du terme. Enfin, bien que notre angle de traitement ait légèrement évolué au cours de notre recherche, nous pensons avoir répondu à la question de recherche au mieux de nos capacités et dans les limites de notre échantillon de répondantes.

Rappel de nos principaux constats

Le premier constat que nous avons voulu mettre en valeur concerne la relation émotionnelle des femmes à la *pūjā ghār*. Comme nous l'avons mentionné dans le troisième chapitre de ce mémoire, cette relation est largement déterminée par l'environnement, le degré de religiosité et le niveau d'éducation des femmes. En d'autres termes, un environnement propice aux pratiques religieuses, au sein duquel des règles ont été imposées dès l'enfance et à l'intérieur duquel des membres de la famille exécutent des rituels, est susceptible d'influencer significativement la relation des femmes avec cet espace sacré. Cela étant, le type de famille dont les femmes sont membres infléchit souvent leur rapport aux pratiques rituelles. Les familles conjointes ont tendance à transférer les

tâches rituelles de la mère à la belle-fille et ainsi de suite. Au sein des familles nucléaires, il y a un plus grand risque de « coupure », autrement dit un plus grand risque que la femme ne perpétue pas les rituels qu'exécutait sa belle-mère. Un environnement dans lequel la femme est libre de faire ses propres choix est propice à l'évolution voire à l'abandon par cette dernière des pratiques rituelles. Les attitudes et témoignages de Swati, Anjali et Vedika le confirment.

La *pūjā ghār* peut être un endroit de recueillement (Swati), éducatif (Anjali), uniquement religieux (madame Agarwal) voire vide de sens (madame Virudunagar). Nous pouvons donc répondre par l'affirmative à notre première question de recherche : l'espace délimité de la *pūjā ghār* s'inscrit-il de façon symbolique dans la vie quotidienne des femmes hindoues ? La *pūjāghār* s'inscrit de façon symbolique dans la majorité des domiciles hindous. Cependant, elle n'est pas, contrairement à ce que notre hypothèse suggérait, un endroit singulier réservé aux femmes. En effet, des hommes prennent part aux rituels domestiques et ont un rôle dans les pratiques quotidiennes. Il serait intéressant d'élargir l'étude aux autres acteurs de la vie familiale et d'être attentive à leurs interactions au sein de la *pūjā ghār*. Au sein des familles nucléaires, on peut noter une tendance à modifier et à adapter l'espace sacré de la *pūjā ghār* selon ses besoins. Swati, Anjali et Vedika l'illustrent parfaitement. Dans les familles conjointes, la *pūjā ghār* reste souvent un endroit dédié uniquement aux rituels et non au développement de la spiritualité des femmes vivant dans le domicile familial. Enfin, nous avons constaté que la modernité influence significativement l'esthétique et la fonctionnalité des *pūjā ghār* : même au sein des familles plus conservatrices, comme celle de madame Agarwal, la *pūjā ghār* est au goût du jour, composée d'éléments modernes qui facilitent son utilisation (rideau s'ouvrant à l'aide d'une télécommande, lumières artificielles en remplacement des bougies, etc.). Bien que la *pūjā ghār* reste un endroit symbolique important des domiciles hindous, la modernité et les valeurs consuméristes ont réussi à s'infiltrer en son sein. En effet, nous avons remarqué que détenir une *pūjā ghār* en marbre plutôt qu'en verre et contenant de nombreuses *murtis* en or ou en argent constitue une source de réelle fierté pour son propriétaire.

Un second constat important concerne le concept d'agentivité. De nos entrevues il ressort que ce concept n'est pas compris de façon similaire dans tous les contextes. En fait, il s'avère assez flou et personnel. La théorie de Sahu, Jeffrey et Nakkeeran (2016) nous a donc été fort utile. Elle nous a permis de nuancer ce concept et d'analyser nos données selon les trois types d'agentivité :

l'agentivité complice, l'agentivité convaincue et l'agentivité de résistance. Nous en avons conclu qu'agentivité n'est pas synonyme d'opposition et qu'une femme peut faire preuve d'agentivité tout en se conformant à l'hégémonie de ses beaux-parents... À titre d'exemple, l'agentivité de résistance de Vedika, qui se traduit par une opposition aux pratiques de sa mère, est tout aussi valide que l'agentivité convaincue de Rishika, qui s'articule autour d'une acceptation des règles rituelles qui lui sont imposées par sa belle-famille. Il est donc fondamental de rappeler l'importance du remplacement des concepts dans leur contexte : l'agentivité des femmes dans le contexte hindou indien n'est guère similaire à l'agentivité des femmes évoluant au sein d'une société occidentale et libérale.

Réflexions finales

Pour pouvoir étudier les rituels dans un contexte éloigné du sien, il convient de « désapprendre » (Grimes, 2013). Pour Grimes, « désapprendre » signifie mettre de côté ses propres conceptions et idées sur la religion et les pratiques rituelles (Grimes, 2013). Nous pouvons ajouter que les concepts féministes, tels que l'agentivité, ne sont pas des concepts immuables. Leur signification doit être « désapprise » et « réapprise » en fonction du contexte dans lequel ils sont utilisés. S'instruire sur les questions de genre en Asie du Sud nous a permis, d'une part, de déconstruire nos idées originelles et, d'autre part, d'intégrer de nouvelles façons de réfléchir à ces concepts. Si nous décidons d'entreprendre une recherche similaire à l'avenir, une précaution devrait être prise : éviter d'utiliser des concepts « flous » ou simplement de « nommer », lors des entrevues, les concepts sur lesquels portent nos recherches. Selon nous, les chercheurs ne devraient pas tenter d'« expliquer » aux répondantes la signification des concepts qu'ils utilisent dans le cadre de leurs analyses, bien que ces explications puissent être nécessaires à l'analyse des données.

En dépit des obstacles rencontrés, nous avons le sentiment d'avoir contribué à l'étude des rituels hindous féminins sous un angle encore très peu étudié. Outre la découverte de nouvelles utilisations de la *pūjā ghār*, nous avons fait des rencontres mémorables et avons réellement l'impression d'avoir eu accès à une portion de l'intimité des femmes hindoues. Notre expérience nous encourage donc à continuer notre recherche dans ce domaine. Plus précisément, nous proposons, dans le cadre de notre doctorat, d'étudier les pratiques rituelles domestiques des femmes résidant dans plusieurs régions de l'Inde et d'en faire un portrait comparatif. De cette

façon, nous serons en mesure de confirmer ou d'infirmer plusieurs de nos hypothèses et de brosser un portrait plus complet des pratiques rituelles, privées et domestiques des femmes indiennes.



Figure 3.3.3 *Pūjā ghār* du bureau du mari de Swati



Figure 3.3.4 *Pūjā ghār* de madame Agarwal décorée pour la *Saraswati pūjā*.

ANNEXE A
GRILLE D'OBSERVATION

Voici quelques éléments auxquels il convient d'accorder une attention particulière lors du processus d'observation.

Les types d'interactions :

- entre les répondantes et les autres membres de leur famille (mari, enfants, frères/sœurs);
- entre les répondantes et l'intervieweur;
- entre les répondantes et la *pūjā ghār* (attitudes, types d'actions, fréquence, etc.);
- entre les répondantes et les objets utilisés lors des rituels.

Les types d'actions :

- rituels dans la *pūjā ghār*;
- activités quotidiennes (profanes);
- rôle social au sein de la famille/présence d'une hiérarchie;
- activités/passe-temps.

Plus précisément, les éléments suivants feront l'objet d'une attention particulière :

- la *pūjā ghār* (ses caractéristiques esthétiques, sa localisation et sa conservation);

- les rituels domestiques;
- les relations entre les femmes et la *pūjā ghār*;
- l'agentivité des femmes (comment se représentent-elles les rituels et de quelles façons acquièrent-elles du pouvoir à travers eux?).

Lors des rituels :

- questions « Quand », « où », « quoi », « pourquoi » et « avec qui »;
- présence d'une mise en scène;
- présence d'émotions;
- nuances dans l'exécution d'un même rituel;
- similitudes d'exécution de différents rituels;
- états précédant et suivant le rituel;
- interactions lors des rituels.

Âge :

- notez les pratiques qui semblent particulières à différents groupes d'âge;
- notez les divergences de pratiques entre les acteurs de différentes générations.

Éléments auxquels il convient d'accorder une attention particulière lors des entretiens :

- types d'interactions

- entre les répondantes et les autres membres de la famille (mari, enfants, frères/sœurs);

- entre les répondantes et l'intervieweur (ouverture, réceptivité, etc.);

- attitudes :

- ouverture et réceptivité;

- honnêteté des réponses;

- curiosité face à ma recherche;

- générosité;

- attitude générale positive ou négative.

Plus précisément, les éléments suivants feront l'objet d'une attention particulière :

- attitude des femmes face à mes questions;

- ouverture lors du 1^{er}, 2^e ou 3^e entretien (le cas échéant);

- agentivité des femmes et réaction à l'une de mes questions (compréhension ou incompréhension);

- approche phénoménologique (laisser les femmes s'exprimer sur le sujet sans trop poser de questions précises tout en guidant la discussion).

ANNEXE B
GRILLE D'ENTRETIEN EN ANGLAIS

Identification of the respondent

Name:

Age:

General questions

Where were you born (state, city)?

Did you go to school, college?

Are you married?

How many children do you have? How old are they?

Do you work? If not, did you ever work?

What are your hobbies, what do you do for fun?

When did you move to Delhi?

Questions related to religion

What is your religious affiliation now?

Which religion were you born into?

Do you have any preferred gods or goddesses at home (*sasural*)?

Did you have other main god or goddess in your native home (*mayka*)?

How often do you go to the temple?

Describe the role that religion plays in your life.

Did your practices changed when you moved into your husband's home?

Questions related to ritual practices

What ritual practices do you do regularly (pūjā or other) **at home**?

How long do these practices take to complete?

How many times a day do you practice pūjā?

Does the morning pūjā and the evening pūjā differ?

What objects are involved in those religious practices?

Which murtis are included in your daily pūjā?

What is your relationship with the murtis? How do you feel about them?

Do you usually do pūjā alone or with someone?

Does your husband also participate in the daily pūjā?

Do your children also participate in the daily pūjā?

Describe how you feed the gods (murtis)

What importance do these daily practices have in your everyday life?

Do you miss days? If so, how do you feel when you do?

How do you feel after completing pūjā?

How do you take care of the pūjā ghār (cleaning wise)?

Are people from outside (extended family, friends) allowed inside the pūjā ghār?

Questions related to agency

Did you personally decided what rituals you practice daily in the pūjā ghār?

Did someone impose any practices on you?

Do you feel obligated to do the daily pūjā? Do you feel it is your duty?

Name some reasons why you like doing pūjā?

Is the pūjā ghār a special place for you in the house?

Do you feel empowered (as a woman) by these practices?

Do you feel empowered (within the family) by these practices?

What benefits do you, or any member of your family gain from you doing pūjā?

ANNEXE C
GRILLE D'ENTRETIEN EN FRANÇAIS

Identification de la personne interrogée

Nom :

Âge :

Questions générales

Où êtes-vous né(e) (État et ville)?

Avez-vous été à l'école, à l'université?

Êtes-vous marié(e)?

Combien d'enfants avez-vous? Quel âge ont-ils?

Travaillez-vous? Si non, avez-vous déjà travaillé?

Quels sont vos hobbies? Que faites-vous pour vous amuser?

Quand avez-vous déménagé à Delhi?

Questions relatives à la religion

Quelle est votre appartenance religieuse actuelle?

Quelle était votre religion à la naissance?

Avez-vous des dieux ou des déesses préférés à la maison (sasural)?

Aviez-vous d'autres dieux ou déesses principaux dans votre foyer natal (mayka)?

À quelle fréquence allez-vous au temple?

Décrivez le rôle que joue la religion dans votre vie.

Vos pratiques ont-elles changé lorsque vous avez emménagé dans la maison de votre mari ?

Questions relatives aux pratiques rituelles

Quelles pratiques rituelles exécutez-vous régulièrement (pūjā ou autres) à la maison?

Combien de temps l'accomplissement de ces pratiques vous prend-elle?

Combien de fois par jour pratiquez-vous les pūjā?

Le pūjā du matin et le pūjā du soir sont-ils différents?

Quels objets sont impliqués dans ces pratiques religieuses?

Quels murtis sont inclus dans votre pūjā quotidienne?

Quelle est votre relation avec les murtis? Quels sont vos sentiments à leur égard?

Faites-vous habituellement vos pūjā seul(e) ou accompagné(e)?

Votre mari participe-t-il aux pūjā quotidiens?

Vos enfants participent-ils aux pūjā quotidiens?

Décrivez comment vous nourrissez les dieux (murtis).

Quelle importance ces pratiques quotidiennes ont-elles dans votre vie de tous les jours?

Accomplissez-vous la pūjā tous les jours? Si non, comment vous sentez-vous lorsque vous ne l'accomplissez pas?

Comment vous sentez-vous après avoir accompli la pūjā?

Comment prenez-vous soin du pūjā ghār (nettoyage)?

Les personnes extérieures à votre famille proche (famille élargie et amis) sont-elles autorisées à entrer dans le pūjā ghār?

Questions relatives à l'agentivité

Avez-vous personnellement décidé des rituels que vous pratiquez quotidiennement dans le pūjā ghār?

Quelqu'un vous a-t-il imposé certaines pratiques?

Vous sentez-vous obligé(e) de faire les pūjā quotidiennes? Avez-vous le sentiment qu'il s'agit d'un devoir?

Citez quelques raisons pour lesquelles vous aimez faire les pūjā.

Le pūjā ghār est-il un endroit spécial pour vous dans la maison?

Vous sentez-vous habilitée (en tant que femme) par ces pratiques?

Vous sentez-vous responsabilisé(e) au sein de la famille par ces pratiques?

Quels sont les avantages que vous, ou un membre de votre famille, tirez de votre pratique des pūjā?

RÉFÉRENCES

- Agarwal, S. (2016). Patriarchy and Women's Subordination. *International Journal of Education & Research*, 5(4), 2277-1255.
- Ahmad, I. (1973). *Caste and social stratification among the Muslims*. Delhi, Manohar Book Service.
- Allendorf, K. (2012). Women's agency and the quality of family relationships in India. *Population Research and Policy review*, 31(2), 187-206.
- Aneja, A. (2019). *Women's and Gender Studies in India: Crossings*. Delhi, Routledge.
- Appfel-Marglin, F. (2012). *Subversive spiritualities: how rituals enact the world*. New York, Oxford University Press.
- Baird, R. D. (1989). *Religion in Modern India*. New Delhi, Manohar Publications.
- Banarjee, N., Sen, N. et Dhawan, N. (dir) (2012). *Mapping the Field : Gender Relations in Contemporary India*. Kolkata, Stree.
- Bardin, L. (1977). *The Content Analysis*. Paris, Presses Université de France.
- Beck, G. L. (2012). *Sonic liturgy: ritual and music in Hindu tradition*. New York, University of South Carolina Press.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York, Oxford University Press.
- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford University Press.

Belliappa, J. L. (2013). *Gender, Class, and Reflexive Modernity in India*. Delhi, Palgrave Macmillan.

Béné, V. (1997). De l'importance de la relations frère-sœur au Maharashtra (Inde). *L'Homme*, 37 (141), 25-53.

Bhaskarananda, S. (2002). *The Essentials of Hinduism: A comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*. India, Ingram Publications.

Birx, J. H. (2010). *21st century anthropology: a reference handbook*. Londres, Sage Publications.

Bloom, S. S. et Wypij Dasgupta, D. (2001). Dimensions of women's autonomy and the influence on maternal health care utilization in a north Indian city. *Demography*, 38(1), 67-78.

Boursin, M. (2013). Les dispositifs mimétiques comme mode de transmission religieuse : Le cas des institutions islamiques et de l'environnement familial en France. *Le Collectif Préprint de l'ISHS-UBO*, 6(2).

Bugg, L. B. (2014). How Gujurati Hindu Migrant Women Negotiate Identity and Belonging within their Religious Community: An Ethnographic Study. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40(12), 1934-1952.

Butler, E. M. (1998). *Ritual Magic*. Stroud, Sutton Publishing.

Chakravarti, U. (2018). *Gendering Caste. Through a Feminist Lens*. Sage.

Chaudhuri, M. (2005). *Feminism in India*. Londres, Zed Books.

Clothey, F. W. et Pintchman, T. (dir) (2014). *Hindu Ritual at the Margins: Innovations, Transformations, Reconsiderations*. The University of South Carolina Press.

D'Costa, A. P. (2010). *A New India?: critical reflections in the long twentieth century*. Delhi, Anthem Press.

De Lazaro, S. et Nandy, A. (2010). Hinduism and Modern India. *Religion and Ethics News Weekly*.

De Neve, G. et Donner, H. (2006). *The meaning of the local: politics of place in urban India*. Londres, Routledge Publications.

Derné S. (1994). Hindu Men Talk about Controlling Women: Cultural Ideas as a Tool of the Powerful. *Sociological Perspectives*, 37(2), 203-227.

Desai, S. et Temsah, G. (2014). Muslim and Hindu Women's Public and Private Behaviors: Gender, Family and Communalized Politics in India. *Demography*, 51(6),2307-2232.

Desai, U. et Goodall, S. (1995). Hindu women talk out. *Agenda*, 11(25), 26-29.

Deslauriers, J.-P. (1991). *Recherche qualitative : guide pratique*. New-York, McGraw-Hill.

Dheer, R. J. S., Lenartowicz, T. et Peterson, M. F. (2015). Mapping India's regional subcultures: Implications for International Management. *Journal of International Business Studies*, 46(4), 443-467.

Douglas, M. (2002). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New-York, Routledge Classics.

Dube, L. (1988). On the Construction of Gender: Hindu Girls in Patrilineal India. *Economic and Political*, 23(18), WS11-WS19.

Dumont, L. (1979). *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.

Dumont, L. (1979). *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.

Durkheim, E. (1912). *Formes élémentaires de la vie religieuse*. New York, Free Press.

Eliade, M. (1968). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Mariner Books.

Elliot, M., Fairweather, I., Kay Olsen, W. et Pampaka, M. (dir.) (2016). *A dictionary of social research methods*. Oxford, Oxford University Press.

Feldhaus, A. (1996). *Images of Women in Maharashtrian Literature and Religion*. SUNY.

Ferro-Luzzi G. E. (2003). Hindu Rites in Modern Tamil Literature. *Anthropos*, 98(2), 361-377.

Flood, G. D. (2003). *The Blackwell companion to Hinduism*. Malden, Blackwell Publications.

Flood, G. D. (2004). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.

Flueckiger, J. B. (1996). *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*. New York, Cornell University Press.

Flueckiger, J. B. (2013). *When the world becomes female: guises of a South Indian goddess*. Bloomington, Indiana University Press.

Friedman, L. J. (1992). The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science. *Sociology*, 22(1), 179-180.

Fruzzeti, L. (1982). *The gift of a virgin: women, marriage, and ritual in a Bengali society*. New Jersey, Rutgers University Press.

Ganguly-Scrase, R. (2000). *Diversity and the status of women: the Indian experience*. New-York, Routledge.

Geert, C. (1973). *The Interpretations of Culture*. Basic Books.

Genep, A. V. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.

Gold, A. (1988). *Fruitful journeys*. Waveland Pr Inc.

Goodwin, R. G. et Grodzins Gold, A. (1994). *Listen to the Heron's words*. Berkeley, University of California Press.

Granger S., Bates, K., Boisvert, M. et Jaffrelot, C. (2013). *L'Inde et ses avatars : pluralité d'une puissance*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Grimes, R. L. (1985). *Research in ritual studies: a programmatic essay and bibliography*. Londres, Scarecrow Press.

Grimes, R. L. (2006). *Rite out of place: ritual, media and the arts*. Oxford, Oxford University Press.

Grimes, R. L. (2014). *The Craft of Ritual studies*. New York, Oxford University Press.

Gross, R. M. (2009). *A Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Exploration*. Californie, University of California Press.

Gunn, W. et Logstrup, L. B. (2014). Participant observation, anthropology methodology and design anthropology research inquiry. *Arts and Humanities in Higher Education*, 113(4), 428-442.

Guzevataia, N. (2010). Hindu past: women, religion, histories. *Politics, Religion & Ideology*, 22(1), 126-129.

Haberman, D. L. (2013). *People Trees: Worship of Trees in Northern India*. New York, Oxford University Press.

Hancock, M. (1999). *Womanhood in The Making: Domestic Ritual and Public Culture in Urban South India*. New-York, Routledge Publications.

Hawley, J. S., Novetzke, C. et Sharma, S. (dir.) (2019). *Bhakti and power: debating India's religion of the heart*. Seattle, University of Washington Press.

Hoover, S. M. et Schofield Clark, L. (2002). *Practicing religion in the age of the media: explorations in media, religion and culture*. New York, Columbia University Press.

Houseman, M. (2002). Qu'est-ce qu'un rituel?. *L'Autre*, 3, 533-538

Inani, R. (2021). For the millions who just joined India's middle class, the pandemic has been a cruel financial blow. *Scroll.in*.

Jodhka, S. S. (2013). *Caste: Oxford India Short Introductions*. Oxford, Oxford University Press.

Kapani, L. (1992). *La notion de samskara dans l'Inde brahmanique et bouddhique*. Paris, Edition-diffusion de Boccard.

Kersenboom, S. C. (1997/2016). *Nityasumangali: Devadasi tradition in South India*. Motilal Banarsidass.

- Knott, K. (1996). Hindu Women, Destiny and Stridharma. *Religion*, 26(1), 15-35.
- Knott, K. (2006). *Hinduism: A Very Short Introduction*. New York, Oxford University Press
- Leslie, J. (2015). *Roles and Rituals for Hindu Women*. Motilal Banaridass.
- Lombardo, E. et Meier, P. (2014). *The Symbolic Representation of Gender. A Discursive approach*. Farnham, Ashgate.
- Low, A. M. et Tremayne, S. (2001). *Sacred custodians of the earth?: women, spirituality and the environment*. New York, Berghahn Books.
- Mackenzie-Pearson, A. (1996). *Because it Gives me Peace of Mind: Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*. SUNY Series, McGill Studies in the History of Religions.
- Mankekar, P. (1999). *Screening Culture, Viewing Politics. An Ethnography of Television, Womanhood and Nation in Postcolonial India*. Durham, Duke University Press.
- McDaniel, J. (2003). *Making Virtuous Daughters and Wives: An Introduction to Women's Brata Rituals in Bengali Folk Religion*. New York, State University Press.
- McDaniel, J. (2004). *Offering flowers, feeding skulls: popular goddess worship in West Bengal*. New York, Oxford University Press.
- McDermott, R. F. (2011). *Revelry, rivalry, and longing for the goddesses of Bengal: the fortunes of Hindu festivals*. New York, Columbia University Press.
- Ménard, G. (2011). *Petit traité de la vraie religion*. Paris, Téraèdre.

Mendelsohn, O. et M. Vicziany (1998). *The untouchables: subordination, poverty and the state in modern India*. New York, Cambridge University Press.

Menon, K. D. (2009). *Everyday nationalism: women of the Hindu right in India*, Philadelphie. Philadelphie, university of Pennsylvania Press.

Menon, N. (2012). *Seeing Like a Feminist*. India, Penguin Books.

Meyer, J. W. (2002). The 'Actors' of Modern Society: The Cultural Construction of Agency. *Sociological Theory*, 18(1), 100-120.

Michaels, A. (2016). *Homo Ritualis: Hindu Ritual and Its Significance to Ritual Theory*. Oxford, Oxford Scholarship Online.

Morieau, J.-L. et Soparnot, R. (dir) (2019). *Recherche qualitative en sciences sociales : s'exposer, cheminer, réfléchir ou l'art de composer sa méthode*. Caen, Éditions EMS.

Morin, E., Herriault, G. et Bader, B. (2019). Le développement du pouvoir d'agir, l'agentivité et le sentiment d'efficacité personnelle des jeunes face aux problématiques sociales et environnementales : apports conceptuels pour un agir ensemble. *Éducation et socialisation* [En ligne], 51(1), consulté le 24 mars 2022.

Morin, E., Therriault, G. et Bader, B. (2019). La pertinence du concept de sentiment de pouvoir agir dans la recherche en éducation, pour faire face aux changements climatiques. *Colloque L'éducation relative au changement climatique : principes, approches et pratiques en milieux formel et non formel*. Montréal.

Naipaul, V. A. (1986). *The Enigma of Arrival- His Novel of Changing England*. Basingstokeand Londres, Macmillan Education.

Nanda, M. (2012). *The God Market: How Globalization is Making India More Hindu*. New York, Monthly Review Press.

Narayan, D. (2005). *Measuring Empowerment: Cross Disciplinary Perspectives*. Washington, World Bank.

Neubauer, B. E., Witkop, C. T. et Varpio, L. (2019). How Phenomenology can help us learn from the experiences of others. *Perspectives on Medical Education*, 8(2), 90-97.

Newbigin, E. (1980). *The Hindu family and the emergence of modern India: law, citizenship and community*. New York, Cambridge University Press.

Nielsen, K. B. et Waldrop, A. (dir) (2014). *Women, gender and everyday social transformation in India*. Londres, Anthem Press.

Niranjana, T. (2007). Feminism and Cultural Studies in Asia. *Interventions International Journal of Postcolonial Studies*, 9(1): 209-218.

Olsen, B. W. (2015). *Goddess traditions in tantric Hinduism: history, practice and doctrine*. Londres, Routledge Publications.

Pailé, P. et Mucchielli, A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris, Arman Colin.

Patton, L. L. (2002). *Jewels of authority: women and textual tradition in Hindu India*. Oxford, Oxford University Press

Patton, L. L. (2005). *Bringing the gods to mind: mantra and ritual in early Indian sacrifice*. Berkeley, University of California Press.

Pechilis, K. (2013). Illuminating Women's Religious Authority through Ethnography. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29(1), 93-101.

Pemberton, K. (2010). *Women mystics and Sufi shrines in India*. University of South Carolina Press.

Pitkin, H. F. (1994). Relativism: A lecture. *Journal of Social Philosophy, 25th Anniversary Special Issue*, 176-187.

Pintchmann, T. (2005). *Guests At God's Wedding*. New York, State University of New York Press.

Pintchmann, T. (dir) (2017). *Women's lives, women's rituals in the Hindu tradition*. Londres, Oxford University Press.

Platvoet, J. G. (1995). Ritual in Plural and Pluralist Societies. *Pluralism and Identity Studies*. Leiden, Brill.

Pritchard, E. (2006). Agency without transcendence, *Culture and Religion*, 7(3), 263-289.

Quack, J. (2012). *Disenchanted India: Organized Rationalism and Criticism of Religion in India*. Oxford, Oxford University Press

Raheja, G. (1988). India: Caste, Kingship, and Dominance Reconsidered. *Annual Review of Anthropology*, 7, 497-522.

Raju, S. et Jatrana, S. (dir) (2016). *Women workers in urban India*. Delhi, Cambridge University Press.

Ralston, H. et Dhruvarajan, S. (1989). Hindu Women and the Power of Ideology. *Anthropologica*, 31(2), 264.

Ribau, C., Lasry, J.-C., Bouchard, L., Moutel, G., Hervé, C. et Marc-Vergnes, J.-P. (2005). Phenomenology: a scientific approach to lived experiences. *Rech Soins Infirm*, 81, 21-7.

Richmond, B. (1956). *Time Measurement and Calender Construction*. Brill.

Room, N. (2002). *Accountability in social research: issues and debates*. New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Roy, S. (2017). Enacting/Disrupting the Will to Empower: Feminist Governance of “Child Marriage” in Eastern India. *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 42(4).

Rubin, D.. (1995). *Memory in Oral Traditions: The cognitive Psychology of Epic, Ballads and Counting-out Rhymes*. New-York et Oxford, Oxford University Press.

Sahasrabudhe, C. et Kashyap, A. (2015). Festivals, Rituals, and Urban Landscape in Eighteenth-Century Maharashtra. *South Asian Studies*, 31(2),155-165.

Sahney, P. (2016). Mandir and visa status: purity, auspiciousness and Hindu homes in the USA. *Material religion*, 3, 322-345.

Sahni, R., Kalyan Shankar, V. et Apte, H. (dir) (2008). *Prostitution and Beyond: an analysis of sex work in India*. Delhi, Sage.

Sahu, B., Jeffrey, P. et Nakkeran, N. (2016). *Contextualizing Women’s Agency in Marital Negotiations: Muslim and Hindu Women in Karnataka, India*. Delhi, Sage Journals.

Saria, V. (2021). *Hijras, Lovers, Brother Surviving Sex and Poverty in Rural India*. New York, Fordham University Press.

Sarkar, T. (2001). *Hindu Wife, Hindu Nation: community, religion and cultural nationalism*. Delhi, Indiana University Press.

Sayer, A. R. (1992). *Method in social science: a realist approach*. Londres, New York, Routledge Publications.

Schechner, R. et Appel, W. (1990). *By Means of Performance*. University of Cambridge.

Sered, S. (1992). *Women As Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in New York*. New York, Oxford University Press.

Simmons, C. (2018). Women, Ritual, Agency and Recovery. *International Journal of Hindu Studies*, 7(4), 1-7.

Smith, F. M. (2006). *The self-possessed: deity and spirit possession in South Asian literature and civilization*. New York, Columbia University Press.

Stephenson, B. (2015). *Ritual: A Very Short Introduction*. New York, Oxford University Press.

Sudhakarm, R. N. (1996). Transformative rituals among Hindu women in the Telegu region. *Contributions to Indian Sociology*, 30(1), 69-98.

Sugirtharaja, R. S. (2022). *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*. Orbis Books.

Sunder Rajan (1993). *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism*. Londres et New York, Routledge.

- Talukar, J. (2014). Rituals and Embodiment: Class Differences in Religious Fasting Practices of Bengali Hindu Women. *Sociological Focus*, 47(3), 141-162.
- Thapan, M. (2004). Embodiment and Identity in Contemporary Society: Femina and the 'new' Indian Woman. *Contributions to Indian Sociology*, 38(3), 441-444.
- Thapan, M. (2009). *Living the body: Embodiment, Womanhood and Identity in Contemporary India*. Sage Publications.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols*. New York, Cornell University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Routledge Publications.
- Turner, V. (2001). *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications.
- Vijaya, K. (2003). Women as Victims and Agents of Change- A View on Hindu Rituals. *Proceedings of the Indian History Congress*, 64, 1419.
- Wadley, S. S. (1977). Women and the Hindu Tradition. *Signs*, 3(1), 113-125.
- Wickramasinghe, M. (2009). *Feminist Research Methodology: Making Meanings of Meaning-Makin* (1st ed.). Routledge.
- Wilson, J. F. et Slavens, T. P. (1982). *Research guide to religious studies*. Chicago, American Library Association.
- Yuval-Davis, N. (1997). Women, Citizen and Difference. *Feminist Review*, 57, 4-27.