



HAL
open science

Le ghunghat, ethnographie d'un voile comme langage social. Corps et société en Inde du Nord

Laurence Lécuyer

► **To cite this version:**

Laurence Lécuyer. Le ghunghat, ethnographie d'un voile comme langage social. Corps et société en Inde du Nord. Sociétés Plurielles, 2020, Varia, 10.46298/societes-plurielles.2020.6226 . hal-02506980

HAL Id: hal-02506980

<https://hal.science/hal-02506980v1>

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

ARTICLE

Le *ghunghat*, ethnographie d'un voile comme langage social.
Corps et société en Inde du Nord

Laurence LÉCUYER

Sociétés Plurielles, n° 3
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Le *ghunghat*, ethnographie d'un voile comme langage social. Corps et société en Inde du Nord

Laurence LÉCUYER

Anthropologue, Inalco-CESSMA

Introduction

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

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

Lors de mon premier séjour au Rajasthan dans la ville d'Udaipur en 2012, je remarquais un voile particulièrement mobile que certaines femmes baissaient de temps en temps sur leur visage, en fonction de l'endroit où elles se trouvaient.

Une femme marchant dans la rue pouvait avoir son voile posé sur la tête, pour brusquement le baisser sur l'ensemble de son visage, pour réapparaître ensuite avec ce même voile, qui, ayant glissé sur les épaules, ne lui recouvrait que le cou. Je n'avais jamais observé ce type de comportement autour du voile en Inde du Sud, au Kerala, où j'avais passé plusieurs mois par an de 2002 à 2012. Les chrétiennes s'y couvrent la tête d'un pan de leur *sari* dans les églises et les musulmanes portent un *hijâb*. J'ai découvert au fil de mes séjours à Udaipur que ce voile se nomme le *ghunghat*, et qu'il est observé dans une grande partie de l'Inde du Nord, caractérisée par une organisation spatiale séparant espaces masculin et féminin. Le *ghunghat* n'est pas confessionnel, il peut donc être observé par des sikhes, des musulmanes et des hindoues, mais pas par toutes les femmes. Il est étroitement lié au système de relations familiales d'une femme, car sa manipulation dépend des individus qui se trouvent en sa présence. Le *ghunghat* est donc un voile social, et son analyse invite à une ethnographie détaillée des rapports familiaux qui en encadrent la pratique.

De nombreuses observations de ce voile intimement liée aux systèmes relationnels et à l'organisation sociale de l'Inde du Nord ont été réalisées sur le terrain (Rajasthan, Pendjab, divers états de l'Inde du Nord) dans des contextes divers (sphère domestique, sphère publique, mariages, etc.) ont fait émerger un certain nombre de questions. Que nous révèle en effet le *ghunghat* de la société indienne contemporaine ? Que nous apporte-t-il comme informations sur les transformations sociales qui traversent l'Inde du Nord, entre une organisation sociale fortement hiérarchisée et de nouvelles formes d'organisations plus individualistes¹ ? Une déconstruction de la pratique du *ghunghat* a fait émerger la polysémie du voile. C'est au regard de cette polysémie, et de la plasticité et la variété des pratiques, que j'ai été amenée à reconsidérer la façon dont le voile est envisagé dans le contexte français. Cet élément apparaît sous la forme d'une ébauche de questionnement dans la dernière partie de cet article, comme une ouverture à une question qui mériterait une analyse comparative systématique.

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



Figure 1

Jeune femme hindoue en *ghunghat* lors de la cérémonie de *Gangooj*,
deux jours après son mariage. Udaipur, Rajasthan, février 2014.

Photo : Hasmukh Chaudichya

Le *ghunghat* et ses enjeux

Ce travail sur le port du voile en Inde du Nord s'inscrit dans un contexte marqué par l'affirmation sans précédent des femmes en Inde et de leur aspiration à l'égalité, à la dénonciation de formes d'oppression sexuelles et familiales suite aux événements dramatiques de 2012 (notamment le viol collectif d'une jeune fille dans un bus à Delhi). Il s'avère donc relativement difficile de présenter une pratique du voile, d'emblée pensé comme un symbole de la domination masculine, dans un tel contexte. La discipline anthropologique permet de surplomber les débats et prendre du recul par rapport aux tensions en présentant une pratique, le port du voile, sur tous ses aspects y compris ceux qui ne traduisent pas des rapports de domination, mais l'expression positive de rôles et de statuts familiaux.

Seule une anthropologie resserrée permet en effet de se dégager des schémas souvent proposés, qui font de la femme soit la victime d'une société patriarcale

qui l'opprime, soit une icône de la sensualité et de la sexualité libérée du *diktat* de l'autorité masculine.

Cet article tente de reconsidérer le voile comme un vêtement parmi d'autres, dont la spécificité est de concerner la tête et parfois le visage. En Inde du Nord, se couvrir la tête est un acte ordinaire tout aussi bien des femmes que des hommes. On se couvre la tête pour un ensemble de raisons, dont la plus courante est de marquer le respect, notamment en contexte sacré. Paradoxalement, le voile est à la fois ordinaire, très couramment observé à travers le monde, et extraordinaire, en ce sens qu'il est particulièrement propice à cristalliser les conflits, les passions et les tensions d'une société.

L'une des fonctions principales du voile en tant que vêtement de tête est de marquer les appartenances, les statuts et les identités. Le *ghunghat* en tant que voile particulier au monde indien fait système avec les autres éléments du contexte sociologique dans lequel il s'exprime : il révèle un système de parenté, d'alliances, les statuts et les rôles de chacun dans l'environnement affectif et relationnel d'une femme. Comprendre de quelle manière la femme indienne s'insère dans son nouveau cadre de vie après son mariage n'est pas chose aisée, car elle pose la question du statut, qui, surtout en Inde, soulève des questions de nature à la fois méthodologique et épistémologique. En effet, à quelle idée de la femme se réfère-t-on dans le développement analytique ? Le chercheur occidental est ballotté entre deux modèles du féminin radicalement différents ; l'un dans lequel la femme est pensée *a priori* comme l'égale de l'homme, toute autre conception apparaissant dès lors comme une transgression de ce qui semble désormais relever de la norme, et l'autre plus proche des catégories locales, où la femme comme gardienne du foyer est la pierre angulaire de l'édifice social. Épouse vertueuse et mère dévouée, la femme (et l'homme) sont pensés comme deux aspects complémentaires d'une même réalité, qui se retrouvent dans différentes dimensions de l'univers sociologique de l'Inde : cinéma, mythologie (avec les figures emblématiques de Parvati, comparse de Shiva, et de Sita, comparse de Rama), mais aussi littérature classique de l'hindouisme (Vedas, Upanishad). En Inde, les rôles genrés sont aussi pensés en fonction de catégories archétypales du féminin et du masculin.

Le *ghunghat* m'a permis de m'approcher de ce qu'être une femme veut dire en Inde aujourd'hui, et d'envisager le compromis qui permet aux individus de vivre dans leur société tout en y maintenant un certain équilibre entre leur confort propre et celui de ceux qui les entourent. Le *ghunghat* interdit de penser la femme seule et libre de ses mouvements. Elle est obligatoirement inscrite dans un faisceau relationnel large et complexe, au sein duquel elle doit constamment s'ajuster par le biais de son corps et de sa gestuelle. Il permet de voir à quel point l'engagement du corps est primordial dans l'interaction et les relations sociales et d'observer où se

situe la ligne de continuité qui unit le corps à l'esprit, le tangible à l'intangible, les émotions à leur action sur la scène sociale, l'individuel au collectif.

Le défi est alors, pour le chercheur, de tenter d'explicitier les multiples fonctions et dimensions du voile, sans se laisser happer par ses contradictions. Car expliquer scientifiquement le *ghunghat* ne revient pas à faire l'apologie du voile ou à glorifier le rôle de la femme au sein de la société indienne. Les complexités des situations observées montrent la difficulté d'être une femme, *a fortiori* une belle-fille en Inde. Le *ghunghat* révèle en effet le poids d'une institution familiale patriarcale, mais il en révèle aussi les nuances, notamment concernant le rôle des femmes dans la perpétuation de la domination masculine au sein du foyer, ou le contournement de certaines normes par les hommes. Au-delà des questions liées au pouvoir et aux rapports de domination, ce que nous dévoile le *ghunghat* est la façon dont une pratique sociale fait sens avec le système social qui l'encadre, et comment les individus perpétuent l'ordre social.

Le *ghunghat* est un curseur qui permet une observation directe à travers la matière du tissu et l'action du corps sur le monde de ce qui se joue dans les coulisses de la société indienne contemporaine, dont les valeurs sont remaniées sous l'influence de nouveaux modèles, entre une Inde rurale et une Inde urbaine, une Inde multiconfessionnelle et les nouvelles orientations du gouvernement de Narendra Modi, qui prône l'Inde aux hindous et met en danger la légitimité des minorités religieuses dans l'espace physique et conceptuel du sous-continent.

Le terrain en Inde a été effectué dans deux régions contrastées : le Rajasthan et le Pendjab². J'y ai réalisé plusieurs terrains de trois à quatre mois chacun (quatre dans le Rajasthan et cinq dans le Pendjab, entre 2014 et 2018). La méthodologie de l'enquête ethnographique s'est basée sur un grand nombre d'entretiens informels et semi-formels avec des individus issus de castes, classes sociales et traditions religieuses variées, et ont été réalisés par moi-même essentiellement en langue hindi et parfois pendjabis.

La ville d'Udaipur dans le Rajasthan se situe dans un entre-deux entre la tradition (telle qu'elle est envisagée localement) et une modernité à l'occidentale. Elle associe une organisation sociale, une construction du corps et un système de représentations plus proches de celles de l'Inde rurale que de l'Inde urbaine. Le *ghunghat* y est largement observé.

Le Pendjab lui, associe à un monde rural des valeurs urbaines et relevant de l'économie mondialisée importées par les NRI (*Non Resident Indians*, c'est-à-dire, les individus de la diaspora établis au Canada, en Nouvelle Zélande, ...) en visite

2. Tous deux sont des états du Nord-Ouest de l'Inde.

régulière au pays, qui ont conduit à la disparition du *ghunghat*. La variabilité de ce voile particulier nous offre aussi un panorama des possibilités qui se reconfigurent, entre acceptation des normes ou résistance. La visée de cet article est de présenter une ethnographie du *ghunghat* et d'en observer les liens avec le contexte indien, en proposant à la fin une ouverture sur une réflexion anthropologique plus large concernant une approche comparative entre le voile en Inde et le voile en France, qui ne sera pas traitée ici.

Le *ghunghat*, ethnographie d'une pratique singulière

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

Une femme peut baisser son *ghunghat* devant son beau-père, les frères aînés de son époux (que la terminologie locale désigne sous le terme hindi de *jeth*), ainsi que devant l'ensemble des affins masculins plus âgés que son mari, qu'ils lui soient liés par un lien de parenté réelle ou classificatoire. Elle peut aussi baisser son *ghunghat* devant sa belle-mère et les tantes de son mari par exemple, mais cette configuration est plus rare. Elle ne se voile pas le visage devant les frères cadets de son mari [*devar*], avec lesquels elle peut si elle le souhaite développer une relation de proximité et de complicité, créant un espace qui échappe à la norme des comportements inter-sexes tout en étant socialement contrôlé, dans un contexte où l'espace est marqué par une séparation entre les genres et une distribution relativement nette des rôles masculins (à l'extérieur) et féminin³ (à l'intérieur du foyer) (Bourdieu, 1972 ; Mandelbaum, 1986 ; El Guindi, 1999).

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

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

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

Avant tout, baisser son *ghunghat* est une expression de respect envers certains individus, en fonction de critères d'âge, de genre, ou de caste.

Le terme *ghunghat* employé en hindi, dérivé du sanskrit *avagunthana* (nominatif *avagunthanam*) ne désigne pas tant le voile en tant qu'objet que l'action de le baisser. Ainsi, « *Ghūṃghaṭ nikalnā* » désigne l'action de baisser son *ghunghat*, « *ghūṃghaṭ kholnā* » celle de l'ouvrir, « *ghūṃghaṭ uṭhānā* » celle de relever son *ghunghat*, et « *ghūṃghaṭ karnā* », l'action générique de « faire *ghunghat* ». Le fait qu'il soit associé à des verbes d'action est particulièrement significatif puisque c'est précisément l'aspect extrêmement mobile de ce voile qui a suscité ma curiosité lors de mon premier séjour à Udaipur. Car le *ghunghat* est une gestuelle, il est en mouvement perpétuel, glissant sur les épaules, reposant sur les cheveux, tombant sur le côté, couvrant tout le visage, ou sa moitié. Il ouvre et

ferme le visage comme on ouvrirait et fermerait une fenêtre ; fenêtre du regard, de la bouche, fenêtre ouverte ou fermée sur une identité que l'on donne à voir, ou que l'on retire à la vue. Par là même, la femme, prise dans une activité presque continue dont l'esthétique pourrait s'apparenter à une sorte de danse, ajuste sans cesse son voile, évalue et réajuste les degrés d'ouverture et de fermeture en fonction des individus en présence desquels elle se trouve. La gestuelle, vive et gracieuse, est nécessairement accompagnée d'une attention constante portant sur l'identité des individus qui entrent et sortent, eux aussi, de l'espace où se trouve la femme. Il implique des manipulations perpétuelles, et s'inscrit aussi dans le mouvement du passage des uns et des autres, dans les rues comme dans l'espace privé du foyer. Il peut être observé dans l'intimité des demeures (où résident quelquefois jusqu'à une vingtaine de membres), de la cuisine au salon, mais aussi dans la semi-intimité des boutiques (dans le sens où elles sont parfois une extension du lieu d'habitation), dans les rues ou dans les lieux de culte, *dargah* (sanctuaires de saints soufis) *temples* (hindous ou jaïns) ou *gurudwara* (lieux de culte sikh).

Ainsi, les pratiques du *ghunghat* s'adaptent à des situations variées et complexes et investissent plusieurs types de relations de subordination et de l'expression du respect. Les relations de caste, de séniorité et de genre sont convoquées, de différentes manières à différents moments, parfois simultanément. Le contexte villageois mobilise plus fréquemment les trois relations de subordination en même temps en raison de la proximité spatiale et des relations de parenté entre les individus. Dans le contexte urbain, les stratégies sont subtiles et l'espace marqué par les individus qui s'y trouvent et par leur lien de parenté (affins ou consanguins) avec la femme. Alors que la ville en général prend les caractéristiques du village ou du quartier parental d'une femme (pas de pratique du *ghunghat*), certains espaces activent le *ghunghat* car la présence d'individus affiliés au groupe des affins de la femme en font *de facto* un lieu apparenté au village des *sasoral* [affins] et à sa grammaire sociale. Par exemple, une femme peut aller au gré des rues le visage (et parfois la tête) découvert, jusqu'à ce qu'elle passe devant une boutique tenue par un homme du village de ses affins, ou dans une rue où se trouvent plusieurs individus de ce village, pour qu'elle enclenche de nouveau la danse du *ghunghat* et ses variations.



Figure 2

Belle-mère hindoue en *ghunghat* accueillant son gendre avant la cérémonie du mariage. Udaipur, Rajasthan février 2014.

Photo : Hasmukh Chaudichya

Le voile comme marqueur de statuts

Le comportement d'une femme de l'Inde du Nord avec son voile renseigne sur les différents statuts qui traversent la vie d'une femme. L'opposition des statuts entre une jeune fille non mariée et socialement attachée au foyer de ses parents et une femme mariée désormais attachée au foyer de ses affins est nette, et clairement marquée par les manipulations du *ghunghat*, puisque celles-ci ne commencent qu'après le mariage de la femme. Une jeune fille célibataire se couvrira simplement la tête en signe de respect, pour les aînés, mais aussi pour les hommes en général, et les individus de statuts supérieurs à elle ou au groupe tout entier de ses consanguins. En outre, l'abaissement du *ghunghat* est moins marqué au fur et à mesure qu'une femme avance en âge, donne naissance à ses enfants, gagne sa place au foyer de son époux, jusqu'à ce qu'elle devienne belle-mère à son tour. C'est alors devant elle parfois, son mari toujours, que ses belles-filles baisseront leur voile. Le voile dans la pratique du *ghunghat* indique aussi une asymétrie de statut entre les donneurs

et les preneurs d'épouses dans le contexte nord indien. Le groupe des consanguins d'une femme sont inférieurs en statut au groupe de ses affins, et elle manifeste cette infériorité statutaire par une différence nette dans la pratique du *ghunghat* : alors qu'elle le baisse devant la majorité (voire la totalité) des hommes du village ou du quartier de son mari, qui sont considérés comme des affins fictifs, elle ne baisse jamais son *ghunghat* lorsqu'elle se rend dans son propre village, devant ses oncles, ses cousins et l'ensemble des hommes de son village ou de son quartier. Cette différence de comportement autour du voile indique la distinction frappante qui existe en Inde du Nord entre une fille et une belle-fille, une jeune femme non mariée et une femme mariée, mais aussi entre les deux groupes réunis par une union matrimoniale, en fonction de qui se marie dans la famille, un fils ou une fille.

Afin de maintenir cette différence de statut, entre une jeune fille célibataire et une femme mariée et sexuellement active, les femmes évitent généralement d'échanger de façon ostentatoire avec leur époux lorsqu'elle se trouve en sa présence chez ses consanguins.

C'est dans cette arborescence relationnelle que la femme s'insère progressivement par le biais de son voile. Elle apprendra à le positionner, à le manipuler en fonction des subtilités qui unissent ou séparent les individus en fonction de leur statut au sein de la famille, de leur âge et de leur genre.

Le voile, un rite de passage ? Aux frontières entre les mondes...

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

Ensuite, le voile sépare les individus en train d'être mariés, donc selon Arnold Van Gennep, en phase liminale qui encadre la reconfiguration statutaire, d'avec les autres individus, familles, voisins et amis, qui assistent au rituel (Van Gennep, 1982). En effet, lors de la cérémonie du mariage chez les hindous, les sikhs et les musulmans, le visage des époux (parfois de la femme seule) est recouvert d'un ou de plusieurs voiles. Les hommes de confession musulmane d'Udaipur ont le visage totalement recouvert d'un rideau de fleurs, appelé *sebra*. Les individus engagés dans le processus du mariage, donc dans un entre deux statutaire, sont ainsi retirés visuellement du regard social par le voile. Ils sont aussi protégés ainsi

du mauvais œil, très présent dans les discours de cette région de l'Inde. Le monde social est ainsi « protégé » des individus au statut flou, et ces mêmes individus, fragilisés par cette phase liminale, sont eux aussi protégés des regards, de l'envie, de la jalousie. Les études anthropologiques montrent de nombreuses exemples de séparations physiques ou symboliques entre des individus subissant une reconfiguration statutaire et le reste de la société. C'est le cas, par exemple, lors des menstrues des femmes, après l'accouchement voire pendant la grossesse, après un deuil, lors d'un rite de passage de l'adolescence à l'âge adulte ou pendant le mariage, que rappelle d'ailleurs le voile de tulle blanc des mariées chrétiennes en France (Mead, 1928 ; Osella & Osella, 2006 ; Ben Miled, 2010).

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

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

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

Le foyer, comme l'espace public, est lui aussi marqué par une organisation hiérarchique au sein de laquelle elle va devoir trouver sa place.

En ce sens, nous pouvons voir dans le *ghunghat* une sorte de rite de passage qui continue après le mariage. En effet, le voile qui recouvre entièrement le visage et même parfois le corps de la femme lors de la cérémonie du mariage et – dans certaines communautés, de son futur époux – constitue comme une enveloppe qui l'isole symboliquement et par le biais de la frontière matérialisée par le tissu du reste de la communauté, comme l'isolement spatial sépare un individu en reformulation statutaire lors des rites de passage (Van Gennep, 1981). Ainsi, l'individu en reformulation statutaire est isolé, car le monde social abhorre les statuts flous, les intermédiaires, les entre-deux. Cet isolement momentané permet aussi à l'individu de se protéger puisqu'il est fragilisé par une transformation intérieure qui le fait passer d'un état à un autre par une série de rituels (Van Gennep, 1981). À l'issue de ces rituels, l'individu sorti de la phase liminale va être réintégré dans l'espace social revêtu de son nouveau statut, qui s'accompagne souvent de vêtements qui marquent sur le corps l'effet de cette transformation.



Figure 3

Marques corporelles de politesse devant la mère du marié, communauté hindoue, Udaipur, Rajasthan, février 2014.

Photo : Hasmukh Chaudichya

Comment le voile « fait » corps...

Matériau biologique par excellence, notre corps renvoie à la fois à notre incontournable réalité biologique, et constitue aussi le média premier de notre insertion dans le monde qui nous entoure, tant physique que social et symbolique. Il est ainsi une interface entre soi et l'autre, entre la réalité intérieure de l'homme, son fonctionnement biologique, ses pensées, ses émotions, ses systèmes de valeurs et de représentations, et les réalités multiples qui l'entourent.

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

L'étude du *ghunghat* prend racine dans le corps des femmes, mais aussi des hommes et de tous les individus qui participent à ce « jeu » social, puisqu'en se voilant, la femme dévoile les modalités de son insertion dans un univers social particulier dans lequel les positionnements de chacun, loin d'être figés, sont sans arrêt déconstruits et reconstruits, infirmés ou affirmés, par le biais du corps (Mauss, 1936 ; Goffman, 1974). La femme en actionnant son *ghunghat* recrée sans arrêt le panorama social qui est le sien et agit dessus. Elle indique, par le biais de son voile, son positionnement au sein de sa belle-famille, autant qu'elle indique celui des individus devant lesquels elle baisse et lève son voile, dans une sorte de danse quotidienne qui font parfois apparaître le voile, l'étoffe, comme le prolongement de son corps, tant il est mobile et fluide. Semblable à une paupière qu'elle ferme ou ouvre sur l'écrin de son visage, sur lequel se cristallisent des enjeux que seule une compréhension du statut de la tête et du visage dans le monde indien permet de saisir, le *ghunghat* pourrait être envisagé comme l'une des fenêtres du corps, laissant voir ou dérobant au regard selon la nature des relations qui unissent une femme aux individus qui l'entourent. Lorsqu'elle baisse son voile par respect devant des individus qui sont liés de loin à ses affins, par exemple au milieu d'une

ruelle d'Udaipur et loin de la résidence de ses affins comme de ses consanguins, elle exprime du même coup la respectabilité [*izzat*] et le statut des uns et des autres, puisqu'elle indique par là son adhésion à l'étiquette [*adâb*] associée au féminin en Inde, dans un idéal de pudeur [*saram*], de modestie [*lāj*], de réserve qui couvre aussi les sociétés moyen-orientales et qui est l'un des points convergents entre le voile dans les sociétés musulmanes et le *ghunghat* dans le contexte hindou (Tarlo, 1996 ; Al Guindi, 1999 ; Abouddrar, 2014).

Le vêtement prolonge le corps. Le « soi » social y est tissé et s'exprime à travers eux. En tant qu'habit de tête, le voile cristallise particulièrement les identités et les appartenances. Dans le monde indien, le port d'un voile, ou d'un foulard, n'indique pas d'emblée l'appartenance religieuse, qui sera déduite par l'ensemble vestimentaire, le nom, le lieu de résidence par exemple. Une femme portant sur la tête un foulard peut être musulmane, mais aussi sikhe, jaïne ou hindoue. Par exemple, une musulmane sunnite va porter sur sa tête un *dupattā* en relation avec les prescriptions coraniques (sourate *an-Nour* et *al-Abzab*), mais aussi parce que le respect (le fait d'être respectueux mais aussi celui d'être soi-même respectable) s'exprime par la couverture de la tête en Inde du Nord, chez les hommes comme chez les femmes. Ce *dupattā*, posé sur la tête de façon très fluide souvent, glissant d'un côté, tombant en arrière de la tête, en mouvement constant, peut se transformer en *ghunghat* si l'un des affins de la femme (aînés de son mari) se présente dans la pièce où elle se trouve. Ainsi, le *ghunghat* peut être classé à la fois comme une technique du corps selon la définition de Marcel Mauss, c'est-à-dire, d'une « façon dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (Mauss, 1950, p. 365) et comme un habitus au sens où l'entend Pierre Bourdieu, c'est-à-dire, comme une « disposition du corps et du langage, durable, permanente, qui fonctionne comme des dépôts de pensées différées ». Car « les ordres sociaux inscrivent dans les détails en apparence les plus insignifiants de la tenue, du maintien ou des manières corporelles et verbales, les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel » (Bourdieu, 1979, p. 11-134). À l'observation du *ghunghat*, c'est l'arbitraire culturel de certaines dimensions de la société nord indienne qui se dévoilent, ses valeurs, ses représentations, ses modalités relationnelles, les formes de l'échange, les hiérarchies, l'esthétique, les choix politiques et idéologiques des individus. La gestuelle constante et fluide du *ghunghat* révèle une anthropopoiésis, « théorie selon laquelle l'humanité, qui serait par nature incomplète, se modèle sans cesse elle-même » (Bartholeyns, 2011, p. 15). La contenance du regard complète la fonction de se couvrir la tête. En effet, j'ai pu maintes fois observer cette façon très subtile de contenir le regard (pratique évidente d'évitement) qu'ont hommes et femmes au sein de l'unité familiale, par exemple entre les belles-filles et leurs beaux-frères, lorsque celles-ci ne pratiquent

pas le *ghunghat*. À maintes reprises, des hommes de ma connaissance ont évité de me regarder dans les yeux lorsqu'ils s'adressaient à moi, regardant sur le côté ou s'adressant indirectement à moi par le biais de mon époux. D'autres fois, j'ai pu observer que des femmes ne pratiquant pas le *ghunghat* ne regardaient pas dans les yeux les hommes parmi leurs affins devant lesquels elles auraient baissé leur voile. À Udaipur, certaines femmes l'évoquent en ces termes : « Le respect n'a pas besoin d'un voile pour s'exprimer, il est avant tout affaire de regard. » « La modestie d'une femme est définie par la pudeur de son regard », écrit Prem Chwodhry évoquant le caractère central du *ghunghat* dans l'état d'Haryana⁴. Le *ghunghat* fait donc partie d'un complexe de pratiques corporelles visant à exprimer le respect, il coïncide avec la couverture de la tête et le contrôle du regard.

Par les mouvements du *ghunghat*, et l'attitude de ceux qui le déclenchent, le monde social ne cesse d'être tissé, cousu, décousu, recousu, tel une étoffe, donnant à voir des schémas et des couleurs uniques, mêlant permanence (des valeurs, des pratiques) et impermanence (modification de ces valeurs et de ces pratiques par réagencement en fonction des contingences sociales, politiques et des choix individuels qui les motivent). À l'observation des mouvements d'une femme mariée au sein de l'espace domestique de ses affins, j'ai pu de nombreuses fois déduire l'identité de chaque individu et son statut dans la famille par rapport à la femme (beau-frère aîné ou cadet du mari, oncle, beau-père, etc.) en fonction des mouvements de son voile.

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

Le corps est l'axe de notre insertion dans le monde. Exister c'est d'abord se mouvoir, c'est transformer son environnement par une somme de gestes appris, c'est livrer à l'adresse des autres acteurs sociaux un répertoire de gestes socialement codés, c'est attribuer par le filtre des sensations multiples qui nous traversent des significations aux données offertes par la réalité extérieure, c'est mettre à chaque instant en jeu une capacité d'interprétation des stimuli qu'émet le corps [...] Le mouvement particulier qui colore ensuite ses gestes n'est jamais qu'une notule brodée à partir d'un motif collectif (Le Breton, 1982, p. 223).

4. "A woman's modesty is defined as 'ankhe ki sharm'" (CHWODHRY, 1993, p. 93).

C'est pourquoi la femme qui baisse son *ghunghat* ne peut pas être considérée indépendamment de tous les acteurs, actifs ou passifs, qui rentrent en jeu dans l'élaboration de ce langage social. Les mouvements du *ghunghat* s'inscrivent en prolongement d'un « motif collectif » dans lequel chaque individu s'insère et se place par rapport à l'autre et dans lequel à chacun, ou à chaque groupe d'individus au statut et à la fonction spécifique, correspond un langage corporel, une gestuelle particulière correspondant lui-même à des modalités interactionnelles et relationnelles déterminées.

En baissant son *ghunghat*, la femme met un voile de pudeur et de réserve entre elle et certains hommes, son beau-père, ses beaux-frères plus âgés que son mari, les oncles ou autres affins de ce dernier. Dans cette grammaire sociale dont le lieu d'expression privilégié est le corps, les gestes se répondent, car « l'expression corporelle m'exprime, certes, écrit Michel Bernard, mais dans la mesure seulement où elle naît de l'écho provoqué et appelé dans et sur le corps d'autrui. La figure du partenaire social apparaît donc comme un permanent inducteur » (Le Breton, 1982, p. 225). L'individu mâle devant lequel la femme va tirer le voile de sa pudeur va lui aussi adopter une attitude de réserve, par réciprocité. En effet, la pratique du *ghunghat*, encadrée par d'autres pratiques sociales destinées à manifester un évitement entre certaines catégories d'individus (évitement du nom, de s'adresser directement à la personne, de la parole, etc.), nécessite une réciprocité. Dans ce contexte, la distanciation n'est opérationnelle dans le registre social que si les deux parties respectent une certaine distance, marquée par des pratiques particulières, qui peuvent être différentes ou identiques entre les hommes et les femmes. Par exemple, la femme qui baisse son *ghunghat* va éviter de prononcer le nom ou de s'adresser à des individus devant lesquels elle se voile. Elle utilisera le pronom personnel hindi *voh* [il] pour adresser un message à son beau-père ou à ses beaux-frères, en évitant de leur parler directement. Pour appeler son époux, elle le fera en utilisant des impératifs comme par exemple *suno* [écoute] plutôt que de prononcer son prénom. La réciproque a été maintes fois observées, comme par exemple un beau-père qui dit à son petit-fils « Je boirai bien un *tchai* (thé indien au lait et aux épices) » en présence de sa belle-fille. Le message clair est qu'il demande à sa belle-fille de lui préparer un thé, par l'intermédiaire de son petit-fils. D'autres fois, les époux appelleront leurs femmes « mère de X... » plutôt que de prononcer leur prénom⁵. Ces pratiques appartiennent à un système de respect au sein d'une société où les hiérarchies de genre, de caste, de statut entre affins et consanguins et de séniorité jouent un rôle primordial sur plusieurs niveaux dans les

5. Observations de terrain, Udaipur, Rajasthan entre 2012 et 2017.

relations sociales. Elles peuvent être activées ensemble – par exemple, la belle-fille respecte son beau-frère plus âgé que son époux en vertu de son âge, du fait d'être un homme et un affiné – ou séparément – une femme peut baisser son *ghunghat* devant un homme et une femme qui ne sont ni ses affins, ni ses aînés, simplement parce qu'ils appartiennent à une caste nettement plus élevée que la sienne et qu'elle leur signifie ainsi la subordination de son groupe sur l'échelle locale des castes. Certaines pratiques ne semblent pas avoir de réciprocité exacte entre les genres, mais ont une réciprocité de principe : par exemple, les hommes devant lesquels les femmes baissent leur voile ne se cachent pas le visage en signe de réciprocité mais ils baissent le regard et évitent de s'adresser directement à elles.

Dans certaines familles ces pratiques d'évitement sont observées par la femme aussi devant son époux, dans un contexte de résidence partagée où les affects sont soigneusement contrôlés afin de limiter les tensions, les disparités ou les préférences.

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



Figure 4

Jeunes mariés hindous, Udaipur, Rajasthan, février 2014.

Photo : Hasmukh Chaudichya



Figure 5

Jeune marié musulman auquel on place devant le visage plusieurs voiles, avant qu'il n'aille chercher son épouse à cheval. Udaipur, mars 2013.

Photo : L. Lécuyer



Figure 6

Jeune marié musulman recouvert d'un voile de fleurs, le sehra, avant la procession qui le conduit à son épouse. Udaipur, Rajasthan, mars 2013.

Photo : L. Lécuyer

La construction du genre

Le *ghunghat* est l'élément exclusivement féminin utilisé dans ce langage social. En dehors de certains contextes d'interaction cet élément a aussi d'autres fonctions qui recourent celles du voile en général : expression de la pudeur, délimitation des espaces profanes et sacrés dans certains contextes, esthétique, etc. Par exemple, le jeu du voile couvrant et découvrant le visage est extensivement utilisé dans le cinéma indien Bollywood. On peut y voir de nombreuses scènes dans lesquelles la femme exprime sa séduction en faisant danser son voile sur son visage, souvent sous la pluie, qui ajoute une certaine sensualité à la scène. Ce voile exprime les émotions mêlées de pudeur, de timidité, d'espièglerie, de témérité et de séduction. Le voile peut être une façon de déclarer sa flamme, l'ouvrir, le retirer de son visage symbolise alors le voile du cœur qui se retire pour laisser entrer le bien-aimé. Je pense notamment à des films tels que *Fanaa*, *Ashiqi*, *Jab Tak Hai Jaan*, pour ne citer que quelques exemples. Ces interprétations n'excluent pas que l'objet voile (et son pendant, le système du *pardah*) puisse être utilisé par certains acteurs sociaux comme des instruments d'oppression des femmes dans un système patrilocal, patrilinéaire et patriarcal dans lequel le pouvoir est *a priori* entre les mains des hommes. Le système du *pardah* pourrait être défini comme la dimension géographique, spatiale, de ce qui se joue sur le corps des femmes, à savoir qu'il y a dans certaines sociétés une délimitation et une répartition genrée des espaces, l'intérieur correspondant au féminin et aux activités envisagées comme féminines (faire mijoter, tisser, etc.), tandis que l'espace extérieur est considéré comme l'espace des hommes et des activités interprétées comme ayant les caractéristiques du masculin : produire des biens et des services, se déplacer dans l'espace pour ramener de quoi entretenir le foyer, etc.⁶. Dans la ville d'Udaipur, et plus généralement dans le Rajasthan, les communautés dans lesquelles les femmes observent le plus strictement le *ghunghat* (par exemple, les Rajpoutes) dans la sphère domestique, elles observent également la *pardah* et sortent très peu de chez elles⁷. Dans certaines régions pachtounes du Pakistan (Khyber Pakhtunkhwa), les femmes sikhes sortent en *burqa* comme les musulmanes, puisque les pachtounes observent particulièrement la *pardah*, et qu'ici, sortir intégralement voilée est moins une affaire religieuse qu'une affaire de représentations liées à la construction de l'espace

6. Voir « La maison kabyle ou le monde renversé » dans BOURDIEU, 2000.

7. On pourrait dire d'ailleurs que le *ghunghat* régule plutôt les relations familiales au sein de l'espace domestique tandis que la *pardah* régule les relations à l'extérieur, bien que les choses soient plus complexes dans la réalité.

et au genre d'un groupe particulier⁸. Elles font leurs courses depuis leurs demeures, notamment par le biais de marchands ambulants, et se montrent peu dans la rue. Pierre Bourdieu le décrit de façon remarquable dans son essai « La maison kabyle ou le monde renversé » (Bourdieu, 2000). L'anthropologue David Mandelbaum donne lui aussi une définition détaillée des éléments constitutif de ce qu'il nomme la *pardah zone*, qui s'étendrait du Maghreb, plus généralement du monde méditerranéen, à travers le Moyen-Orient jusqu'en Inde du Nord, en passant par l'Iran, l'Afghanistan et le Pakistan (Mandelbaum, 1986). Ces aires culturelles sont caractérisées par une certaine façon d'investir l'espace physique et l'espace des corps qui relève d'une conception genrée du monde et de la distribution des espaces. Toutes ces sociétés connaissent des pratiques du voile, une séparation des espaces féminins et masculins, un habitat qui sépare l'extérieur et l'intérieur, l'intérieur étant considéré comme le domaine sacré des femmes qui ne peuvent être exposées aux regards des étrangers. Une étude anthropologique de ces régions révèle les liens qui existent entre une pratique du voile, une certaine façon d'aborder le genre, mais aussi d'habiter, de se vêtir, de manger, de se marier, de contracter des alliances, de s'adresser au sacré, et de considérer les rôles du masculin et du féminin dans la société. Le terme *pardah* signifie « rideau » en persan, ce rideau matérialisé par le voile, mais aussi par d'autres formes d'opacification d'espaces considérés, comme l'est le corps de la femme, sacrés (comme par exemple, le Saint des Saints dans le Temple de Jérusalem, mais aussi la *kaaba* recouverte d'un voile noir, la *kiswa*). Le voile, alors, et le système de *pardah* d'une façon plus générale, font système.

Ainsi, limiter la dimension du voile à une dimension oppressive évacue ses autres dimensions qui en font un signifiant privilégié cohérent avec certaines organisations sociales. Pour penser le voile, il faut le réinsérer dans un contexte dans lequel hommes et femmes se complètent dans l'élaboration des rôles sociaux, et où l'exercice du pouvoir par les hommes sur les femmes prend différentes formes, dont le voile n'en est potentiellement à la fois qu'une partie mais aussi que l'expression de logiques sous-jacentes complexes. Il renvoie en revanche aux enjeux récurrents dans un très grand nombre de sociétés qui se jouent autour du corps des femmes (et, en creux, de leur sexualité), dont le contrôle peut prendre diverses formes en fonction des choix dont disposent les individus et aux symboles et significations qui y sont associés. Le voile, certes, révèle un fort potentiel à signifier. Mais il n'indique pas nécessairement (ou pas uniquement, selon les cas) l'oppression d'un genre sur l'autre dans des contextes où les corps (et les têtes) des femmes comme

8. Observations de terrain au Pakistan en août 2019. Le sikhisme est l'une des religions de l'Inde et du Pakistan, née au Pendjab au xv^e siècle.

des hommes sont couverts, car il renvoie alors à des régimes de visibilité spécifiques et aux représentations développées autour des zones du corps : tête, jambes, chevilles, ventre, visage, cheveux, sont tantôt voilés tantôt dévoilés en fonction de leur teneur symbolique et de leur érotisation (Delaney, 1994)

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

En Inde du Nord, la femme est un élément central dans le maintien de l'ordre social. Elle participe activement à l'élaboration des alliances matrimoniales et régule les relations sociales intra et inter-familiales. Un accent tout particulier est mis sur son corps et sur ses pratiques corporelles. Le contrôle du corps implique en creux le contrôle de la sexualité. Celui-ci prend des formes multiples selon les sociétés, mais il a, parmi d'autres fonctions, celle de prévenir la dissémination du patrimoine, notamment dans les sociétés endogames. Parmi les groupes au statut élevé, il permet de conserver la « pureté » du lignage et de la descendance. Dans le Rajasthan, les femmes des castes Brahmanes et Rajpoutes, situées en haut de l'échelle sociale, apportent une attention particulière à leur honneur, veillent à ne pas trop se montrer et pratiquent une distanciation plus nette avec les hommes que les femmes d'autres castes situées plus bas qu'elles dans l'échelle sociale. Les Rajpoutes respectent particulièrement le *ghunghat*, les Brahmanes le pratiquent relativement peu mais ont d'autres formes d'évitement et de manifestation de leur supériorité rituelle et sociale. Par exemple, les veuves brahmanes se remarient très rarement contrairement à d'autres castes. Dans l'ordre brahmanique patriarcal, comme dans la plupart des sociétés méditerranéennes et moyen-orientales, le corps de la femme est le symbole des limites du corps collectif. Son étanchéité permet de contenir les fuites, les menaces venues de l'extérieur, et garantit un entre soi relativement homogène, en maîtrisant les activités reproductives au sein du groupe (de la caste dans le cas de l'Inde). Ainsi, l'attention portée au corps physique est le reflet de l'attention portée au corps communautaire. Dans le monde méditerranéen, au Moyen-Orient et en Inde du Nord, le corps féminin est central dans la définition des frontières collectives.

Les femmes, en quelque sorte, sont des voiles pour le groupe. L'interprétation de D. Horvilleur ouvre sur une dimension symbolique qui fait du voile une membrane protectrice et réparatrice des « béances » et ouvertures du corps des femmes. Selon elle, le corps d'une femme est moins hermétique que celui d'un homme. « Chez la femme, la zone d'exposition impudique s'étend au corps tout entier, jusqu'à inclure des éléments anatomiques cachés, comme les cordes vocales. Son corps est ainsi plus nu que celui d'un homme, car il est à la fois dehors et

dedans, exposé même quand il est couvert » (Horvilleur, 2013, p. 24). Il s'ouvre à chaque menstruation, il s'ouvre en donnant la vie, établissant une zone frontière, une zone liminale poreuse entre l'intérieur et l'extérieur. Cette perméabilité entre la région intime, privée, du dedans, celle qui suinte et qui secrète, et la région du dehors, publique, contrôlée, cette perméabilité donc, est « dangereuse » pour le monde social, parce qu'elle risque le mélange entre des éléments qui devraient en principe être maintenus séparés, comme ceux du sacré et du profane (Durkheim, 1912 ; Douglas, 1971).

La nudité du corps [...] renvoie l'accès à la zone liminale et au caché du corps, aux sécrétions, un corps du secret et qui secrète, qui peut potentiellement faire passage entre l'intérieur et l'extérieur qui est le mystère de la vie. La femme vient à incarner tout ce qu'on aimerait voir rester à l'intérieur, dans les profondeurs, cet intérieur une fois extériorisé fait peur car l'intérieur devient trop visible (Horvilleur, 2013, p. 24).

Dans cette optique interprétative, on peut envisager le voile comme une sorte de membrane protectrice qui refermerait sur le corps des femmes les espaces restés béants, le rendant alors hermétique et scellé au monde du dehors. Ce voile, alors, comme un hymen, qui restituerait l'intégrité physique du corps de la femme, dont la porosité, qui s'exprime biologiquement lors des menstrues ou des accouchements par exemple, serait parfois envisagée menaçante pour le corps social.

Dans cette perspective interprétative symbolique, le voile apparaît alors comme une tentative de restituer au corps de la femme son intégrité fragilisée par la structure même de ce corps, celle de refermer ce qui se retrouve ouvert et poreux dans un univers social qui se méfie des intermédiaires, des entre-deux, de ce qui n'est ni franchement dedans, ni franchement dehors. Le voile semble alors porter la charge de redessiner une frontière, une étanchéité, de réparer une fissure, de protéger à la fois le corps de la femme des agressions du monde extérieur, mais aussi de protéger ce dernier de son corps qui suinte. Il présente les caractéristiques de l'interface comme l'est le vêtement, tourné à la fois en dedans et au dehors. Ce registre interprétatif n'est pas sans rappeler l'interprétation que fait l'anthropologue Marika Moisseeff du statut du corps cadavérique, qui provoque le dégoût justement à cause de sa nature paradoxale : il contient les caractéristiques du vivant (il a des fluides, des écoulements) et est en même temps doté d'une inertie redoutable. Il a une nature double, duelle, qui ne peut être digérée par le monde social, car il a en même temps deux caractéristiques contraires : celles du vivant et celles du mort (Moisseeff, 2015). Le corps de la femme, dans cette perspective, présenterait-il aussi les caractéristiques à la fois de l'intériorité, du

caché, de l'intime, et celles de l'extériorité, de l'exposé, du publique ? Une telle interprétation peut éclairer partiellement la mise à distance de la femme lors des menstrues dans de nombreuses sociétés très différentes les unes des autres en termes de représentation du corps, d'organisation sociale ou de système d'alliances.

Ainsi le voile, et *a fortiori* le *ghunghat*, apparaissent comme des stratégies collectives de neutralisation d'états ou de situations embarrassantes où les frontières symboliques ne jouent plus leur rôle distinctif, à savoir, de garder séparées les catégories. Ainsi, en Inde du Nord et notamment dans le Rajasthan où, malgré certaines régions de contact, les espaces féminins et masculins sont particulièrement délimités, une jeune épouse se retrouve à vivre dans l'intimité avec des hommes étrangers. Les foyers étant parfois exigus, le père et les frères de l'époux se trouvent parfois en grande proximité spatiale avec la jeune épouse. La distance spatiale habituellement observée entre ces catégories d'individus se retrouve ici diminuée voir annihilée. Le voile semble alors rétablir socialement cette distance spatiale. À Udaipur, il n'est pas rare que les dix ou douze membres des familles que je côtoyais se partagent un espace de deux ou trois pièces. Cet état de fait n'empêche pas la circulation des éléments, leur fluidité, et l'élasticité des frontières qui se redessinent incessamment. Mais au moins, à un moment précis dans un lieu précis, les frontières qui sont nécessaires à la cohérence de l'ordre social sont maintenues, rendues visibles, tangibles, et renforcées. Le voile serait alors une pratique sociale de neutralisation d'un élément au statut flou, ambigu, comme le sont aussi les pratiques d'évitement ou celles de l'hospitalité (Goffman, 1974).

Le *ghunghat* s'inscrit ainsi dans une construction du corps déterminé et spécifique au monde indien, dans lequel il n'y a pas de séparation nettement avérée entre le religieux et le social, mais plutôt une continuité. Cette continuité par l'effet d'une construction culturelle du genre et des rôles sociaux attribués à chacun, se lit dans la gestuelle du *ghunghat* sans pour autant que l'observateur puisse en déceler les subtilités. Une femme qui baisse son *ghunghat* met en actes une certaine idée de la féminité, qu'elle participe à perpétuer par son corps, malgré divers degrés d'adhésion des femmes à ces valeurs.

Le *ghunghat* entre en dialogue avec d'autres éléments, formant avec eux le récit cohérent d'une façon singulière d'envisager l'individu, le corps et le groupe. Le cadre global du récit est constitué de l'association entre le fait de couvrir et celui de manifester le respect. En manipulant son *ghunghat*, ouvrant et fermant son visage, soustrayant ses organes de communication à la vue, la femme exprime son adhésion à un système de valeurs communément partagé dans sa famille, celle de son mari, et une grande partie de la société locale. À Udaipur, Susheela, par exemple, a une personnalité très enjouée et riieuse, et nous partageons des moments de rires intenses. Mais en présence de son beau-père, elle semble disparaître de l'espace

derrière son *ghunghat*, devenant muette et invisible, alors même que c'est grâce à sa présence que nous mangeons et buvons, puisque c'est elle qui nous sert. Elle signifie ainsi son rôle social, celui de belle-fille, tout en composant avec sa personnalité enjouée. L'observation du corps et des techniques du corps constituent ainsi un espace privilégié où se reflètent les tendances, les aspirations et les transformations d'une société, que les individus portent sur leurs corps, et par l'intermédiaire duquel ils y agissent. La culture vient ainsi s'inscrire, comme un tatouage, dans les interstices des corps, dans les replis où données biologiques et données sociales se mélangent et s'entremêlent, rendant parfois difficilement discernable l'individuel du collectif, le biologique du social. En Inde, le corps et l'esprit ne sont pas l'objet d'une dichotomie dont l'interdépendance créerait les maladies psychosomatiques, par exemple. Le corps possède des caractéristiques subtiles et l'esprit des caractéristiques tangibles, et les deux procèdent de mécanismes analogues sur des niveaux différents. Cette absence de rupture entre l'esprit et le corps se reflète dans la fluidité du *ghunghat*, qui inscrit dans la culture matérielle et à travers le corps et ses techniques des valeurs morales et des représentations.

Représentations du corps : la tête et les cheveux

Le voile de manière générale semble concilier deux aspects en apparence contradictoires. D'un côté, il est un vêtement ordinaire parmi d'autres, de l'autre, il est extraordinaire par sa dimension polysémique et par sa relation intime avec le sacré. Il ne couvre pas n'importe quelle partie du corps, il concerne la tête et les cheveux, et dans le cas du *ghunghat*, le visage, qui sont des zones particulièrement significatives. Le visage porte l'identité. À travers le regard, il offre une fenêtre ouverte sur le monde intérieur de l'Autre. La tête a en Inde – mais aussi dans un certain nombre de sociétés du Moyen-Orient et d'Asie – un statut particulier.

Dans la pensée hindoue, le sommet du crâne est surplombé par une ouverture qui correspond à la fontanelle (chakra couronne) et qui permet la communication avec le divin⁹. C'est entre autres pour cette raison que dans le monde indien, il

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

s'agit moins de se couvrir la chevelure que de protéger la partie supérieure du crâne. Ainsi, on verra de temps en temps quelques hommes dans les temples hindous se couvrir cette partie de la tête – si elle est restée découverte – de la main droite au moment de recevoir la nourriture consacrée de la main d'un officiant à la fin d'un rituel. En Inde, les chrétiennes se couvrent la tête dans les églises tandis que les hommes se la découvrent, ce qui est mentionné dans l'Épître aux Corinthiens de Saint Paul¹⁰. Se couvrir la tête signifie aussi faire preuve d'humilité devant une réalité d'ordre supérieur.

Selon certaines interprétations, la tête est une métaphore des organes sexuels. Edmund Leach (1958) établit un rapport entre la sexualité, les cheveux et la religion. Dans le contexte socio-religieux de l'Inde, le statut des cheveux (et par extension, des poils et des ongles) est propre à l'hindouisme. Ils poussent sans cesse et sont interprétés comme étant la manifestation de la nature non contrôlée (donc impure) qui vient contaminer le corps social (qui, lui, est pur, cuit, "kaccha", domestiqué) (Tarabout, 1986). Les hypothèses qui ont été développées dans ce cadre avancent que le traitement qui est fait aux cheveux renseigne sur le rapport des individus à la sexualité : une chevelure longue indique une sexualité non contrôlée, des cheveux courts ou rassemblés en nattes, chignon, tresses, indiquent une sexualité contrôlée tandis que la tête rasée indique un renoncement à la sexualité (Hallpike, 1979 ; Delaney, 1994). En effet, il est rare dans le monde indien qu'une femme mariée sorte dans la rue avec la chevelure dénouée. Les cheveux sont gardés longs, symbolisant la fertilité et la sensualité féminine, mais ils sont soigneusement huilés, rassemblés en deux tresses pour les plus jeunes, une seule tresse après le mariage ou un chignon lorsque la femme prend de l'âge (observations de terrain 2002-2018). La tresse unique évoque une sexualité à

10. « Tout homme qui prie ou qui prophétise la tête couverte, déshonore sa tête. Toute femme qui prie ou qui prophétise la tête non voilée, déshonore sa tête : elle est comme celle qui est rasée. Si une femme ne se voile pas la tête, qu'elle se coupe aussi les cheveux. Or, s'il est honteux à une femme d'avoir les cheveux coupés ou la tête rasée, qu'elle se voile. L'homme ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image de la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme. En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme ; et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. C'est pourquoi la femme doit, à cause des anges, avoir sur la tête un signe de sujétion. Toutefois, ni la femme n'est sans l'homme, ni l'homme sans la femme, dans le Seigneur. Car, si la femme a été tirée de l'homme, l'homme aussi naît de la femme, et tout vient de Dieu. Jugez-en vous-mêmes : est-il bienséant qu'une femme prie Dieu sans être voilée ? La nature elle-même ne nous enseigne-t-elle pas que c'est une honte à un homme de porter de longs cheveux, tandis que c'est une gloire pour la femme qu'une longue chevelure, parce que la chevelure lui a été donnée en guise de voile ? » (Cor 11.3-16).

présent sous la protection du cadre sacré du mariage, l'entrée de la femme dans la reproduction de l'ordre social par la naissance de ses enfants. Le mariage est marqué chez les hindoues par l'application par le mari du *tilak*, tracé dans la raie des cheveux avec de la pâte de vermillon. Ainsi, tandis que la tresse recompose et rassemble, le *tilak* sépare la femme de son état antérieur, celui de jeune fille célibataire sous la protection de sa famille. Elle devient épouse et son époux marque de son doigt et de cette marque rouge cette séparation fondamentale dans la chevelure de son épouse. La tête porte ainsi les marques de ce changement de statut et d'état de la femme.

Les cheveux lâchés sont réservés aux femmes dont le corps est le lieu de possession et d'incorporation par des esprits, ritualisée ou non, aux personnes désocialisées ou à la déesse Kali lorsqu'elle exprime sa colère contre les démons [*asuras*] qui perturbent l'équilibre du monde (Tarabout, 1986). Comme dans le cas du personnage biblique Samson, la chevelure est investie d'une force spirituelle extraordinaire¹¹. Une chevelure dénouée exprime la libération de la force associée à l'esprit et de l'énergie sexuelle, reproductrice. Au contraire, le voile couvrant, enveloppant la chevelure contient et protège ainsi du même coup cette énergie. Il indique que sa sexualité est sous contrôle, que sa fertilité est au service d'un lignage particulier et qu'elle n'est pas disponible en tant que conjointe potentielle pour d'autres hommes (Delaney, 1994).

Cette association apparaît clairement dans le paysage visuel et conceptuel de l'Inde du Nord, notamment au Rajasthan et au Pendjab. Au Pendjab, l'on dit qu'une femme qui se montre en public la chevelure dénouée cherche à attirer les « mauvais esprits » [*bhūt*]. On trouve des éléments de comparaison dans le monde méditerranéen. La couverture de la tête émet un certain nombre d'informations sur la disponibilité sexuelle, reproductrice et matrimoniale d'une femme, c'est pourquoi dans les sociétés méditerranéennes, les femmes ne mettent le voile qu'à la puberté, ou après le mariage¹².

11. Samson était un *nazir*. Le *nazir* est tout d'abord caractérisé par sa naissance : sa mère était stérile avant de l'enfanter. Cette stérilité est fréquente parmi les mères d'élus. La vie du *nazir* est ensuite réglée par une série d'interdits : en Nombres 6.1-12, Dieu enseigne à Moïse la loi du naziréat : interdiction de consommer tout ce qui se rattache à l'alcool, de se raser la tête ou de s'approcher d'un mort. La force de Samson résidait dans sa chevelure.

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

Ainsi, le thème de la chevelure éclaire le voile dans une certaine mesure car celui-ci peut être considéré comme une extension des cheveux. Il peut être vu à la fois comme un élément signifiant le contrôle de la sexualité – cheveux noués, tressés et recouverts d'un tissu – et comme la protection symbolique d'une partie du corps – la tête et les cheveux – considérée comme sacrée dans certaines sociétés. Comme l'écrin qui protège le diamant, le voile enveloppe la tête et les cheveux dans un écrin de sacralité. Le turban peut également recouvrir ces mêmes fonctions chez les hommes. Certains hommes sikhs portent un turban bien ajusté et savamment enroulé autour de leurs cheveux laissés longs. Leur chevelure représente la force et la bravoure, aspect non dompté mais contenu par le turban¹³. En analysant les symboles du sikhisme canonisés par Guru Gobind Singh, Bernard Cohn y décèle une opposition entre la « puissance immorale, voire dangereuse » des cheveux longs [*kes*] et de l'épée [*krpān*]¹⁴, et le contrôle et la retenue du peigne [*kanga*] et du bracelet [*kara*] (Cohn, 1996, p. 3).

Le statut particulier de la tête et de la chevelure permet d'expliquer en partie la récurrence des conflits et controverses autour des vêtements de tête, plus généralement autour du voile. En effet, alors que la tête constitue un signifiant privilégié pour porter les messages relatifs aux appartenances, aux déterminations sociales, aux statuts et à la relation des individus à la norme, dans certains contextes de tensions politiques ou idéologiques, la tête ou ses couvre-chefs peuvent devenir le lieu d'enjeux puissants. Ce détour anthropologique autour de la tête permet d'appréhender à quel point sa capacité à signifier est importante et répandue à travers le monde, et de quelle manière le voile peut être envisagé comme un prolongement de la chevelure, portant les marques d'une interprétation culturellement située.

Quid du voile sur la scène publique française ?

Cette étude sur le *ghunghat* en Inde m'a permis d'aborder – brièvement ici, plus longuement dans ma thèse – les multiples catégories du voile comme phénomène

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

14. Celle que les sikhs initiés par la cérémonie de l'*amrit* portent en permanence.

social et de considérer attentivement la question du contexte qui sous-tend les pratiques du voile¹⁵. Le contexte français du voile et la question de son rejet sont présentés ici comme une ébauche de démarche comparatiste. Car si le *ghunghat* nous a dévoilé les éléments culturels et contextuels qui ont l'engendré et pourquoi il s'insère dans un système de symboles, il permet aussi de se demander, par effet de comparaison, comment est construit le statut du voile en France et pourquoi il constitue un objet politique à combattre. Le voile, comme toute pratique sociale, découle d'un système cohérent et organisé de concepts, de représentations, de constructions historiques, esthétiques, politiques, sociales. Il peut aider à comprendre les grands traits d'une société à un moment donné de son histoire, voire même à surprendre ses tendances dans la longue durée.

La thématique du voile en contexte français présente pour le chercheur plusieurs difficultés. Premièrement, celle d'éviter la prise de position polémique sur un sujet sensible. La posture de l'anthropologue, parce qu'elle repose sur l'écoute des sujets et l'étude de leurs représentations, permet justement de surplomber les débats et de laisser place aux jeux d'échelle, à la polysémie, à la multiplicité des pratiques et des interprétations.

Au début de mes recherches, l'analyse comparée du *ghunghat* en Inde et du voile musulman en France, ne paraissait pas s'imposer : le *ghunghat* constituait à mes yeux avant tout, une porte d'entrée pour comprendre la société de l'Inde du Nord. La proximité du *ghunghat* avec les systèmes d'organisation familiale et les représentations indiennes du corps et du vêtement, très éloignées des acceptions françaises, m'ont conduite à opérer une démarche ethnographique autonome qui évite les comparaisons trop rapides.

Mais au fur et à mesure de nouvelles hypothèses se dessinaient. En effet, la proximité du *ghunghat* avec le voile des musulmanes en Inde du Nord m'a déterminée à revoir les interprétations du voile dans l'islam et sa dimension relationnelle. Le voile est clairement évoqué dans la sourate *an-Nour* du Coran qui indique les individus devant lesquels il est conseillé à une femme de se voiler. Cette dimension relationnelle a été progressivement oblitérée lorsque le voile devient en France un enjeu politique il n'en retient que le caractère religieux. L'analyse de la pratique du *ghunghat* permet peut-être de réinjecter du social pour expliquer la pratique du voile chez les musulmanes de France.

Comme nous avons voulu le démontrer dans cet article, le voile est avant tout social. En France, c'est peut-être la survalorisation de la dimension individuelle qui a conduit à l'envisager comme un poids archaïque imposé par des hommes dans

15. LÉCUYER, 2018.

des sociétés où l'individuel a moins de valeur que le collectif. Cette survalorisation dissimule le fait qu'en France aussi les individus s'habillent pour et en fonction des autres, comme l'a montré le sociologue Jean-Claude Kaufmann (2004). L'interprétation communément associée au port du voile dénote une ambiguïté : d'un côté, le voile est rendu responsable d'avoir enlevé aux femmes la liberté de disposer de leur corps (selon une lecture moderne et occidentale du corps) et, d'un autre côté, le voile reflète le rejet par ces femmes des valeurs de laïcité et de liberté individuelle caractéristiques de la société française. Or, les débats récents ont montré qu'un certain nombre de femmes se voilent tout en défendant les valeurs de la république, comme le montre l'historienne Joann Scott dans son ouvrage *La Politique du voile*, paru en 2016.

Il nous semble que le voile musulman en France devrait être abordé non pas à travers le prisme politique ou religieux mais en partant de son aspect visuel et esthétique et en le situant dans son contexte sociologique. Plusieurs éléments de lecture sont possibles.

Le voile fait débat en France depuis les années 1990, pour resurgir en 2004 – loi interdisant le port du voile dans les écoles, collèges et lycées – et en 2010 – loi interdisant de se couvrir le visage dans l'espace public. Ceci cache et arrête le regard là où il est supposé circuler librement, sur les corps ou dans les vitrines des espaces commerciaux. Le voile semble opaque, il retire aux regards ce qui leur est d'ordinaire montré : la tête, les cheveux et le corps des femmes. Il fait l'effet d'une confiscation, alors que les foulards couvraient les têtes dans les campagnes françaises il y a encore deux générations (Kerrou 2010 ; Aboudrar 2014). Le voile ainsi devient le signe cristallisant les tensions entre deux systèmes symboliques qui se côtoient dans l'espace français : d'un côté, une société qui se veut libérale, laïque et égalitaire et, de l'autre, une communauté hétérogène qui rétablit le lien entre le social et le religieux tout en révélant ainsi des relations de pouvoir actuelles et les vestiges d'un passé colonial où les enjeux se nichaient dans les corps des femmes. La femme orientale ne s'est pas laissée dévoiler (Aboudrar, 2014) et l'Orient continue de garder sa part de mystère qui nourrit non seulement les fantasmes mais peut-être aussi la frustration de n'avoir pu, justement, soulever le voile (Saïd, 2005). L'autre, si proche, demeure ainsi, lointain (Bromberger, 2005).

Conclusion

L'analyse du *ghunghat* comme langage social a mis en évidence une boîte à outils recelant divers éléments dont l'agencement dépend du contexte. Une approche comparatiste permettrait dans un futur travail, d'aborder un certain nombre de questions qui me semblent fondamentales. Que signifie « voile religieux » ? Que

distingue un voile religieux d'un voile non religieux ? À quel moment l'expression de l'appartenance religieuse devient-elle un enjeu majeur du voile, comme c'est le cas en France ? Le voile devient-il religieux dès lors qu'il permet de relier l'individu à l'idée qu'il se fait du divin, et de relier les individus en un collectif de croyants ? Cette interprétation renvoie à l'étymologie latine du mot *religare*, qui inclut la notion de lien et celle de contrainte.

D'autre part, le sacré et le profane étant des catégories généralement maintenues séparées, l'individu en état de sacralité demeure à l'écart des activités et de la temporalité profanes. La femme voilée restitue ainsi sur son corps une sacralité que le contact avec le monde tend à altérer. Elle garde secret et protège des regards la partie sacrée d'elle-même (invisible) par une frontière visible, le voile. En ce sens, se voiler constituerait alors une tentative de rapprochement d'un état de sacralité permanent. Émergent alors les deux fonctions fondamentales du voile : il sépare et réunit en même temps. N'est-ce pas, alors, cette ambivalence qui en fait un sujet délicat susceptible de déclencher les passions ?

Comme pour le *ghunghat*, le voile musulman en France révèle les aspirations d'une société qui se raconte à travers ses objets et ses sujets. Il garde aussi secret (tout en le révélant) un mystère qui concerne la place des hommes dans le monde, à cheval entre le plan horizontal de leur incarnation et de leurs activités mondaines et le plan vertical de leur aspiration à les transcender.

Bibliographie

- ABOUDRAR Bruno Nassim, 2014, *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion, Paris, 256 p.
- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 322 p.
- BARTOLEYNS Gil, 2011, « Faire de l'anthropologie esthétique » in *Civilisations, Les apparences de l'Homme*, p. 29-32.
- BOURDIEU Pierre, 2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Éditions du Seuil, Paris, 448 p.
- CHOWDHRY Prem, 1987, "Socio-Economic Dimensions of Certain Customs and Attitudes: Women of Haryana in the Colonial Period" in *Economic and Political Weekly*, vol. 22, n° 48, pp. 2060-2066.

- CHOWDHRY Prem, 1993, "Cultural Centrality of Ghunghat" in *Social Scientist*, Vol. 21, n° 9/11, pp. 91-112.
- COHN Bernard. S, 1996, "Cloth, Clothes, and Colonialism" in *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton, pp.106-154.
- DEDEBANT Christèle, 2003, *Le Voile et la bannière : l'avant-garde féministe au Pakistan*, CNRS éditions, Paris, 388 p.
- DELANEY Carol, 1994, "Untangling the Meaning of Hair in Turkish Society" in *Anthropological Quarterly*, vol. 67, n° 4, pp. 159-172.
- DEPAULE Jean-Charles, 1990, « Le vêtement comme métaphore » in *Égypte Monde Arabe*, Première Série, n° 3, Médiateur et métaphore 2, DOI : 10.4000/ema.228.
- DERNÉ Steve, 1994, "Violating the Hindu Norm of Husband-Wife Avoidance" in *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 25, n° 2, pp. 249-267.
- DOUGLAS Mary, 1971, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, La Découverte, Paris, 210 p.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo Hierarchicus ; le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 490 p.
- DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme ; une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 288 p.
- DURKHEIM Émile, 2007 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 647 p.
- EL GUINDI Fadwa, 1999, *The Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Berg Publishers, Oxford, 242 p.
- GOFFMAN Erving, 1973, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Les éditions de Minuit, Paris, 256 p.
- GOFFMAN Erving, 1974, *Les Rites d'interactions*, Les éditions de Minuit, Paris, 240 p.

GRIEBEL Helen B., "The African American Woman's Headwrap: Unwinding the Symbols", <http://char.txa.cornell.edu/griebel.htm> (consulté le 19/10/2019).

HALLPIKE Christopher R., 1969, "Social Hair" in *Man*, vol. 4, n° 2, p. 256-264.

HORVILLEUR Delphine, 2013, *En tenue d'Ève : féminin, pudeur et judaïsme*, Grasset, Paris, 208 p.

KAUFMANN Jean-Claude, 2001, *Ego : Pour une sociologie de l'individu*, Nathan, Paris, 288 p.

KAUFMANN Jean-Claude, 2004, *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, Paris, 352 p.

KERROU Mohammed, 2010, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Ceres éditions, Tunis, 203 p.

LE BRETON David, 1982, « Corps et symbolique sociale » in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 73, p. 223-232.

LE BRETON David, 1984, « L'effacement ritualisé du corps » in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 77, p. 273-286.

LE BRETON David, 2010, *La Sociologie du corps*, PUF, Paris, 128 p.

LÉCUYER Laurence, 2018, *Le ghunghat dévoilé. Voile, corps et société en Inde du Nord*, Thèse de doctorat non publiée, Inalco, Paris, <http://www.theses.fr/2018USPCF030>.

LEROI-GOURHAN André, 2000 [1945], *Milieu et techniques : évolution et techniques*, Albin Michel, Paris, p. 200-240.

MANDELBAUM David G., 1986, "Sex Roles and Gender Relations in North India" in *Economic and Political Weekly*, vol. 21, n° 46, p. 1999-2004.

MAUSS Marcel, 1926 [2000], *Manuel d'ethnographie*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 264 p.

MAUSS Marcel, 1936, « Les techniques du corps » in *Journal de Psychologie*, XXXII, p. 3-4.

- MAUSS Marcel, 2012 [1925], *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, PUF, Paris, 264 p.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie » in *Enquêtes*, n° 1, p. 71-109.
- SAÏD Edward, 2005, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, Paris, 430 p.
- SCOTT Joan, 2016, *La Politique du voile*, Éditions Amsterdam, Paris, 224 p.
- TARABOUT Gilles, 1988, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar : les fêtes de temple au Kérala : étude anthropologique*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 691 p.
- TARABOUT Gilles & BOUILLIER Véronique, 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS éditions, Paris, 511 p.
- VATUK Sylvia, 1969, "Reference, Address, and Fictive Kinship in Urban North India » in *Ethnology*, vol. VIII, n° 3, pp. 255-272.

Résumé : Le *ghunghat* est un voile du Nord de l'Inde. Il a pour particularité d'être non confessionnel. Son lien est étroit avec les systèmes de parenté, d'alliance, d'organisation familiale d'Inde du Nord, et reflète les systèmes de représentations et de constructions du corps. Une analyse anthropologique de ce voile fait ressortir ses dimensions sociales, esthétiques, et son lien au sacré. Le voile en tant qu'objet polysémique doit être repensé selon une perspective comparative qui permet de sortir des cristallisations autour des seules dimensions religieuses et politiques dans lesquelles le voile a été enfermé dans le contexte socio-politique français.

Mots-clefs : voile, corps, genre, organisation familiale, Inde, statuts, corps, anthropologie vestimentaire.

Beyond the Veil. A Comparative Study between France and India

Abstract: The ghunghat is a veiling practice of North India. Its peculiarity holds in the fact that it is not linked to a religion. It reveals the social and family organisation in India, is tightly linked with marriage practices and mirrors the representations of the self and of the body. An anthropological analysis of this practice reveals its multiple dimensions, especially a social, aesthetic and sacred dimension. A comparative study

between the way the veil is conceived both in India and in France will allow to rethink the veil beyond the religious and political dimensions in which it is crystalized in the French context.

Keywords: veil, body, gender, social organization, India, status, body, anthropology of clothing.