



HAL
open science

Le corps de la femme accusé

Frederic Bourdier

► **To cite this version:**

| Frederic Bourdier. Le corps de la femme accusé. 2025. <hal-05134228>

HAL Id: hal-05134228

<https://hal.science/hal-05134228v1>

Preprint submitted on 28 Jun 2025

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.



HAL Authorization

Le corps de la femme accusé

Frédéric Bourdier, CNRS/ANRS, Bordeaux, France

Un malentendu d'une certaine importance

Un nombre croissant d'études sur la santé reproductive en Inde et dans la plupart des pays du Sud mettent en avant les risques accrus de la femme au regard de l'exposition aux maladies sexuellement transmissibles et au VIH, compte tenu de sa vulnérabilité biologique et sociale plus importante que celle de l'homme.

Il est vrai, et cela n'a pas besoin d'être explicité à nouveau, que de par sa constitution biologique la femme a davantage de chances d'être déclarée séropositive après avoir été en contact avec le virus. Il est également reconnu qu'en Inde la plupart des femmes n'ont pas la maîtrise de leur sexualité, occupent traditionnellement une position inférieure dans la société et constituent donc la moitié "souffrante" et opprimée du pays. Il ne s'agit pas seulement d'une abstraction intellectuelle, ni d'une généralité sans fondement dans la mesure où, de nombreuses enquêtes viennent étayer ce fait. De même au cours de nos propres investigations en milieu urbain et rural en pays Tamoul, de tels propos devenaient récurrents chez les femmes de toute classe confondue, preuve d'un état de fait - accompagnée parfois d'une prise de conscience - qui n'est pas sans fondement.

Une fois la reconnaissance, certes justifiée, de la vulnérabilité féminine individuelle et collective, un nouveau concept apparaît dans les ouvrages scientifiques, mais aussi, et surtout, dans l'abondante littérature des organisations internationales où l'on ne parle plus que d'empowerement. L'idée est simple : si quelqu'un subit l'inégalité, la discrimination, et n'a pas la possibilité de négocier des rapports de subordination, il faut lui donner les moyens matériels et immatériels de renforcer ses capacités et son pouvoir de conciliation. Une affirmation qui se valide tant au niveau individuel que social. Vouloir faire passer les femmes d'un stade de vulnérabilité à son contraire qu'est l'empowerement, tel apparaît donc l'objectif, et après tout légitime, dont se réclament organisations non gouvernementales, instances nationales dont les prises de décision sont cautionnées par les agences internationales. Pourtant, loin d'être une simple affaire, prétendre modifier les rapports de sexe, consiste à envisager une réforme sociale

fondamentale qui se trouve au cœur de toute société, à savoir l'incorporation historique politique et économique de l'inégalité entre homme et femme, incorporation qui débute dès la prime enfance.

Mettre l'accent sur le nécessaire changement du statut et du rôle des femmes devient donc une des conséquences directes de cette notion ambiguë, vague et a-théorique, de l'empowerment. Plus concrètement, il s'agit de mettre l'accent sur la responsabilité des femmes. A elles de prendre leur destin en main, à elles de se regrouper et d'apprendre à dire "non" aux hommes (Rai, 1997), à elles de montrer que dans le nouvel ordre mondial, la position qu'elles occupaient traditionnellement s'avère obsolète et réclame changement. Ce résumé peut sembler une schématisation, voire une caricature de la réalité, mais telles sont, en simplifiant à l'extrême, les idées maîtresses qui se dégagent de la récente tendance à mettre l'accent sur la réforme de la position classique de la femme.

Or de là à évoquer la vulnérabilité des femmes et insister sur la moitié féminine comme agent de changement, et non pas sur la société prise dans sa totalité, il y a toute une démarche méthodologique sous entendue qu'il eût été préférable d'explicitier mais dont il est fait l'impasse. Outre la généralisation trop hâtive et tranchée concernant les relations de genre et que certains auteurs en Inde s'appliquent de plus en plus à nuancer aussi bien en pays Tamoul (Kapadia, 1995) qu'au Rajasthan et en Uttar Pradesh (Raheja & Gold, 1996 : 1-72), force est de reconnaître que d'autres forces sociales - rapports de caste et de classe, hiérarchie au sein de la famille, attribution symbolique des, devoirs et prérogatives inhérents à l'un et l'autre sexe dans la vie privée et la vie sociale - sont à l'œuvre et infléchissent sur les stratégies que les femmes élaborent pour s'accaparer une forme de pouvoir sur les hommes, que ce soit au travers de liens de solidarité entre femmes, par d'autres réseaux sociaux plus complexes ou encore par des comportements individuels, fonction de la personnalité de la personne. Autrement dit, la vulnérabilité des femmes est une conséquence des rapports sociaux inégaux qui prévalent au sein de la société. Une autre objection, cette fois-ci plus concrète, issue de la confrontation des rapports du masculin au féminin surgit dès lors que les femmes sont sollicitées pour devenir les promoteurs de leur propre développement comme de leur bien-être. Une fois encore, c'est à elles qu'incombe la responsabilité d'un enjeu qui les dépassent largement alors que tout changement sociétal devrait être le produit d'une responsabilité partagée. Une fois encore, restreindre l'initiative aux femmes risque de cautionner "la démission des hommes", pour reprendre les termes employés par les propagateurs de cette idéologie pro-féminine qui, en un certain sens, se contredisent eux-mêmes en oubliant la responsabilité impartie aux deux sexes. Idéologie qui risque de s'égarer dans des revendications féministes et qui finalement menace de se retourner contre celles pour qui elle a été conçue.

Là se situe la contradiction entre une intention légitime et ses implications. La volonté d'émancipation des femmes menace d'achopper eu égard à une démarche idéologique qui s'appuie sur un postulat résistant mal à la mise à l'épreuve des faits. Plutôt que de se laisser piéger dans un raisonnement aporique, la question est de savoir quelles sont les autres directions possibles et pensables qui permettraient de saisir les dynamiques à l'œuvre dans le processus de discrimination à l'égard des femmes. Choisir en effet le processus de discrimination qui s'opère progressivement au cours de la vie d'une femme semble a priori une porte d'entrée pertinente car elle permet de montrer les multiples facteurs interdépendants qui rentrent en jeu dans la construction sociale de la personne, de ses potentialités et de ses limites fixées par la société.

Mais si d'emblée on s'oppose à sélectionner arbitrairement ce qui ne peut s'isoler du tout, et rester alors fidèle à ce qui constitue la base élémentaire de toute approche ethnologique, c'est-à-dire analyser un fait social comme un phénomène total (Mauss, 1980), il est possible de centrer l'analyse sur un événement particulièrement révélateur de la discrimination, reconnue ou pas, d'un sexe envers l'autre, à savoir les pratiques maritales. Cette discrimination est censée avoir des implications sur la vulnérabilité de la femme face à l'épidémie au VIH. A cet égard l'étude des pratiques et des stratégies matrimoniales va fournir ample matière à réflexion. Précisons avant d'aller plus loin, et tout en paraphrasant Alice Desclaux (Benoist et Desclaux, 1996 : 268) que le terme général de discrimination, tel qu'il est employé dans les sciences sociales, et tel qu'il sera employé ici recouvre différentes attitudes : accusation, stigmatisation, condamnation morale, et différentes pratiques : évitement, ostracisme, traitement différencié.

Guirlande de fleurs et sérénité familiale

Nous posons au départ le mariage comme facteur de risque au regard de l'épidémie. Une telle idée ne peut que choquer à priori. L'aspect essentiellement normatif des études portant sur le mariage, insistant soit sur les règles de parenté ou sur la théorie de l'alliance (Dumont, 1957 ; Östor, Fruzzeti & Barnett, 1982) ou, d'une manière conventionnelle et statique, sur la position de la femme dans la société en général et dans le système familial en particulier (Khare, 1974 ; Thomas, 1964) ont largement contribué à façonner une représentation normative et idéale de l'institution de mariage. L'objectif de certains travaux comme ceux de Dumont est clair : il s'agit de dégager les principes généraux du système de parenté dravidien, non pas de comprendre comment les gens s'adaptent, acceptent ou détournent ces règles, bien que Pierre Bourdieu (cité par Fassin, 1996 : 41) dans son étude sur les pratiques de mariage en Kabylie a pourtant montré en quoi l'étude des stratégies pouvait éclairer celles des règles et des représentations.

Cependant un système de parenté fournit d'ores et déjà une vision particulière du monde (Héritier, 1996 : 49-51), c'est-à-dire que la manière dont la nomenclature - ou terminologie de parenté - est articulée, la manière dont se construisent les rapports de filiation, d'affinité et de consanguinité constituent "une base de données" qui prédétermine la façon de concevoir les relations entre homme et femme. Au Tamil Nadu, le fait par exemple que l'oncle maternel ait un droit de regard sur sa nièce implique également une certaine forme de prestations et d'échange, de rapport de droit entre le frère et le sœur, donc entre les sexes. Le fait que le système d'alliance dravidienne soit un système à deux moitiés avec parenté classificatoire - ceux que l'on ne peut épouser et qui sont considérés comme sœur et frère et ceux qui sont mariables même, et surtout, s'ils sont des cousins croisés - suppose des protocoles de comportement, de proximité et d'évitement qui jouent aussi bien sur les différenciations sexuelles que sur les relations dans la vie quotidienne.

Bon nombre d'études anthropologiques ont montré que la répartition sexuelle des tâches, avec la prohibition de l'inceste et l'établissement institutionnel d'une forme d'union sexuelle (règles de mariage) constituent ce que Levi Strauss appelle les trois piliers de la vie familiale et sociale (Levi Strauss, 1956). Or à travers ces trois composantes, il s'agit également de contrôler, de régenter les attitudes, les comportements face à la sexualité. Evoquer la sexualité dans le contexte qui nous intéresse revient donc à parler de la nature des formes sociales qui la légitime puisque, dans le cas de l'Inde, elles sont sa contrepartie. L'acte sexuel est confiné à l'intérieur du mariage, et plus encore, lié à l'acte de procréation comme le soutenait Gandhi. C'est en tout cas ce qui émanait des études sociologiques indiennes jusque dans les années quatre-vingt en dehors de quelques rares (Kapur, 1977 ; Metha, 1975) qui ont osé aborder le thème de la sexualité en dehors du mariage au risque dans un premier temps de se faire censurer et poursuivre en justice, à l'instar du livre de Promillia Kapur, avant d'être au bout du compte reconnu comme "d'utilité" scientifique.

Il est hors de doute qu'en période d'épidémie de sida le mariage assume *a priori* une garantie de protection envers l'extérieur. Autrement dit le mariage empêche un homme d'avoir des rapports sexuels avec une autre femme et vice versa. Ce thème est repris dans les campagnes de prévention sur le sida dans la plupart des régions de l'Inde (voir dessin 1) : on voit un couple à l'issue d'une cérémonie de mariage illustrée par la guirlande de fleurs. "Marriez-vous", tel est le remède/message pour une épidémie qui se transmet essentiellement par une relation sexuelle avec un(e) inconnu(e). Pour celui qui n'est pas marié, la solution idéale et encouragée par les politiques publiques et les ONG, est l'abstinence, sinon le préservatif considéré comme un pis-aller. Pourtant ce discours qui met en avant les bienfaits du mariage ne tient pas l'épreuve des faits. Le nombre de personnes infectées va sans cesse augmentant, et n'épargne pas les hommes comme les femmes mariées. Le sida, ainsi qu'il a été dit et redit, agit en retour comme révélateur

des fractures sociales. En d'autre termes le sida est révélateur d'une situation que l'Inde jusqu'à une période récente tentait de nier, à savoir non seulement l'existence de pratiques sexuelles extra et prémaritales favorisant la propagation du virus, mais également l'existence de formes contraignantes et forcées de mariage aboutissant à des ruptures, des souffrances et à un désir de chercher ailleurs ce que l'union n'a pas suscitée comme satisfaction.

Il ne faut pas oublier aussi qu'une portion non négligeable de la population féminine et masculine se trouve écartée, pour des raisons que nous développerons par la suite, de toute vie maritale soit de façon irrémédiable soit jusqu'à un âge tardif. D'autre part si l'on se penchait, au sein de la population mariée, sur la manière dont la vie maritale est vécue affectivement, il serait possible d'en tirer de riches enseignements. Malheureusement cette démarche est exceptionnellement envisagée, comme si la science ethnologique refusait d'humaniser son objet d'étude. A quoi est due cette frivolité ? Levi Strauss avait précisé que l'affect est la chose la plus obscure de l'homme et que c'est pour cela que l'on devrait se concentrer plutôt sur les logiques, les modes de classification et de catégorisation dans les études sur les relations sociales (1973 : 140). Tout dépend néanmoins de ce que l'on cherche à comprendre. Il ne s'agit pas de prendre les émotions comme de simples penchants personnels mais comme quelque chose résultant d'une production sociale, canalisée par elle. Les règles et les pratiques de mariage ne sont pas sans effet sur les individus et ceux-ci n'y adhèrent pas systématiquement. De la même manière qu'il y a des stratégies qui se négocient sans cesse et qui donnent lieu à une remise en question des règles édictées, il y a tout un vécu social et affectif qui agit sur la façon dont les gens se comportent dans leur parcours marital.

Compte tenu de ces remarques et afin d'illustrer l'hypothèse du mariage à risque, deux indicateurs seront choisis : un ayant trait au mariage précoce et l'autre, inversement, au célibat tardif. Le premier point est souvent abordé tandis que l'autre l'est moins. Le mariage précoce, que l'on considère tel, et de façon arbitraire, pour les femmes de moins de 18 ans, a des incidences sur l'écart d'âge au mariage. L'idée serait qu'une union avancée pour une adolescente, allant de pair avec une différence d'âge supérieure à celle théorique (basée sur une moyenne) qui est de 5 ans en Inde, augmenterait les facteurs d'exposition au VIH. D'un autre côté, un mariage non réalisé qui peut inclure soit un mariage tardif ou compromis, soit une impossibilité de se remarier (expérience de veuvage, de séparation ou de divorce) créerait là aussi des situations accrues de vulnérabilité. Il va sans dire qu'entre ces deux pôles extrêmes le mariage peut également devenir source de fragilité si l'on envisage certaines unions contraintes et forcées qui aboutissent à des dégradations dans la vie sexuelle et maritale. Mais pour des contraintes de place, nous ne parlerons dans ce texte ni des situations qui s'y rapportent, ni d'autres, identifiées par ailleurs, et dont la mise en évidence aurait pu consolider nos propos.

Une méthodologie d'approche progressive à plusieurs niveaux (du général au particulier) est choisie pour illustrer notre propos. Dans un premier temps, on va se référer aux données quantitatives reposant sur les indicateurs sélectionnés afin d'estimer l'ampleur des situations exprimées. Le parcours de généalogies familiales permettra dans un second temps d'affiner et de contextualiser des faits avant d'aboutir finalement à des histoires de vie susceptibles de mettre en lumière la pertinence des hypothèses suggérées. En envisageant la vulnérabilité sociale et individuelle à partir d'une situation de fait, par exemple celle, classique, d'une femme qui rentre dans la prostitution, ce sera alors l'occasion de saisir les dynamiques sociales qui, à travers le mariage précoce ou le célibat forcé, peuvent conduire la personne à ne pas maîtriser sa sexualité, à rentrer dans les réseaux de prostitution. Ce n'est plus la prostitution en elle-même qui constitue l'épicentre de l'article, mais les rapports de force qui lui donnent existence.

Entre Idéologie maritale et nuptialité : des sentiments diffus

Sexualité : les sources de la légitimité

Les écrits anciens de l'Inde, peut-être davantage que n'importe qu'elle autre civilisation, abondent en description, explication, narration, poème, histoire et romance évoquant les relations sexuelles entre homme et femme. Un mythe tiré de la littérature classique, cité par Jakob Meyer dans sa passionnante étude sur la vie sexuelle dans l'Inde ancienne (Meyer, 1971), décrit l'apparition de l'acte sexuel nécessaire à la procréation comme un signe récent de décadence de l'espèce humaine, en même temps qu'il le restreint à la fonction de procréation.

Au cours du Krita Yuga (âge d'or), il n'y avait pas d'union sexuelle
 Autant les hommes étaient capables de contenir les pulsions de leur corps,
 Autant ils vivaient indéfiniment ; il n'y avait aucune crainte de la mort.
 Au cours du Tetra Yuga (âge d'argent), les enfants étaient engendrés par le touché ;
 Là aussi il n'y avait pas de copulation.
 Au cours du Dvapara Yuga (âge de bronze) , l'accouplement sexuel fit son apparition
 Mais seulement parmi certaines créatures.
 Sous l'âge de dépravation qu'est le nôtre, Kali Yuga,
 L'acte nécessaire est nécessaire à la procréation, mais il est régulé.
 Il ne doit pas être pratiqué en plein air et doit se réaliser dans la plus grande intimité.
 Il doit s'accomplir selon une certaine éthique, seulement avec sa propre femme
 Et en fonction de la période du rite,
 En ne pratiquant que la pénétration vaginale mais pas orale ni anale (...).

Dans de nombreux textes, épopées, ou dramaturgie, on observe une double tendance : celle de l'abstinence sexuelle comme marque de renonciation aux plaisirs de la vie, et celle de la sexualité brûlante rattachée à la notion de volupté, dont le fameux traité du *Kama Sutra* en est une parfaite illustration.

L'importance de l'érotisme est patente. La sexualité des héros et personnages célèbres est mise en avant : longue est la liste des rois, saints hommes et dieux dont l'amour envers leur femme est valorisé et dont les ébats sexuels sont mis en avant. Dans les épopées l'union d'un mari avec son épouse représente la plus belle des unions pour l'humanité, et la séparation, la chose la plus triste. Les romances ne sont pas exemptes comme celles de *Satyavati* la fille d'un pêcheur avec le roi *Cantanu* et la populaire saga de Krishna avec les bergères (*gopi*). Dans la religion védique et plus tard dans l'hindouisme, les dieux comme les hommes éprouvent des sentiments et des désirs sexuels à l'image d'Agni qui ne pouvant se contenir tombe fou de passion pour les épouses des sept *Rishi* (sages religieux), ou d'Arjuna - un des frères Pandavas dans le Mahabaratta - qui succombe à Ulupi la fille du dieu serpent. Dans le Ramayana il est dit qu'un grand *Rishi* entretint grâce à ses pouvoirs miraculeux toute l'armée de soldats en faisant venir des milliers de splendides *Aspara* (danseuses célestes) et que même les plantes grimpantes de la forêt furent transformées par le Yogi en femmes désirables afin que chaque soldat ait à ses côtés huit de ces créatures de rêve.

Tout autre est l'image de la femme et de l'acte sexuel véhiculés par Manu, explicités dans les textes de loi que sont les *Smriti*, pour qui les femmes sont objet de perdition pour l'homme. Il raconte dans un mythe que dans les temps anciens les hommes qui régnaient étaient si vertueux que les dieux en devenaient jaloux car ils les égalaient. Les dieux allèrent voir le père du monde qui pour les aider créa la femme à la belle apparence extérieure mais sorcière dans leur pensée et agissement, afin de causer la perte de l'homme. Une autre version raconte qu'au début il n'y avait que des femmes parfaites sur terre mais que les mauvaises, celles avec des pouvoirs magiques néfastes, furent créées par Brahma le dieu suprême qui les affubla d'un désir d'errance, d'un lit, d'une langue perfide et d'un caractère lubrique.

En pays Tamoul, avant et après la période des trois *Sangam*, (troisième siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au treizième siècle), la notion de *kalavu* - amour avant le mariage - était dominante (Jagadeesan, 1990). Une fille entrait dans une relation de *kalavu* vers l'âge de 12 ans une fois la puberté atteinte. Les poètes tamouls de l'époque des *Sangam* n'ont cessé de mettre l'accent sur la nature innée, instinctive du sentiment d'amour chez les jeunes filles. Le *kalavu* était donc un flirt discret et respectueux avant le mariage mais son institution déclina dès la fin du dernier *Sangam* lorsque, selon le *Tolkappiyam* - un essai grammatical - la moralité s'affaissa et qu'il fallût alors introduire les rituels de mariage qui devinrent plus élaborés par la suite. En règle générale, la femme jouissait d'une position reconnue, avait accès au savoir dans la société ancienne et ce n'est qu'au dernier âge des *Sangam* que son statut se dégrada, lié à l'intrusion d'une idée nouvelle qui la désignait comme empêchant l'homme de progresser dans sa voie spirituelle. Selon certains auteurs se référant aux sources anciennes la réclusion des femmes était une pratique

inconnue au Tamil Nadu, même si le mouvement de dévotion *bhakti* dès le septième siècle ne fit rien pour élever son statut. Les écrits des *puranas* tendent déjà à déposséder la femme des prérogatives qu'elle possédait. Ce n'est que plus tard, vers le dix-huitième siècle, que l'éducation de la femme aurait été négligée et que sa vocation se restreindrait davantage à satisfaire la volonté et les plaisirs physiques de l'homme. Le concept de *karpū*, même s'il n'est pas de cette époque, prend toute sa signification en désignant la femme chaste, fidèle qui parle de son mari comme son maître, son seigneur, son Dieu. Une donnée qui n'a pas disparu dans la représentation des femmes de l'Inde actuelle tant au pays Tamoul qu'ailleurs.

D'une manière générale, la sexualité est souvent débattue en dehors de son cadre normatif. Les textes épiques montrent comment les brahmanes utilisent leur position et de leur pouvoir rhétorique pour abuser des jeunes filles (Meyer, 1971 : 28), elles font part de la lubricité des dieux. Dans le Mahabarrata, les *gnaika* (femmes de joie) accompagnent les convois de soldats qui se rendent au champ de bataille et les tentations et actions de Shiva, de Krishna sont loin de nous présenter les dieux comme de permanents ascètes. Modèle de l'union idéale et passionnée, une autre légende raconte que Shiva et sa parèdre Parvati moururent au paroxysme de leur accouplement et renaquirent ensuite sous les formes symboliques du *linga* et du *yoni*, associées respectivement au phallus et au sexe féminin.

L'homme, et dans une moindre mesure la femme, est censé traverser différentes phases dans sa vie. Les quatre stades (apprentissage, devoir social et familial, renoncement, délivrance) qui représentent plus un idéal qu'une règle formelle à suivre sont identifiables dans l'itinéraire de vie. Des conduites sexuelles spécifiques sont énumérées pour chacun de ces moments. La première étape, le *Brahmacharya*, est une période d'abstinence car éducation et pratique sexuelles sont en fait jugées incompatibles, la seconde étant un frein à la première. Par contre, c'est au cours de la seconde étape qui correspond à l'*artha*, que l'homme doit se marier et ensuite accomplir son devoir conjugal. Dans la tradition écrite et orale, il est avancé que le mari doit visiter sa femme pendant le *ritu* (période féconde qui dans la conception indienne se situe à partir du quatrième jour après les règles) et que c'est un péché de ne pas remplir ce devoir marital. Plus encore, négliger sa femme est un des pires péchés et dans le Ramayana une critique acerbe est donnée au mauvais mari qui ne remplit pas son devoir une fois que son Épouse a pris le bain rituel après ses périodes. Même s'il la suspecte d'infidélité, il doit s'attacher à son devoir. Pour la femme c'est un droit naturel et sacré qu'elle est en mesure d'exiger. Faire l'amour est quelque chose de vertueux, même de propitiatoire (Meyer, 1971 : 218) si c'est accompli durant la bonne période, en respectant les prescriptions relatives à certains mois, jours et moments. Il est dit que cela améliore le *karma*, permet à un *sudra* de renaître en *brahmane*. Mais dans les moments d'impureté religieuse correspondant à la souillure rituelle de la femme, la chasteté du mari et de la femme rejoignent celle de l'ascète censé être un continent permanent.

La culture tamoule est trop riche, complexe et diversifiée pour se réduire à ces quelques exemples mais il n'en demeure pas moins frappant de constater la coexistence de ces attributions ambivalentes à l'homme et à la femme dans la société contemporaine. Plusieurs tendances issues d'évènements historiques s'articulent et vont influencer sur le regard que pose la société indienne sur la sexualité. Parmi elles la vision ghandiste est peut-être la plus claire et dogmatique : la continence absolue pour les célibataires et le rapport sexuel uniquement pour la procréation pour les époux. Toute entrave à la règle est un péché contre l'humanité et Dieu, comme l'est toute tentative d'incitation au planning familial (cité par Srinivasan, 1995 : 18-19). Les mouvements associatifs des femmes à partir des années 1930 tenteront sans succès de faire contrepoids en plaidant pour l'introduction de méthodes contraceptives féminines, mais n'osant guère s'aventurer plus loin en ce qui concerne la maîtrise des femmes sur leur sexualité.

Age de mariage et statut marital

L'âge précoce au mariage a souvent été rattaché au prestige social de la famille. Historiquement le mariage d'enfant aurait été une pratique courant chez les brahmanes puis chez les vellala, les komati chettiar, etc. On estime qu'au dix-neuvième siècle une femme brahmane sur trois était veuve à la puberté. Le remariage était bien entendu impensable chez les castes élevées et la jeune veuve devait trouver sa voie dans l'ascétisme, le dénigrement personnel, la dévotion à la mémoire de son mari, le sacrifice. Si les basses castes pratiquaient le remariage, la pratique s'abolissait au fur et à mesure que la caste se sanskritisait (les nadar de Madurai, les kongu vellala de Coimbatore, etc.). Des auteurs avancent que ces pratiques ne faisaient qu'augmenter le risque d'infanticide, d'avortement de ces femmes condamnées à être seules (Jagadeesan, 1990). Avoir une fille dont le mariage était conclu avant la puberté était en pays Tamoul une marque valorisante chez les castes aisées. Il y a encore deux générations, l'alliance était souvent conclue par les parents avant l'âge de 12 ans. Suite à des enquêtes personnelles dans un village près de Coimbatore sur une centaine de foyers, la plupart des familles brahmanes, chettiar, kamavar naidu, kongu vellala essayaient de marier leur fils vers 10-12 ans et leur fille vers 8-10 ans. Fait curieux exprimé par les gens concernés, cette union était tant justifiée par l'insécurité qui régnait (maladie, risque de décès, rapt, viol) que par l'importance accordée à la virginité. En 1929 le *Sarda Act* régula les pratiques de mariage qui furent interdites aux filles de moins de 12 ans et aux garçons de moins de 15 ans. Après des réformes successives, l'âge est maintenant surélevé à 18 à 21 ans. Il n'empêche que cette restriction n'est pas unanimement respectée, en particulier en milieu rural.

En pays Tamoul, l'âge au mariage a augmenté au cours de ce siècle comme le montre le tableau 1. Si l'on observe l'évolution de la proportion de femmes célibataires par classe d'âge et l'évolution de la proportion de femmes mariées entre 1921 et 1951, la tendance générale est celle d'une baisse de la nuptialité, très marquée entre 1931 et 1941 (C. Z. Guilmoto, 1992 ; 77). Néanmoins comme le montre le tableau 2, le mariage demeure dans toute l'Inde l'institution de base, et la tendance est loin d'être au mariage tardif. Le nombre de femme séparées, divorcées ou veuves est également faible, même si les chiffres officiels ont tendance à déguiser le nombre de couple effectivement séparés. Le nombre de femmes non mariées après 25 ans est inférieur à 10% et s'abaisse à 3% après 30 ans. Que ce soit à Chennai, à Madurai ou dans les campagnes de Coimbatore nos enquêtes montrent que passé l'âge de 28 ans pour une femme, il est difficile, voire improbable après 30 ans, de trouver une alliance convenable. Inversement, si les mariages précoces ne se font plus avant la nubilité, il n'est pas rare que les démarches maritales commencent dès la cérémonie de puberté. Chez les naidu et les chettiar de Coimbatore, la cérémonie annonce publiquement que la jeune fille est désormais "bonne" à marier.

Il n'y a pas de statistiques fiables pour établir les types de mariage mais il est patent que la plupart des unions sont arrangées par les familles. Les mariages à l'époque de l'adolescence sont d'autant plus conformes à cette règle. On peut présumer que plus l'âge de mariage est avancé, plus l'alliance est coercitive pour la jeune fille et moins elle a son mot à dire. Suite à un mariage précoce il s'en suit généralement un écart d'âge élevé entre les conjoints. Outre le fait qu'il est inconcevable pour un homme d'avoir une épouse plus âgée ou du même âge, il est justifié que le choix d'une adolescente, est une garantie probable de sa virginité préservée. Par ailleurs, bon nombre de jeunes filles devenues épouses après leurs premières règles ont été données à un homme d'âge mûr, veuf, séparé ou déjà marié mais dont la première épouse est soupçonnée d'être stérile, à moins qu'il ne lui soit tout simplement reproché d'être trop âgée.

Si l'on prend en compte les mariages recensés à travers 70 généalogies familiales (Coimbatore, Madurai, Chennai), on remarque un écart d'âge d'autant plus important que l'âge de la fille est bas. Un tel s'affiche pour les mariages tardifs, en raison de la difficulté, cette fois-ci à trouver un partenaire d'un âge similaire.

Dans la plupart des cas enquêtés l'âge au mariage correspond à l'âge de cohabitation avec l'époux et la belle-famille. Il semblerait que dans le nord de l'Inde la cohabitation soit différée après la cérémonie du *gauna* qui marque le moment où la femme est estimée apte à vivre avec son mari (National Health Survey, 1992-1993, Jejeebhoy, 1996).

Ces données montrent toute l'attention familiale dévolue au "placage" des enfants, en particulier celui des filles. Marier à tout prix une fille, une nièce, une cousine est une obsession qui peut devenir un véritable fléau s'il y en a plusieurs dans la maison. Autant de filles équivaut à autant de dot à fournir, autant de recherche d'alliance dont les parents, supportés et influencés par la famille élargie, le voisinage, n'hésiteront pas à sacrifier certaines (en terme d'exigence et de qualité requise pour le partenaire) afin de ne pas laisser trop longtemps une célibataire embarrassante dans la famille. Embarrassante compte tenu de la charge économique qui en découle, mais également compte tenu de la pression sociale qui dicte à la famille les comportements à adopter. A moins que la fille ne devienne elle-même un support économique pour la parenté, et qu'elle soit, dans ce cas précis, incitée à y rester.

L'éducation : facteur d'autonomie et libérateur de contraintes pour le mariage ?

L'éducation est généralement mise en avant comme un facteur d'autonomie pour la femme (Jejeebhoy, 1995 ; Jeffery R. & Basu, A. 1996). Il a été dit et redit que cette autonomie peut se traduire sous plusieurs formes : autorité en matière de décision à l'intérieur du foyer, meilleure indépendance sociale et économique si accès au travail rémunéré il y a, meilleure confiance en soi-même, émancipation émotionnelle et psychologique, renforcement de la personnalité, capacité à mieux interagir avec le monde extérieur. Finalement, l'éducation des femmes est perçue comme la clé permettant d'accéder à la modernité, de pallier à la tradition et de ne plus subir passivement les situations de contrainte.

On ne peut nier, et de nombreuses études tant en Inde qu'en Afrique appuient cette thèse, que l'éducation génère une amélioration du statut de la femme¹. On est toutefois en droit de se demander si la validité d'une telle affirmation a une portée générale en Inde du Sud d'une part et d'autre part s'il ne s'agit pas plutôt d'une corrélation (démontrée par les chiffres) que d'une relation de cause à effet. Mon argument serait alors que l'éducation crée *des dispositions favorables* à l'autonomie de la femme mais que cette autonomie ne peut s'acquérir que dans un contexte particulier de réceptivité (et d'acceptation) dans l'environnement social. L'exemple du Kérala est révélateur à cet égard. Quand je réalisais mes interviews à Chennai auprès de femmes malayali célibataires ayant un emploi urbain², je fus frappé par leurs réactions lorsque j'évoquais naïvement les progrès de l'Etat communiste en matière de développement, de réduction des inégalités de sexe et des discriminations sociales. Je ne faisais que reprendre des propos

¹ Une étude au Tamil Nadu montre que les jeunes femmes éduquées sont plus enclines à se positionner par rapport à leur belle-mère et ont le courage d'affirmer que « dans leur maison, c'est elle qui décide » (Jejeebhoy, 1989).

² La communauté malayali migrante est très importante à Chennai. Pour les jeunes femmes, ce sont surtout des infirmières ou des employées dans des compagnies privées kéralaises dont le siège est dans la capitale tamoule.

largement mis en avant par les études qui montraient en quoi la généralisation de l'éducation au Kerala était un facteur décisif pour l'émancipation des femmes. Et de m'entendre dire, de façon quasi systématique, par ces femmes malayali que tout cela n'est qu'apparence, qu'en fin de compte les pressions sociales et familiales exercées sur la femme persistent et que leur autonomie est loin d'être acquise. Les femmes ont en effet accès à l'éducation, de plus en plus de filles ont des diplômes d'enseignement supérieur mais tout cela ne leur sert pas à grand-chose une fois qu'elles se retrouvent mariées, confinées dans la maison de leur belle-famille, interdites de rechercher un travail à l'extérieur. Plus encore, une femme "trop" éduquée évoque la suspicion chez ses belles soeurs, sa belle-mère et tout sera fait pour contrôler, catalyser son ouverture vers la société, et tout ce qui symbolise la modernité. Il y a aussi des comportements familiaux qui limitent l'éducation des femmes : le mariage prématurée en une (même s'il n'est pas uniquement destinée à cela), la responsabilité de la jeune fille pour les affaires domestiques, la garde et le soin des frères et sœurs en sont d'autres. Ce que voulaient signifier ces femmes interviewées, c'est qu'une meilleure éducation et un meilleur accès à la santé avaient peu modifié les structures traditionnelles familiales et la rigueur des rapports de genre existant dans la société kéralaise.

L'éducation est donc valorisée mais jusqu'à un certain point. De nombreuses différences apparaissent en fonction du lieu de résidence (urbain/rural), de la classe sociale ou de la caste d'appartenance. Il est indéniable que dans les classes moyennes urbaines, promouvoir une éducation poussée fait partie des stratégies matrimoniales dans la mesure où on espère trouver un meilleur parti pour sa fille. Dans les villages gravitant autour de Coimbatore, mes enquêtes approfondies auprès d'une vingtaine de communautés de cultivateurs et de petits industriels montrent que si l'on attend de l'épouse potentielle un minimum d'alphabétisation et d'éducation (jusqu'au dixième standard, parfois jusqu'au collège), il y a une limite à cette éducation. En tout cas, l'enseignement reçu n'est pas une valeur mise en avant, à côté des considérations astrologiques, de l'apparence physique, de la blancheur de peau, et du statut socio-économique de la famille. En outre, tout se passe comme si l'éducation représentait un défi à l'ordre établi entre les rapports de genre. Refus d'une part que la femme ait un cursus (donc des compétences) supérieur à celui de l'homme, méfiance d'autre part à ce que l'éducation n'induisse des biais dans les comportements normatifs de la femme. La seule réponse parmi les vingt à infirmer cette tendance générale de moindre importance accordée à l'éducation provenait d'une famille d'agriculteurs voulant trouver pour leur fils une épouse avec un diplôme d'ingénieur industriel afin de développer leur entreprise de production-vente.

Pour les classes aisées urbaines, l'éducation poussée est indéniablement perçue comme un atout, un prestige, pour les stratégies de mariage, voire un gage de succès pour l'entente du couple. Un certain nombre d'études mettent en relation une meilleure qualité des rapports entre mari et femme quand cette

dernière est éduquée, y compris dans des familles où plusieurs générations cohabitent (Caldwell et al., 1983). A l'inverse, à l'autre bout de l'échelle sociale, se retrouve la situation paradoxale qui pousse certains des plus démunis à ne pas encourager l'éducation de leur fille, de crainte d'avoir à payer une forte dot. En effet, une fille éduquée ne peut se marier qu'avec une personne ayant au moins son niveau de scolarisation, ce qui signifie chercher un partenaire dans une famille au statut économique généralement supérieur à sa propre famille, en conséquence encline à demander une dot proportionnelle à leur position sociale.

Suite à ces brèves remarques qui méritaient d'être plus amplement débattues, il faut bien convenir qu'au-delà des chiffres qui vantent un taux d'alphabétisation record çà et là, l'accès à une scolarisation poussée et décidée par la femme est loin d'être une valeur unanimement reconnue par la société. A cela vient se surajouter la discrimination provenant de l'éducation reçue au sein du foyer. Des familles de castes moyennes et supérieures se font fort de prévenir la sortie de leurs filles pendant l'adolescence, entre la puberté et le temps du mariage. Si scolarisation il y a, ce sera dans un collège non mixte, réputé pour sa stricte et bonne tenue. Si sortie il y a, ce sera sous strict contrôle, dûment encadrée. La notion de copinage entre sexe opposés est une notion quasi existante. L'idée récurrente que ne cesse de s'entendre dire les jeunes filles depuis leur enfance est que tant qu'elles ne sont pas mariées, et plus encore mère, elles sont jugées naïves, innocentes, malléables, influençables et, par-dessus tout, immatures. Qu'une femme célibataire ou récemment mariée, quel que soit son âge, tente d'émettre son avis sur un sujet autre que domestique - y compris son devenir marital - là voilà aussitôt rabrouée, remise à sa place en raison de son incompétence naturelle à prendre des décisions. Une telle discrimination, facilement identifiable chez les classes moyennes (mais qui n'est pas de leur exclusivité), se retrouve dans les moindres actes de la vie quotidienne : prendre seule le bus, rentrer à la maison une fois le soleil couché, discuter avec des inconnus, sortir sans être accompagnée, sont autant de comportements irraisonnés dont il s'agit de la protéger, voire à son insu. De telles affirmations ont indubitablement un effet psychologique sur la personne, et il n'est pas rare d'entendre ces mêmes jeunes femmes accusées d'incapacité à penser par elle-même et sans cesse infantilisées, de prendre acte de ces propos et les accepter, par convention... ou peut-être par dépit.

Il est possible d'étendre la démonstration par l'inverse, en mettant l'accent sur la liberté comparée des femmes appartenant aux couches sociales défavorisées, et d'une manière plus générale aux basses castes. Loin s'en faut d'évoquer chez ces dernières une totale liberté agilement et de décision assortie d'une promiscuité sexuelle parfois décrite en catimini dans certains travaux (qui ne font que reprendre les représentations des hautes castes, représentations qui véhiculent une image de l'autre perçu comme foncièrement différent) mais tout observateur attentif qui partage un moment de sa vie et cohabite avec

ces populations pauvres ne peut qu'observer une moindre tendance à la réclusion féminine, une moindre distance sociale avec les femmes dans leur relation avec autrui tant par le regard, la parole et les comportements. Force est de reconnaître également que la liberté de mouvement est plus grande, que leur participation aux activités productives et rémunératrices est importante, que les restrictions en matière d'évitement des sexes ne sont pas aussi appliquées "à la lettre" que chez les classes moyennes, et que même s'il n'y a pas de permissivité réelle au regard des comportements sexuels prémaritaux, les marges de négociation et les possibilités de dérogation à la coutume réduisent considérablement les facteurs générateurs d'inégalité d'un sexe envers l'autre.

En dépit de ces nuances fonction de l'origine sociale, de multiples discriminations subies par la femme dans sa vie quotidienne subsistent néanmoins. Parmi ces dernières, c'est essentiellement sa capacité - plutôt que son pouvoir - de décision qui ressort régulièrement. L'autonomie éventuelle de la jeune femme est quelque chose qui n'est guère pensable et possible dans la conception tamoule de la personne, même si des exemples individuels viennent contrecarrer cette position sexiste. L'absurdité même de l'idée d'une indépendance, d'une autonomie de la femme surgit avec d'autant plus d'acuité dans l'accomplissement du mariage, depuis la quête familiale du partenaire (dont l'avis de la principale intéressée est pris en compte seulement en dernier ressort) jusqu'à la première maternité qui constitue *de facto* une mise à l'épreuve de la capacité de la femme à assumer son rôle dans la lignée de son mari.

Il est vrai que si l'alliance est recherchée tardivement, la jeune femme est plus à même pour négocier le choix du partenaire. Le délai au mariage peut être imparté aux études mais plus généralement, en ce qui concerne les femmes, à des contraintes d'horoscope, à la place dans l'ordre des naissances, à des exigences de dot, à un soutien insuffisant de la famille ou au contraire à la volonté des parents de garder leur fille si celle-ci contribue financièrement à la subsistance de sa parenté. C'est ainsi que des alliances "forcées" que subissent principalement les toutes jeunes filles peuvent être évitées, comme celles avec un homme âgé, voire déjà marié, ou bien avec un individu qui lui déplaît, la révulse. Sans parler des cas, fréquents, d'union traumatisante pour la jeune fille quand on la donne à une famille dont le rejeton "file un mauvais coton" avec la lourde responsabilité d'assagir ce dernier³. Dans un autre registre, des enquêtes personnelles en cours tendent à montrer que les unions consanguines (mariages préférentiels avec l'oncle maternel, le fils du frère de la mère) sont plus rares chez les familles éduquées et lorsque la fille prend de

³ Parmi une centaine d'interviews non structurés centrés sur les récits de vie, trois femmes ont évoqué leur expérience de mariage dans un tel contexte de compromis. Dans deux cas, l'homme était un insatiable buveur et coureur de jupons dont le comportement commençait à ternir la réputation de sa famille et qu'il fallait donc « placer » au plus vite. Dans le troisième cas, l'homme d'une classe sociale aisée avait déjà une première épouse et une fille qu'il battait violemment sans cesse et comme cette dernière menaçait de partir, une seconde alliance était sollicitée pour maintenir une certaine éthique familiale.

l'âge⁴. L'âge tardif au mariage est donc un facteur positif pour l'autonomie de la femme, à condition toutefois de ne pas trop attendre car au-delà d'un certain âge (plus de trente ans), les chances de trouver un partenaire s'amenuisent sérieusement et le choix se restreint aux hommes âgés, veufs ou divorcés, ou bien à des partenaires issus de classe sociale inférieure.

Pratiques matrimoniales, stratégies compensatoires et vulnérabilité de la femme

Les diverses formes de mariage en pays Tamoul

Dans la tradition écrite tamoule, il est stipulé l'existence de huit formes de mariage. Le type "gandharva" consistait en un accord entre deux partenaires, "l'asura" résultait d'une vente/achat de la femme, le "rakasa" était le mariage par enlèvement, le "paisaca" était un pseudo-mariage suite à la séduction d'une fille qui n'est pas en possession de tous ses moyens (endormie, saoule, retardée mentalement), tandis que les quatre autres : "brahma", "daiva", "arsa", "prajapatya" représentaient les unions orthodoxes consacrées par des rituels plus ou moins différents (Jagadeesan, 1989 : 9). Dans la société contemporaine, on serait tenté de dire que les mariages de type ghandarva ont perdu toute reconnaissance sociale et que de nouvelles pratiques liées à l'alliance telles la généralisation de la dot et la monétarisation du statut socio-économique du mari, deviennent des stratégies courantes, au détriment de la femme. Loin s'en faut d'affirmer par-là que la situation se dégrade pour la femme, car celle-ci conserve une marge d'initiative qui est porteuse de changement social, tout en étant confrontée à une gamme de "possible" jusqu'alors inexistante dans le passé. De plus l'ouverture au monde moderne, l'accès généralisé aux médias, la mobilité accrue, fournissent autant de perspectives d'approche du monde qui mettent en porte à faux l'image traditionnelle de la femme recluse et maintenue sciemment dans l'ignorance.

Une spécificité du pays Tamoul est l'existence du *Self Respect Mariage*, un mariage devant la loi mais théoriquement areligieux et sans rituel qui le jour dans les années vingt avec le *self respect movement* lancé par Periyar Ramaswami le fondateur du parti dravidien DK (Dravidar Kazhagam) l'ancêtre du DMK. L'objectif était d'aider et de solliciter les individus à choisir eux-mêmes leur partenaire en créant un réseau de bureaux d'alliance dans tout le pays Tamoul. Prenant le contre-pied des autres formes de mariage traditionnel, le *Self Respect Mariage* est un contrat d'agrément mutuel entre l'homme et la femme avec le droit inhérent à chacun de le dissoudre. Sans pouvoir disposer de chiffres exacts, il est estimé à plusieurs milliers le nombre de mariage de ce type chaque année.

⁴La manière dont sont vécues ces alliances entre parents croisés, notamment avec l'oncle maternel, sera abordée plus loin.

Le mariage en pays Tamoul est néanmoins perçu comme un sacrement plutôt qu'un contrat, une union plus spirituelle que physique entre deux êtres, une alliance entre deux familles. Il est courant d'entendre dire que l'union est moins celle de deux individus que de deux partis, deux familles. Le mari devient un Dieu pour sa femme et celle-ci lui doit fidélité, dévotion, respect, tout en faisant preuve d'humilité, d'abnégation de sa propre personne. Ces valeurs se retrouvent dans la notion de *karpū*, emblématique de cette attitude idéale de l'épouse envers son mari. Je me rappelle à cet égard la narration de cette femme chettiar originaire de Tuticorin (sud du Tamil Nadu) qui m'expliquait comment, bercée dans son enfance par des livres à la gloire de la femme inconditionnellement dédiée à son époux, et influencée par une éducation orthodoxe qui la coupait totalement des réalités du monde extérieur, se développa chez elle la conviction que le destin de la femme ne pouvait être autre. Quand à 19 ans elle fut mariée à un homme qui passait son temps à l'humilier et la battre, elle trouvait cette situation normale et son devoir de femme était d'accepter son destin, de prendre sur elle les vexations endurées. L'idée même de résister, d'affronter, de contredire ou de se refuser à son époux ne lui était jamais venu à l'idée (même après avoir appris qu'il avait plusieurs concubines et qu'il fréquentait assidûment les bordels) jusqu'à ce que, influencée par sa belle-sœur, elle finisse par réagir quand son mari commença à battre sa fille encore nourrisson.

On est là devant un cas extrême néanmoins emblématique d'une situation de vulnérabilité liée à au "poids" de la tradition. Mais avant d'aller plus loin et d'examiner les forces sociales qui génèrent, par le truchement des pratiques de mariage, des situations de vulnérabilité au regard de l'exposition au VIH, il reste à examiner les différents types de pratiques matrimoniales et la manière dont les contraintes afférentes sont perçues et pensées par les individus concernés. L'analyse va reposer sur des enquêtes généalogiques familiales effectuées à Madurai, Coimbatore et Chennai. Dans ces enquêtes a été retracés chaque fois que possible l'itinéraire marital de chaque membre de la famille, les répercussions de chaque mariage sur les autres alliances ainsi que les éventuels problèmes, conflits, traumatisme, personnels ou collectifs qui en découlent. Seront présentées les générations vivantes prises dans neuf généalogies choisies dans un échantillon de 70 familles élargies ayant donné lieu à des enquêtes généalogiques.

Enquêtes généalogiques

Les neuf généalogies sont présentées dans la figure 1. Trois vont être décrites succinctement ici. La première est celle d'une famille de Devar (Thanjavur Kallar) originaire de la région de Tanjore dont certains membres ont migré à Chennai depuis deux générations. L'informante est une jeune femme de 31 ans qui connaît parfaitement la chronologie de sa famille sur quatre générations. L'occupation traditionnelle de la famille est de cultiver la terre. La génération des grands-parents paternels et maternels

se mariait très tôt : les filles avant l'âge de puberté entre 9 et 11 ans, ou au plus tard 6 mois après, et les garçons entre 14 et 20 ans en moyenne, ce qui implique un écart d'âge important. On cherchait à se marier à l'intérieur de la famille plutôt qu'en dehors. C'est ainsi que plusieurs alliances furent établies du côté du grand-père paternel entre nièces et oncles maternels (allant jusqu'à 10 ans d'écart d'âge) et entre cousins croisés. Dans la génération des parents encore vivants de l'informante, les femmes n'étaient pas autorisées à travailler et restaient à la ferme et leur éducation s'arrêtait au primaire avant la puberté. De mémoire, aucun remariage de veuve ni aucune séparation décidée par la femme n'est survenue dans la famille. Par contre plusieurs hommes ont délaissé leur épouse soit en la rejetant, soit en prenant une plusieurs compagnes successives comme ce fut le cas pour un des oncles paternels de l'informante. Notons qu'une jeune femme s'est suicidée suite à des rapports houleux avec sa belle-mère. C'est essentiellement pour éviter de disséminer la propriété familiale que l'arrière grand-père encouragea certains de ses fils à choisir la filière de l'armée, d'autre à faire du commerce. Ces nouvelles activités donnèrent lieu à des déplacements successifs vers la ville de Thanjavur puis Chennai. Ces familles appartiennent à la classe moyenne urbaine typique. L'ordre des naissances influe toujours sur la succession des mariages d'enfants du même sexe et, fonction de l'écart d'âge, de sexe différent. Par contre l'âge des femmes au mariage des familles installées en ville tend à augmenter puisque dans la génération actuelle, des jeunes femmes de 26 sont encore célibataires en raison de leurs études malgré une demande pressante de la part des parents à établir une alliance. Des problèmes de consanguinité sont apparus dans une branche de la famille d'un des oncles paternels où durant quatre générations successives la plupart des enfants se mariaient avec des proches parents. Quand des infirmités apparurent, notamment l'impuissance d'un homme et certaines malformations congénitales, les stratégies de mariage changèrent d'abord pour les fils qui se marièrent en dehors puis, plus timidement, pour les filles. Le dernier mariage en date entre parents rapprochés s'est effectué il y a douze ans à Chennai : l'épouse avait juste 18 ans et le mari, son oncle maternel, douze ans de plus. Alliance qui fut mal vécue par la fille, intelligente et éduquée, dont l'époux souvent en déplacement n'accepte pas - outre le fait qu'elle soit totalement indépendante économiquement - sa supériorité intellectuelle et fait tout son possible pour qu'elle devienne une femme d'intérieur, chose inconcevable pour elle. Dans cette même famille de trois soeurs et deux frères dont elle est l'aînée, la puînée qui travaille avec elle dans l'administration s'est mariée récemment mais est retournée chez ses parents suite à une mésentente avec son mari et sa belle-famille. La troisième fille âgée de 26 ans est en thèse de doctorat et fait de son mieux pour délayer son mariage, en dépit de l'empressement de son père. Un des frères du mari de sa soeur, donc un oncle maternel, travaillant à Singapour aurait été proposé mais refusé par les parents qui maintenant se montrent prudent eu égard aux échecs successifs des mariages de leurs deux premières filles. Jusqu'à présent, aucune union intercaste, aucun mariage d'amour n'est survenu dans les lignées paternelle et maternelle à moins que la troisième fille ne soit en mesure d'outrepasser la tradition. Il n'en reste pas moins que même entre soeurs, la solidarité a ses limites ("notre soeur est immature, elle ne

peut pas décider seule pour son mariage") et que le support espéré par la plus jeune pour faire face à ses parents n'est pas suffisamment établi.

La deuxième généalogie, de la caste des Pillai, est constituée par des familles chrétiennes résidant à Madurai. Malgré la conversion religieuse, les mariages intercastes sont interdits, strictement réglementés et arrangés par la famille. L'informant est un homme de 32 ans aidé par son père. Traditionnellement la famille fournissait des lignées de médecins de siddha mais cette occupation est tombée en désuétude après le grand-père paternel au profit de l'enseignement qui est désormais l'activité majeure de la plupart des membres hommes et femmes de la lignée paternelle. Compte tenu de l'importance accordée à l'éducation et de la nécessité pour les deux sexes de compléter leur diplôme, les alliances sont tardives : entre 22 et 26 ans pour les femmes et à partir de 25 ans pour les hommes. On insistera les stratégies d'alliance du côté des sept enfants vivants du frère cadet car elles sont révélatrices de l'enchevêtrement les mariages des frères et sœurs et des conséquences qu'un mariage peut avoir l'un sur les suivants. La fille aînée s'est mariée à 25 ans une fois obtenu un emploi définitif dans l'administration, avec un homme de huit ans son aîné. Viennent ensuite deux frères qui se marièrent suivant l'ordre de naissance quelque peu tardivement (27 et 28) le premier en raison de la difficulté que les parents eurent à trouver un parti ayant le même niveau d'éducation et une profession similaire, le second car il n'avait pas d'emploi définitif. L'âge rapproché des sept enfants et les délais de mariage de ces deux garçons provoquèrent du retard dans la recherche de partenaire pour les quatre autres frères et sœurs. C'est ainsi que le quatrième n'est toujours pas marié à 30 ans alors qu'il avait remarqué une partenaire (même caste) avant son frère aîné immédiat mais que les familles refusèrent d'endosser. Il en va de même pour le frère suivant de 29 ans dont le célibat pèse et qui tient pour responsable non seulement ses deux aînés mais son frère cadet qui a fait, au grand désespoir de la famille, un mariage d'amour en dehors de sa communauté avec une femme plus âgée que lui. Notons aussi que ce cinquième était tombé amoureux (et réciproquement) de sa cousine croisée (sur qui il a un droit de regard) mais que les parents de celle-ci refusèrent l'alliance tant qu'il n'avait pas un plein emploi. Une fois ce dernier obtenu un an après, ce fut alors le père du garçon qui refusa, malgré les insistances du garçon, en réaction à l'opposition passée. Le sixième qui a effectué un mariage d'amour fut contraint de quitter le foyer familial d'où il a été violemment expulsé par son père et ses frères. Néanmoins, son union interdite n'est pas sans répercussion sur les alliances recherchées pour ses frères aînés et surtout pour celle de sa jeune sœur de 26 ans. En effet chaque fois que les partis contractés pour une alliance enquêtent comme il est de coutume sur la famille, ils se retirent aussitôt dès qu'ils apprennent le mariage non arrangé d'un fils. Cela fait maintenant deux années que la famille essuie des refus et que les propositions de fiançailles avortent. Une certaine inquiétude plane sur la possibilité pour leur fille à réaliser un bon mariage et le choix du conjoint devient moins inconditionnel. Quant aux deux frères célibataires, montés contre leurs aînés à qui ils attribuent en partie les causes de leur célibat, ils

n'hésitent pas à revendiquer de chercher une fille par leur propre moyen, n'en déplaise aux parents débordés par cette situation confuse. Par ailleurs, le plus jeune des célibataires ne s'est pas remis de l'impossibilité de se marier avec sa cousine avec qui une relation avait déjà commencé et qui dura jusqu'au mariage de cette dernière avec un autre parti. Les deux jeunes auraient envisagé successivement de s'enfuir ensemble, puis de prendre du poison mais aucune de ces solutions n'a apparemment été retenue. Chez la fille cadette, consciente du sort malheureux qui s'acharne sur elle en dépit de l'attitude compatissante des parents, un sentiment de révolte est en train de poindre.

La troisième généalogie est rapportée par les membres d'une famille élargie de paysans pauvres d'un petit village près de Coimbatore habitant dans le *ceri* réservé aux intouchables. Même s'il n'y a pas d'âge spécifié pour les mariages, la quasi-totalité se réalisent avant 19 ans pour les filles et rarement au-delà de 24 ans pour les garçons. Dans leur communauté, à la différence des deux généalogies précédentes, les considérations astrologiques sont absentes. Ceux qui se marient plus tard sont ceux qui ont eu accès à l'éducation et ont réussi à trouver un emploi non agricole. Pour certains, l'attente d'un poste fixe implique une attente pour le mariage dans la mesure où ils espèrent pouvoir élire un meilleur parti une fois le poste alloué. Meilleur parti signifie pour les garçons interrogés une belle fille si possible de moins de 18 ans et d'un autre village car "celles d'ici n'ont pas bonne réputation". L'ordre des naissances est peu ou prou respecté. Les parents reconnaissent que de nombreux mariages s'effectuent après des rapports sexuels prémaritaux, parfois assez précoces, et qu'il est difficile de "contrôler" leurs enfants. Une pratique courante est qu'un garçon aura un droit de regard sur une fille de sa communauté avec qui il a un flirt, même si celle-ci n'est pas d'accord. Une telle situation est arrivée deux fois dans la famille décrite ici. Le garçon, seul ou avec ses parents, s'est rendu auprès de ceux de la fille et l'affaire a été conclue derechef. Une histoire d'amour s'est terminée en mariage consenti entre un jeune homme de 22 ans et la fille de son oncle maternel chez qui il se rendait fréquemment, alliance normalement peu fréquente mais qui fut rendu possible grâce à la bonne réputation de sérieux et de travailleur dont jouissait le garçon. Une autre fille de 18 ans a quitté depuis plusieurs mois la famille qui est sans nouvelle depuis. Une histoire d'amour serait à l'origine de sa fuite mais le partenaire, identifié, est au village ne sachant pas ce qu'elle est devenue. Par un effet de Pygmalion, ses sœurs aînées célibataires jouiraient d'une notoriété désastreuse, accusée comme leurs sœurs de coucher facilement avec les hommes, en se faisant parfois rétribuer sous forme de cadeaux (bracelets, habits) ou argent.

Au regard des généalogies suivantes présentées en annexe, on constate en premier lieu la diversité des stratégies en fonction du niveau d'éducation et de l'activité professionnelle. Il est patent que le sort marital d'un individu est lié à celui des frères et sœurs et qu'un manquement à l'éthique, comme dans la deuxième généalogie, risque d'avoir des conséquences désastreuses pour les autres. La question de la dot apparaît

également comme un facteur crucial qui dans les cas présents va moins retarder le mariage qu'inciter la famille à céder leurs filles à des hommes peu engageants, le plus souvent déjà mariés, veufs ou âgés. Cas intéressant et original : cette famille de Chennai où parents et enfants se sont tous mariés entre castes différentes, choix résultant soit d'un désir personnel des individus, soit d'un compromis entre les propensions individuelles et les intérêts économiques des familles de commerçants en jeu. Le contexte des alliances peut s'avérer difficile chez les nadar hindous près de Madurai où la cérémonie de mariage, coûteuse dans cette communauté en voie de sanskritisation, est assumée par la famille de la fille. Notons que dans la famille interrogée, les filles arrêtent l'école après la puberté et les mariages précoces sont arrangés. Plus la fille grandit, plus la dot risque de s'élever en fonction, jusqu'à atteindre des proportions démesurées si la fille a plus de 25 ans. Les endettements qui s'en suivent avec des taux d'intérêt énormes ne sont pas rares et provoquent la déchéance de certaines familles acculées à des solutions parfois désespérées lorsqu'elles ne tombent pas entre les mains des prêteurs d'argent. Mentionnons pour finir la dynastie de la lignée de dhobi originaires d'Andhra Pradesh et résidant dans et autour de Coimbatore. Ayant stoppé l'activité traditionnelle de laveur depuis deux générations, on observe une grande diversité professionnelle accompagnée d'un refus de faire des alliances avec les dhobi pratiquant toujours leur occupation classique, un relèvement de l'âge au mariage (moins de 20 ans pour les filles, exceptionnellement un plus pour celles qui entreprennent de courtes études) avec toutefois maintenance d'un important écart d'âge lié au fait que les hommes attendent d'avoir une profession stable, en même temps qu'ils préfèrent une femme jeune, sans scolarisation poussée mais ayant reçu une éducation familiale orthodoxe.

Vulnérabilité individuelle, vulnérabilité sociale

Il serait fallacieux de prétendre que les mariages arrangés sont les seuls susceptibles de générer des relations extramaritales et constituent un facteur de risque accru à l'exposition aux MST et au VIH et que ceux décidés par les partenaires représentent la porte d'entrée au bonheur et à la fidélité conjugale. Là n'est pas le propos.

Double vie : homosexualité et mariage, autre femme, les alis

Un autre facteur de vulnérabilité, rarement discuté, est l'ambiguïté que représente la notion de mariage traditionnel pour la femme quand celle-ci s'enquiert du problème de la légitimité. Le cas n'est pas si rare que ça, comme le montrent les enquêtes personnelles menées à Madurai, chez celles qui ont peu de support familial ou qui tentent de refaire leur vie (veuvage, divorce). Le plus souvent elles tombent sur

des hommes déjà mariés qui le leur cachent, ou sur des hommes qui les amènent au temple et leur passent le *tali* devant un brahmane, sans autre formalité. Il y a en effet un véritable doute chez les femmes connaissant des situations de vie précaires, isolées des leurs, qui réclament alors - vainement - un mariage enregistré (*registred marriage, self respect marriage*) autant pour elles que pour le devenir de leurs enfants, sachant que le sacrement reçu ne constitue pas une preuve suffisante dans la mesure où il n'y a pas de témoins, le plus souvent pas ou plus de trace écrite.

Des quelques exemples ci-dessus, force est de reconnaître que les généalogies ne constituent qu'un première porte d'entrée. Il ressort clairement que la discrimination dans les relations de genre génèrent des contextes, des moments et des espaces de vulnérabilité individuelle et sociale, particulièrement accrue au temps du sida, qu'il s'agit d'éclairer maintenant à l'aune de récits biographiques plus détaillés.

Vie de femmes, trajectoires incertaines

Deux histoires de vie, choisies parmi un répertoire d'une centaine d'interviews effectués sur la longue durée, vont illustrer les drames et les infortunes auxquels sont confrontées les femmes dans leur vie quotidienne. Vie familiale turbulente, mariage fictif ou réel qui tourne au cauchemar : les paroles de ces femmes ne constituent pas des exceptions. Il s'agit certes d'histoire de vie singulière où il est fait place à l'événement et à l'anecdote, mais elles n'en demeurent pas moins révélatrice de situation de vulnérabilité individuelle et collective au regard de l'épidémie du sida.

Trahison et défi

Kamatchi est une jeune fille de 23 ans, célibataire, réservée, d'une grande beauté, originaire d'un petit village du district de Kamarajar en pays Tamoul. Son père est cultivateur, petit propriétaire près de la ville d'Aruppukottai à 60 kilomètres à l'ouest de Madurai. La famille appartient à la caste des Nadar qui est la caste dominante de la région. Elle perdit sa mère alors qu'elle n'avait que deux ans. Etant la cadette d'une famille nucléaire de six enfants, elle a trois sœurs et deux frères aînés. Tous ont été à l'école au moins jusqu'à la fin du primaire, sauf elle qui ne dépassa pas la deuxième année de sa scolarité en raison de la mort de sa mère. Ils habitaient alors dans la ferme située au milieu des deux hectares et demi de terre que le père possédait. Après son veuvage, celui-ci se remaria avec une veuve qui avait un enfant. Kamatchi avait alors cinq ans. Entre temps deux de ses sœurs étaient mariées, ainsi que le frère aîné qui vivait désormais à la ville. Dans de son enfance, Kamatchi fût persécutée par la seconde femme de son père qui lui faisait faire les travaux les plus humiliants, aussi chercha-t-elle dès que possible une voie d'échappatoire en dehors de la maison.

Dès l'âge de huit ans, Kamatchi commença à travailler dans une usine de fabrication d'allumettes. Ce genre d'usine est extrêmement répandue dans la région d'Arrupukottai et beaucoup d'enfants (garçons et filles) sont employés pour les travaux de petite manutention (mettre les allumettes dans les boîtes, trier les calibres). Celle où elle fut embauchée, grâce à une intervention de son père, regroupait une cinquantaine de jeunes garçons et plus d'une centaine de filles entre 6 et 14 ans.

L'usine se trouvait à une vingtaine de kilomètres de la maison familiale. Malgré la distance, Kamatchi rentrait tous les soirs avec d'autres enfants du village embauchés dans la même fabrique. Au travail comme en dehors, parler de sexualité, le plus souvent sur le ton de la plaisanterie, était monnaie courante. Qui plus est, les histoires d'amour, ou tout au moins les flirts, n'étaient pas rares. A seize ans, Kamatchi eut sa première relation sexuelle avec un garçon de son âge, employé dans le même village qu'elle dans un atelier de confection de chemises. Ils s'étaient rencontrés durant les pauses de midi et Kamatchi se souvient être tombée très vite amoureuse de lui. Après leur premier rapport sexuel, elle eut peur de tomber enceinte, mais le garçon la rassura en lui disant que ça n'arrivait qu'aux personnes mariées. Ayant la conviction que leur amour était durable et réciproque, Kamatchi était prête à tout abandonner pour suivre son jeune amant. C'est ainsi qu'ils décidèrent cinq mois plus tard (elle avait 17 ans) de quitter leur travail, de partir ensemble à Trichy où résidait la mère du garçon (son père était décédé). Ils se marièrent au temple le premier jour de leur arrivée à Trichy, sans aucun témoin.

L'accueil de la belle-famille fut très froid. Ils appartenaient à une caste différente. Le garçon se fit réprimander par sa mère qui les reçut à condition qu'ils fassent chambre à part. Au début, ils se retrouvaient la nuit en catimini. Puis les rencontres s'espacèrent. Kamatchi fut persuadée que sa « belle-mère » avait recours à la magie noire pour la faire fuir et pour inciter son fils à la délaisser. « Elle faisait tout pour que je tombe malade et elle jeta un charme à mon mari pour qu'il me délaisse ». Les rêves agités qu'elle fit durant cette période furent interprétés comme autant de signes de sa non intégration dans la maison. La mère ne lui adressait pas la parole et ne partageait pas les repas avec elle. Au bout de trois mois, son compagnon partit sans prévenir et voyant qu'il ne revenait pas, Kamatchi n'eut d'autre solution que de quitter la maison à son tour.

Elle retourna alors chez son père, prétextant une autre histoire (visite chez des parents éloignés qui lui avaient trouvés un travail). Elle était tourmentée de revoir sa marâtre, une maîtresse femme, qui passait son temps à la réprimander et la forcer à lui faire les tâches les plus pénibles. Entre temps, le motif de son escapade était arrivé aux oreilles de certains membres de la famille qui en rapportèrent la nouvelle au père. Ce dernier fut alors contraint de dire à sa fille de ne pas rester ici afin que la honte ne retombe non seulement sur lui mais sur la famille entière.

Le père, ayant toutefois un faible pour sa plus jeune fille, parvint à convaincre une de ses sœurs qui habitait Coimbatore (200 km) de la prendre avec elle. Celle-ci accepta. Elle était mariée à un ingénieur et avait une fille de quatre ans et un garçon de deux ans. Kamatchi s'en occuperait et assurerait l'entretien de la maison. Elle serait logée, vêtue, nourrie, mais pas payée. La sœur envoyait parfois de l'argent à son frère quand il était dans le besoin, en échange des services que rendait sa fille chez eux. Kamatchi, accompagnée par sa tante, retournait à certaines occasions chez son père. Chaque fois ses frères lui faisaient un mauvais accueil (stigmates du passé) et lui faisaient comprendre qu'elle n'était pas le bienvenu à revenir. « Quand mon frère eu un enfant j'allai le voir et apportai un cadeau. Personne ne me dit bonjour, et ne s'enquerrait de ma santé, de ce que je devenais ». Kamatchi prit très mal ces témoignages de détachement alors qu'elle cherchait au contraire à renouer des liens avec sa parenté proche. La famille d'accueil était chaleureuse avec elle mais Kamatchi n'avait pas le droit de sortir. Au bout de deux ans, elle n'en pouvait plus, avait l'impression d'être incarcérée. L'ennui, la solitude... Elle décida de retourner à Madurai.

Mais là, pas question de revenir chez son père. Sa seconde épouse - qui avait un ascendant sur son mari - s'y était opposée. "A dix-huit ans, me dit-elle, j'avais été trahie deux fois : par mon mari et par mon père qui pourtant m'aimait mais n'était pas assez fort de caractère pour négocier avec sa nouvelle épouse qui me jalousait". Kamatchi alla chez une de ses tantes qu'elle connaissait peu et qui habitait au cœur de la ville. Il apparut que celle-ci, veuve, se livrait à la prostitution, ainsi que sa fille de 22 ans. Cette tante (maternelle) l'entraîna insidieusement dans la profession, en utilisant des arguments féministes du genre : "les hommes sont des profiteurs alors autant profiter d'eux également (...) rien ne sert de leur faire confiance, ils vous abusent à la première occasion (...) nous sommes des objets pour eux et ils espèrent en plus nous avoir gratuit ! Alors autant se faire payer (...)". Kamatchi qui était sans argent, dans un état déprimé, ne sachant où aller ni que faire, se laissa alors entraîner.

Elle fit ses débuts à Madurai. Sa tante lui amena un premier client qui repartit satisfait. Puis elle fut placée dans un hôtel où travaillait également sa cousine. Sa tante connaissait le patron et savait que les filles y étaient bien traitées, qu'il n'y avait que des clients sains, des touristes aisés. Je lui demande ce que signifiait sain, si cela voulait dire que les hommes étaient tenus d'avoir des comportements de prévention. Elle me dit que oui. Je lui demande quel type de prévention, elle me répond que ce sont des hommes mariés donc des hommes qui n'ont pas de maladie et qui ne traînent pas n'importe où, si ce n'est dans cet hôtel apparemment de bonne réputation (En fait il s'agit d'un hôtel très médiocre, n'ayant pas de clientèle spécifiquement aisée). Un mois plus tard, elle commence à travailler sur contrat et parcourra en deux ans la plupart des villes du Tamil Nadu. Comme la plupart des novices dans la prostitution, elle gagna beaucoup d'argent car sa beauté et sa jeunesse étaient très prisées. Au début, elle reçut entre 2000 et 6000 roupies, sans compter les pourboires, en fonction de la durée des contrats. Elle s'habitua en même temps à

dépenser très vite l'argent rapidement gagné, à acheter une vaste garde-robe de sari, à s'offrir des bijoux. « J'essayais d'oublier l'affront que j'avais connu, le *tai* que l'on m'avait passé sur le cou » dit-elle, comme pour justifier cette fuite en avant. Depuis deux ans, elle partage une chambre avec une de ses collègues (500 roupies à deux). Les deux filles s'entraident et ont recours à trois rabatteuses pour leur trouver des clients. « Quand on est assez belle et jeune, il est risqué de travailler seul. On connaît des filles qui se sont fait violer par les policiers puis par les gens qui prétendent les défendre, sans pouvoir réagir (...) Une prostituée peut-elle porter plainte pour viol de la part d'un flic ? ».

Kamatchi retrouve les clients dans des hôtels de moyenne catégorie, parfois chez eux. Il arrive aussi qu'un groupe de quatre à cinq jeunes étudiants ou travailleurs célibataires la louent pour un week-end et l'emmènent à Kodaikanal ou dans un autre lieu touristique en échange de 1500 à 3000 roupies, suivant le nombre de personnes et la durée de ses services. Je lui demande si le prix varie en fonction des exigences sexuelles des garçons ? Elle répond ironiquement qu'avec un groupe, on ne peut rien négocier, encore moins les restreindre. Ils en veulent pour leur argent qu'ils ont épargné difficilement pour l'occasion (ce ne sont pas que des gosses de riche) et, la plupart du temps, ils achètent de l'alcool. Il n'est pas possible de parler de préservatif s'ils n'ont pas envie. Rares sont d'après Kamatchi les groupes qui prennent des précautions. « Ils sont là pour en profiter et ils vous passent dessus l'un après l'autre. Si un met une capote, les autres l'imiteront peut-être, mais si le premier n'en met pas, ses copains auraient l'air ridicule de sortir leur *nirodh* ».

Kamatchi ne veut ni se marier ni avoir d'enfants. Au regard de son expérience, elle a une piètre image des hommes « qui ne s'intéressent qu'à son corps ». Il est arrivé que des clients reviennent la voir et lui disent vouloir l'épouser. Elle ne les a jamais crus. Elle prétend que c'est une stratégie pour l'avoir « gratuit » un bout de temps, avant de la délaisser « comme un vieux dhoti ». C'est arrivé à certaines de ses collègues et elle n'entend pas se faire prendre au piège de la sorte. Et d'ajouter : « De toutes manières quand un homme nous connaît comme prostituée, on en reste toujours une pour lui (...), si c'est pour me retrouver à la rue quand je serais plus vieille, mieux vaut ne pas tenter l'expérience ».

Elle sait l'existence du sida depuis qu'elle a commencé dans la profession mais elle avoue être au courant des risques et de ce qu'est vraiment le sida seulement depuis deux ans. C'est sa compagne de chambre qui lui a expliquée les choses par la suite. Avant ce n'était pas un sujet de discussion quand elle travaillait pas contrat. « Durant les cours laps de temps, on n'avait pas le temps de sympathiser, de faire des confidences. Le travail était intensif et on n'avait pas envie de parler de sexe, et encore moins de maladie, entre nous ». Elle dit que ses clients utilisent dans 50 à 60% des cas le préservatif. Elle-même ne propose pas de capotes mais a d'autres moyens de prévention. Je lui demande lesquels : la pénicilline et les contraceptifs. Elle affirme que la pénicilline suffit à empêcher le sida comme les autres maladies

sexuellement transmissibles (MST). Je lui dis qu'aucun médecin digne de ce nom ne partage cet avis mais elle me répond qu'elle a rencontré des gens qui ont été soignés comme ça.

Pourtant sa perception relative à la propagation des MST a changé. Elle pensait au début que seuls les hommes attrapaient les MST et que les femmes en étaient les récipiendaires, sans pour autant développer la maladie. En conséquence, l'usage du préservatif était destiné à protéger l'homme, pas la femme. C'est à l'hôpital public qu'un docteur a fini par la convaincre de son erreur, alors qu'elle avait une vaginite. Je lui demande comment elle sait que la pénicilline soigne les MST et le sida : « par les filles qui font la même chose que moi, on en a vu guérir (...) alors c'est que ça marche ». Et pour le sida ? Et de répondre : « le sida est une MST non ? En quoi cela diffères si ce n'est qu'elle est mortelle ? ». Kamatchi n'a jamais fait le test Elisa dont elle sait l'existence et l'objectif.

L'argent gagné n'est pas uniquement dilapidé par elle. Elle a été soutien de famille et a payé la quasi-totalité des dots de ses deux sœurs. La dernière s'est mariée il y a peu de temps et elle lui a donné 20 000 roupies pour ce faire. La femme de son père avait refusé qu'il dépense le peu d'argent qu'ils avaient pour le mariage des enfants du premier lit en prétextant qu'il ne fallait pas encourager la dot. Par ailleurs, les deux sœurs de Kamatchi sont au courant de l'activité de leur cadette et lui ont promis de garder le secret, tout en la remerciant de ce qu'elle avait fait pour elles... La voix de Kamatchi se fait douce, fluette et prend un air timoré. En évoquant ses sœurs, elle dit maintenant qu'elle aimerait rentrer au village. Celle qui vient juste de se marier a promis de l'aider si elle se décidait à revenir au pays. Les gens du village pensent qu'elle est infirmière à Madurai et gagne 1000 roupies par mois. Peut-être sa sœur pourra l'aider à la marier ? Kamatchi veut bien revenir mais pas pour se marier. Alors comment faire ? Elle se déclare prête à travailler autrement, en commençant dès maintenant par faire des économies. Tant qu'elle est à Madurai, elle ne peut pas arrêter car il y aura toujours, d'après elle, un rabatteur ou un *broker* pour la solliciter et la tenter. « La tentation de l'argent que l'on vous met dans le sari en quelques minutes est grande quand on est dans le besoin ».

Comment alors accepter les 15/20 roupies qu'elle pourrait gagner si elle revenait dans son village natal ? Certes les promesses de sa sœur et l'affection que lui voue son père (en dépit de son incapacité à l'affirmer devant l'intolérance et la jalousie de la seconde épouse) pourraient être des facteurs encourageants. Mais Kamatchi reste sceptique car il lui serait alors nécessaire d'apprendre un métier. Mais elle n'arrive pas à se projeter dans l'avenir. Quand elle essaye, c'est la déprime qui revient. Car pour l'instant Kamatchi ne sait « rien faire en dehors de ça » et ne se sent pas capable de faire autre chose. Elle a conscience que sa beauté ne durera pas, mais elle avoue avoir du mal à penser à une autre alternative Et d'affirmer que pour le moment, elle ne s'inscrit pas dans le présent et reste rattachée à son histoire de

Trichy. Dans ces conditions, l'avenir semble un concept bien abstrait... L'avenir, tout comme le risque d'exposition au sida, est associé à une menace de plus que Kamatchi refuse de prendre au sérieux.

Trois mois plus tard, quand je la rencontrais à nouveau, elle me dit que sa sœur récemment mariée avait des problèmes. Sa belle-famille réclame une chaîne en or de 36 grammes et n'arrête pas de la maltraiter. On l'a menacée de la renvoyer chez son père. Kamatchi sait trop bien comment de telles histoires peuvent finir... Leur père ne peut rien faire car son commerce d'exportation de fleurs de Tuticorin à l'extrême sud du pays Tamoul vient de périlcliter et il a été contraint à s'endetter. Kamatchi a décidé d'aider en priorité sa sœur en réglant son problème de dot, puis son père et pour cela de continuer dans la prostitution. Elle a depuis peu ouvert un compte en banque afin de ne pas dépendre d'autrui, à l'instar de ce qu'elle voit autour d'elle. Récemment, son père vient d'apprendre au sujet de sa situation « professionnelle ». Il est venu lui parler à Madurai et s'est effondrée en larmes. Il lui a imploré de revenir au village tant qu'il est encore temps, tant qu'il est possible de la marier. Il ne veut pas de son argent mais elle n'a pas voulu de sa proposition...

Mariage d'enfant et misère sexuelle

Shanti appartient à une basse caste et a 26 ans. Très marquée de visage, de taille moyenne et d'une apparence banale, pratiquement aucun sourire ne paraîtra durant nos rencontres. Ses parents sont pauvres. Ils ont deux filles et un garçon. Shanti est l'aînée de cette famille nucléaire. Elle n'a pas dépassé le cours élémentaire et ne sait ni lire ni écrire. A dix ans, elle avait la charge de son frère et de sa sœur quand le père et la mère allaient tous deux travailler sur les chantiers. Parfois la mère allait vendre des fruits et légumes dans le quartier résidentiel situé non loin du bidonville (slum) où les grands-parents paternels habitaient déjà. Alors qu'elle n'avait que 13 ans, dès qu'elle eut ses premières règles, Shanti fut donnée à un homme qui avait plus de 40 ans, déjà marié mais dont la femme n'avait pu lui donner d'enfant. Le mariage fut arrangé par la grand-mère paternelle et la mère de Shanti. En la donnant à cet homme âgé et marié, il était entendu qu'il n'y aurait pas de dot. Au contraire, l'homme avait donné une compensation financière à la famille de Shanti (sans que celle-ci n'ait jamais su combien ou quoi). L'objectif de cette alliance était qu'elle lui donne au plus vite des enfants, ce que n'avait pu faire la première épouse.

La jeune femme se souvient avec émotion de sa première nuit chez son prétendu mari, alors que quelques jours auparavant elle jouait avec les autres gamines de sa rue. Le regard de la première femme, manifestement frustrée de cette seconde union mais qui ne pouvait rien faire de plus que d'exprimer sa réprobation envers l'adolescente, l'effraya. Elle ne connaissait rien sur la sexualité et les rapports

homme/femme. On lui avait seulement dit d'obéir à son mari et que tout irait bien. Elle se souvient avoir eu très mal, après avoir essayé de résister aux avances physiques de son mari. Les jours suivants, elle se plaignit de souffrances au ventre et demanda à sa belle-mère de pouvoir retourner dormir chez ses parents. Elle reçut pour toute réponses des gifles sur la figure, y compris de la part de la première épouse de son époux. Deux jours après, elle partit sans rien dire. Son père, la voyant de retour, la menaça de ne pas revenir ainsi "sans raison", que son foyer était maintenant ailleurs, et que si elle continuait ainsi, elle allait attirer des ennuis à toute sa famille.

Shanti eut trois enfants, deux garçons et une fille, en l'espace de quatre ans. Elle s'était fait une raison et subissait les ébats sexuels de son mari sans avoir l'air contrainte. Elle avoue avoir ignoré pendant longtemps ce que pouvait être le plaisir sexuel, et même ne pas savoir que cela pouvait exister pour une femme. Son mari lui parlait peu, était distant et la traitait comme un enfant. Il rentrait tard le soir, et des fois était absent la nuit car il était gardien dans une maison privée. Les rapports s'arrangeaient quelque peu avec l'autre concubine (Ananda) qui manifestement demeurait la maîtresse de la maison. La relation s'améliora surtout quand la première fille de Shanti naquit. Ananda se comportait comme la mère des enfants, donnaient des conseils, ou des ordres, à Shanti eu égard aux soins et à la protection des enfants. Dès qu'elle eut fini d'allaiter la troisième (la fille cadette), le mari lui dit qu'il était temps qu'elle aille travailler et qu'Ananda s'occuperait bien mieux des enfants. Celui-ci d'ailleurs rendait de moins en moins visite à sa seconde jeune femme et semblait, d'après elle, l'ignorer complètement.

A 17 ans, Shanti partit vendre des verroteries en compagnie d'autres femmes du slum dans une rue commerçante de Madurai. Elle réalisa qu'une des femmes âgées de 20 ans qui l'accompagnait recevait des visites d'hommes qui apparemment la connaissaient bien. Cette dernière ayant compris le questionnement de Shanti, elle lui proposa de venir « manger » avec elle. Deux jours après, elles se rendirent toutes deux dans un hôtel (lodge) et montèrent dans une chambre occupée par deux hommes ayant la trentaine. Shanti en reconnut un des deux, un de ceux qui passaient régulièrement dans la rue. Ils avaient de l'alcool mais n'en proposèrent pas aux femmes. Par contre ils offrirent de la nourriture carnée. Au bout de quelques temps, la compagne de Shanti se leva et partit avec un des deux hommes, la laissant seule en compagnie de l'autre qui lui demanda de le déshabiller. Devant l'hésitation, il prit l'initiative de soulever son dhoti, et de mettre son sexe érigé dans les mains de Shanti. En même temps il commença à vouloir lui enlever le sari et la blouse mais elle eut un mouvement de recul. Il la repoussa brusquement sur le lit puis lui souleva le sari et le jupon et la pénétra. Un quart d'heure après, il partait en laissant deux billets de 20 roupies. Sa compagne la rejoignit quelques instants après et lui dit qu'elle allait lui faire rencontrer une femme « très bien » qui s'occuperait d'elle et pourrait lui faire gagner encore plus d'argent.

Shanti fut ainsi présentée à cette femme ayant au moins quarante ans. Cette dernière lui demanda à quel moment elle pourrait être disponible pour « travailler ». Shanti répondit qu'elle ne savait pas encore si elle allait faire ce « travail ». L'autre sut la convaincre en prétendant qu'elle ne lui amènerait que des hommes « comme il faut » qui lui donnerait de l'argent, parfois d'autres « cadeaux », et qui la changerait de son vieux mari qui la délaissait. Shanti affirme que cette femme, elle-même ancienne prostituée reconvertie en « broker » (maquerelle, intermédiaire), connaissait tout de son histoire. Seule sa compagne, qui était une de ses voisines pouvait lui avoir raconté sa vie de manière aussi détaillée. Les arguments persuasifs dont se rappelle Shanti furent de pouvoir gagner de l'argent facilement, ce qui lui permettrait de devenir indépendante et de quitter son mari, et aussi d'avoir de temps en temps du plaisir.

Dans les premiers temps, son mari ne sembla pas s'interroger sur les allées et venues de sa jeune épouse, croyant peut-être qu'elle travaillait au marché comme elle le prétendait. En fait, tous les jours sauf le lundi Shanti se rendait près du marché où, tout en vendant des colliers et bracelets, elle était contactée par la femme broker qui la dirigeait vers des clients. Elle recevait environ une dizaine d'hommes par semaine. Ces derniers donnaient l'argent directement à la femme broker qui se gardait une commission de 30%. Shanti était considérée comme une « bonne affaire » par la femme broker car elle pouvait être disponible une nuit entière, ce qui n'est généralement pas le cas pour les femmes mariées, les filles célibataires habitant dans leur famille. Pour une nuit entière, elle recevait jusqu'à 500 roupies, mais devait satisfaire jusqu'à trois clients qui se la partageaient. La plupart de ces hommes étaient des hommes mariés, mais il arrivait qu'elle aille avec de jeunes étudiants (généralement ceux qui venaient « en groupe »).

Quatre ans plus tard, elle utilisait toujours la même femme intermédiaire mais, sachant se débrouiller et ayant pris de la graine, elle parvenait de plus en plus à se passer d'elle. Elle apprit un jour qu'une rumeur commençait à circuler à son égard dans son quartier. Shanti ramenait naïvement un peu trop d'argent même si elle ne donnait pas tout à sa famille. Mais paradoxalement, rien n'était dit en sa présence. Ce sont en effet des parentes et voisines qui lui firent part des bruits qui courraient à son égard. Son mari ne travaillait plus, Ananda restait toujours à la maison et au bout du compte Shanti était devenu l'unique source de revenu du foyer. Jusqu'à présent, les deux enfants aînés de Shanti allaient à l'école. Lorsque le père décida que la fille devait arrêter de perdre son temps à étudier, Shanti pour la première fois osa défier sa parole. Leur relation s'envenima. Elle menaça de partir avec ses enfants, on l'accusa de *madu* (vache en Tamoul), c'est-à-dire de traînée.

Or à ce moment, elle avait rencontré un homme musulman, déjà marié, qui était devenu un client régulier. « Il me traitait bien, ne me forçait pas comme la plupart des hommes, à faire des choses que je ne voulais pas. Il semblait apprécier ma compagnie et on se parlait beaucoup ». Cet homme voulait que

Shanti s'installe dans un appartement - pas chez lui car bien que musulman sa femme n'aurait pas accepté - afin qu'il puisse lui rendre régulièrement visite. Il était prêt à lui payer le loyer et à lui donner 500 roupies par mois, à condition que Shanti ne reçoive plus d'autres hommes. Ce concours de circonstances (dispute familiale et opportunité d'être prise en charge ailleurs) la décida à partir avec sa fille aînée alors âgée de sept ans. Le musulman ne fut pas d'accord à ce qu'elle reste dans l'appartement. Un enfant avec une femme seule éveillerait l'attention, affirmait l'homme, et tout le monde se rendrait compte qu'il n'était pas le père.

Ne pouvant plus reculer et de toutes manières bien décidée à ne plus retourner chez son mari, Shanti réussit à placer sa fille chez son frère (marié et père de famille) avec qui elle avait conservé de bonnes relations. Elle donnerait 600 roupies par mois (actuellement 800) afin qu'ils prennent sérieusement en charge son éducation. En 1996, la fille était en voie de passer sa dernière année du cycle secondaire et la mère, fière de cette réussite, comptait à ce qu'elle aille au collège l'année prochaine.

Shanti ne connaît que depuis peu de temps l'existence du sida. Elle se rappelle avoir vu des affiches mais comme elle ne sait pas lire, elle n'y avait guère prêté attention. Les dessins étaient peu parlant : elle se rappelle avoir vu un couple qui se tenait par la main, un malade qui recevait du glucose en perfusion. Il y a cinq mois, elle assista à une campagne de prévention où l'on montrait un film et où les intervenants expliquaient ce qu'était la maladie. Elle était alors venue voir sa fille chez son frère. Elle se sentit mal à l'aise lorsqu'une personne « bien habillée » (?) parla dédaigneusement des femmes qui s'adonnaient à la prostitution. Blessée, elle quitta l'assemblée à ce moment-là...

Lorsque je lui demande si elle utilise des moyens de précaution et dans quelles circonstances, elle répond d'abord qu'elle s'est faite stérilisée, ensuite que si elle voit un homme ayant des « boutons » sur le sexe, elle évite d'avoir des relations avec lui. Ce qui n'est pas toujours possible, car le client a autorité en matière de décision. A plusieurs reprises elle a eu des « pertes blanches » et s'est rendu chez un célèbre guérisseur qui l'a soignée à coup d'injections. Quant au préservatif, c'est seulement quand les hommes le mettent d'eux-mêmes. « Comment puis-je leur demander d'en mettre un ? (...) s'ils attrapent des maladies c'est leur problème, ça ne me regarde pas (...) », insinuant ainsi que le préservatif protège l'homme et pas la femme. Par ailleurs, elle a entendu dire que le préservatif ne sert pas toujours à empêcher des maladies. Elle me demande si le préservatif peut empêcher le sida ? Elle dit par ailleurs que le préservatif (en l'occurrence certaines marques de basse qualité, non lubrifiés) irritent les parties intimes de la femme et provoquent de violentes démangeaisons. Certaines de ses collègues se sont plaintes de la même chose, ajoute-t-elle avec conviction. Et puis, que faut-il en faire après ? « Si on se rend chez la personne, peu importe. Ça le regarde. « Mais s'il vient chez moi ou si l'on se rencontre dans un hôtel, c'est à moi de m'en

débarrasser (...). Le réceptionniste veille à ce que l'on ne laisse rien traîner ». N'y a-t-il pas moyen de le jeter d'as les toilettes turques, demandais-je stupidement ? « C'est dégoûtant » me répond-elle au tac au tac. C'est pourtant un problème pour Shanti qui constate que de plus en plus de clients en utilisent. Environ la moitié. Elle me fait remarquer que ceux qui viennent chez elle (N.B. elle reçoit en cachette sans que son partenaire musulman ne le sache) en utilisent moins, en moyenne, que ceux qu'elle rencontre par un broker et avec qui elle va dans les hôtels de basse catégorie. L'idée d'utiliser un préservatif avec son second « mari » (comme elle l'appelle) lui est totalement incongrue. « A-t-on vu une femme demander à son époux de mettre un préservatif, dit-elle en riant ? »

Shanti a maintenant moins de clients qu'auparavant. Peut-être parce qu'elle commence à défraîchir. Elle invoque le fait qu'elle n'a moins besoin d'argent maintenant. Elle n'a plus qu'une fille à charge, et après son collège (dans trois ans), elle pourra travailler sans pour autant ne pas oublier de « bien la marier ». Là semble être le principal désir de Shanti qui ne veut pas que sa fille tombe entre les mains d'un vieux monsieur comme elle, et surtout qu'elle finisse prostituée comme sa mère. Quand je lui demande ce qu'elle redoute le plus dans sa vie, elle me dit « que ma fille apprenne ce que j'ai fait ». Elle précise que sa santé n'est pas son souci. Une fois qu'elle saura sa fille en de bonnes mains et son avenir garanti, le reste n'a pas grande importance. Tout laisse à penser que la menace de l'épidémie n'est pas sa préoccupation immédiate et qu'aucune modification dans les comportements sexuels n'est envisagée.

Au cours d'autres rencontres, Shanti deviendra plus confidente, parfois avec les larmes aux yeux. Elle n'a de cesse de répéter qu'elle n'a aucune illusion sur les hommes. Elle ne tient pas à se marier, encore moins à vivre en couple. Elle constate que depuis qu'elle s'est installée dans son appartement, le comportement de son compagnon musulman a changé. Tout se passait bien la première année mais depuis, il commence à lui manquer de respect. Outre le fait qu'elle s'ennuie, elle lui reproche de ne pas assez la voir. Alors à chaque fois, il se met en colère, lui rappelant son passé, lui disant que c'est grâce à lui qu'elle échappe à son destin misérable, qu'elle pourrait lui être plus reconnaissante. « Maintenant, déplore-t-elle, il est comme un client qui vient me voir gratuitement et s'en va rejoindre sa marmaille ».

Le mariage à risque ?

Au début de cet article nous avons avancé le risque d'insister sur l'empowerement des femmes si on néglige la contribution nécessaire des hommes dans ce projet. Il est certes loisible d'évoquer l'importance de la personnalité de l'individu, et certaines femmes indiennes que nous avons rencontrés ont effectivement pu, par leur singularité, s'affirmer socialement et, par conséquent, savent se protéger de l'épidémie si risque d'exposition il y a. Mais il est absurde de revendiquer un changement sociétal s'il ne

vient pas d'une négociation entre les hommes et les femmes, s'il n'est pas le produit d'un changement accepté et motivé par les deux sexes. Il est par ailleurs faux, et l'exemple de Shanti le montre, de percevoir le monde des femmes comme un univers de solidarité : dans son histoire, la relation entre la belle-fille et la seconde épouse est à l'origine du conflit familial, et on voit le père incapable de gérer une situation de mésentente, inapte à maîtriser ce qui d'ordinaire relève des prérogatives et devoirs de l'homme.

Il n'est pas rare que l'alliance imposée de façon précoce à l'instar de chez Shanti aboutisse à une rupture familiale sur laquelle il est difficile de revenir plus tard, tout comme un mariage d'amour est un pari dangereux dans la mesure où s'il ne marche pas, la femme ne peut revenir chez elle et refaire une seconde vie. Même si sa famille ignore ce qui s'est vraiment passé, et c'est le cas pour Kamatchi, l'événement est socialement vécu comme un échec, une trahison qui font naître des sentiments diffus où s'entremêlent la honte, le dépit, une certaine ironie face à la vie et surtout une difficulté à reprendre une existence "comme si de rien ne s'était passé". A cela s'ajoute le risque toujours présent à ce qu'un tiers fasse resurgir l'événement et le fasse condamner socialement.

Mariage contraint, mariage forcé - cela aurait pu être aussi mariage refusé, nié, oublié - génèrent des unions qui tant pour la femme que pour l'homme peuvent aboutir à des situations de non mariage ou de mariage virtuel. Il est fréquent, peut-être plus dans les villes indiennes que dans les campagnes, que des couples restent ensemble pour ne pas se compromettre, eux et leur famille, aux regard de leur voisinage, de la société, sans pour autant avoir une vie commune en dehors des relations domestiques et matérielles. Il s'en suit une vie d'apparence assortie d'une vie sexuelle qui n'a plus lieu de se confiner à l'intérieur du ménage.

Un autre facteur qui semble peser tout son poids est la difficulté que les hommes ont, une fois mariés, à devenir un époux pour sa femme tout en demeurant un fils pour sa mère. Bien des fois, et le compagnon de Kamatchi en est la parfaite illustration, un conflit entre ces deux rôles survient, le plus souvent au détriment de la jeune épouse à la fois jalouée par sa belle-mère et délaissée par son mari. Dans le cas du mari de Kamatchi, il n'y a que la fuite (associée à la recherche d'une autre femme qui conviendra mieux à sa mère) qui se présente comme solution viable et réalisable. Dans le cas du mari de Shanti, c'est la nécessité d'avoir une femme-reproductrice à tout prix qui prône. Un homme qui n'a pas garanti sa filiation est un homme qui pas n'accomplit son devoir, son *artha*. Ainsi donc, et l'on pourrait donner nombreux cas de figure, les relations homme-femme sont loin d'être des relations circonscrites entre deux individus. Elles sont le produit d'une constellation de rapports sociaux autour desquels gravitent les rapports de genre, de parenté, de caste, de subordination et de génération.

Autant de relations maritales jugées inacceptables qui, finalement, donnent l'opportunité de créer des relations extramaritales, suscitent des contextes de multipartenariat, sans parler des risques encourus pour des femmes comme Kamatchi et Shanti de pénétrer dans le monde de la prostitution. Il n'est bien entendu pas dans notre intention de partir de cas singuliers pour déduire des généralités, mais force est de reconnaître qu'un certain nombre de facteurs sociaux se retrouvent de manière récurrente autant dans les généalogies familiales que dans les biographies que nous n'avons pas pu présenter ici : environnement familial peu attentif, ségrégation des sexes, isolement social et psychologique de la jeune épouse, entraide mitigée entre femmes, responsabilité fréquente de la femme dans la survie économique du foyer et plus encore dans l'avenir marital et éducationnel des frères et sœurs (cas de Kamatchi et de bien d'autres). Il est donc certaines priorités qui passent avant celles qui sont censées concourir à la santé de la femme, y compris le risque d'attraper le sida. Témoignant d'une fréquente attitude d'abnégation, on retrouve chez la plupart des femmes amenées un jour ou l'autre à pratiquer une forme quelconque de prostitution, mais pas uniquement chez elles, une perception du risque amoindrie dans la mesure où le VIH et le sida se présentent comme des infections *potentielles* qui s'inscrivent dans la durée, alors que ces mêmes femmes sont confrontées à une pléthore de problèmes qui ne sont pas uniquement les leurs et qu'elles estiment plus urgents et plus vitaux.

On est alors en droit de questionner la pertinence idéologique d'un projet de société qui vise à redéfinir le statut et la position des femmes s'il n'est pas assorti d'un remaniement des forces sociales qui sont à l'oeuvre au sein d'une communauté particulière. Françoise Héritier (1996 : 12) rappelle qu'à la conférence mondiale des femmes à Pékin en 1995 plus de 40 Etats, catholiques et musulmans, ont émis des réserves sur les textes reconnaissant pour la première fois aux femmes le droit de "contrôler et décider librement de leur sexualité et de leur santé sexuelle sans coercition, discrimination et violence". En Inde la discrimination de la femme commence dès l'enfance avec l'éducation familiale (scolaire aussi, diront certains) et s'accroît au cours de l'adolescence, au moment du mariage, dans la répartition des tâches familiales et domestiques, au travail, et se prolonge jusqu'au veuvage. Si travail de déconstruction et de reconstruction à faire il y a, c'est au sein des multiples institutions qui commanditent la place inférieure de la moitié féminine et justifient sa vulnérabilité. Autrement dit c'est au sein de la famille que tout commence et c'est à partir de là que les modifications des rapports de genre doivent s'instiller. Partant des qualités biologiques de la femme, la société indienne a su composer des associations symboliques entre le naturel et le social, faisant comme si cela allait de soi. Un des travaux de l'anthropologue est alors de faire sauter les leviers qui participent à cette association.

Références :

- Benoist, J. & Desclaux, A. (1996) *Anthropologie et sida*, Paris, L'Harmattan, 381 p.
- Dumont, L. (1957) *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*, London, Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 12, 45 p.
- Gulimoto, C. Z. (1992) *Un siècle de démographie Tamoule. L'évolution de la population de 1871 à 1981*, Paris, les études du CEPED n°4, Mars 1992, 167 p.
- Héritier, F. (1996) *Masculin/Féminin : La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.
- Jagadeesan, P. (1990) *Marriage and Social Reforms in Tamil Nadu*, Madras, Elathchiappen Publications, 173 p.
- Jeffery, R. & Basu, A.M. (1995) *Girl's Schooling, Women's Autonomy and Fertility Change in South Asia*, New-Delhi, Sage Publications, 339 p.
- Jejeebhoy, S. (1989) *Women in Rajasthan and Tamil Nadu : a Report of Intensive Village Level Studies*, ronéotyp.
- Jejeebhoy, S. (1995) *Women's Education, Autonomy, and Reproductive Behaviour : Experience from Developing Countries*, Oxford, Clarendon Press, 360 p.
- Jejeebhoy, S. (1996) *Adolescent sexuality and fertility*, Seminar 447, Nov 1996, pp. 16-23
- Kapadia, K. (1995) *Siva and her Sisters*, Bangalore, Oxford University Press, 269 p.
- Kapur, P. (1994) *The Indian Call Girls in India*, 12th edition, New-Delhi, 297 p.
- Khare, R.S. (1976) *The Hindu Earth at Home*, New-Delhi, Vikas Publishing House
- Levi-Strauss, C. (1956) *The family in Shaporo* (éds) *Man, Culture and Society*, New-York, Oxford University Press
- Levi-Strauss, C. (1973) *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon
- Mauss, M. (1980) *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige.
- Metha, R. (1975) *Divorced Hindu Woman*, Delhi, Vikas Publishing House, 173 p.
- Meyer, J. (1971) *Sexual Life in ancient India : a Study in the comparative history of Indian Culture*, Delhi, Motilal Banarsidass, 591 p.
- Ostor, A., Fruzzetti, L. & Barnett, S. (1982) *Concepts of Persons*, Cambridge, Harvard University Press, 271 p.
- Raheja, G.G. & Gold, A.G. (1996) *Listen to the Heroine's words : Reimagining Gender and Kinship in North India*, New-Delhi, Oxford University Press, 234 p.
- Rai, U. (1997) *When a Women says "no"*, Nexus, July-Aug 1997, pp. 1-2

Srinivasan, K. (1995) *Regulating Reproduction in India's Population. Efforts, Results and Recommendations*, New-Delhi, Sage Publications, 329 p.

Thomas, P. (1964) *Women through the Ages*, Calcutta, Statesman