

G R I M E R

Rapport de recherche : Les femmes et l'hindouisme

Par Catherine St-Germain Lefebvre
sous la supervision des professeurs Marie-Andrée Roy et Mathieu Boisvert



Sommaire

Partie 1
Les femmes dans la tradition et les textes hindous <i>page 2</i>
Les Védas <i>page 2</i>
Du védisme à l'hindouisme <i>page 4</i>
Figures féminines et mythologie <i>page 8</i>
Partie 2
Période coloniale et situation contemporaine des femmes hindoues : regards féministes <i>page 11</i>
Époque coloniale et premières mobilisations <i>page 11</i>
Le 20 ^e siècle : indépendance et autonomie <i>page 14</i>
Conclusion <i>page 16</i>

Ce travail a une portée extrêmement vaste. Le but initial était de dresser un portrait global de la place accordée aux femmes dans l'hindouisme en effectuant une revue de la littérature sur le sujet. Cette tradition religieuse s'est développée sur le sous-continent indien et continue d'évoluer depuis plusieurs milliers d'années. Elle met en place une structure sociale où le rôle de chaque individu dans la société est déterminé, et ce, dès sa naissance. Dans les milieux traditionnels, il est largement reconnu que l'ordre social, la « bonne marche du monde », est directement lié à l'accomplissement, par chacun de son devoir individuel. Le devoir des femmes n'échappe pas à cette logique. Seulement, depuis une trentaine d'années, dans certains milieux, il est remis en question, critiqué, analysé, rejeté, modifié, accepté selon les cas. L'autorité patriarcale traditionnelle qui rendait les femmes dépendantes de leur père, de leur mari ou de leur fils, qui leur donnait un rôle essentiel de support mais jamais de guide est actuellement remise en question par plusieurs femmes qui revendiquent plus d'autonomie sur leur vie. Afin de s'approcher le plus possible de notre but initial, nous avons divisé ce travail en deux sections. La première se concentre sur la compréhension de cette tradition ainsi que des textes-clés ayant été utilisés

par maints auteurs pour y situer le rôle des femmes. La seconde porte sur les mobilisations ayant eu lieu au cours du 19^e et du 20^e siècle et qui ont contribué à l'amélioration des conditions de vie de ces femmes. Tout au long du travail, nous avons tenté de mettre en contexte différentes pratiques sociales qui touchent directement les femmes et de cerner leur lien avec la tradition hindoue et les textes-clés que nous avons évoqués. Nous soulignons et confrontons également différentes interprétations féministes de ces pratiques soulevées par les auteurs que nous avons consultés.

*Jai matadi!*¹

Partie 1 : Les femmes dans la tradition et les textes hindous

Les Védas

Contextualisation

L'époque védique s'étend sur plus de mille ans et est généralement située entre 1500 et 500 av J-C. À cette époque sont associées les premières traces écrites laissées par une civilisation sur le sous-continent indien. C'est en effet toute une littérature qu'a laissée la civilisation dite « aryenne » qui s'est implantée en Inde graduellement il y a trois mille cinq cent ans. Selon une théorie généralement acceptée quoi que parfois contestée dans les milieux hindous orthodoxes, des populations conquérantes provenant probablement des plaines de Russie méridionale se seraient déplacées vers le sud et auraient envahi graduelle-

ment l'Iran du Sud, l'Asie antérieure, la Mésopotamie et l'Inde du Nord-Ouest. En Inde la période védique est associée au moment où ces envahisseurs dits « aryens » imposent leur langue, leur culture et leur religion au nord du pays. Cependant, il est aujourd'hui reconnu que plutôt qu'une assimilation d'un peuple sur un autre, il y aurait eu amalgame entre les traditions autochtones dites « dravidiennes » et les traditions aryennes. Madeleine Biardeau nous affirme à ce sujet : « Si un dieu, une notion, un mot font leur apparition à un moment donné dans les textes sans qu'on puisse leur attribuer une origine « indo-européenne », c'est (...) que la présence des populations nouvellement soumises

Catherine St-Germain Lefebvre, adjointe de recherche, GRIMER

se fait sentir dans l'univers mental des vainqueurs et que la symbiose produit des effets ».²

Cela dit, comme aucun monument religieux de l'époque védique n'a été retrouvé et que cette civilisation n'a laissé que peu de traces autres que textuelles (d'après les découvertes faites à ce jour), les Védas, monument littéraire de cette période, restent les seules traces nous permettant un contact avec l'univers social, culturel, politique et religieux de cette époque. Le terme « Véda » provient de la racine sanskrite *vid*, qui signifie *savoir*. Leur composition s'étale entre 1400 et 500 av J-C. Entièrement rédigés en sanskrit, ils représentent « la

Connaissance, le Savoir sacré par excel-

lence »³. Dans les milieux traditionnels, ils sont aujourd'hui encore considérés comme la Révélation, la Science divine qui provient directement de l'Absolu et qui aurait été transmise par audition à un ensemble de sages (*rishi*) et retransmise ensuite de génération en génération par une chaîne de maîtres et de disciples.

Ce corpus est composé de quatre livres. Le *Rg Veda*, ou véda des strophes, est le plus ancien, est constitué de 28 000 hymnes répartis en 10 livres et se compose de louanges aux dieux principaux et de mythes fondateurs. Les autres livres sont le *Sama Veda*, ou véda des mélodies, le *Yajur Veda*, ou véda des formules rituelles et l'*Atharva Veda*, véda des charmes magiques. Cette littérature est également divisée en quatre genres littéraires, chacun lié à une époque distincte : les *samhita*, les *brahmana*, les *âranyaka*, et les *upanishad*. Dans les *samhita*, composés par les peuples indo-européens avant leur arrivée en Inde, se retrouvent divers éléments religio-culturels susceptibles de nous renseigner sur la structure sociale de base de ce peuple⁴ ainsi que de ses préoccupations religieuses. Dans les *brahmana*, élaborés suite à l'installation des Aryens en Inde, on retrouve des prescriptions rituelles qui visent à conserver la bonne marche de l'ordre cosmique (*Rta*). Dans ces textes, beaucoup d'importance est donnée à la classe des *brahmanes*, responsable d'effectuer ces rituels. C'est donc dire que dès le début de l'époque

¹ « Gloire à la mère! », expression de bon augure, courante en Inde, et pouvant signifier ici « Que votre lecture vous soit profitable! »

² Biardeau, « L'Hindouisme : anthropologie d'une civilisation », p.14.

³ Jean-Christophe Desmarriaux, « Pour comprendre l'hindouisme », p.21.

⁴ Structure dite tripartite, où une classe, *brahmane*, est responsable des rituels et de l'enseignement, une autre, *ksatriya*, est responsable de la défense et de la guerre, et une dernière, *vasya*, est composée des agriculteurs.

védique, les membres de cette classe, particulièrement les officiants religieux, occuperont une place centrale dans la société, étant responsable de diriger les rituels nécessaires à la préservation de la *Rta* tels que prescrits dans les Védas. Finalement (nous traiterons des *upanishad* un peu plus loin), les *âranyaka* constituent une littérature qui s'adresse à ceux qui, arrivant à la fin de leur vie, se retirent du monde et vont vivre à l'orée du village.⁵

Présence féminine et influence sociale

Qui parcourt les Védas constate rapidement que la très grande majorité des textes ont été rédigés par des hommes, et adoptent un point de vue masculin. Cependant, ils sont à même de nous renseigner, dans une certaine mesure, sur la place qu'occupaient les femmes à l'époque védique. Selon l'auteure Vasundhara Filliozat dans « *La femme, ce qu'en disent les religions* », la période védique aurait été la plus propice à l'épanouissement des femmes en Inde. Ses recherches l'entraînent en effet à affirmer que les femmes de castes supérieures reçoivent à cette époque autant d'éducation que les hommes. Elle souligne également qu'elles prennent part lors dès leur jeune âge, au même titre que les hommes, à l'*upanayan*, cérémonie initiatique aujourd'hui réservée aux garçons brahmanes où l'on remet le cordon sacré en symbole de leur appartenance religieuse et sociale et pour marquer le début de l'étude des textes sacrés. Par ailleurs, l'auteure Indira Mahindra,

dans une monographie intitulée « Des Indiennes », affirme que certaines filles étudiaient jusqu'à l'âge de 15 ou 16 ans pour ensuite se marier, alors que d'autres étudiaient plus longtemps et obtenaient un diplôme d'études supérieures. Elle affirme qu'on peut lire dans les Védas que « les femmes instruites étaient honorées et respectées et qu'elles menaient une existence qui les satisfaisait pleinement »⁶. Dans le même ordre d'idées, Filliozat remarque que les femmes pouvaient choisir d'être célibataires et de se dédier à des activités intellectuelles (être *pandita*, c'est-à-dire érudites), d'être mariées et responsables d'un foyer (être *pativrata*, c'est-à-dire loyales à leur époux), ou d'être *pandita* et *pativrata*, femmes mariées et intellectuelles à la fois.

En outre, les deux auteures consultées mentionnent des exemples de femmes citées dans le *Rg Veda* (Mudgâlâni, Lopâmudrâ) qui auraient fait des études aux côtés des garçons ou occupé des places au combat sur les champs de bataille. De plus, alors que Filliozat relate qu'il semblait y avoir présence, à cette époque, de tendresse et d'amour conjugal, et que les femmes n'étaient pas contraintes au mariage comme ce fut le cas plus tard, Mahindra affirme que les femmes semblaient jouir d'une grande liberté sexuelle de même que d'une grande liberté dans leurs déplacements. Finalement, les deux auteures font référence au *brihadâranyaka upanishad*, tardivement rédigé, texte qui selon Filliozat nous montre que les femmes pouvaient avoir accès à la délivrance, et qui nous disent l'une et l'autre, parce qu'il

indique la marche à suivre pour obtenir une fille instruite, démontre toute l'importance que prenait l'éducation à cette époque.

Une interprétation des textes de la sorte est à mon avis à prendre avec des réserves. Comme maints auteurs nous le témoignent (Biardeau, Renou, Desmarriaux) les seules traces historiques laissées par la civilisation védique se retrouvent dans les Védas, et les témoignages autres que textuels sont quasi-inexistants. Il faut donc se rappeler que la culture religieuse, sociale et politique des clans aryens telle que présentée (par l'élite) dans les Védas n'est pas nécessairement représentative de la religion et de la culture populaire de l'époque. À moins d'une analyse textuelle serrée, les affirmations que l'on peut poser sur la situation des femmes à l'époque me semblent très spéculatives.

Par ailleurs, en se penchant directement sur les textes, nous pouvons constater que certains ont en effet été rédigés par des femmes, ou du moins en adoptent la voix, et que d'autres nous renseignent sur leurs préoccupations (ou l'idée qu'en a l'auteur). Par exemple, dans l'*atharva Veda*, le Vêda des charmes magiques, se retrouvent divers hymnes destinés à induire la conception d'un fils (voir à ce titre VI, 81; III, 23; VI, 11). On retrouve également des incantations destinées à rendre une femme stérile, à éviter une fausse-couche ou à faciliter un accouchement. Dans un autre ordre d'idées, toujours dans l'*atharva Veda*, nous retrouvons un hymne intitulé « *Charm to secure the love of a man* »⁷

⁵ les *ashramas*, ou stades de vie hindous établis dès lors étant : étudiant, maître de maison, retrait graduel du monde, et renoncement total.

⁶ Indira Mahindra, « Des Indiennes », p. 59.

⁷ Nous nous fions ici sur la version disponible sur internet d'une traduction de l'*atharva*

où une femme prie pour que son mari absent revienne à elle sain et sauf et supplie : « *To me alone shall thy belong, shalt not even discourse of other women* »⁸. Un peu plus loin, une autre femme, s'adressant à une rivale potentielle, la prie de demeurer chez ses parents le plus longtemps possible et de ne marier nul autre que Yama, dieu de la mort (I, 14). Finalement dans « *Charm of a woman against a rival or co-wife* », nous voyons les paroles d'une femme qui demande à ce que son mari ne lui appartienne qu'à elle seule.

Ces quelques passages nous permettent de constater différents points, notamment que dès lors, la naissance d'un fils, nécessaire à la survie de la lignée patrilinéaire, semble préférée à celle d'une fille, que la polygamie était admise mais non désirée par les femmes et qu'une fois mariée, une femme quittait le domicile de ses parents. Il serait évidemment fort pertinent de se pencher davantage sur les textes védiques afin d'en effectuer une analyse plus poussée. Pour le travail qui nous concerne, nous devons poursuivre notre survol de la place faite aux femmes dans l'univers hindou, tout en nous gardant de tirer des conclusions qui idéaliserait la femme indienne de l'époque védique.

Du védisme à l'hindouisme

Contextualisation

Selon Louis Renou, indianiste occidental de renom, le védisme peut être considéré comme la forme la plus an-

cienne de l'hindouisme, et son influence reste majeure pour tout ce qui lui a succédé. Il affirme en effet : « Presque tout dans le Véda est en germe de ce que l'Inde fera fructifier plus tard »⁹. À la fin de l'époque védique s'amorcent des transformations doctrinales majeures au sein même du védisme, ainsi qu'un ensemble de réformes religieuses importantes, qui aboutiront notamment à la naissance du bouddhisme et du jaïnisme. En effet, un mouvement de contestation du pouvoir des brahmanes se fait désormais sentir suite à l'avènement des villes, aux échanges d'idées accrus qui s'ensuivent, ainsi qu'à l'évolution des métissages des cultures dravidiennes et aryennes. Différents groupes émergent autour de maîtres qui sont suivis par des disciples renonçant à l'ordre établi, remettant en question le pouvoir des rituels brahmaniques ou en effectuant d'importantes réinterprétations. À la période védique, où le *karma marg*, ou voie de l'action, est mis de l'avant et où l'on considère que l'action rituelle influence le déroulement de la vie et est nécessaire d'être effectuée afin de rétablir l'ordre du monde lorsqu'il est déstabilisé, fait suite la période dite *upanishadique*, où prône le *jnana marg*, ou voie de la connaissance. Selon cette nouvelle approche philosophique, c'est uniquement par la connaissance qu'il est possible de sortir de l'illusion et de l'ignorance en réalisant que l'*Atman*, l'âme individuelle, est de la même essence que le *Brahman*, l'âme universelle. Les courants philosophiques qui se développent environ entre le 8^e et le 1^{er} siècle av J-C au sein de la tradition post-védique, et

non en rupture totale avec celle-ci, s'exprimeront notamment à travers les *upanishad*, textes philosophiques qui tirent leur origine du védisme tout en s'en distinguant.

L'avènement des premiers *upanishad* vient en effet marquer la fin des Védas, et le glissement graduel vers ce qu'on appelle aujourd'hui l'hindouisme. Ce genre littéraire est composé de 250 brefs traités dont le contenu vise grossièrement à établir des liens entre l'Homme et l'Univers, à souligner l'identité de nature entre l'*Atman* et le *Brahman*. De ces 250 seulement 14 sont rattachés au corpus védique proprement dit, alors que les autres sont regroupés en un corpus extérieur aux Védas. Les *upanishad* ne sont cependant pas les seuls textes post-védiques à introduire l'hindouisme dans le paysage religieux de l'Inde. En effet selon maints auteurs (Renou, Biardeau, Desmarriaux), trois types de textes (dont la rédaction s'échelonne de 500 av J-C à 1000 ap J-C) se distinguent lorsque l'on se penche sur les sources littéraires sanskrites de l'hindouisme. Tout d'abord une littérature de type védique où l'on regroupe les *upanishad* post-védiques et les traités de lois (*dharmasastra*). Ensuite une littérature de type épique, composé des sommes littéraires que sont le *Mahabharata* et le *Ramayana*. Finalement, une vaste littérature composée de légendes, de généalogies, de traités divers, les *Purana*, ainsi qu'une littérature analogue mais davantage de type ésotérique, les *Tantra*. Il est à noter par ailleurs qu'une littérature philosophique et religieuse non sanskrite est aussi venue influencer le développement de

Veda effectuée par Maurice Bloomfield en 1897 et publiée dans *Sacred Books of the East*, vol. 42. (<http://www.sacred-texts.com/hin/index.htm>)

⁸ *Atharva Veda*, VII, 38,4

⁹ Louis Renou, « L'hindouisme », p.18.

l'hindouisme, et peut donc venir s'ajouter à cet ensemble.

La *Smriti* : tradition par excellence

« Tradition par excellence » : c'est ainsi que Renou caractérise les textes compris dans ce qui est communément appelé la *Smriti*, ou mémoire. Cette appellation sanskrite fait référence à l'enseignement sur le *dharma*, le *dharmaśāstra*, littérature à caractère légal rédigée en *sūtra* (aphorismes) puis en versets destinés à être appris par cœur, mémorisés par les futurs liturgistes. Peut-être Renou utilise-t-il cette expression pour faire référence à l'importance que tiennent ces textes pour nous renseigner sur l'univers socioreligieux dans lequel s'est élaborée la société hindoue traditionnelle. En outre, pour le sujet qui nous intéresse, la place des femmes dans cette société, cette littérature est particulièrement pertinente. Nous l'aborderons donc brièvement.

Dharmasāstra et Lois de Manu

Les *dharmaśāstra* sont composés de plus de 7000 manuscrits dont les textes mettent l'accent sur la morale sociale ou individuelle ainsi que sur le droit séculier ou religieux. Les règles qu'on y retrouve codifient les comportements humains en fonction des castes, du sexe, des stades de la vie. Ils contiennent donc l'essentiel du *dharma* de chaque individu. Sans développer en profondeur la notion complexe de *dharma*, mentionnons que l'aspect central souligné par les auteurs est l'Ordre. Le *dharma* est « l'Ordre sociocosmique qui organise le monde empirique »¹⁰ dont le maintien est nécessaire à la continuité du monde tel qu'il

est. C'est encore « l'ensemble des normes qui imposent à l'homme son comportement »¹¹, ensemble qui regroupe l'éthique, la religion, la loi. Chaque individu possède donc son propre *dharma*, « en conformité constante avec sa nature intime essentielle »¹². Pour les hommes, on parle de *svadharma*, *dharma* propre, et pour les femmes, *strīdharmā*. Il est généralement admis dans la tradition que si la société, une de ses castes ou un de ses individus néglige son *dharma* propre, c'est l'ensemble du monde qui en souffre. Nous comprenons donc sur cette base toute l'importance qui peut être donnée aux *dharmaśāstra* en tant que textes qui codifient le *dharma*.

Le plus célèbre, peut-être le plus ancien et le plus orthodoxe des *dharmaśāstra*, est le *Manavadharmaśāstra*, ou plus simplement les Lois de Manu. Sa date de rédaction est indéterminée, indéterminable selon certains, ou estimée autour du 1^{er} siècle de notre ère selon d'autres. Ce texte, divisé en douze sections, donne un portrait de la société indienne : caste, classes, règles religieuses, domestiques etc. Ce texte, selon l'auteure Sara S. Mitter, n'aurait acquis sa grande notoriété que fort récemment. En effet, le gouverneur britannique Warren Hastings désirant créer un ensemble légal cohérent suivant le modèle du Common Law britannique (le *Hindu Law Code*) aurait commandé à des prêtres brahmanes lettrés la traduction des textes qui, selon eux, occupent une place majeure dans les écritures hindoues. Les Lois de Manu ont été sélectionnées,

peut-être à cause de l'importance qu'elles ont longtemps tenue à l'intérieur même de la classe brahmane. Cependant, l'introduction de ce code de loi à travers le *Hindu Law Code* aura eu l'effet pervers de généraliser à l'ensemble de l'Inde des règles qui ne s'étaient appliquées jusque-là que dans les milieux brahmanes traditionnels qui les avaient élaborées. Nous y reviendrons.

Contenu et application en regard des femmes

En regard des femmes, les Lois de Manu contiennent un nombre impressionnant de *sūtra* visant à codifier leur rôle dans la société et leur devoir propre. De la naissance d'une fille à la mort d'une vieille femme, aucun détail ne semble avoir été laissé pour compte, et, dans les premières mentions qui sont faites au sujet des femmes, le législateur affirme :

*“It is the nature of women to seduce men in this (world); for that reason the wise are never unguarded in (the company of) females. For women are able to lead astray in (this) world not only a fool, but even a learned man, and (to make) him a slave of desire and anger.”*¹³

Le “danger” potentiel que portent de nature les femmes est donc inscrit dès le début du code, et les hommes doivent pour cela s'en « protéger ». Tous les aphorismes concernant les femmes s'adresseront donc évidemment à des hommes, principalement les maris ou les pères des femmes, responsables de les prendre en charge et d'assurer leur obéissance.

¹¹ Renou, « La civilisation de l'Inde ancienne », p.53

¹² Desmarriaux, idem, p.63

¹³ Manu Law Code, chap. II, 213-214.

¹⁰ Biardeau, idem, p.67

Cahier de recherche no. 7 uqàm juin 2006

Ils établissent le portrait de la femme hindoue idéale. Cette femme est, évidemment, mariée. Manu affirme :

“The nuptial ceremony is stated to be the Vedic sacrament for women (and to be equal to the initiation), serving the husband (equivalent to) the residence in (the house of the) teacher, and the household duties (the same) as the (daily) worship of the sacred fire”¹⁴.

Il souligne ainsi toute l'importance du mariage pour les femmes, qui est l'équivalent de la cérémonie d'initiation (*upanayan*) après laquelle les garçons deviennent officiellement hindous et peuvent étudier les textes védiques. Cette cérémonie, qui à l'époque védique concernait filles et garçons, serait graduellement devenue désuète pour les filles, où vers 200 av J-C elle aurait été une formalité vide de sens, avant d'être graduellement supprimée. Indira Mahindra affirme en effet que les nomades aryens de l'époque védique ont graduellement pris conscience que le fondement économique de la société reposait sur la stabilité du foyer, et que pour cela, les femmes étaient essentielles. Le mariage est donc graduellement devenu la norme. Vers 200 av J-C, l'âge du mariage est abaissé, ce qui a pour conséquence de diminuer de façon radicale le temps disponible pour étudier, donc l'importance générale accordée à l'instruction des jeunes filles. Pour A.S Altekhar, « la suppression de l'*upanayana* entraîna pour les femmes une sujétion spirituelle : elle exerça une influence désastreuse sur leur position au sein de la société »¹⁵. Manu, en affirmant que le

mariage avec tout ce qu'il implique au niveau domestique remplace l'*upanayan*, l'enseignement auprès d'un maître et l'accomplissement des rites domestiques, montre toute l'ampleur de cette « sujétion spirituelle » en même temps que le peu d'importance donné à l'éducation des femmes. Le rôle de la femme idéale est ainsi établi, et ce presque en amorce du code, puisqu'il s'agit vraisemblablement de la première remarque faite dans le code au sujet des femmes.

En outre, on affirme plus loin qu'une femme ne devrait jamais rien entreprendre de façon indépendante, et cela même dans sa propre maison. Elle est sous la dépendance de son père durant son enfance, ensuite sous celle de son mari, et si celui-ci décède, de ses fils¹⁶. Elle se doit d'obéir à l'un ou à l'autre aussi longtemps que celui-ci est en vie, et ne jamais salir son nom, même après sa mort. Mariée, elle quitte le domicile familiale pour s'établir dans la famille de son mari, où *“she must always be cheerful, clever in (the management of her) household affairs, careful in cleaning her utensils, and economical in expenditure”*¹⁷. Elle a donc le devoir d'assumer toutes les responsabilités ayant trait à la sphère domestique sans jamais chercher à gagner trop d'indépendance.

Une femme idéale se doit également d'être radieuse de beauté, toujours attirante pour son mari. Celui-ci doit éviter sa compagnie durant les repas ou éviter de la regarder lorsqu'elle mange, éternue, baille ou s'assoit à son aise, lorsqu'elle s'applique de la poudre noire sur

les yeux (côle), se dévêtit ou accouche¹⁸. Il doit aussi évidemment s'en éloigner une fois par mois lorsqu'elle est menstruée : *« Let him, though mad with desire, not approach his wife when her courses appear; nor let him sleep with her in the same bed. For the wisdom, the energy, the strength, the sight, and the vitality of a man who approaches a woman covered with menstrual excretions, utterly perish”*¹⁹.

Les menstruations sont considérées comme impures, de même que l'accouchement. Un ensemble d'aphorismes dictent ainsi la méthode à suivre afin de s'en purifier, soit pour une femme qui traverse ces conditions, ou pour un homme (brahmane) qui entre en contact physique avec une femme dans ces conditions.

Outre être toujours belle, radieuse, parfumée de fleurs, et toujours présente face à son mari, une femme idéale se doit également d'être toujours patiente, en contrôle de ses émotions, chaste, et dédiée entièrement à son devoir d'épouse²⁰. Une femme qui n'effectue pas son devoir est voué à bien des tourments :

*“She who, controlling her thoughts, speech, and acts, violates not her duty towards her lord, dwells with him (after death) in heaven, and in this world is called by the virtuous a faithful (wife, sadhvi). But for disloyalty to her husband a wife is censured among men, and (in her next life) she is born in the womb of a jackal and tormented by diseases, the punishment of her sin.”*²¹

¹⁴ Manu Law Code, chap 2, 67.

¹⁵ Cité par Indira Mahindra, idem, p.99.

¹⁶ Manu Law Code, chap 5, 147-148.

¹⁷ Manu Law Code, chap 5, 150.

¹⁸ Manu Law Code, chap 4, 43-44.

¹⁹ Manu Law Code, chap 4, 40-41.

²⁰ Manu Law Code, chap 5, 158.

²¹ Manu Law Code, chap 9, 29-30.

Cahier de recherche no. 7 uqàm juin 2006

Ce devoir d'épouse est, comme mentionné plus haut, de prendre en charge la sphère domestique, mais il est également de donner des fils à son mari, afin d'assurer la continuité du lignage patrilinéaire. L'importance des fils est ardemment soulignée tout au long du code, et les prescriptions en ce qui concerne les rites à effectuer, ou les actions à éviter, pour s'assurer d'en engendrer sont nombreuses, et ce pour les deux époux. Cependant, si après maintes tentatives un fils ne naît pas (le code précise, après onze années de vie commune²²), le mari est en droit de répudier sa femme. Par ailleurs l'équivalent n'est pas possible pour une femme : elle n'est jamais en droit de répudier son mari. Cela dit, la maternité est présentée dans le code comme la vertu suprême des femmes, et tout ce qui l'entoure relève des responsabilités féminines. Aujourd'hui encore, « *the Indian reverence to motherhood and for mothers figures, the respectful form of addressing older women as « mother », and the shame attached to childlessness are characteristic* »²³. Pour Mitter, devenir une mère permet à une femme de compenser pour la malchance d'être née femme. Par la maternité, elle élève son statut social et familial et gagne une indépendance supplémentaire, surtout si elle donne des fils.

Avant de conclure en ce qui a trait au Code de Manu, il est essentiel de mentionner que la dévotion attendue des femmes à leur mari comme à un dieu²⁴

est présentée comme ne portant pas fruit si elle est portée à sens unique. Cela signifie que les maris ont également des devoirs envers leur femme. Ils ont en effet le devoir d'être bons et paternels envers leur épouse, de l'entretenir financièrement et de l'honorer à son tour. Le législateur nous dit à ce sujet :

*“Women must be honoured and adorned by their fathers, brothers, husbands, and brothers-in-law, who desire (their own) welfare. Where women are honoured, there the gods are pleased; but where they are not honoured, no sacred rite yields rewards. Where the female relations live in grief, the family soon wholly perishes; but that family where they are not unhappy ever prospers.”*²⁵

C'est donc dire que le bien-être de la famille repose sur la bonne entente entre les époux et les différents membres de la famille. Un époux qui ne remplirait pas son devoir propre envers sa femme risquerait d'ébranler sérieusement tout l'édifice familial. Finalement, dans une des dernières mentions du code concernant les femmes, on affirme : “*Let mutual fidelity continue until death, this may be considered as the summary of the highest law for husband and wife*”²⁶. La fidélité, donc l'engagement mutuel à son propre devoir envers l'autre est ainsi considéré comme la clef de la bonne entente entre un homme et une femme.

Pour conclure en ce qui a trait au Code de Manu, qui comme nous l'avons vu contient un nombre impressionnant de

mentions au sujet des femmes, rappelons-nous avec Mitter que ce texte ne peut être utilisé pour établir le statut réel des femmes de l'époque. Il nous renseigne certes sur l'idéal brahmanique du devoir des femmes ainsi que sur les prescriptions qui incombaient probablement à nombre de femmes de classes supérieures et de milieux érudits. Cependant, selon Mitter, ces textes de lois n'étaient probablement pas connus à l'époque par les classes plus basses, par les paysans ou les artisans, classes qui en termes de nombre regroupaient la masse de la population. S'ils étaient connus de ces classes, il est fort possible qu'elles n'y accordaient pas autant d'importance que les classes supérieures, et ce pour différentes raisons. Premièrement, la très grande majorité des aphorismes s'adressent directement aux Brahmanes, et quelques-uns aux Ksatriya. Lorsqu'on mentionne les Vaisya (commerçants) ou les Sûdra (paysans), c'est presque toujours pour préciser les relations que doivent avoir les membres des deux autres classes avec ceux-ci. Par ailleurs, selon Mitter, il y avait, parmi les classes inférieures, des mariages d'amour, des divorces, des veuves qui se remariaient. Le travail manuel les rendait plus pragmatiques. Les femmes ne pouvaient donc se permettre de rester cloisonnées dans les maisons familiales, leur force de travail étant essentielle à la survie de la famille. Il est pour cette raison fort à parier que les classes basses n'étaient que peu influencées par ce code de loi et qu'un nombre moins grand de contraintes ne pesaient dans les traditions locales sur les femmes de ces classes. Par contre, suite à la mise en forme du *Hindu Law*

²² Manu Law Code, chap 9, 81.

²³ Sara S. Mitter, « Dharma's Daughters », p.90

²⁴ « Though destitute of virtue, or seeking pleasure (elsewhere), or devoid of good qualities, (yet) a husband must be

constantly worshipped as a god by a faithful wife” nous dit le code. Chap 5, 154.

²⁵ Manu Law Code, chap 3, 55-57.

²⁶ Manu Law Code, chap 9, 101.

Code britannique en 1857, le statut des femmes a été systématisé. L'application de lois qui lors de leur création n'étaient probablement réservées qu'à une minorité a été généralisée à l'ensemble de la population.

Aujourd'hui, dans la littérature disponible sur la condition des femmes en Inde à travers l'histoire, peu d'auteurs établissent la distinction sociologique de Mitter. On considère généralement que le code de Manu reflète directement les conditions de vie de la majorité. Pour Mahindra, les préceptes du *Manu Smriti* ont largement contribué à la régression des femmes « en durcissant les murs à l'intérieur desquelles elles étaient confinées »²⁷. Par ailleurs, si Manu est fréquemment considéré comme le principal responsable de la lente et insidieuse dégradation du statut des femmes dès la fin de l'époque védique jusqu'à l'époque moderne, elle rappelle que ses idées furent débattues au fil du temps, et qu'aucune institution législative n'imposa ses lois. Maints penseurs ont également eu une influence considérable, de même que les cultures des conquérants et commerçants étrangers qui se sont installés sur le sous-continent. Mais, souligne Mahindra, dans le domaine du mariage, les lois de Manu ont longtemps conservé pouvoir et autorité dans la société hindoue, et continuent d'influencer le destin des femmes jusqu'à aujourd'hui.

Figures féminines et mythologie

Avant de plonger dans la période contemporaine en amorçant la seconde partie de ce travail, il implique de

²⁷ Indira Mahindra, idem, p.99.

s'immerger brièvement dans l'univers atemporel de la mythologie hindoue. De la période védique au brahmanisme post-védique, une kyrielle de divinités se sont succédées, et celles qui occupaient l'avant-scène à la période védique cèdent leur place à une triade qui occupe aujourd'hui encore une place centrale dans le panthéon : Brahma, Vishnu et Shiva. Sans entrer dans les détails et les nuances qui caractérisent la diversité des traditions présentes dans l'hindouisme, mentionnons pour l'instant qu'à Brahma est associée la fonction de créateur, à Vishnu celle de préservateur de l'Univers créé, et à Shiva, celle de destructeur de cet Univers. Leur trois fonctions se complétant, la roue cosmique peut tourner éternellement.

Par ailleurs, dans un ouvrage intitulé « In the Beginning IS Desire : Tracing Kali's Footprints in Indian Literature »²⁸, Neela Bhattacharya Saxena rappelle un élément qu'il nous apparaît approprié de mentionner à ce point-ci. Elle nous indique en effet un détail important à garder à l'esprit, notamment lorsque, comme c'est le cas pour notre propos, nous nous intéressons à l'impact que peuvent avoir les différentes figures mythologiques sur les dévots. Elle rappelle que les images des diverses divinités constituent, dans l'hindouisme, un système de symboles où les figures correspondent aux réalités psychiques et au développement de chaque individu. Cela signifie que, traditionnellement, la diversité des représentations divines permet à un individu de choisir comme objet de dévotion celle

²⁸ Neela Bhattacharya Saxena, *In the Beginning IS Desire : tracing Kali's Footprints in Indian Literature*, New Delhi: Indialog Publications Pvt. Ltd., 2004, 324 p.

qu'il désire. L'auteure affirme que ce système permet une individualité spirituelle radicale, c'est-à-dire l'opportunité, pour chaque hindou, de diriger sa dévotion vers la forme divine qui lui convient. Cependant, peu importe la forme, elle nous rappelle que l'individu qui entreprend une démarche spirituelle comprend qu'une ou l'autre image constitue un outil de dévotion à transcender au fil du parcours qui le mènera vers un contact direct avec la Réalité Ultime. Cette Réalité sera donc trouvée au-delà d'une ou l'autre de ces images.

Le paradigme Lakshmi/Kali

Cela dit, outre la triade préalablement mentionnée, le panthéon hindou se déploie en une multitude de figures divines, dont un grand nombre de figures féminines. Dans une thèse intitulée « Culture, Religion and Transition : The Experience of Hindu Women in Canada »²⁹, Vasanthi Srinivasan s'intéresse aux rapports qu'entretiennent les femmes hindoues ayant immigré aux Canada avec les divinités féminines. Avant d'aborder précisément cette question, l'auteure se penche sur l'ambivalence caractérisant l'imaginaire hindou féminin. Elle circonscrit cette ambivalence par l'apparente contradiction qui existe entre les figures de Lakshmi et de Kali, figures qui sous leurs multiples représentations regroupent la presque totalité des divinités féminines.

Lakshmi

²⁹ Vasanthi Srinivasan, « Culture, Religion and Transition : The Experience of Hindu Women in Canada », Phd: Université d'Ottawa, 1994, 239 p.

Se penchant sur un chapitre de l'ouvrage de Veronica Ions³⁰ nous sommes en mesure de saisir plus en détails les particularités propres à chacune de ces figures. Ions, tout comme Srinivasan, nous parle de Lakshmi (également nommée Sri) comme de la parèdre de Vishnu. Maintes représentations lui sont associées et renvoient à ses diverses incarnations, au travers desquelles elle demeure toujours associée à Vishnu. Elle est donc Padma ou Kamala, surgie des eaux et flottant sur une fleur de lotus, quand Vishnu est le nain Vamana. En tant que compagne de Rama, avatar du dieu Vishnu, elle devient Sita. Lorsque celui-ci devient Krishna, elle sera d'abord la bergère Radha, puis son épouse Rukmini. Dans toutes ses formes, elle participe à l'œuvre préservatrice de Vishnu. Elle est, nous dit Srinivasan, le potentiel créateur de Vishnu. Richement ornementée d'or, elle est dispensatrice des richesses. Srinivasan nous la présente comme déesse de la prospérité et de l'abondance, particulièrement lorsqu'elle est Sita, figure également associée à la fertilité. Cela dit, Lakshmi, sous toutes ses formes, est donc fondamentalement bonne et généreuse. Ses figures seront donc souvent associées à l'idéal féminin de beauté, de fidélité à l'époux et de générosité.

Kali

Par ailleurs, une autre manifestation féminine est présente dans le panthéon hindou et apparaît fort éloignée de Lakshmi: la déesse Kali. Neela Bhattacharya Saxena, quoiqu'elle nous rappelle qu'il

soit impossible de circonscrire Kali dans une définition précise étant donnée la diversité des formes qu'elle prend à travers les multiples traditions hindoues qui la vénèrent, nous décrit cette divinité comme une figure ambivalente ayant une nature paradoxale, une divinité liminaire, marginale. Ions, pour sa part, décrit la représentation la plus courante de Kali : une déesse hideuse et noire, qui a des dents pointues, est nue, porte des boucles d'oreilles faites de petits enfants, un collier de serpents, un autre de crânes, un troisième constitué de ses propres fils et une ceinture de mains. Ses quatre bras portent des armes une tête coupée, et bénissent les dévots. Bhattacharya souligne que sa couleur noire peut avoir différentes interprétations, notamment celle de représenter la dualité vie/mort. Kali est donc celle qui dissout tout. Srinivasan affirme qu'elle est le symbole du temps éternel notamment par son potentiel destructeur, mais aussi parce qu'elle est muée par l'énergie créatrice de l'Univers. Elle est donc « *the static but potentially dynamic state that precedes manifestation* »³¹. Bhattacharya rappelle à cet effet que Kali est vue comme une forme particulière de la *Shakti*, le principe féminin par excellence de l'hindouisme, l'élément actif de l'Univers, le réservoir d'énergie potentielle nécessaire à chaque dieu pour effectuer la tâche qui lui est dévolue. Les traditions tantriques posent d'emblée la suprématie de Kali, qui devient l'appellation donnée à la Réalité Ultime, la réalité au-delà des noms et des formes (comme l'est le « Brahman » des *Upanishad*). Bhattacharya se réfère à Sanjuk-

ta Gupta, auteure s'étant intéressée à un texte tantrique particulièrement évocateur de l'ambivalence du rôle destructeur et créateur de Kali (*Saktisamgama Tantra*). Au sujet de ce texte, Gupta affirme :

“Kali is pure consciousness, totally transcendent, the unique Being. She subsumes both Siva and the divine power, Sakti. At a certain primordial moment, Kali suddenly saw inside herself her own mirror image or shadow, which indeed is delusion, Maya. In that Maya, Kali created the imagined form of Siva, who became the primeval god and Kali's spouse. Kali then created empty space, and the chaos of the destroyed universe disappeared as she engaged with sexual intercourse with Siva, taking the reverse position and the active role.”³²

Cet extrait démontre à la fois le caractère actif, ainsi que toute la transcendance associée à Kali dans l'univers tantrique. Cette transcendance sera rejetée par le brahmanisme orthodoxe, qui aura tôt voulu domestiquer cette représentation terrifiante de la déesse mère pré-aryenne Devi, ou Mahadevi. Elle sera donc, à travers ses diverses manifestations (dont un certain nombre sont plus « douce » quoique toujours farouches, nommons entre autres les déesses Sati, Parvati ou Durga) associée au dieu Shiva. Elle sera considérée, tel que le souligne Ions, comme la *Shakti* de Shiva, et ses caractères, propices ou féroces, seront considérés comme reflétant la variété des rôles de son époux. Son indépendance première sera donc freinée, et son pouvoir autonome par là domestiqué.

³⁰ Veronica Ions, « Les déesses », in *Mythologie indienne*, Paris, ODEGE, 1968, pp.89-97.

³¹ Srinivasan, p.122.

³² Sanjukta Gupta, citée par. Bhattacharya Saxena, p. 60

Le paradigme Lakshmi/Kali : regards féministes

Revenons donc au paradigme Lakshmi/Kali présent dans l'Univers hindou tel que décrit Srinivasan. Selon l'auteure, les représentations iconographiques des déesses influencent grandement l'imaginaire hindou et contribuent à façonner les comportements féminins, notamment en créant et en véhiculant des modèles de comportements idéaux. Notons au passage que Bhattacharya Saxena, se référant aux propos de Rita Dasgupta Sherma³³, partage cette opinion, ajoutant entre autres à ceci que la présence de divinités féminines hindoues a contribué à l'émergence d'une spiritualité féminine tout au long du développement de l'hindouisme. Srinivasan résume : « *On the one hand, as Lakshmi, women is fertile, benevolent, and the bestower of life; on the other hand, as Kali, she is aggressive, malevolent, and the destroyer* »³⁴. Il en ressort que plus souvent qu'autrement, Lakshmi³⁵ servira de modèle pour orienter les comportements féminins considérés comme idéaux : la bienveillance, la générosité, la fertilité, la fidélité. Par ailleurs, selon Srinivasan, l'interprétation généralement faite de Kali dans les milieux érudits masculins est que bien qu'elle représente une figure de mère protectrice et qu'elle inspire l'obéissance, il s'agit d'une divinité fondamentalement destructrice, et son tempérament est considéré comme n'étant pas de rigueur pour les femmes.

Le propos central de l'auteure, lorsqu'elle aborde le paradigme Lakshmi/Kali afin de souligner l'ambivalence des représentations féminines dans la mythologie est par ailleurs de faire ressortir une crainte inhérente à la logique culturelle hindoue : celle de la transformation potentielle qu'une femme peut effectuer entre ces deux paradigmes, entre les deux pôles du potentiel féminin, l'agressivité (Kali) et la passivité (Lakshmi). Il y a à son avis toujours présence de cette crainte sous-jacente, crainte venant justifier nombre des restrictions ayant servi à baliser l'existence de femmes, celle que toute femme, aussi docile et obéissante soit-elle, porte en elle un potentiel agressif, un pouvoir « dangereux » qui nécessite d'être domestiqué. Elle affirme :

*“There is a definite connection between the special position and manifestation of female deities in the Hindu pantheon and the role of women in Hindu society. Though Hindu women are supposed to be absolutely devoted to their husbands who are respected as embodiments of the deity, women may also reign supreme in her own domain as mother of her children. While women are consorts or equals, they still must obey men”*³⁶

Ainsi, le pouvoir procréateur des femmes est certes glorifié à travers la maternité, espace où les femmes jouissent généralement d'indépendance. Cependant, ce pouvoir ne peut s'exercer dans une situation de pleine indépendance; il doit être harnaché à l'autorité masculine (au même titre que l'indépendance de la figure de la déesse-

mère a été limitée par son association au dieu Shiva). Ainsi, l'auteure souligne : « *symbolically, if her sexuality is controlled by men, she remains fertile and benevolent (Lakshmi); but the female in control of her own sexuality is potentially destructive and malevolent (Kali)* ».³⁷ En résumé, selon Srinivasan, les figures de Lakshmi et Kali représentent une dualité bien/mal qui imbibe les idéaux féminins transmis par la tradition orthodoxe, et la crainte que toute femme puisse passer d'un pôle à un autre justifie le besoin d'exercer un contrôle sur les femmes.

Cela dit, il semble par ailleurs selon Bhattacharya Saxena que de plus en plus de voix affirment le rôle émancipateur de la figure indépendante de Devi, ou de Kali, dans la vie des femmes, de par son potentiel libérateur et sa symbolique empreinte de puissance et de force créatrice. Se référant aux propos de Rita Dasgupta Sherma, elle affirme que les femmes hindoues d'aujourd'hui n'ont pas de difficulté à s'identifier à un modèle divin. Le problème réside dans le choix des modèles. En effet à travers l'histoire, les femmes qui se sont identifiées avec des modèles de pouvoir ont pu se soustraire aux normes patriarcales orthodoxes, tandis que celles qui se sont identifiées avec des modèles de divinités non-autonomes et soumises sont restées dans une structure sociale restrictive.

³³ Bhattacharya Saxena, p. 31.

³⁴ Srinivasan, p.121.

³⁵ Entendons ici Lakshmi comme regroupant l'ensemble des manifestations féminines qui lui correspondent.

³⁶ Srinivasan, p.124.

³⁷ Srinivasan, p.123.

Partie 2 : Période coloniale et situation contemporaine des femmes hindoues : regards féministes

Époque coloniale et premières mobilisations

La « mission civilisatrice » britannique

Lorsque les Britanniques entreprennent leur « mission civilisatrice » en Inde à la moitié du 19^e siècle, leur motivation sera en partie liée à la question des femmes. Nancy Auer Falk, dans un article intitulé « *By what Authority? Hindu Women and the Legitimization of Reform* » jette un regard féministe sur la première réforme religieuse hindoue ayant fait suite à l'arrivée des Anglais en Inde et ayant préparé le terrain pour l'indépendance. Maints points de cette réforme, à laquelle différents groupes ont travaillé à travers l'Inde dès 1820, portaient sur la question des femmes. En effet arrivés en Inde, les Anglais avaient été outrés par certaines pratiques en cours au pays à l'époque. Selon Falk, « *these customs had been cited to justify England's argument that Indians – especially hindus- were barbarians and therefore much in need of England's "civilizing mission"*.³⁸ En outre, de telles pratiques étaient aussi utilisées comme argument principal par les Églises afin de justifier l'évangélisation dont les Indiens avaient grand besoin pour se libérer de ces coutumes barbares. Finalement, elles étaient invoquées par les groupes féministes d'Angleterre qui approuvaient largement la domination britannique en Inde. Selon celles qui adhéraient à ces groupes, la colonisation

britannique était en effet susceptible de « sauver » leurs « sœurs » indiennes des coutumes « barbares » qui menaient leurs vies. Les premiers groupes de réforme s'opposèrent à ces prétentions civilisatrices. Ils auront comme objectif de dépouiller la culture indienne des pratiques dénoncées par les colons anglais, pratiques qui concernent principalement les femmes de castes supérieures des familles hindoues orthodoxes.

De quelles pratiques s'agit-il? Avant de s'attarder plus en profondeur sur le mouvement de réforme qui s'amorce au 19^e siècle, il implique de préciser davantage cette question. Indira Mahindra parle, nous l'avons vu, d'une révolution régressive s'étant produite depuis la fin de l'ère védique jusqu'au 5^e siècle de l'ère chrétienne environ et qui aurait entraîné une importante régression du statut des femmes. Les conséquences de ce mouvement de recul de leur position au sein de la société, qu'elle attribue largement à l'influence des lois de Manu, se seraient poursuivies jusqu'à l'indépendance du pays en 1947 et à la rédaction de la Constitution. Ceci dit, plusieurs pratiques auraient été graduellement imposées aux femmes au fil de l'histoire. Certaines pouvaient concerner une majorité de femmes, alors que d'autres une minorité, et cela selon différents facteurs.

Les pratiques dénoncées

Parmi ces pratiques, la *sati* est probablement celle qui a le plus fait réagir féministes, missionnaires et colons anglais. Les auteurs datent difficilement le début de cette pratique, dont les premières traces se retrouvent dans le *Ramayana* et le *Mahabharata*. L'historien

Charles Malamoud³⁹ situe son développement autour du Xe siècle et ce dans les milieux *Ksatriya* principalement, où l'on considérait méritoire pour une veuve de brûler sur le bûcher funéraire de son mari. Suite à la mort de son mari, la veuve aurait eu le choix, ou de suivre son mari dans la mort afin de garder la pureté de son sang et de sa famille, ou de choisir la voie du célibat. Une hypothèse fréquemment soulevée par les auteurs pour expliquer cette pratique est qu'elle se serait propagée d'abord dans les classes guerrières parce que lorsque leur mari était tué par des envahisseurs, les femmes préféraient choisir la mort plutôt que de vivre l'humiliation d'être capturées et consommées comme trophées par les vainqueurs. C'est donc la fierté ainsi que le souci de ne pas être prise par l'ennemi qui aurait à la base motivé ce geste.

Par ailleurs, dans un article intitulé « *The role of brahmanical ideology in the socialization of hindu women and widows* », Raj S. Ghandi situe davantage ce rituel dans un cercle vicieux où entrent en interrelation l'idéologie brahmanique, le statut des femmes, la place accordée aux veuves et finalement la pratique de la *sati*. Selon lui, l'importance qu'on accorde à ce rituel dépend largement de la position sociale donnée aux femmes et aux veuves à différentes époques et dans différents milieux, ainsi qu'au degré de socialisation et d'intériorisation, pour les femmes, des normes liées à l'idéologie brahmanique. Cette idéologie, développée lorsqu'ont

³⁸ Nancy Auer Falk, « *By what Authority?* », p. 139.

³⁹ Voir « *La plus vieille histoire de l'Inde* » entretient avec Charles Malamoud in *L'Histoire*, no 278, juillet-août 2003, pp.8-13.

été mis en œuvre les premiers traités de lois (durant la période des *smṛti*), a graduellement étendu son influence à travers l'Inde (mais, comme nous l'avons vu, pas également dans tous les milieux). Des traditions héritées de cette idéologie telles l'impossibilité, pour les veuves, de se remarier, et la coutume selon laquelle les filles doivent être vierges lors de leur mariage (donc données en mariage de plus en plus jeunes), prennent graduellement de l'importance. Et, lorsque de très jeunes filles sont promises et que leur mari, ou futur mari, meurt, elles se retrouvent veuves à l'âge de 9, 10 ou 12 ans. Comme le souligne Raj S. Ghandi,

« *during the period when Brahmins codified laws, "women were bracketed with the Sudras, and were denied the right to study the Vedas, to utter Vedic mantras, and to perform Vedic rites. Hence during such an age, it was not to be expected that women would continue to enjoy the old privilege of choosing a life of celibacy and asceticism"* »⁴⁰.

Ainsi, lorsque les femmes se sont vues retirer le droit d'étudier les Védas, elles ont été davantage confinées dans les maisons, mariées plus jeunes, et souvent veuves plus jeunes. Et, l'idéologie brahmanique qui avait empêché les femmes d'étudier les Védas n'était pas plus prompte à leur permettre l'accès à une vie de célibat et de dévotion, alors réservée aux hommes en fin de vie. Ainsi, dans les milieux fortement influencés par cette idéologie, où hommes et fem-

mes avaient été socialisés avec les idées propagées par les législateurs et les penseurs influents, où l'on vénérât la virginité des filles, pratiquait le mariage des filles pré-pubère, et empêchait les veuves de se remarier ou de vivre une vie de célibat, la pratique de la *sati* a pris de l'importance. Dans certains milieux, notamment chez les hautes castes brahmanes de la région du Bengale, le nombre de veuves, donc de *sati*, était encore plus important par le fait que, en plus des pratiques que nous venons de citer, la polygamie (ou hypergamie, selon certains auteurs) était courante. Cette tradition, sanctionnée par Manu, permettait à un homme dont l'épouse ne lui donnait pas de fils après quelques années de mariage, de se remarier avec une autre femme, et ainsi de suite jusqu'à ce que naissent des fils. Lorsque mourait le mari, de nombreuses veuves étaient entraînées à se jeter sur son bûcher funéraire, ou à s'immoler dans l'intimité de leur demeure.

Au 18^e et 19^e siècle, la pratique de la *sati* avait pris une importance considérable en Inde. Alors que certains auteurs la présentent comme jamais obligatoire donc comme un choix dont la décision incombait à la veuve elle-même, d'autres évoquent des situations où des femmes étaient littéralement attachées au bûcher crématoire de leur mari, ou encore où des fillettes de 9 ou 10 ans déjà veuves se voyaient offrir des sucreries empoisonnées par leur famille pour ensuite être honorées en tant que *sati* par la communauté⁴¹. Ceci dit, lorsque les Anglais s'établissent en Inde, son ampleur est réelle. Raj S. Ghandi cite un rapport

soulevé par K.M. Kapadia⁴² selon lequel durant les années 1815-1828, 8134 cas de *sati* auraient officiellement été rapportés pour la principauté du Bengale uniquement (région où la polygamie était pratiquée), les trois-quarts se situant dans la division de Calcutta, ce qui constitue une moyenne de 580 *sati* par année à cette période et dans cette région seulement. Parmi les cas rapportés entre 1815 et 1820, trois concernaient des enfants de 8 ans, et 43 de jeunes filles âgées entre 9 et 16 ans.

Outre la *sati*, d'autres coutumes ont rapidement été dénoncées par les Anglais d'abord, puis par les hommes à la tête des premiers mouvements de réforme. Nous avons évoqué celles-ci, toutes liées de près ou de loin à la pratique de la *sati*. Il s'agit de l'hypergamie ou de la polygamie (où des hommes brahmanes de haute caste pouvaient avoir jusqu'à 20 ou 30 épouses), du mariage des enfants et du fait de garder les femmes illettrées. Par ailleurs, nous n'avons pas évoqué la *purdah*, tradition qui fut également la cible des premières réformes.

Cette tradition implique plusieurs restrictions pour les femmes dont la soumission physique devant le mari ou tout autre homme plus âgé de la famille (l'obligation donc de s'accroupir, de baisser la tête et de se couvrir le visage pour leur adresser la parole). La *purdah* était (est) exigée par le mari ou par la belle-famille et considérée par les familles qui l'adoptent comme une marque de respect pour le mari, les autres hommes de la famille, de même que pour la mère du

⁴⁰ Roma Chaudhry, 1962, « Some Reflections on the Ideal of Indian Womanhood », cité par Raj S. Ghandi, « *The role of brahmanical ideology in the socialization of hindu women en widows* », p.124.

⁴¹ Raj S. Gandhi, idem, p.125

⁴² K.M. Kapadia, « *Marriage and Family in India* » Oxford University Press, 1968

mari. En effet selon Leigh Minturn⁴³, en se soumettant de la sorte, la jeune mariée démontre qu'elle ne compte pas remplacer la mère dans l'intimité de la relation mère-fils, ce qui pousse l'auteure à conclure qu'un des rôles de la *pardah* est d'assurer la préséance de la famille élargie sur la famille nucléaire.

Les mouvements de réforme religieuse

Dès 1820, un certain nombre de groupes se sont développés à travers l'Inde, nous l'avons vu en partie en réaction à la tendance civilisatrice des colons anglais. Un des premiers et probablement des plus influents à l'époque est le *Brahmo Samaj*. Ce mouvement nationaliste indien a été fondé par Ram Mohan Roy, intellectuel Bengali, et a principalement œuvré au Bengale, détenant ses quartiers généraux à Calcutta. D'emblée, le mouvement propose une pratique religieuse où serait assouplie la rigueur de l'autorité de l'orthodoxie hindoue. Il s'attaquera à dépouiller la culture indienne des coutumes dénoncées par les colons anglais, mais rencontrera très tôt la résistance des hindous orthodoxes, qui invoquent le *Hindu Law Code* à l'appui de leurs vues traditionnelles.

Dès 1830, les *Brahmo* (nom utilisé dès lors pour désigner les adhérents de ce mouvement) travaillèrent à la cause des femmes. Ils mènèrent campagne contre la pratique de la *sati*, contre le mariage des enfants, pour le remariage des veuves et les mariages intercastes, toutes des pratiques que dénonçaient les Anglais et qui ne concernaient, comme nous l'avons vu, que les hautes castes

hindoues. Cependant, l'importance symbolique de ces pratiques était grande et travailler à les abolir équivalait à notre avis à la fois à repenser la tradition hindoue, en plus d'œuvrer graduellement à l'émancipation face à la domination britannique. Les *Brahmo* tiennent également à l'époque comme fondamentale l'éducation des jeunes filles et des femmes, et mettent de l'avant leurs idées en éduquant leurs propres épouses et filles, notamment dans l'école qu'ils fondent à Calcutta, la *Native Ladies' Normal School*. Ils ont certainement contribué à mettre de l'avant et à relancer l'éducation des filles en Inde.

À ce sujet, Nancy Auer Falk, souligne une nuance intéressante. Quoique les *Brahmo* (ainsi que d'autres réformateurs) aient certainement contribué à l'éducation des femmes indiennes d'abord en éduquant les leurs, ils l'ont parfois fait aux dépens du désir de celles-ci, qui plus souvent qu'autrement devaient subir les désaccords de leur réseau féminin et de la famille élargie. Leur projet, nous dit l'auteure, restait androcentrique, en cela que pour eux, le fait d'améliorer le statut des femmes faisait d'elles de meilleures épouses et de meilleures mères. Il n'était aucunement question de créer des femmes autonomes disposées à décider elles-mêmes du cours de leur vie. Elle donne l'exemple du jour où Ramabai Ranade, épouse de M.G. Ranade (chef du *Prarthana Samaj*, mouvement de réforme aux engagements similaire au *Brahmo Samaj* s'étant développé à la même époque à l'ouest du pays, au Maharashtra), a désobéi à son mari. Elle aurait omis de se présenter à une réunion de l'organisation

(réunions auxquelles les épouses des dirigeants étaient tenues d'assister) sous prétexte d'un malaise physique. Son mari l'aurait réprimandée : en tant qu'épouse, elle se devait de marcher dans la même voie que lui afin de maintenir leur bonne entente. L'auteure souligne que Ramabai Ranade « *was not the only women "emancipated" by a husband who was relying on authority given to him by the very Hindu system that he was challenging* ». ⁴⁴

Graduellement, les femmes des *Brahmo* ou des membres du *Prarthana Samaj* en viendront à jouer des rôles importants au sein de ces mouvements ainsi qu'à l'amélioration de la condition féminine. En 1891, Kadambini Ganguly, épouse de Dwarkanath Ganguly, un des dirigeants du *Brahmo Samaj*, mène des manifestations de soutien à un projet de loi destiné à augmenter l'âge minimum des relations sexuelles entre époux. Cette femme, une des deux premières femmes diplômées de l'Université de Calcutta, deviendra la première femme médecin du Bengale. Par ailleurs, de l'autre côté du pays, sa consœur Pandita Ramabai mène au même moment, à Bombay, une lutte parallèle de soutien à la même cause. Pandita Ramabai aura une influence considérable à son époque par son engagement à l'amélioration du sort des femmes. Cette femme éduquée, ayant une connaissance du sanskrit, des textes védiques et des *upanishad* aura dédié sa vie à aider les veuves indiennes, elle-même devenue veuve alors qu'elle avait une fillette de quelques mois. Sa carrière sera suivie à la trace par les journaux féministes anglais ainsi que par les quo-

⁴³ Leigh Minturn, « Sita's Daughters : Coming Out of Purdah », 1993, 371 p.

⁴⁴ Nancy Auer Falk, idem, p.143.

tidiens indiens, alors qu'elle entreprend un voyage aux États-Unis et en Angleterre afin de financer l'ouverture d'une maison pour veuves à Pune, au Maharashtra.

Le 20^e siècle : indépendance et autonomie

Les femmes et le projet nationaliste

À la fin du 19^e siècle s'amorce en Inde le mouvement nationaliste, dont les efforts porteront fruit une cinquantaine d'années plus tard lorsque le pays gagnera enfin son indépendance. Contrairement au mouvement de réforme religieuse, où maintes revendications concernaient directement les femmes, le mouvement nationaliste concentrera très tôt tous ses efforts à la cause de l'indépendance. Cela aura pour effet de mettre de côté les mobilisations pour la cause des femmes. Mais, selon Nancy Auer Falk, les efforts déployés durant le mouvement de réforme religieuse pour améliorer la cause des femmes survivront de deux façons. Tout d'abord, les *Brahmo Samaj* et *Prarthana Samaj* avaient encouragé la mise sur pied d'organisations féminines. De nombreux groupes ayant pour objectifs autant l'instruction religieuse des jeunes filles que l'aide sociale aux femmes en difficulté ont ainsi été formés. En 1890, la plupart de ces organisations ont des femmes à leur tête et mettent davantage l'accent sur l'aspect social que sur le religieux. Par l'implication directe de nombreuses femmes éduquées, entrepreneuses et persévérantes, des organisations de la sorte se multiplieront. À titre d'exemple, Saroj Nalini Gupta, une de ces femmes, fondera plusieurs *Bharat*

Mahila Samiti (« regroupement des femmes de l'Inde »), organismes dont les objectifs sont aussi divers que d'informer les femmes sur l'hygiène, d'améliorer les hôpitaux, d'enseigner aux veuves, de soutenir les écoles de filles, d'entraîner des sages-femmes ou de fonder des centres destinés à améliorer les conditions de vie des enfants. En 1927, de tels organismes feront partie de la *All India Women's Conference*, le premier regroupement national de femmes indiennes.

Outre à travers la formation d'organisations qui s'impliquent activement à l'amélioration des conditions de vie des femmes, les efforts en ce sens déployés durant le mouvement de réforme ont également survécu directement à travers le mouvement nationaliste. Nancy Auer Falk souligne en effet que les tenants de ce mouvement n'étaient pas contre l'amélioration du statut des femmes et l'éducation des filles (la plupart d'entre eux avaient éduqué leurs femmes et leurs filles). Cependant, leur priorité principale était d'éviter de se mettre à dos les autorités religieuses hindoues plus orthodoxes, parce que leur coopération avec celles-ci était essentielle à l'achèvement du projet national. Selon l'auteure, les dirigeants de ce mouvement (notamment ceux appartenant au groupe *Arya Samaj*) se sont appuyés sur l'autorité des Védas pour justifier les changements dans le statut des femmes, évoquant un âge d'or védique (semblable à celui dépeint par les auteures Filliozat ou Mahindra plus haut) où les femmes pouvaient étudier les textes sacrés, choisir leur mari, où les veuves pouvaient se remarier etc. De cette façon, ils conservaient l'appui des autorités religieuses.

Ainsi, quoiqu'elles ne soient plus au centre des revendications de changement, les femmes conserveront tout de même une place au sein du mouvement nationaliste, et la lutte pour l'amélioration de leurs conditions de vie ne sera pas totalement abandonnée. En outre, les femmes seront encouragées à prendre part à ce mouvement, mais toujours tant que leur rôle en reste un de support (ce n'est pas avant plusieurs décennies qu'elles prendront les rênes et initieront d'elles-mêmes un mouvement de masse). La lutte nationale a été menée par les hommes. Le mouvement anti-britannique *Swadeshi* (« pour notre propre pays ») qui se déploie au début du 20^e siècle encourage l'entrée des femmes en politique : elles sont présentes aux manifestations, organisent des bûchers pour brûler les textiles importés d'Angleterre. Gandhi, à la tête du mouvement *Swadeshi* en 1920, donne un rôle aux femmes dans le combat contre le colonisateur : elles filent le coton, font des piquets de grève devant les magasins d'alcool et de vêtements importés. Il vante et prend pour exemple les qualités féminines qui sont selon lui susceptibles de contribuer à l'indépendance du pays dans un climat pacifique : la non-violence, la patience, l'abnégation, le dévouement (qualités également louées par le législateur Manu...).

Ce rôle de soutien à la cause de l'indépendance et cette entrée des femmes en politique ont certainement été des éléments-clé en ce qui concerne la reconnaissance de la place des femmes dans le domaine public et l'évolution du droit en leur faveur. À partir de l'indépendance du pays en 1947, le Par-

lement indien met graduellement fin, pour employer les mots d'Indira Mahindra, au « règne de Manu ». L'article 14 de la Constitution indienne adoptée en 1950 proclame l'égalité devant la loi, ainsi que l'égalité de statut et de chance à tous les citoyens de l'Inde, indépendamment du sexe, de la caste, de la couleur ou de la religion. L'article 15 pour sa part interdit toute discrimination, y compris sexuelle, et ce dans tous les domaines. De plus, suite à l'indépendance, la loi fut modifiée dans différents domaines tels le mariage (*Special marriage act*, 1954), la succession (*Indian Succession Act*, 1956), l'adoption et l'entretien (*Hindu Adoption and Maintenance Bill*, 1956), la dot (*Dowry Prohibition Act*, 1961) et le droit religieux hindou (*Hindu Code Bill*, 1955). Nous serions portés à croire que ces modifications légales aient apporté des changements substantiels aux conditions de vie des femmes. Mais, comme nous le verrons, dans les vingt années qui ont suivi, il semble que la situation des femmes ne soit pas allée en s'améliorant, la transformation de mœurs solidement ancrés dans l'héritage culturel et religieux nécessitant davantage de temps et de travail de sensibilisation pour être effective.

Entrée en scène du mouvement des femmes

À la fin des années 1960 se fait sentir en Inde la vague de militantisme qui a parcouru la planète à l'époque. Comités et groupes de pressions sont mis sur pied afin de s'attaquer aux diverses inégalités de classes, de castes, de sexes. Pour Vibhuti Patel, auteure d'un article sur les

groupes autonomes de femmes en Inde (*autonomous women's groups*) et jadis impliquée dans la cause syndicale, il y a, dans ces années, émergence d'un mouvement d'autonomie chez les femmes indiennes (*autonomous women's movement*). Ce mouvement se manifeste par le bourgeonnement d'organisations indépendantes politiquement, gérées par des femmes, et travaillant à la cause des femmes. Elles ont comme priorité le combat contre l'oppression, l'exploitation, l'injustice et la discrimination vécues par les femmes. À son avis, ce sont de telles organisations qui ont directement contribué à l'amélioration des conditions de vie des femmes. Pour la première fois, ce sont les femmes elles-mêmes qui prennent en charge et mènent de front leurs luttes.

Graduellement se met donc en place une importante vague de mobilisation à la cause des femmes, que divers événements médiatisés viendront attiser. Mentionnons entre autres le cas de la jeune Mathura, 15 ans, violée en 1972 par deux constables de police qui ont été innocentés en Cour Suprême sous prétexte des mœurs légères de la jeune femme. En 1979, quatre professeurs de Droit de l'Université de Delhi écriront une lettre ouverte à la Cour Suprême afin de condamner son jugement. Ils seront soutenus par nombre d'organisations de femmes qui demandent la réouverture du dossier ainsi qu'un amendement à la loi sur le viol. Un autre événement similaire, à Bombay cette fois, où une jeune femme enceinte a été victime d'un viol collectif dans un bidonville, soulèvera des protestations majeures. Les femmes des bidonvilles se regroupent et dénon-

cent leurs conditions de vie et la violence qu'elles subissent. Le *Forum Against Rape* est mis sur pied et constitue la voix du mouvement anti-viol qui se met en place à l'époque.

D'autres organisations de la sorte sont nées de protestations face à des situations de violence conjugale, d'alcoolisme, de *dowry murders* (meurtres de jeunes épouses orchestrés par sa belle famille pour prendre possession de la dot). Elles travailleront activement à faire amender des lois en la faveur des femmes, mais également à répondre aux besoins immédiats des femmes victimes de ces abus. De façon générale, on constate à ce moment combien la violence est omniprésente, et ce à tous les échelons de la société, et combien, selon Sara S. Mitter, « *oppression of women was woven into the very fabric of Indian society* »⁴⁵. Face à la reconnaissance de cette oppression commune, il y a développement d'une solidarité entre les femmes des diverses couches de la société. Mitter relate entre autres des témoignages de femmes membres de groupes organisant des manifestations dont le nombre de participants grimpait au fil de son parcours. À la fin de la marche, une foule de femmes et d'hommes, soutenant la cause, s'étaient joint à la manifestation de façon spontanée. C'est ainsi que gens de provenance sociale distincte se voyaient marcher côte à côte pour la même cause.

Conclusion

Des centaines de groupes qui ont été mis sur pied entre 1975 et 1985, un certain nombre d'entre eux ont survécu

⁴⁵ Sara S. Mitter, idem, p.125

Cahier de recherche no. 7 uqàm juin 2006

jusqu'à aujourd'hui, venant continuer à travailler activement à la cause des femmes. Comme le souligne Mitter :

« (...) *Many proliferated into today's active associations that tackle questions of rape, traffic in women, misuse of amniocentesis, testing of hormonal drugs on women, treatment of female prisoners, and all the myriad forms of oppression fostered by the family structure and codified in family law, with regard to marriage, divorce, maintenance, child custody, inheritance- in a traditional, patriarchal milieu, be it Muslim or Hindu.* »⁴⁶

Ainsi aujourd'hui encore survivent en Inde des pratiques sociales héritées des orthodoxies religieuses qui ont influencé, au fil du temps, la structure familiale, les rapports homme-femme, la loi. La structure patriarcale de la société est omniprésente et est notamment légitimée à travers des textes religieux à la popularité extrêmement répandue, tels le *Ramayana*, le *Mahabharata*, et bien sûr les Lois de Manu. Quoiqu'elles soient éduquées et jouissent davantage d'indépendance que leur mère ou leur grand-mère, maintes femmes hindoues sont, aujourd'hui encore, influencées par les normes tracées par Manu ou incarnées par le personnage extrêmement populaire de Sita dans le *Ramayana*, de la femme idéale : dépendante et toute dévouée à son père, son mari, son fils, au service de ceux-ci, entièrement responsable de la sphère domestique, forte mais flexible, capable, comme Gandhi l'a vanté, d'abnégation, de patience et de dévouement.

Maintes femmes pratiquent les *vrats* ou jeûnes voués à la réalisation d'un vœu concernant généralement la maternité, leurs enfants, leur mari, leur foyer et dont les prescriptions sont inscrites pour la plupart dans les *purana*. Elles dédient leur dévotion à une divinité, effectuent des vigiles en son honneur (*jagaran*), prennent des bains purificateurs (*snan*), s'abstiennent de certains aliments dans le but de s'assurer de la longue vie de leur mari, du bien-être de leur foyer ou de la naissance d'enfants mâles.

Même dans les milieux urbains où les femmes sont extrêmement éduquées, les bébés-garçons sont fréquemment préférés aux bébés-filles. Comme Mitter le soulève, des amniosynthèses sont pratiquées, très tôt dans la grossesse, afin de définir le sexe de l'enfant à naître. De même, des nouvelles technologies sont développées afin de connaître de plus en plus tôt le sexe de l'enfant. Et, plusieurs avortements découleront du fait que l'on préfère donner naissance à un garçon qu'à une fille. Dans un article publié en novembre 2003 dans le magazine *India Today*, Murli Desai, en chef du département de la famille à l'Institut Tata des sciences sociales de Mumbai, affirme : « *Education, exposure and affluence have not brought values such as equality. It has brought consumerism and a commodification of relationships. Women prefer sons, as it is often the only way to increase their status in the otherwise subordinated life* »⁴⁷. Les femmes interrogées par les journalistes dans l'article voient dans la naissance d'un garçon une manière de gagner un

respect supplémentaire de l'entourage. Ailleurs, elles subissent une forte pression de la famille élargie lorsqu'elles n'ont donné naissance qu'à des filles. Rappelons-nous en outre que ce sont les fils qui, leurs parents décédés, seront responsables d'effectuer les rites funéraires appropriés.

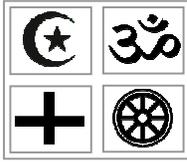
Par ailleurs, nous pouvons à mon avis être optimistes quant à l'amélioration du statut des femmes hindoues. De nombreux organismes travaillent à ce jour à l'éducation des femmes, les incitant à développer une indépendance financière ainsi qu'un regard critique sur leurs traditions. Et, la plupart d'entre elles ne balayeront pas la religion du revers de la main. La pratique extrêmement répandue des *vrats* (qui souvent se font sans l'intermédiaire des autorités religieuses masculines) est, selon certains auteurs, une façon, pour les femmes, de gagner une indépendance et une autonomie dans leur pratique religieuse. De même, plus éduquées que les femmes qui les ont précédé, elles lisent les textes sacrés, assistent à des discours à leur sujet, développent leur dévotion, bref donnent un sens ultime à leur existence par des moyens qui jadis leur auraient peut-être été refusés. Plus critiques, elles savent désormais déterminer ce qui appartient à hier, aux traditions révolues, et ce qui appartient à aujourd'hui et est susceptible de les mener vers une existence plus sereine et égalitaires.

⁴⁶ Sara S. Mitter, idem, pp.127-128.

⁴⁷ Shefalee Vasudev, « Missing Girl Child » in *India Today*, 10 novembre 2003, p.15.

Bibliographie

- AUER FALK, Nancy, « By What Authority? Hindu Women and the Legitimization of Reform in the Nineteenth Century », dans *Jewel of Authority- Women in Textual Tradition in Hindu India*, édité par Laurie L. Patton, Oxford University Press, 2002, 228 p.
- BHATTACHARYA SAXENA, Neela, "In the Beginning IS Desire : tracing Kali's Footprints in Indian Literature", New Delhi: Indialog Publications Pvt. Ltd., 2004, 324 p.
- BIARDEAU, Madeleine, « L'hindouisme : Anthropologie d'une civilisation », Paris, éditions Flammarion (coll. Champs), 1995, 312 p.
- BURTON, Antoinette, « Burdens of History : British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915 », University of North Carolina Press, 1994, 301 p.
- DEMARIAUX, Jean-Christophe, « Pour comprendre l'hindouisme », Paris, éditions Cerf, 1995, 169 p.
- FILLIOZAT, Vasundhara, « La femme en Inde », dans *La femme, ce qu'en disent les religions*, édité par Évelyne Martini et al, éditions de l'atelier, 2002, 176 p.
- GHANDI, Raj S., « The Role of Brahminical Ideology in the Socialization of Hindu Women and Widows », dans *South Asia : Perspectives and Dimensions*, édité par S. Pervez Wakil, Ottawa : Casas Newsletter, 1977, pp. 119-130.
- IONS, Veronica, « Les déesses », in *Mythologie indienne*, Paris, ODEGE, 1968, pp.89-97.
- KIRPALANI, Marie-Claude et Maya Gurburdhun-Jani, « Indiennes en mouvement », Paris : éditions Des femmes, 1993, 349 p.
- LAMA-REWAL, Stéphanie Tawa, « La longue marche des femmes », dans *L'Histoire*, no 278, juillet-août 2003, pp. 100-103.
- MAHINDRA, Indira, « Des Indiennes », Paris, Des femmes, 1985, 288 p.
- MALAMOUD, Charles, « La plus vieille histoire de l'Inde » dans *L'Histoire*, no 278, juillet-août 2003, pp.8-13.
- MITTER, Sara S., « Dharma's Daughters », Rutgers University Press, 1991, 198 p.
- MINTURN, Leigh, « Sita's Daughters : Coming Out of Purdah », New York : Oxford University Press, 1993, 371 p.
- NARAYANA, Vasudha, « Brimming with Bhakti, Embodiement of Shakti : Devotees, Deities, Performers, Reformers, and Other Women of Power in the Hindu Tradition », dans *Feminism and World Religions*, édité par Arvind Sharma et Katherine K. Young.
- PATEL, Vibhuti, « Emergence and Proliferation of Autonomous Women's Groups in India : 1974-1984 » dans *Women in Indian Society : a Reader*, édité par Rehana Ghadially, New Delhi : Sage Publications, 1988, 310 p.
- RENOU, Louis, « La civilisation de l'Inde ancienne », Paris, éditions Flammarion, 1981, 206 p.
- RENOU, Louis, « L'hindouisme », Paris, Presses universitaires de France(Coll. Que sais-je?), 1951, 127 p.
- SRINIVASAN, Vasanthi, « Culture, Religion and Transition : The Experience of Hindu Women in Canada », Phd: Université d'Ottawa, 1994, 239 p.
- VASUDEV, Shefalee, « Missing Girl Child » in *India Today*, 10 novembre 2003, pp14-20.
- Lois de Manu et traductions des Védas : <http://www.sacred-texts.com/hin/index.htm>



GRUPE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LE MONTRÉAL ETHNORELIGIEUX (GRIMER)

Résumé du projet

Le GRIMER rassemble des chercheuses et chercheurs des départements des Sciences religieuses et de Géographie de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM). Bénéficiant d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, l'équipe a pour objectif général d'étudier les manifestations et le rôle de l'appartenance religieuse au sein de différentes minorités ethnoculturelles qui se sont établies dans le Grand Montréal depuis le début des années 1970. Le projet vise, plus précisément, à cerner la fonction du facteur religieux dans l'élaboration de ce que le sociologue Albert Bastenier (2004) appelle l'*identité* et la *conscience ethniques*.

Dans la première phase de son programme de recherche (période 2004-2007) le GRIMER effectue des enquêtes auprès de quatre communautés spécifiques : les bouddhistes d'origine cambodgienne, les hindous d'origine tamoule (sri-lankaise), les musulmans d'origine maghrébine et les pentecôtistes d'origine africaine sub-saharienne. Le programme de recherche comprend également trois études « transversales », dont l'une qui trace l'évolution démographique de la diversité ethnoreligieuse au Québec depuis 1961, alors que les deux autres s'attardent aux femmes et aux adolescents – deux sous-ensembles sociaux pour qui le facteur religieux semble entraîner des enjeux particuliers selon les études ethniques disponibles. Les résultats du GRIMER seront présentés, entre autres, sous forme d'un recueil à la fin de la période triennale susmentionnée.

L'équipe professorale du GRIMER :

Coordonnateur : **Louis Rousseau** (PhD en science des religions)
Téléphone : (514) 987-3000, poste 4447#
Courriel : louisrousseau@videotron.ca

Co-chercheurs : **Mathieu Boisvert** (PhD en *Religious Studies*)
Téléphone : (514) 987-3000, poste 6909#
Courriel : boisvert.mathieu@uqam.ca

Jean-René Milot (PhD en *Islamic Studies*)
Téléphone : (514) 987-4497
Courriel : milot.jean-rene@uqam.ca

Frank W. Remiggi (PhD en géographie)
Téléphone : (514) 987-3000, poste 4549#
Courriel : remiggi.frank@uqam.ca

Marie-Andrée Roy (PhD en sociologie)
Téléphone : (514) 987-3000, poste 7860#
Courriel : roy.marie-andree@uqam.ca