

PREMIO : excellence

**La danse cobra des femmes et son impact sur
l'agentivité des femmes Kalbeliya
du Rajasthan**

**Marianne-Sarah Saulnier,
Ph.D en anthropologie, UdeM**



2022

Hors-Série No. 8

**La danse cobra des femmes et son impact sur
l'agentivité des femmes Kalbeliya
du Rajasthan**

Marianne-Sarah Saulnier, *Ph.D.*

PREMIO : excellence

Collection Hors-Série No. 8

Comité éditorial pour ce numéro :

Karine Bates – Département d’anthropologie, UdeM

Bob White – Département d’anthropologie, UdeM

John Leavitt – Département d’anthropologie, UdeM

Luke Fleming – Département d’anthropologie, UdeM

Tiziana Leucci – CNRS, France

PREMIO : excellence est une collection hors-série réservée aux étudiants de tous les niveaux. Chaque numéro est dédié à un seul auteur dont la soumission a été jugée et acceptée par un comité d’évaluation.

© Université de Montréal. Département d’anthropologie.

éditions@anthro, Montréal, 2022

<https://anthropo.umontreal.ca/departement/editionsanthro/>

ISBN : 978-2-925246-01-5



Photo couverture : Marianne-Sarah Saulnier, Rajasthan, Inde, 2018

La danse cobra et son impact sur l'agentivité des femmes Kalbeliya

Les Kalbeliya – qu'on retrouve aussi sous le nom de Jogī Nāth Saperā - forment une communauté hindoue historiquement nomade de l'état du Rajasthan en Inde et dont la survie reposait, jusqu'à l'aube des années 1980, essentiellement sur la pratique de charmer les cobras. Cette pratique est cependant devenue illégale en 1972 par un projet de loi visant à entourer l'usage de la forêt et à protéger les animaux sauvages de maltraitance. Pour contourner cette nouvelle réalité juridique, les Kalbeliya ont remplacé le cobra par des femmes danseuses dont la chorégraphie rappelle les mouvements du dangereux reptile. Considérant que les femmes Kalbeliya pratiquent la purdah, une forme stricte de ségrégation des espaces de vie entre les hommes et les femmes, ce nouveau rôle de danseuse ouvre la porte à une foulée de question entourant les dynamiques de genre et la place qu'occupent les femmes dans la sphère économique du Rajasthan. Cet article a pour but de comprendre l'impact de la danse dans la vie des femmes Kalbeliya et plus précisément, de cerner les différentes avenues d'agentivité voire d'empouvoirement¹ qui émergent dans leur quotidien.

¹ La traduction du mot « empowerment » n'existe pas en français. Le terme est parfois traduit par « capacitation », « pouvoir d'agir » ou encore « autonomisation » (Bacqué et Biewener 2013). Dans le cadre de cette recherche, c'est le terme empouvoirement qui a été retenu car qu'il était le seul à conserver le mot « pouvoir » dans sa terminologie et à évoquer du même coup, tant son aspect processuel que les résultats qu'il produit. Pour ce qui est de l'anglicisme « *agency* », il existe certaines formulations proposées par les traducteurs de Judith Butler, comme par exemple « capacité d'agir »

Les témoignages présents dans cet article ont été récoltés lors d'un terrain de recherche en 2017/2018 qui a duré plus de huit mois, pour un total de près de deux ans auprès de la communauté Kalbeliya. 152 informateurs ont été rencontrés sur le terrain, pour un ratio de 104 femmes et 48 hommes Kalbeliya. Ancrés dans une observation participante constante, différents récits de vie, entretiens formels et informels ainsi que méthodes tirées de la recherche-action participante ont permis de faire émerger différents portraits de la réalité des femmes de la communauté.

La vie normée des femmes Kalbeliya du Rajasthan

De nombreux travaux² ont contribué à l'avancement des connaissances sur la complexité des rapports de genres en Inde et sur les différents facteurs pouvant influencer le rôle des femmes dans l'espace public. Le constat de ces recherches, validé par le sex-ratio, le taux de natalité et de mortalité infantile, le niveau d'éducation ainsi que du niveau de participation des femmes dans l'économie est que les femmes sont non seulement en moins grand nombre³, mais que leurs conditions de vie sont systématiquement inférieures à celles des hommes. Ces éléments sont généralement explicables par trois facteurs bien précis qui caractérisent plus particulièrement la vie des femmes du Rajasthan et conséquemment, celle des femmes Kalbeliya.

et « puissance d'agir » (voir la traduction de Cynthia Kraus du livre *Gender Trouble* (2004)) ou encore, le néologisme, « agentivité ».

² On peut penser à des économistes (Agarwal 1986; Garikipati 2008; Boserup 2014, 1970; A.K. Sen 1992; Agarwal 1994), sociologues (Anthias et Yuval-Davis 1989; Desai 1986, 2004; Jeffery, Jeffery, et Lyon 1989), anthropologues (Miller 1997; Van Willigen et Channa 1991; Srinivas 1984; Goody 1990; U. Sharma 1980; Bates 2013) et historiennes (N. Chaudhuri 2008; Gluck et Patai 1991) par exemple.

³ Le déficit des femmes est évalué à 63 millions (Shaankar 2017).

Le premier de ces facteurs est l'éloignement des femmes par rapport à leur famille d'origine (nommée *māykā*⁴) après le mariage. Chez les Kalbeliya, l'exogamie est pratiquée de manière systématique et donc, les règles matrimoniales impliquent de rechercher son conjoint à l'extérieur de sa *gotra*⁵. De nombreuses recherches démontrent que plus l'éloignement géographique après le mariage est considérable, plus la possibilité de vulnérabilité et d'isolement chez les femmes face à leur famille d'accueil (*sasurāl*) s'accroît (Robitaille 2020; Dhar, Jain, et Jayachandran 2019; Jones 2020; Lal 2019; Agarwal 1994, 343). Cette vulnérabilité qui est caractérisée par l'éloignement géographique des nouvelles mariées s'explique entre autres par le modèle familial mis en place dans la région, c'est-à-dire le modèle de *Hindu joint family*, une structure familiale hiérarchique qui comprend les parents, les fils, les brus ainsi que les filles non mariées. Ce modèle engendre une domination sur les belles-filles, ce qui occasionne de ce fait une ségrégation de nature sexuelle puisque les hommes profitent de nombreux avantages sociaux et décisionnels en comparaison à ceux dévolus aux femmes et d'une ségrégation intergénérationnelle étant donné que le modèle de la *Hindu joint family* est basé sur une hiérarchie des membres familiaux et dont les belles-filles figurent au bas de l'échelle (Allendorf 2017; Gangoli et Rew 2011; Varghese 2009; Swarajyalakshmi et Ramamurti 1973; Ragavan et Iyengar 2020; Anukriti et al. 2020). Le statut de subalterne est accentué par

⁴ À noter que la famille d'origine provient du milieu dit « *māykā* », ce qui correspond de manière plus large au village d'origine de l'épouse. Le milieu d'accueil, qui correspond à celui de la belle-famille une fois que la femme est mariée (famille d'adoption), s'appelle « *sasurāl* ». Ces termes reviendront à de nombreuses reprises au fil de la lecture.

⁵ « *Gotra* », en sanskrit, désigne un nom de clan transmis par lignée patrilinéaire. Aujourd'hui, il correspond à une sous-division de caste. Dans une caste, on retrouve plusieurs *gotra*.

l'exogamie, c'est-à-dire par l'éloignement géographique après le mariage. Généralement situé à des dizaines, parfois centaines de kilomètres de leur propre famille, les belles-filles se retrouvent isolées et éloignées de leur réseau social.

Le deuxième facteur à prendre en compte est l'imposition de la purdah, une pratique réalisée de manière très stricte chez les Kalbeliya. Le substantif purdah qui signifie au sens littéral « rideau » en hindi est le système d'isolement des femmes le plus répandu à travers l'Asie du Sud. La caractéristique principale consiste à limiter les interactions à l'extérieur de certaines catégories d'espaces bien spécifiques. Ces évitements sont d'abord de nature intergénérationnelle, impliquant que les nouvelles mariées pratiquent la purdah de manière à porter respect et faire acte de modestie à l'égard des autres membres plus âgées de sa belle-famille (Ragavan et Iyengar 2020; Anukriti et al. 2020; Allendorf 2017; Gangoli et Rew 2011; Varghese 2009). Ces évitements sont aussi de nature sexuelle puisque délimités en fonction des interactions entre les hommes et les femmes (Naomi 2020; Papanek 1973, 289). À la maison, ces délimitations peuvent se présenter sous diverses formes : entrée différente dans une maison selon le sexe ou le statut hiérarchique familial, ou encore à l'installation de voiles devant les fenêtres. Chez certaines familles les plus pauvres comme chez les Kalbeliya, cela peut impliquer que certaines femmes soient recluses à une seule chambre sans possibilité d'en sortir ou presque.



Figure 1 : Femmes Kalbeliya voilées en raison de la *purdah*.
Photo : M.-S. Saulnier, 2017.

La *purdah* est aussi caractérisée par le port d'un voile porté entièrement sur la figure et qui descend sur la poitrine et jusqu'aux hanches afin de cacher les formes du corps.

Nombreuses sont les recherches et les statistiques démontrant que les femmes qui pratiquent la *purdah* n'ont pour principale activité officielle⁶ que le travail domestique (Dubey 2016; Waris, Nirmala, et Kumar 2016; Das 2004; Beri 2020). Dans les foyers les plus pauvres, les femmes qui pratiquent la *purdah* participent parfois de manière informelle aux tâches du mari, principalement parce que la famille ne peut se permettre de garder complètement les épouses à la maison (Boserup 2014; Boserup, Tan, et Toulmin 2013; Boserup 1970; Dubey 2016; Beri 2020; Asadullah et Wahhaj 2019). Ainsi, même si

⁶ Cette nuance est importante, car bien que les femmes par l'entremise de la *purdah* soient recluses à l'espace privé et dans l'impossibilité d'occuper un emploi formel, plusieurs d'entre elles participent à l'économie familiale à travers un emploi informel. Les femmes seraient d'ailleurs en bien plus grand nombre que les hommes à occuper ce type d'emplois. Source : International Dalit Solidarity Network (29 mai 2019). *India: Official Dalit population exceeds 200 million* :<http://idsn.org/news-resources/idsn-news/read/article/india-official-dalit-population-exceeds-200-million/128/>

la purdah n'empêche pas complètement les femmes de participer de manière informelle à certaines tâches économiques, elle restreint de manière significative et substantielle la main-d'œuvre officielle féminine et donc, leur capacité à gagner un salaire formel. L'incapacité des femmes à percer le marché de l'emploi contribue à les percevoir comme un fardeau économique. Cette conséquence attribuable à la purdah influence assurément la manière dont elles sont perçues et accueillies au sein de leur nouveau foyer. Cela amène à discuter du troisième facteur : la prestation matrimoniale.

On distingue en Inde deux principales prestations matrimoniales : la dot de mariage et le prix de la mariée (*bride price*). La définition de la dot a été fortement influencée par le sens que les gens lui ont donné au fil des siècles dans le cadre des pratiques de prestations économiques au moment du mariage. Bien qu'illégale, la pratique de la dot est aujourd'hui comprise comme étant le transfert de biens par le père de l'épouse pour le patrimoine du nouveau ménage. Une pression ou une contrainte quelconque peut être exercée sur la famille de la mariée pour répondre à ces exigences. En principe, l'épouse recevra la dot si elle devait éventuellement devenir veuve (Kishwar 1999, 42). D'ailleurs, dans les régions où la dot est pratiquée, les femmes n'auront généralement pas accès à l'héritage familial bien que des lois leur accordent des droits de succession. Par conséquent, dans les faits, la dot devient une sorte de compensation monétaire pour la belle-famille (Goody 1990; Laroche-Gisserot 2006; Vicente et al. 2020; Pallikadavath et Bradley 2019; Dang, Kulkarni, et Gaiha 2018). La dot est associée au *streedhan*, un terme qui est dérivé des mots sanskrits « *stree* » signifiant femme et du mot « *dhan* » signifiant propriété, soit « propriété de la femme ». Le *streedhan* désigne l'apport de biens donné à la future épouse de la part de sa propre

famille. Ces biens appartiennent uniquement à la mariée et cette dernière est libre de les utiliser comme elle le souhaite.

Le streedhan et la dot sont deux phénomènes différents, mais tout de même associés l'un à l'autre. La première raison est que chacune de ces prestations est généralement pratiquée uniquement par les hautes castes, bien que la tendance actuelle, caractérisée par un phénomène de sanskritisation, semble démontrer le contraire⁷. Le second facteur à prendre en considération est que, dans sa pratique contemporaine, tous deux peuvent impliquer une certaine obligation et pression à l'égard de la famille de l'épouse (Halder et Jaishankar 2008, 680). La dot serait en effet une forme de remplacement au streedhan (Yadav 2017). Après l'Indépendance de l'Inde, devant la popularité grandissante de la dot, le gouvernement indien a adopté une loi, Dowry Prohibition Act (1961) qui a rendu illégale la dot ainsi que les demandes de streedhan forcé⁸.

Dans les foyers les plus pauvres ou dans le sud de l'Inde, on retrouve en majorité la coutume du « prix de la mariée » (Gangte 2016; Kazmi, Singh, et Jaiswal 2019; Boserup 2014; Boserup, Tan, et Toulmin

⁷ La montée en popularité de la dot en Inde s'explique par le phénomène de sanskritisation. Ce concept revient à M.N. Srinivas et est généralement décrit comme étant une « brahmanisation » des coutumes d'une communauté (Shah 2005, 241) par la modification des modes de vie afin de se rapprocher de l'idéal brahmane. Cela implique généralement la cessation de certaines activités traditionnelles jugées dégradantes auprès de castes plus élevées dans le but de réformer le mode de vie propre à sa caste, et ce, de manière à le rendre similaire à celui des castes supérieures : femmes à la maison (pratique de la purdah), dot, végétarisme et pratique de certains rites funéraires (Munshi 1979, 299; Balan 2019; Shah 2005; Kakati 2018; Shalev et Sharabi 2018). Conséquemment, le processus de sanskritisation correspond plus largement à une influence d'une caste plus prestigieuse par rapport à la nôtre et cela, dans l'optique d'obtenir un statut plus élevé.

⁸ Section 3 du *Dowry Prohibition Act*. Source : India code, *Dowry Prohibition Act 1961* :

https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/5556/1/dowry_prohibitio_n.pdf

2013; Boserup 1970). Concrètement, il s'agit d'un don fait à la famille de l'épouse à l'occasion de son mariage. Bien que la pratique de la dot soit moins populaire dans le modèle dravidien du sud de l'Inde, ce qui explique la préférence de la dot face au prix de la mariée serait essentiellement attribuable à un facteur de nature économique ou de caste⁹. Dans les régions où les femmes travaillent de manière officielle ou non, les familles reçoivent une compensation pour la perte de cette main-d'œuvre (soit le prix de la mariée), alors que dans le cas inverse, la dot dédommage les femmes pour l'inactivité dans la sphère économique dans leur belle-famille. Ce phénomène est encore plus évident là où la *purdah* est pratiquée (Boserup 1970, 25). La capacité d'action de celle-ci, c'est-à-dire la possibilité de travailler et de pouvoir se déplacer seule, viendra déterminer le prix qu'elle vaut pour son entourage. Pour ce qui est du cas des Kalbeliya, la situation est complexe. D'abord, les ethnographies réalisées auprès de la communauté démontrent que c'est historiquement le prix de la mariée qui a prédominé majoritairement dans la communauté (Robertson, 1998). Toutefois, de plus en plus de familles sont influencées par le phénomène de sanskritisation et donc, se tournent vers la dot de mariage pour sceller les unions. À ce jour, on retrouve, au sein de la communauté, pratiquement autant de familles qui marient leur fille avec une dot qu'avec le prix de la mariée. Cela change d'une famille à l'autre, dépendamment de l'honneur qu'ils associent à l'échange marital, de leurs revenus ou des revenus de la potentielle famille de l'époux.se.

⁹ Par exemple, selon Ester Boserup (1970, 2014; Boserup, Tan, et Toulmin 2013) le choix d'adopter la dot ou le prix de la mariée dans la société sud-asiatique s'expliquerait par le niveau d'implication des femmes au sein de la *joint family* et donc, de leur valeur comme participantes à l'économie de leur famille. De plus, dans un milieu culturel où c'est davantage le modèle Rajput qui est préféré, le prix de la mariée est plus populaire que la dot.

L'avènement de la danse chez les charmeurs de cobra Kalbeliya

Les Jogī Nāth Saperā sont connus en Inde sous différentes terminologies régionales. Au Punjab, on les connaît sous le nom de Jogīs tandis qu'en Haryana, on les identifie par le terme Saperās (Dutt, Kaleta, et Hoshing 2019). Au Rajasthan, on les appelle Kalbeliya. Les communautés portant le nom Saperā (dont l'origine du nom vient de *sap* « serpent » en hindi) forment une caste professionnelle de charmeurs de serpents. Ils se déplacent généralement dans les campagnes ou dans les lieux touristiques urbains afin d'exhiber leurs serpents qu'ils gardent dans un petit panier de bois et qu'ils « charment » avec l'aide d'un *pungi*¹⁰ (Briggs 1938; Wickett et Rao 2013; Dutt, Kaleta, et Hoshing 2019). Cette pratique étant associée à la mendicité, les Kalbeliya reçoivent de l'argent ou divers biens de subsistance en échange de leurs prestations.



Figure 2: Charmeur de cobra. Photo M.-S. Saulnier, 2018

¹⁰ Le *pungi* (aussi appelé *been* dans certaines régions de l'Inde) est un aérophone à anche simple à deux tuyaux. Sa caisse de résonance émane d'une courge. Le *pungi* est spécifique aux Saperā, famille de castes englobant toutes les communautés de charmeurs de serpents en Inde du Nord. Le plus long des deux tuyaux sert de bourdon tandis que l'autre joue la mélodie.

Il existe peu de données démographiques précises concernant les Kalbeliya. Selon le dernier recensement officiel, la population Kalbeliya était estimée à 75 118 habitants à travers le Rajasthan.¹¹ Selon les informations recueillies sur le terrain et corroborées par quelques ethnographies (Higgins 2010; Robertson 1998; V. Singh 2013), le territoire Kalbeliya est divisé en trois grandes régions à travers le Rajasthan. On retrouve le Mewarwale, le Marwarwale et le Delhiwale.

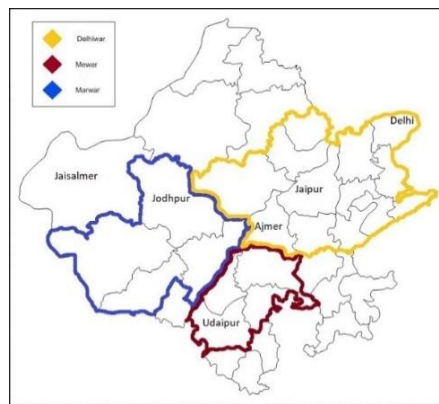


Figure 3 : Territoire Kalbeliya

Dans les quarante dernières années, plusieurs projets juridiques entourant la préservation des animaux sauvages ont bousculé le style de vie nomade des Kalbeliya, plus particulièrement le Wildlife Protection Act, adopté en 1972. Ce projet juridique fut conçu dans l'objectif de préserver l'écosystème indien par des actions écologiques concertées. Le WPA reposait et repose encore à ce jour sur trois mandats principaux : adopter une législation uniforme à la

¹¹ Source: Office of the Registrar General & Census Commissioner, India (2011), Provisional Population Totals Paper 1 of 2011: Rajasthan: https://censusindia.gov.in/2011-prov-results/prov_data_products__rajasthan.html

protection de la faune et de la flore, empêcher la chasse et le commerce d'espèces sauvages ainsi que la vente illégale de leurs produits et définir les paramètres pour la création et le maintien d'aires protégées telles que les parcs nationaux et les sanctuaires (Nalin Ranjan 1994, 2767). Un autre des mandats dévolus au WPA est d'interdire la chasse et la captivité d'animaux sauvages sans permis ou sans autorisation de l'État. La conséquence immédiate du WPA aura été de rendre illégale les pratiques de nombreuses communautés péripatétiques qui gagnaient leur vie en se déplaçant d'un endroit à l'autre pour exhiber leurs d'animaux¹². Selon un recensement du Anthropological Survey of India¹³, ces restrictions concernaient plus de 196 communautés localisées partout à travers le territoire de l'Inde.

L'usage du cobra étant devenu illégal pour les Kalbeliya, ces derniers durent adapter leur pratique de façon significative. C'est à ce moment qu'est apparue la danse cobra où les femmes, déguisées en cobra, reproduisent au son de la musique une gestuelle inspirée du reptile. Le costume de scène le plus caractéristique à la danse Kalbeliya est celui d'une longue robe noire – rappelant la peau du cobra - et munie d'une multitude de perles et de broderies. La dupattā, généralement portée sur le visage lors de la purdah, est portée sur la tête, de manière à représenter les pans du serpent lorsque ceux-ci se gonflent (voir figure 4).¹⁴

¹² On retrouve par exemple les gitans Kalbeliya et Irulas pour les serpents, les Baheloyas dans le nord de l'Uttar Pradesh pour les oiseaux, les Madaris pour les macaques, les Badhiyas pour les renard et chacal (Dutt, Kaleta, et Hoshing 2019, 11).

¹³ Source : Ministère de la Culture, *Anthropological Survey of India* : <https://india.gov.in/official-website-anthropological-survey-india>

¹⁴ Cette image libre de droits a été faite en l'honneur des célébrations entourant le 150^e anniversaire du Mahatma Gandhi. Elle a été trouvée sur le compte twitter *Rajasthan tourism* et est aussi disponible sur le site du ministère du tourisme du Rajasthan au <http://www.tourism.rajasthan.gov.in/>

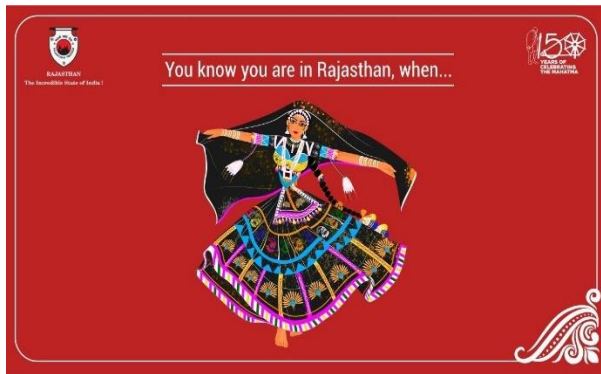


Figure 4 : Affiche du ministère du Tourisme au Rajasthan mettant à l'honneur une danseuse Kalbeliya, 2019

Aujourd'hui, les femmes Kalbeliya figurent comme les principales pourvoyeuses de leur foyer. Par la danse, elles peuvent gagner jusqu'à 1000 roupies par jour, soient environ cinq fois plus que le ferait leur mari par la mendicité. Elles performent lors d'une multitude d'occasions et de contextes, mais plus particulièrement dans les mariages, les fêtes privées, les spectacles touristiques et festivals organisés par le gouvernement. Elles sont désormais, en grande majorité, accompagnées de musiciens non Kalbeliya, mais plutôt issus de différentes castes musulmanes comme les Langas, Ranas, Mirasi et Manganiyars. Ces castes sont très connues dans l'univers musical du Rajasthan et forment des groupes de musiciens professionnels héréditaires musulmans réputés pour leur répertoire folklorique et dévotionnel, tant musulman qu'hindou¹⁵ (McNeil 2007; Kothari 1994;

¹⁵ Selon les informations qui ont été partagées sur le terrain, la présence de castes musulmanes auprès des femmes Kalbeliya s'expliquerait tout d'abord par une proximité quotidienne, tous deux étant généralement invités à performer aux mêmes types d'événements musicaux. De fil en aiguille serait née une association naturelle sous une forme d'échange de services. D'une part, aucune femme issue des communautés musulmanes susmentionnées n'est autorisée à danser en public, à l'inverse des Kalbeliya. D'autre part, les

S.R. Ayyagari 2009; S. Ayyagari 2012; Y. Singh 2010; Sakata 1986; Pandey 1999).

Agentivité et empouvoirement : des conceptions ancrées dans des rapports de pouvoir

La danse Kalbeliya soulève son lot de questions lorsqu'on comprend le contexte dans lequel celle-ci prend place. Le quotidien des femmes semble normé de manière très stricte par les règles de la purdah qui impose le voile et qui restreint les femmes exclusivement à la sphère domestique. En réaction à cette mise en contexte, la danse Kalbeliya soulève évidemment certains contrastes. En premier lieu, elle permet aux femmes d'agir comme pourvoyeuses et de participer concrètement à l'économie de leur famille. Ensuite, ces dernières le font en dansant sur scène sans être voilées et en portant un costume qui révèle les formes du corps dans une gestuelle à caractère sensuelle, parfois même charnelle. Elles le font devant un public qui est constitué tant d'hommes que de femmes. Parce que la danse semble à première vue une activité en marge de la purdah, on pourrait croire indûment que les femmes cobra n'y sont pas soumises. Pourtant, les danseuses pratiquent bel et bien la purdah et ce de manière très rigoureuse, au même titre que les femmes qui ne dansent pas. La seule différence en est que les femmes qui dansent n'ont pas à s'y plier à toute heure de la journée. Comment cette adaptation est-elle vécue dans le quotidien des femmes? Est-ce que ces levées de purdah offrent aux femmes des avenues d'agentivités et de liberté différentes, voire significatives, face aux autres femmes qui ne dansent pas? Ou bien est-ce que ces

seuls instruments habituellement joués de manière professionnelle par les membres de la communauté Kalbeliya sont le *pungi* et le *dafli*. Ainsi, il se serait donc formé pour ainsi dire une association entre ces musiciens musulmans et les danseuses Kalbeliya dans l'objectif de créer des spectacles pouvant plaire à un plus grand nombre de gens possible, mariant à la fois danse et musique.

changements sont trop normés ou encadrés pour faire réellement une différence dans leur quotidien?

Afin de cerner l'impact de la danse dans la vie des femmes, leur réalité mérite d'être étudiée dans une perspective intersectionnelle, de manière à encadrer les différents éléments qui déterminent les rôles associés aux genres chez les Kalbeliya. Les femmes de cette communauté vivent une multitude d'intersections qui influencent directement leurs conditions de vie. Plusieurs chercheuses sud-asiatiques ont non seulement suggéré, mais adopté l'intersectionnalité comme prisme d'analyse. La raison est que cela permet d'imbriquer et d'associer au genre la caste et les hiérarchies qui lui sont associées¹⁶ (Carrim et Nkomo 2016; Mangubhai et Capraro 2015; Purkayastha 2012; J. Sharma et Nath 2005; Thara 2016). L'analyse intersectionnelle permet de distinguer comment le genre et les normes qui leur sont associées sont vécus différemment pour chacune des femmes. Cela varie en fonction du contexte et donc des différents niveaux de pouvoir enchevêtrés dans laquelle elles se retrouvent. Dans le contexte plus particulier de cette recherche, en plus des questions de racialisation, de classe et de genre, trois autres variables sont ajoutées à l'intersectionnalité : celles de castes, des dynamiques intergénérationnelles et des dynamiques intergenres. C'est donc à travers cette vision polyscopique que l'agentivité des femmes doit être étudiée.

¹⁶ Parmi ces chercheuses, on n'a qu'à penser à Thara (2016) qui a démontré la pertinence d'une telle approche. Elle affirme que les groupes de femmes ont tendance à utiliser une variété de stratégies et de ressources politiques, en attirant l'attention sur leur genre. Elles font fréquemment le même exercice face à d'autres aspects de leur identité tels que la classe, la race et dans le contexte indien, la caste en tant que telle (Thara 2016, 424). On peut également souligner la contribution de M. Ishii (2014) qui a travaillé sur le concept de matrilinearité en Inde du Sud, de celle de Sharimila Rege (1998) auprès des femmes Dalit ou encore de Maitrayee Chaudhuri (2012) sur le féminisme en Inde.

Le terme d'agentivité, dans sa théorisation, est fortement lié à celui d'empouvoirement, voire parfois confondu. La raison est qu'ils ont été plus ou moins conceptualisés à travers des objectifs similaires, parfois même complémentaires (Morin, Therriault, et Bader 2019; Marius 2016). Dans ces théorisations premières, l'empouvoirement était perçu comme une manière de se politiser soi-même (Freire 1974). L'empouvoirement était conceptualisé non pas comme étant seulement un gain personnel à l'amélioration de ses conditions, mais avant tout un projet social (G. Sen et Grown 1988). Il se définit différemment de l'agentivité qui fait référence davantage à des capacités individuelles, approche qui fut inaugurée par l'économiste Amartya Sen (G. Sen et Grown 1988; A.K. Sen 1992, 2010, 1985; A.K. Sen et Fukuda-Parr 2003) et mise encore plus de l'avant par Martha Nussbaum dans sa conceptualisation de la « justice sociale » (Martha Craven Nussbaum et Glover 1995; Martha C Nussbaum 2011; M. Nussbaum et Sen 1993; M. Nussbaum 2012). Ainsi, si l'agentivité fait davantage à des gains et capacités vécus individuellement, l'empouvoirement est plutôt associé à la collectivité, au mouvement de groupe et au contexte dans lequel les agentivités peuvent ou ne peuvent pas avoir lieu.

Toutefois, bien qu'un incontournable dans les recherches féministes, le terme d'empouvoirement fait aujourd'hui débat. Au tournant des années 1990, il est vidé de son sens pour être interprété à travers la loupe d'une vision néolibérale. De ce fait, plusieurs recherches proposent l'acquisition de revenus économiques comme unique indicateur d'empouvoirement des femmes (Acharya et Bennett 1983; Gadio et Rakowski 1999; Rakowski 2000; Rhoda Lois Blumberg et Dwaraki 1980; Rae Lesser Blumberg 2005). Or, une telle vision demeure incomplète, car elle ne prend pas en considération les normes

sociales dans lesquelles les femmes agissent et gravitent. Le cas des Kalbeliya est particulièrement probant à ce propos. Par exemple, la problématique de base de cet article évoque l'idée que c'est justement le rôle de danseuse pourvoyeuse qui transforme les dynamiques de genre. Or, si l'empouvoirement des femmes n'était associé qu'à l'octroi d'un emploi, toutes les questions entourant le contexte de danse, les conditions de travail et la manière dont les revenus sont gérés seraient passées sous silence. On ne pourrait cerner réellement l'impact de la danse puisqu'il serait impossible de comprendre les effets plus vulnérabilisant, surnois ou difficiles que vivent les femmes dans l'exercice de cette carrière. À ce propos, N. Kabeer a suggéré des nuances intéressantes à tenir compte dans le cadre d'une telle recherche. Par exemple, elle estime que les revenus que gagnent les femmes, la régularité des femmes à travailler ainsi que leur visibilité dans la sphère publique — c'est-à-dire en milieu de travail — peuvent être considérés comme des vecteurs d'agentivité et empouvoirement (Kabeer 1990, 1999, 1994). À l'inverse, si le travail se fait à la maison ou encore si le salaire est dérisoire et très inférieur à celui de l'homme, alors le seul fait de travailler ne s'avère pas suffisant pour que l'on puisse parler d'agentivité et d'empouvoirement puisque les attentes de genre ne sont nullement surpassées (Grasmuck et Espinal 2000; Espinal et Grasmuck 1997; Pant 2000). Pour Bina Agarwal, les processus de négociation intra-ménage (Intra-household bargaining) entre les hommes et les femmes doivent obligatoirement être pris en compte afin d'être en mesure de comprendre réellement l'empouvoirement des femmes sur le marché du travail (Agarwal 1986).

Bien entendu, ces normes sociales sont différentes d'une situation à l'autre. La définition de l'empouvoirement n'est donc pas une notion statique ou monolithique. Elle doit être adaptée en fonction du milieu

de recherche. En Inde du Nord et plus particulièrement en milieu rural, la seule présence physique des femmes constitue et contribue à l'apparition de certaines transgressions. On parle ici de l'accès à l'éducation, à la possibilité d'argumenter avec son mari ou avec sa belle-famille ou bien encore, de l'opportunité de faire des choix pour soi. Tous ces facteurs composent des bouleversements notables dans les dynamiques de genre. Consciente que ce ne serait pas nécessairement le cas ailleurs, ces aspects revêtent une importance particulière dans le contexte Kalbeliya afin d'aborder le thème de l'empouvoirement. La notion d'empouvoirement évoque donc nécessairement une adaptation au milieu de recherche et l'élaboration de constituantes qui sont propres à chaque milieu. Pour cette recherche, on retiendra les indicateurs suivants : la possibilité de négocier l'argent gagné par la danse ainsi que ses conditions de travail, la possibilité de prendre des décisions qui impacteront la famille tant dans le milieu *sasurāl* que *māykā*, la visibilité dans l'espace public, la possibilité d'accroître son cercle social, la possibilité d'être à l'extérieur de la maison sans chaperon et enfin, l'accès à l'éducation. Étant donné le contexte et les normes de genre en vigueur, ces aspects figurent comme de bons indicateurs et des vecteurs d'agentivité et donc d'empouvoirement potentiel chez les femmes Kalbeliya.

Le dernier point qui reste à considérer dans la conceptualisation de l'empouvoirement des femmes concerne des aspects plus sémantiques à la théorisation. De manière générale, on retient à travers toutes les définitions que l'empouvoirement revêt un aspect à la fois collectif et individuel plutôt qu'uniquement individuel. Les différentes capacités d'agir, c'est-à-dire l'agentivité, sont des objectifs qui sont vécus de manière intrinsèquement individuelle. En contexte d'empouvoirement, ils sont considérés comme possiblement partagés

et pris en main par une collectivité ayant comme but commun d'atteindre de meilleures conditions de vie. Cet aspect est intéressant dans le cas des Kalbeliya, car il permet dans un premier temps de voir les effets de la danse pour les danseuses dans leur milieu familial. Ensuite, il permet d'observer la manière dont les femmes danseuses sont en mesure de s'organiser entre elles. On peut être en mesure d'étudier également cette sororité naissante tant sur la confiance des femmes à agir qu'à prendre action dans la permanence et la stabilité de leur prise de pouvoir. Toutefois, et il faut insister sur ce point, cette recherche se détache complètement d'une idée utopiste d'un contrat social ou comme le nomme A. Sen, d'un « accord collectif » concernant l'empouvoirement ou l'agentivité des individus. Au contraire, dans une approche intersectionnelle, l'empouvoirement est vu à travers les intersections du pouvoir et rejette l'idée que l'empouvoirement de certains groupes puisse constituer un projet social à l'ensemble de la collectivité. Au contraire, il s'agit là bien souvent de combats, de luttes et de revendications en marge des structures de pouvoir et qui appartiennent à des groupes spécifiques.

De la femme Kalbeliya à la femme cobra

Depuis l'avènement de la danse cobra, il cohabite au sein de la communauté deux grandes catégories de femme. D'une part, il y a les femmes qui correspondent aux femmes rajasthanies présentées en début d'article, c'est-à-dire des femmes qui ne dansent ou ne travaillent pas. Elles pratiquent la purdah de manière stricte et sont généralement relayées uniquement à l'espace privé. Dans ce texte, elles sont appelées « femmes Kalbeliya ». D'autre part, il y a les femmes qui dansent désormais à titre de pourvoyeuses pour leur famille. Ici, elles sont nommées « femmes cobra ». Faire la distinction entre les deux catégories et assurer une représentation de ces différents

types de femmes est primordial, car bien que très populaire dans la culture rajasthanie, moins de 10% des foyers reposeraient sur la pratique de la danse¹⁷. La réalité des femmes cobra ne constitue donc pas une nouvelle norme au sein de la communauté, mais plutôt une tendance de plus en plus populaire.

Le but dans l'analyse qui suit est de présenter certains dénominateurs communs qui sont présents chez la majorité des femmes cobra. Il a pour objectif de faire un survol des éléments importants à considérer dans la vie de ces femmes et ainsi, de les mettre en perspective avec la réalité des femmes qui ne dansent pas. Ce portrait permettra de voir comment les femmes naviguent dans cette réalité parfois contradictoire d'avec les règles qui régissent leur quotidien et de cerner certaines possibilités d'agentivité ou même d'empouvoirement les concernant.

L'enfance des femmes cobra

Le profil des fillettes cobra est diamétralement opposé à celui des filles qui ne dansent pas. L'aspect central qui vient influencer massivement l'enfance de ces filles cobra se rapporte au fait qu'elles constituent une source de main-d'œuvre indispensable au sein de leur famille. Le travail rémunéré de ces jeunes enfants vient donc transformer leur quotidien en influençant leur vie sociale et leur niveau d'éducation.

¹⁷ Selon Joncheere (2015, p.82), le pourcentage de femmes danseuses chez les Kalbeliya tournerait autour de 50%, ce qui voudrait dire que seul 0.07% des femmes Kalbeliya danseraient. Selon mes observations sur le terrain, et prenant pour acquis les possibilités d'arrêt et de reprise de la danse, ce chiffre est à revoir hautement à la hausse, au minimum au double ou au triple. De plus, plusieurs familles n'ont qu'une danseuse à la maison et cette dernière ne constitue que la seule entrée d'argent pour toute la famille. Ainsi, le nombre de familles qui reposent sur la danse est bien plus élevé que le nombre de femmes qui dansent.

Une des répercussions les plus notoires de cette nouvelle main-d'œuvre au sein de la communauté Kalbeliya concerne la valorisation des jeunes filles¹⁸. La naissance d'une fille n'est plus résolument teintée de déception ou d'angoisse financière en ce qui concerne l'avenir de la cellule familiale. Il faut toutefois nuancer ce que c'est le rôle de pourvoyeuse qui donne une valeur positive aux filles Kalbeliya puisque la préférence des garçons reste omniprésente au sein de la communauté. C'est d'ailleurs ce que raconte Mira, une danseuse mariée à une famille dont la survie repose majoritairement sur les revenus générés par la danse. Elle décrit la manière dont la naissance de sa première fille a été accueillie :

Je me souviens quand j'ai donné naissance à Anjali. Ma belle-mère était avec moi. À cette époque, nous ne savions pas encore s'il s'agissait d'un garçon ou d'une fille, car on ne peut pas savoir cette information avant la naissance. Si un médecin vous dit le sexe de l'enfant, il peut aller en prison. (...) Ma belle-mère m'a dit que si c'était un garçon ou une fille, cela ne la dérangerait pas. Qu'elle aimerait le bébé quoi qu'il arrive. Je me souviens du moment quand Anjali est sortie de mon corps. Le médecin a dit : « Oh ! C'est une petite fille ! ». Ma belle-mère était avec moi. J'ai regardé son visage quand elle a appris le sexe. Même si elle était heureuse, quand même, elle avait l'air triste. Comme déçue. Elle ne pouvait pas le dire à voix haute, mais elle aurait préféré un garçon. Dans ma communauté, les familles préfèrent les garçons, ça porte chance, tu comprends ?¹⁹

¹⁸ En effet, j'en fus une témoin privilégiée à Jaipur lors de l'accouchement d'une femme cobra. Il faut rappeler qu'en Inde, il demeure interdit de dévoiler le sexe de l'enfant durant la grossesse. Ainsi, la naissance d'un enfant constitue toujours une surprise pour les parents. Dans le cas de la femme cobra en question, l'annonce d'une petite fille fut accueillie magnifiquement : « *A future dancer!* » se sont écriés instinctivement avec joie quelques membres de la famille.

¹⁹ L'expression « *porter chance* » dans ce cas-ci fait fort probablement référence à l'importance des garçons dans la société hindoue. Alors qu'elle est encore fortement virilocale, c'est encore et toujours la lignée de l'homme qui est perpétuée au fil des générations. Toutefois, bien que la valeur des femmes ne semble pas avoir rejoint celle des hommes, leur importance dans la communauté s'est tout de même grandement améliorée. Celles-ci jouissent d'un rôle presque devenu indispensable, en comparaison à leurs consœurs Kalbeliya qui ne dansent pas.

Comme ce nouveau rôle de pourvoyeuse est devenu essentiel pour la communauté, il se pratique le plus tôt possible. Les filles cobra apprennent la danse généralement dès l'âge de six ans en regardant danser leurs mères, leurs sœurs et leurs tantes. Bien souvent, c'est aussi à cet âge qu'elles participent à leurs premiers concerts. Cependant, elles ne sont pas rémunérées, car ces concerts ne servent généralement qu'à éliminer la gêne qui les habite et être en mesure de conjuguer avec la présence d'un éventuel public. Une fois qu'elles ont acquis une certaine aisance et un confort à performer devant des gens, c'est alors que les concerts payants débutent généralement vers l'âge de douze ans. À ce moment, les jeunes filles Kalbeliya peuvent agir comme des pourvoyeuses, au même titre que n'importe quelles autres femmes danseuses de la famille.

Ce rôle de pourvoyeuse joue de manière directe sur l'alphabétisation et l'éducation des jeunes filles. Comme le résume Anika, danseuse Kalbeliya : « Les filles quand elles sont en âge de danser, elles arrêtent l'école ». Pourtant, l'éducation en Inde est désormais assurée par un système d'écoles publiques qui est financé par trois niveaux distincts (central, étatique et locale). En 2009, le *Right To Education Act* a fait de l'éducation gratuite et obligatoire un droit constitutionnel pour les enfants de six à quatorze ans. Les filles Kalbeliya, lorsqu'elles vivent à proximité d'une école, ont donc généralement la chance de jouir d'une éducation de base. Or, la réalité des danseuses est différente puisque si une jeune danseuse qui fréquente l'école est désormais en âge de danser de manière officielle, elle devra cesser d'étudier afin de se consacrer prioritairement aux concerts. D'ailleurs, il est extrêmement rare de voir de jeunes filles travailler et étudier simultanément, car elles manquent de temps. En règle générale, ces concerts ont lieu le soir et demandent une préparation considérable.

En outre, il faut tenir compte des longs trajets en voiture qui peuvent prendre jusqu'à deux ou trois heures par soir. La majorité des concerts se terminent autour de minuit. Les filles Kalbeliya sont donc soumises à des horaires très contraignants et sont absentes de la maison entre 16 h à 1 h du matin. Ces horaires sont parfois encore plus astreignants durant la haute saison des concerts qui correspond au début du mois de septembre jusqu'à la fin du mois de mars de l'année suivante. L'exigence de fréquenter une institution scolaire devient dès lors quasiment impossible. La majorité des filles doivent donc quitter les bancs d'école au plus tard vers la 6^e ou 7^e année.



Figure 5 : Photo d'une informatrice à sept ans (début des années 90).
Photo : courtoisie de la danseuse, 2018

La vie sociale des filles cobra est bien remplie en comparaison à celles qui ne dansent pas. Étant donné qu'elles doivent participer à des concerts presque tous les soirs, elles fréquentent une foule de musiciens, de danseuses, de gérants et de spectateurs. De plus, elles jouissent de beaucoup plus de libertés et de latitude que si elles devaient être obligées de demeurer à la maison. Cela est possible malgré qu'elles soient entourées de chaperons qui sont la plupart du temps leur mère, leurs sœurs ou leurs tantes. À titre d'exemple, bien des filles développent des amitiés sincères avec des musiciens qu'elles

rencontrent et qui deviennent au fil du temps, des relations significatives et sérieuses. La majorité des jeunes filles cobra qui furent rencontrées avaient en effet un copain caché de la famille immédiate, mais connue des autres danseuses et amies. Cet amoureux était en grande majorité un musicien rencontré lors de concerts ou issu de leur cercle professionnel. Ce rapprochement entre danseuses et musiciens n'est pas tellement étonnant. La *purdah* et les normes qui lui sont associées ne doivent être respectées qu'en présence d'hommes hindous. Or, les musiciens qui accompagnent les femmes sur scène sont pour la grande majorité issue de castes musulmanes. Les jeunes filles profitent donc des soirs de concerts pour leur parler sans retenue. Au fil des mois, elles développent une aisance et une complicité réelle à leurs côtés, un phénomène qu'il n'est pas possible de développer pour les autres filles qui sont contraintes de demeurer à la maison. Les amitiés deviennent nombreuses et les danseuses tombent bien souvent en amour avec un garçon de leur entourage.

Par-delà les relations amoureuses, plusieurs filles sont également amenées à voyager dans différentes régions en Inde. De ce fait, elles ont l'opportunité de rencontrer des individus provenant de partout dans le monde. C'est ainsi que plusieurs amitiés significatives peuvent se bâtir au fil de ces rencontres. Pour certaines filles, ce sera l'élément déclencheur pour débiter l'apprentissage de l'anglais : « Si tu regardes autour de toi, seules les danseuses parlent anglais. Parce qu'on se promène, on voyage, on rencontre des gens. Dans la communauté de Kalbeliya, ne demande pas à un homme de parler anglais, il ne peut pas, parce qu'il ne sort pas » (Priya Saperā).

Outre cette vie sociale bien remplie, un autre élément qui vient différencier les filles cobra des autres filles de la communauté concerne la possibilité de disposer à leur guise d'argent personnel. Ces dernières sont tenues de remettre en totalité leur paye quotidienne à

leur famille. Cet argent est rigoureusement contrôlé par les parents. Or, plusieurs d'entre elles reçoivent des pourboires du public et de la part de certains clients. Cet argent étant ainsi à l'abri du regard des parents, ces filles accumulent ce petit pécule afin de se procurer des biens personnels. Quelques filles vont même jusqu'à trouver le moyen d'économiser suffisamment d'argent pour se permettre l'achat d'un téléphone portable qu'elles dissimuleront tant bien que mal aux autres membres de la famille. Avec celui-ci, elles augmenteront significativement leur vie sociale notamment en pouvant entretenir des relations d'amour ou d'amitié.

Enfin, lorsque ces jeunes filles n'ont pas à donner de concerts, elles doivent se conformer aux mêmes règles que les autres filles Kalbeliya. Elles reviennent pour ainsi dire à leurs rôles premiers qui les contraignent à demeurer constamment à la maison et à réaliser impérativement les tâches domestiques quotidiennes. En résumé, ce qui différencie essentiellement les filles cobras des autres filles Kalbeliya est la possibilité de disposer d'une plus grande marge de manœuvre et de liberté, mais seulement au moment et dans la cadre où elles offrent des concerts ou lorsqu'elles dansent.

Le mariage

On retrouve sensiblement les mêmes modalités de mariage chez les femmes cobra que chez les autres femmes Kalbeliya, c'est-à-dire que la dot remplace de plus en plus le prix de la mariée par un phénomène de sanskritisation. Cela dit, il est toutefois possible d'identifier certaines nuances. Pour les cerner, il importe de comprendre quelques dynamiques économiques entre les hommes et les femmes.

Il a été souligné en début d'article que la danse a permis aux femmes de devenir les pourvoyeuses principales de leur foyer. Toutefois, aucun indice n'a été donné sur la manière dont les hommes ont vécu ce changement. La réalité du terrain dit clairement à ce propos que les hommes Kalbeliya mariés à des danseuses ne travaillent plus. Ce sont leurs épouses qui, à travers la danse, agissent à titre de piliers économiques pour la famille. L'arrêt du travail des hommes s'est fait de manière graduelle, toutefois de façon inéluctable, car il va de pair avec la montée en popularité de la danse. On sait qu'avec l'adoption du Wildlife Protection Act en 1972, les Kalbeliya ont vu la pratique de charmer les cobras devenir un acte illégal. Peu à peu, la survie financière et identitaire de la communauté s'est transformée et a évolué. Elle a laissé place à la danse comme substitut à la pratique de charmer les cobras. Les hommes qui avaient l'habitude de mendier ont tranquillement cessé de le faire en réalisant avec quelles facilité et rapidité les femmes pouvaient récolter de l'argent par l'entremise de la danse. Conséquemment, la majorité de ceux-ci demeurent désormais à la maison et dépendent de leurs femmes en ce qui a trait aux tâches domestiques et au revenu familial : « Chaque jour, je remercie Dieu d'être une femme, je suis heureuse. Si j'étais un homme, comment je m'occuperais chez les Gitans ? À rien ? La vie serait ennuyeuse. Oui, les hommes peuvent aller à l'école. Mais ils arrêtent tous éventuellement d'y aller. Ils n'en ont pas besoin, car ils ne feront rien de toute façon ». (Anika Saperā).

Ce changement drastique concernant le travail des hommes peut s'expliquer à travers quelques éléments de réponse. Une première repose sur le salaire moyen gagné par les hommes Kalbeliya. On retrouve trois occupations financières que l'on associe généralement aux Kalbeliya : charmeur de cobras, mendiant ou agriculteur. Le salaire moyen d'un homme cumulant de tels emplois se situe

approximativement autour de 100/200 roupies par jour (2 à 4\$ par jour). Ainsi, un des facteurs majeurs qui a découragé et démotivé les hommes de continuer à travailler fut l'écart important de revenu qu'ils gagnaient par opposition à celui que pouvaient engranger leurs conjointes. Une femme qui pratique la danse génère des profits d'environ 500 roupies par jour. Devant cet évident déséquilibre salarial, bien des hommes ne voient alors plus aucun intérêt ou une quelconque source de motivation à recommencer à travailler. Ce fut justement le cas qui fut relevé par Mira. Dès l'instant où elle s'est mariée, son époux a cessé de mendier pour la laisser seule avec l'entière responsabilité d'aller travailler :

Dans la culture Kalbeliya, c'est comme ça. Les hommes ne travaillent pas. Les femmes travaillent. Mon mari est mendiant. Quand il mendie, il peut obtenir quoi, cent ? Deux cents roupies par jour ? Max ? Puis il me voit danser et il se dit : « Oh, ma femme travaille déjà et gagne beaucoup d'argent, alors pourquoi devrais-je travailler ? ». Alors, il reste à la maison. C'est l'esprit des Kalbeliya maintenant. C'est la vraie culture gitane. L'homme ne fait rien, la femme fait tout.

Malgré l'apport économique considérable des femmes au sein de leur famille, cela ne les dispense pas de devoir prendre en charge systématiquement toutes les obligations familiales et domestiques :

Les choses ont changé. Avant, tous les hommes Gitans disaient : « Oh s'il ne vous plaît pas une petite fille, je veux un garçon ». Mais maintenant, tout le monde veut une fille. Parce que les filles, elles font tout et les garçons, rien. Ils ne font que manger, boire et s'amuser avec les amis. Mais une petite fille, ça fait tout. Comme moi, comme elle, et elle. Et les garçons : rien (Arya Saperā).

Il faut rappeler que la caste est généralement fortement associée à une occupation économique. Conséquemment, elle peut avoir tendance à cristalliser certaines communautés dans des domaines bien précis, limitant ainsi leurs possibilités d'accéder à de nouvelles catégories d'emploi. De plus, le faible taux d'alphabétisation et d'éducation des

hommes Kalbeliya concourt à diminuer de manière significative leurs opportunités d'emploi. Trouver une autre occupation dans ce contexte peut s'avérer difficile. Le fardeau des responsabilités augmente donc considérablement pour les femmes et l'énergie qu'elles doivent déployer s'en voit ainsi décuplée. Ces femmes sont en premier lieu dans l'obligation d'assurer l'accomplissement de toutes les tâches domestiques pendant le jour pour ensuite, aller travailler durant la soirée : « Dans votre pays, garçons et filles travaillent tous les deux. Ici, les hommes ne nous aident pas. Jamais. Pas de nettoyage, parfois la cuisine, mais pas de ménage, ou les couches. Que puis-je faire ? C'est notre culture, c'est la vie ! Seules les filles font tout. Ce n'est pas bien, je n'aime pas ça » (Isha Saperā.).

Un autre aspect observé sur le terrain en ce qui concerne les hommes Kalbeliya concerne les problèmes d'assuétudes à l'alcool. Depuis que les hommes ont cessé de travailler, plusieurs ont développé de graves problèmes éthyliques. À titre d'exemple, j'ai rencontré Prisha en 2013 lors d'un premier séjour chez les Kalbeliya. Elle était nouvellement mariée et venait à peine d'arriver dans sa sasurāl. À cette époque, son mari travaillait à temps plein sur une terre agricole. Lors de mon retour quatre ans plus tard, il avait cessé de travailler et avait développé de sérieux problèmes de consommation :

Tu sais, quand je suis arrivée ici pour la première fois, il ne buvait pas. Pas trop. Mais maintenant il a changé. Et je n'aime pas ça. Mais que puis-je faire ? Tous les Gitans boivent. Peut-être parce qu'ils s'ennuient. Ils ne font rien. S'ils travaillaient, je pense qu'ils ne boiraient pas. La dernière fois que tu es venu, mon mari avait un bon travail, il était agriculteur et il faisait tout. Mais maintenant plus rien... donc je pense qu'il s'ennuie. Il boit et dort, c'est tout. Nous avons de jeunes enfants. Quand ils seront grands : que feront-ils ?

Certains hommes commencent désormais à boire très tôt dans leur vie, avant même de se marier. Dans ce contexte délétère, la capacité de se trouver une épouse devient un véritable défi, car peu de familles

acceptent d'imposer un tel fardeau à leur fille. De plus, l'un des critères principaux à la sélection d'un époux consiste justement à trouver un homme au statut équivalent à celui de la femme. Puisque les femmes sont désormais pratiquement les seules à travailler, ce critère devient de plus en plus difficile à honorer. Parce qu'il est entendu que les hommes Kalbeliya ne travaillent plus, la grande majorité d'entre eux ne fréquente pas non plus d'école et ne possède plus la motivation et la détermination pour terminer leur niveau de scolarité primaire. En conséquence, bien des jeunes filles se retrouvent promises à un homme qu'elles auront l'obligation et le devoir de faire vivre toute leur vie. Ce déséquilibre d'équivalence entre époux et épouses potentielles est si important que certaines filles préfèrent demeurer célibataires jusqu'à vingt-cinq, voire trente ans, car leurs familles peinent à leur dénicher un mari convenable.

Ce déséquilibre dans la valeur des hommes et des femmes se fait également ressentir face au choix des prestations matrimoniales. Alors que certaines familles sont rebutées à l'idée de remettre littéralement leur fille entre les mains d'un homme qui ne sera qu'un fardeau pour leur fille, plusieurs de ces parents refusent de payer une dot dans de telles conditions. Pour contrer ce phénomène et sachant que leur fils ne travaillera probablement jamais de sa vie, certains parents du côté de l'époux éventuel offrent de généreuses sommes d'argent à la famille de la future épouse. Le prix de la mariée est généralement calculé en fonction de la valeur de la danseuse. Ce montant sera plus élevé si a fortiori, la popularité ou la beauté est élevée chez la jeune femme.

Voyant l'inactivité des hommes, la montée en popularité du prix de la mariée est critiquée au sein même de la communauté. La popularité du *bride price* est symptomatique du rôle que jouent dorénavant les

hommes dans la société. Ils considèrent qu'ils n'ont plus besoin de travailler parce que les femmes de leurs familles exercent ce rôle à leur place. Gulābi, présidente de caste chez les Kalbeliya, précise sa pensée dans ce court passage :

Avant, les garçons travaillaient. (...) Aujourd'hui, ils ne travaillent pas. C'est leurs sœurs qui travaillent, et après, ils vont juste s'acheter une femme... (...) Si vous achetez une femme, elle n'aura pas le choix de travailler. Je pense donc qu'il est important que personne ne donne d'argent direct pour le mariage d'une fille.

Dans cet extrait, elle mentionne que le prix de la mariée en argent cristallise le rôle des femmes comme pourvoyeuses. Étant donné que ces femmes sont achetées telle une marchandise par leur belle-famille, elles doivent se marier avec des obligations bien spécifiques à remplir. Elles n'ont généralement pas le choix de continuer à travailler afin d'honorer la valeur du montant qui leur était préalablement associé lors de la transaction matrimoniale.

La vie d'épouse des femmes cobra

La vie de femme mariée est probablement l'aspect le plus différent chez les femmes cobra par rapport aux femmes qui ne dansent pas. C'est aussi probablement l'aspect le plus complexe, car il implique plusieurs contradictions entourant les normes de genre pour ces femmes. Ces aspects concernent plus spécifiquement la pratique intermittente de la purdah en concomitance avec l'élargissement de la vie sociale.

Pour ce qui est de la purdah, elle est pratiquée de manière rigoureuse tant chez les femmes Kalbeliya qui ne dansent pas que chez les femmes cobra. À la maison, elles demeurent voilées et doivent faire preuve de modestie devant certaines personnes en autorité telles que

les hommes ou tous les membres de la belle-famille. Elles ne peuvent sortir de la maison à moins d'être accompagnées par un homme ou dans certains cas, par leur belle-mère. Généralement, en contexte de purdah, l'écrasante majorité des femmes ne travaillent pas. Pourtant, les femmes cobra réussissent à agir à titre de pourvoyeuses principales tout en respectant formellement la majorité des règles de la purdah. L'élément majeur à retenir est que la purdah est pratiquée en alternance, de manière ponctuelle ou à la pièce, dépendamment de l'horaire des concerts. En somme, la femme cobra pratique la purdah lorsqu'elle est dans la sphère domestique, mais une fois qu'elle part travailler, elle n'a plus à s'y conformer. Dès qu'arrive le moment où elle sort de chez elle et revêt son costume de danse, elle n'a plus à porter le voile, peu importe les individus qui l'entourent. Elle pourra danser en public sans restriction devant n'importe quelle foule. Cette levée de la sujétion aux règles de la purdah est permise uniquement les soirs de concert. Une fois de retour à la maison, les femmes doivent se conformer de nouveau aux règles rigides de la maison.



Figure 6 : Danseuses cobra durant un spectacle.
Photo : M.-S. Saulnier, 2014

Il faut mentionner que c'est principalement en vertu de l'aspect financier et économique de la danse que les femmes peuvent déroger de la purdah. Dans tout autre contexte, cela leur est impossible et formellement défendu. Par exemple, la danse n'est tolérée que dans la perspective de générer d'importants revenus. Une fois mariée, les femmes n'ont pas le droit de danser à la maison pour le plaisir, du moins pas en présence de leur belle-famille :

Avant mon mariage, je dansais toujours. Chez moi, dans d'autres foyers, dans les fêtes avec mes cousines et mes sœurs. Mais quand j'ai emménagé dans la maison de ma belle-famille, ce n'était plus possible. La danse est réservée aux filles célibataires ou aux concerts. Je peux regarder les autres danser, mais je ne peux pas le faire. Je dois mettre la dupattā sur mon visage et je regarde. C'est tout (Prisha).

Il en est de même pour les sorties. Les femmes sont tenues dans l'obligation stricte de demeurer à la maison. Les levées momentanées de la purdah influencent bien entendu la vie sociale des femmes cobra. Elles côtoient tous les jours un réseau divers et très large de musiciens, de danseuses et de touristes qui participent à leur socialisation dans l'univers musical et culturel du Rajasthan.



Figure 7 : Formation musicale musulmane qui accompagne généralement les danseuses. Photo : M.-S Saulnier, 2014

Comme précisé précédemment, il est maintenant plutôt rare d'assister à une performance de danse qui ne serait uniquement accompagnée

que par un musicien Kalbeliya puisque ces derniers ne travaillent plus. Ils ne sont donc pas présents lorsque les femmes dansent de manière professionnelle. De plus, il existe dans la région du Rajasthan des castes gitanes qui sont principalement reconnues pour leurs compétences musicales. Ces musiciens proviennent en très grande majorité de communautés musulmanes²⁰.

Ce qu'il faut retenir plus précisément de cette alliance est que les règles de la purdah ne s'appliquent qu'à l'égard des hommes hindous. Ces prescriptions normatives n'exercent aucune influence auprès des musiciens qui accompagnent les femmes cobra. Ces dernières n'ont pas à porter le voile et peuvent parler et agir devant eux sans retenue. Elles sont également en mesure de développer des amitiés durables et bien souvent de vivre des relations amoureuses avec eux. Certains deviennent de véritables amis pour la famille de leur amante et, bien qu'à première vue invraisemblable, de leur mari aussi. Il faut préciser toutefois que la capacité des femmes à entretenir un conjoint de manière durable et à long terme dépend de plusieurs facteurs. Le plus important demeure la capacité à supporter la dépendance financière qu'implique un mari qui ne travaille pas. Dès lors, plus ce dernier se trouvera dans une situation de dépendance complète face à aux revenus de sa femme, plus il sera difficile pour celui-ci de reprocher à son épouse ses comportements ou ses relations extra-conjugales. On retrouve plusieurs exemples probants à ce propos.

²⁰ On peut mentionner aussi que les hommes Kalbeliya ne sont reconnus que pour l'usage du *pungi*, un instrument très peu populaire aujourd'hui. Les communautés Kalbeliya ne jouaient pratiquement aucun autre instrument, mis à part certains membranophones (*dholak* et *tablā*). Que le *pungi* ne soit pas présent sur scène n'est pas une surprise, car la demande pour un tel instrument est pour ainsi dire pratiquement inexistante.

Par exemple, lorsqu'une danseuse issue d'un milieu urbain est mariée dans un milieu rural, les concerts se font plus rares et donc, les rentrées d'argent aussi. Plusieurs femmes en viennent à convaincre leurs belles-familles de déménager temporairement dans leurs familles māykā afin de participer aux plus grands nombres de concerts possibles et ainsi, générer d'importants revenus. Une fois déménagée, il faudra garder en tête qu'à mesure que les honoraires seront de plus en plus intéressants, plus il lui sera facile de se négocier et d'entretenir de longs séjours hors du milieu sasurāl. Avec le temps, certains de ces déménagements deviennent si longs qu'ils deviennent pratiquement permanents.

Par exemple, Leela a déménagé de manière permanente chez son frère, dans son village natal et auprès de ses parents. Elle vit sur le toit de sa maison et elle s'est littéralement refait un nid là-bas. Au départ, son mari ne l'avait pas suivi, car il s'imaginait qu'elle reviendrait à un moment ou un autre. Lorsqu'il a constaté que ses enfants étaient inscrits dans une école du quartier et qu'elle s'était installée pour de bon, il n'a pas eu d'autre choix que d'aller la rejoindre. En échange de son absence, Leela envoie une somme d'argent considérable à ses beaux-parents pour ainsi dire acheter la paix. Elle garde le reste de son salaire pour ses besoins personnels et ceux de ses enfants. En ce qui concerne les filles de Leela, elles sont devenues également danseuses et participent, elles aussi à améliorer la situation financière de la famille.

Parce que les femmes s'éloignent de leur sasurāl et entretiennent un style de vie confortable pour tous, le mari ainsi que la belle-famille n'ont que très peu de pouvoir par rapport à ses décisions de vie. Elles gèrent leur propre argent et peuvent se permettre d'économiser grandement et se faire construire à court et moyen terme leur propre

maison. En ce qui concerne les femmes qui habitent déjà dans leur māykā, certaines en viennent à réussir à se faire construire une maison située tout près de leurs parents. Ainsi, elles s'assurent de rester de manière permanente dans un milieu qui est propice aux concerts, de pouvoir conserver les acquis sociaux qu'elles ont bâtis au fil du temps autour d'elles, mais surtout, de jouir d'une indépendance et d'une agentivité sans précédent.

C'est d'ailleurs ce qu'a fait Avani avec toutes ses économies. Après avoir vécu six ans chez son père tout en faisant concurremment des séjours dans sa famille sasurāl, elle a économisé assez d'argent pour construire sa propre demeure en face de chez lui. Avani en est la seule propriétaire. Elle a toutefois proposé à son mari de déménager avec elle s'il en faisait la demande. Aux yeux d'Avani, son mari ne possédait peu sinon pas de marge de manœuvre pour refuser son offre, car l'autre option qui lui restait était de demander le divorce :

Je lui ai dit: je veux ma propre maison. Tu peux venir si tu veux, je vais te donner une chambre. Tu peux aussi retourner dans ta famille, ça ne me dérange pas et je vais envoyer de l'argent. Au début, il n'était pas content. Il m'a dit: « D'accord, mais c'est ma maison. Tu y mets mon nom ». J'ai dit... « Ton nom? Tu penses que je suis folle? C'est mon argent. C'est ma maison. Si tu n'es pas heureux, pas de problème, je demande le divorce. Cela ne me dérange pas ».

Dans le cas d'Avani, le seul fait de songer au divorce a été suffisant pour convaincre son mari d'accepter son offre sans broncher. En effet, s'il avait eu l'idée de se lancer dans les méandres d'une séparation, il est fort probable qu'il aurait perdu au change. En effet, parce qu'elle a été mariée avec une dot plutôt que le prix de la mariée, son mari avait la responsabilité de travailler, de la faire vivre et aussi de subvenir aux besoins de ses enfants. Pourtant, dans les dix dernières années, il a développé d'importants problèmes d'alcool qui l'ont rendu inapte et incapable de travailler. Pendant toutes ces années, c'est

Avani qui a pris soin de lui et de sa famille. Donc, son mari n'a aucun avantage ou intérêt à demander le divorce.

Devant un tel rapport de pouvoir, on peut se demander avec raison si la condition de la femme ne serait pas plus confortable en étant célibataire ou officiellement divorcée. La relation entre le mari et la femme n'empêche pas cette dernière de vivre comme elle l'entend. Tout d'abord, plusieurs hommes qui ne sont plus en mesure de travailler se désinvestissent totalement des responsabilités familiales ou encore, des obligations de son épouse. Il n'est pas rare que les femmes qui ont déménagé dans leur māykā vivent loin de leur mari, ce dernier étant demeuré dans son village natal. La femme est donc seule à la maison et elle a le champ libre pour sortir lorsqu'elle le désire, construire les amitiés qu'elle veut et participer aux concerts qui l'enchantent. Le lien de proximité que ces femmes entretiennent avec les membres de ce cercle social est caractérisé par la possibilité de s'affirmer, de parler sans contrainte et de ne pas avoir à se voiler constamment. Cela est d'autant plus vrai qu'elles sont en contact quotidien avec des musiciens musulmans chez qui les règles de la purdah ne s'appliquent pas. À force de les côtoyer et de développer une relation d'amitié, certaines tombent véritablement en amour et décident de vivre ces relations au grand jour. Cela est d'autant plus plausible lorsque la danseuse et son mari sont éloignés l'un de l'autre. À ce moment, on peut poser l'hypothèse que la distance physique accélère l'envie de certaines femmes de connaître l'amour avec un nouvel homme. Ainsi, lorsque l'occasion se présente, bien des danseuses décident de refaire leur vie avec un autre homme tout en restant mariées. Ces situations sont si fréquentes que les familles, dans le milieu māykā, ne s'en formalisent généralement plus.

Par exemple, Avani vit avec son mari dans sa māykā. Elle a cependant un amoureux qui est un musicien musulman avec qui elle collabore depuis maintenant dix ans. Il est si présent et important dans sa vie qu'il vient régulièrement dormir à la maison sous le même toit que le mari d'Avani. De plus, cet amant a aidé à la construction de sa maison et a payé la noce de mariage de l'ainée d'Avani. Lorsque son mari a eu des ennuis de santé, c'est également lui qui s'est occupé de payer personnellement les frais médicaux et il s'est chargé de l'emmener à de nombreuses reprises à l'hôpital. Son conjoint est devenu un nouveau membre de la famille à part entière et de ce fait, il a développé un rôle bien à lui dans cette toute nouvelle organisation de la cellule familiale.

Les conjoints extraconjugaux des femmes cobra deviennent en effet quelque chose de connu et qui est bien souvent accepté par le mari. Il est important de préciser que cette approbation est possible parce que les femmes offrent généralement la possibilité à leur mari de rencontrer aussi une autre femme. Cette liberté permet aux danseuses de s'assurer que le mari conserve cet arrangement et qu'il désire continuer à vivre dans le village māykā, mais selon les conditions établies et proposées par la danseuse. L'exemple qui suit illustre d'ailleurs bien ce phénomène. Sangeeta est en couple avec un musicien depuis maintenant plus de huit ans et qui est bien connu de sa famille et de ses proches. Sangeeta s'est même fait tatouer le nom de son amant sur son bras à la vue de tous et donc de son mari et de sa belle-famille. On ne peut plus douter alors que son mari soit parfaitement au parfum de cette relation. L'acceptation est tellement assumée et intégrée qu'il accepte même que son épouse puisse dormir quelques nuits hors du logis familial afin de le retrouver. En échange, il parviendra à accumuler quelques relations amoureuses ici et là avec d'autres femmes. Cela n'a jamais importuné Sangeeta. Elle préfère

savoir son mari heureux dans cette situation plutôt que malheureux. C'est ce qu'elle explique ici alors qu'elle montre son tatouage avec l'inscription de son autre conjoint :

Je suis avec lui depuis 7 ans. Il a une femme, je la connais très bien. Elle m'aime beaucoup. Elle m'a dit qu'elle ne se soucie pas que je vois son mari et c'est bien pour elle ... elle n'a pas à le faire!

Pour ce qui est de la réaction de son mari vis-à-vis cette relation, elle poursuit en expliquant qu'il n'y a pas lieu de voir poindre un quelconque conflit à l'horizon :

Il connaît cet homme et il sait que je l'aime. Il a d'abord pensé que c'était mauvais pour lui et pour nous, il n'aimait pas que je sois amoureuse de lui alors il m'a dit : « Arrête de danser auprès de cet homme ». Je lui ai dit : « Regarde, tu as ta vie, j'ai la mienne. Oui j'ai cet homme, mais tu peux avoir une petite amie aussi, ça ne me dérange pas ». Maintenant il est heureux. Je ne l'aime pas, il est ivre, il ne travaille pas, mais il me laisse être libre et c'est tout ce dont j'ai besoin. De mon côté, il est libre aussi. Ça ne me dérange pas.

Bien entendu, le fait d'accepter ainsi des relations extra-conjugales n'est pas une chose aussi simple et ne coule pas de source. Il faut absolument que la situation dans laquelle la femme se trouve soit fortement à l'avantage de la famille de l'époux, surtout en ce qui concerne l'aspect économique. Tant et aussi longtemps que la rémunération sera constamment présente, régulière, substantielle et source d'un bien-être économique pour tous, alors le lien de dépendance monétaire pourra être entretenu.

La vieillesse

Il n'existe que très peu de témoignages de femmes ayant dansé toute leur vie à titre de pourvoyeuses et qui sont désormais en fin de carrière ou en âge très avancé. La raison en est fort simple : la danse a été popularisée à la fin des années quatre-vingt au sein de la communauté

Kalbeliya. De ce fait, la grande majorité des premières femmes actives à titre de pourvoyeuses sont aujourd'hui âgées tout au plus de cinquante ans. Basé sur des projections hypothétiques faites par les femmes elles-mêmes, il est possible quand même d'y voir des tendances et parcours à venir.

La fin de carrière d'une femme cobra se situe généralement vers l'âge de cinquante ans. Dans la majorité des cas, elle devient trop fatiguée pour danser et dispose d'une relève suffisamment solide à la maison pour subvenir également aux besoins familiaux. Puisque les fils ne travaillent pas, il est primordial que ceux-ci soient mariés avec des femmes qui seront en mesure d'exercer la danse à moyen et long terme. Le travail des fillettes sera également indispensable afin que les femmes cobra âgées puissent officiellement cesser de travailler. Dans le cas où une femme cobra n'a enfanté que des filles, alors deux scénarios pourront s'offrir à elle. Elle peut d'une part déménager chez l'une d'entre elles ou également, faire venir à la maison sur une base permanente l'une de ses filles. Si aucune de ces options n'est possible ou envisageable, elle se verra donc dans l'obligation de mendier pour assurer sa survie ainsi que celle de son mari et dans ce cas, jusqu'à la fin de ses jours.

Conclusion

Du portrait de la femme cobra, on observe plusieurs possibilités d'agentivité : agrandissement du cercle social, capacité de vivre des relations amoureuses extra-conjugales, visibilités dans l'espace public, voyages, négociation des contrats et du salaire, possibilités de garder certains montants, retour dans le milieu familial natal et décisions familiales. Ces agentivités se vivront de différente manière en fonction du rapport de pouvoir qu'elle sera capable d'imposer par

rapport aux autres membres de sa famille. Plus la dépendance économique sera importante à l'égard des danseuses, plus leurs opportunités d'agentivité s'élargiront. On observe aussi toutefois un penchant plus négatif : une double tâche intense pour les femmes, une obligation de travailler par le prix de la mariée et enfin une diminution du taux d'éducation des fillettes.

Au terme de l'analyse, on comprend que la danse peut offrir des pistes d'agentivités individuelles hors du commun pour les danseuses en comparaison aux autres femmes qui pratiquent la *pardah* au Rajasthan. On peut toutefois se demander ce qu'il en est de l'empouvoirement possible par la danse. Pour l'instant, il est clair que la valorisation des femmes ainsi que leurs possibles avenues d'agentivité individuelles sont tributaires uniquement à deux éléments : leur capacité de ramener des sommes d'argent importantes et surtout, au désinvestissement des hommes dans les sphères économiques du foyer. On devine que pour les femmes dont les contrats possibles dans le village *sasurāl* sont satisfaisants, les possibilités d'agentivités sont réduites, contrôlées par la belle-famille et peu présentes. La raison en est que les danseuses n'ont pas à s'éloigner de leur réalité de femme mariée pour retourner dans leur *māykā*. Ces éléments sont importants à considérer à mon avis, car ils positionnent l'agentivité des femmes non seulement comme étant conditionnelle à ceux-ci, mais ils les figent dans des arrangements officieux pouvant changer à tout moment. Cette instabilité joue grandement en défaveur de l'empouvoirement des femmes, car elle empêche la création d'un mouvement plus collectif nécessitant une tendance plus stable à sa création. Tant et aussi longtemps qu'il ne sera pas possible de savoir si le rôle de pourvoyeuse des femmes sera assuré par autre chose qu'une tolérance à l'égard de certains comportements individuels pour des raisons financières, il sera

impossible de savoir si leur rôle de danseuse s'inscrira réellement dans un processus d'empouvoirement, plus encore dans un changement de perspectives collectif à l'égard du travail féminin. Il en sera de même tant et aussi longtemps que ce rôle sera tributaire de l'inactivité endémique de près de la moitié de la communauté, une situation hautement labile qui demandera, éventuellement, un certain retour des comportements plus sains.

Parce que la situation des femmes cobra semble encore trop récente ou nouvelle pour être en mesure de connaître tout à fait la portée du rôle de danseuse concernant leurs conditions de vie à long terme, parce que l'agentivité des femmes est encore uniquement contextuelle et individuelle, il est, à mon avis, encore trop tôt pour parler d'empouvoirement par la danse, même si on en voit certains contours se dessiner par des agentivités importantes tolérées par un certain nombre de personnes. Chose certaine et malgré cette fragilité au niveau des acquis, si ce rôle se poursuit de la même manière, c'est-à-dire que les comportements transgressifs associés à la gestion financière et familiale deviennent de plus en plus normalisés de manière collective, alors il sera possible de parler d'un véritable processus d'empouvoirement des femmes par la danse.

Références

- Acharya, Meena, et Lynn Bennett. 1983. « Women and the subsistence sector. » *World Bank staff working paper* (526): 1-164.
- Agarwal, Bina. 1986. « Women, poverty and agricultural growth in India. » *The Journal of Peasant Studies* 13 (4): 165-220.
- . 1994. *A field of one's own : gender and land rights in South Asia*. New Delhi: Cambridge University Press India.
- Allendorf, Keera. 2017. « Like her own: Ideals and experiences of the mother-in-law/daughter-in-law relationship. » *Journal of Family Issues* 38 (15): 2102-27.
- Anthias, Floya, et Nira Yuval-Davis. 1989. *Women-Nation-State*, New York: St. Martin's Press.

- Anukriti, S, Catalina Herrera-Almanza, Praveen K Pathak, et Mahesh Karra. 2020. « Curse of the Mummy-ji: The Influence of Mothers-in-Law on Women in India. » *American Journal of Agricultural Economics* 102 (2): 1328-51.
- Asadullah, M Niaz, et Zaki Wahhaj. 2019. *Female Seclusion from Paid Work: A Social Norm or Cultural Preference?* ULB--Universite Libre de Bruxelles.
- Ayyagari, Shalini. 2012. « Spaces Betwixt and Between: Musical Borderlands and the Manganiyar Musicians of Rajasthan. » *Asian Music*: 3-33.
- Ayyagari, Shalini Rao. 2009. *“Small voices sing big songs”: The politics of emerging institutional spaces among Manganiyar musicians in Rajasthan, India.* University of California, Berkeley.
- Bacqué, Marie-Hélène, et Carole Biewener. 2013. « L'empowerment, un nouveau vocabulaire pour parler de participation ? » 173 (3): 25-32.
- Balan, Binesh. 2019. « Making of Comfortable Exile Through Sanskritization: Reflections on Imagination of Identity Notions in India. » *Contemporary Voice of Dalit* 11 (2): 84-93.
- Bates, Karine. 2013. « L'Inde au féminin. » Dans *L'Inde et ses avatars: pluralités d'une puissance*, sous la direction de Karine Bates Serge Granger, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot. Québec: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Beri, Yogita. 2020. « A Study On Female Domestic Workers In India. » *Journal of Interdisciplinary Cycle Research* 12 (6): 1394-403.
- Blumberg, Rae Lesser. 2005. « Women's economic empowerment as the “magic potion” of development. » 100th Annual Meeting of the American Sociological Association, August, Philadelphia.
- Blumberg, Rhoda Lois, et Leela Dwaraki. 1980. *India's educated women: options and constraints.* Delhi: Hindustan Pub. Corp.
- Boserup, Ester. 1970. « The role of women in economic development. » *New York: St. Martin's.*
- . 2014. *The conditions of agricultural growth: The economics of agrarian change under population pressure.* Michigan: Routledge.
- Boserup, Ester, Su Fei Tan, et Camilla Toulmin. 2013. *Woman's role in economic development.* Routledge.
- Briggs, George Weston. 1938. « Gorakhnath and the Kānphati Yogīs. » *Delhi: Motilal Banarsidass.*
- Butler, J. 2004. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif.* Paris: Amsterdam.
- Carrim, Nasima Mohamed Hoosen, et Stella M Nkomo. 2016. « Wedding intersectionality theory and identity work in organizations: South African Indian women negotiating managerial identity. » *Gender, Work & Organization* 23 (3): 261-77.
- Chaudhuri, Maitrayee. 2012. « Feminism in India: the Tale and its Telling. » *Revue Tiers Monde* (1): 19-36.
- Chaudhuri, Nupur. 2008. « Krishnobhabini Das's Englands Bangamohila: An Archive of Early Thoughts on Bengali Women's Nationalism and Feminism. » *Journal of Women's History* 20 (1): 197-216.
- Dang, Geetika, Vani S Kulkarni, et Raghav Gaiha. 2018. *Why Dowry Deaths Have Risen in India? : ASARC Working Paper.*

- Das, Maitreyi. 2004. « Muslim women's low labour force participation in India: Some structural explanations. », 189-221.
- Desai, Neera. 1986. « From Articulation to Accommodation: Women's Movement in India. » *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Oxford University Press, New Delhi, India.
- 2004. « Le mouvement des femmes en Inde. » Dans *Enjeux contemporains du féminisme en Inde*, sous la direction de Mary John Danielle Haase-Dubosc, Marcelle E. Marini, Rama Melkote et Susie Tharu, 15-21. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Dhar, Diva, Tarun Jain, et Seema Jayachandran. 2019. « Intergenerational transmission of gender attitudes: Evidence from India. » *The Journal of Development Studies* 55 (12): 2572-92.
- Dubey, Sheeva Yamunaprasad. 2016. « Women at the bottom in India: Women workers in the informal economy. » *Contemporary Voice of Dalit* 8 (1): 30-40.
- Dutt, Bahar, Rachel Kaleta, et Vikram Hoshing. 2019. *From charmers to educators: Using indigenous knowledge for conservation education*.
- Espinal, Rosario, et Sherri Grasmuck. 1997. « Gender, households and informal entrepreneurship in the Dominican Republic. » *Journal of Comparative Family Studies* 28 (1): 103-28.
- Freire, Paulo. 1974. « Pédagogie des opprimés, suivi de conscientisation et révolution. » *Conscientisation et révolution*: 44-49.
- Gadio, Coumba Mar, et Cathy A Rakowski. 1999. « Farmer's changing roles in Thieudme, senegal: The Impact of Local and Global Factors on Three Generations of Women. » *Gender & Society* 13 (6): 733-57.
- Gangoli, Geetanjali, et Martin Rew. 2011. « Mothers-in-law against daughters-in-law: Domestic violence and legal discourses around mother-in-law violence against daughters-in-law in India. » *Women's Studies International Forum*.
- Gangte, Mercie. 2016. « Gender and Customary Law: A Case Study of Mizo Tribe in North East India. » *Indian Anthropologist*: 17-30.
- Garikipati, Supriya. 2008. « The impact of lending to women on household vulnerability and women's empowerment: evidence from India. » *World development* 36 (12): 2620-42.
- Gluck, Sherna Berger, et Daphne Patai. 1991. *Women's words : the feminist practice of oral history*. London: Routledge.
- Goody, Jack. 1990. *The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grasmuck, Sherri, et Rosario Espinal. 2000. « Market success or female autonomy? Income, ideology, and empowerment among microentrepreneurs in the Dominican Republic. » *Gender & society* 14 (2): 231-55.
- Halder, Debarati, et Karupannan Jaishankar. 2008. « Property rights of Hindu women: A feminist review of succession laws of ancient, medieval, and modern India. » *Journal of law and religion* 24 (2): 663-87.
- Higgins, Carter. 2010. « Charming Images of History: Kalbeliya Memories of Itinerancy, Begging, and Snake Services. » *Maîtrise, Asian Religion*, Cornell University.

- Ishii, Miho. 2014. « Traces of reflexive imagination: Matriliney, modern law, and spirit worship in South India. » *Asian Anthropology* 13 (2): 106-23.
- Jeffery, Patricia, Roger Jeffery, et Andrew Lyon. 1989. *Labour pains and labour power: women and childbearing in India*. London : Zed Books.
- Jones, Gavin W. 2020. « New patterns of female migration in South Asia. » *Asian Population Studies* 16 (1): 1-4.
- Kabeer, Naila. 1990. « Poverty, purdah and women's survival strategies in rural Bangladesh. » *Poverty, purdah and women's survival strategies in rural Bangladesh.*: 134-48.
- . 1994. *Reversed realities: Gender hierarchies in development thought*. New York: Verso.
- . 1999. « Resources, agency, achievements: Reflections on the measurement of women's empowerment. » *Development and change* 30 (3): 435-64.
- Kakati, Bhaskar Kumar. 2018. « Sanskritization, Genderization and Process of Making of A Woman. » *The NEHU Journal*: 15-26.
- Kazmi, Syed Sajid Husain, Garima Singh, et Soni Jaiswal. 2019. « Mate Selection in Tribal India. » *Available at SSRN 3504582*: 1-24.
- Kishwar, Madhu. 1999. *Off the beaten track: Rethinking gender justice for Indian women*. Oxford University Press New Delhi.
- Kothari, Komal. 1994. « Musicians for the people: the Manganiyars of western Rajasthan. » *The idea of Rajasthan: explorations in regional identity* 1: 205-37.
- Lal, Apoorva. 2019. « Land Tenure and Missing Women: Evidence from North India. » *Tanzania Zamani* 4 (1): 1-56.
- Laroche-Gisserot, Florence. 2006. « Le mariage indien moderne. De la compensation matrimoniale à la dot. » *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 61 (3): 675-93.
- Mangubhai, Jayshree P, et Chiara Capraro. 2015. « 'Leave no one behind' and the challenge of intersectionality: Christian Aid's experience of working with single and Dalit women in India. » *Gender & Development* 23 (2): 261-77.
- Marius, Kamala. 2016. *Les inégalités de genre en Inde : regard au prisme des études postcoloniales*. sous la direction de Presse de la Nouvelle Imprimerie Laballery. France: Hommes et sociétés.
- McNeil, Adrian. 2007. « Mirasis: Some Thoughts on Hereditary Musicians in Hindustani Music. » *Context: Journal of Music Research* (32): 45.
- Miller, Barbara D. 1997. *The endangered sex: neglect of female children in rural North India*. Oxford University Press.
- Morin, Émilie, Geneviève Therriault, et Barbara Bader. 2019. « Le développement du pouvoir agir, l'agentivité et le sentiment d'efficacité personnelle des jeunes face aux problématiques sociales et environnementales: apports conceptuels pour un agir ensemble. » *Éducation et socialisation. Les Cahiers du CERFEE* (51): 1-19.
- Munshi, Surendra. 1979. « Tribal absorption and Sanskritisation in Hindu society. » *Contributions to Indian Sociology* 13 (2): 293-317.
- Nalin Ranjan, Jena. 1994. « People, Wildlife and Wildlife Protection Act. » *Economic and Political Weekly* 29 (42): 2767-68.

- Naomi, Sharin Shajahan. 2020. « Purdah in an In-Between Space—An Auto-Ethnography of a Bangladeshi Woman. » *Voices On South Asia: Interdisciplinary Perspectives On Women's Status, Challenges And Futures*: 167.
- Nussbaum, Martha. 2012. *Capabilités: Comment créer les conditions d'un monde plus juste?* Paris: Climats.
- Nussbaum, Martha C. 2011. *Creating capabilities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha Craven, et Jonathan Glover. 1995. *Women, culture, and development: A study of human capabilities*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha, et Amartya Sen. 1993. *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press.
- Pallikadavath, Saseendran, et Tamsin Bradley. 2019. « Dowry, 'dowry autonomy' and domestic violence among young married women in India. » *Journal of biosocial science* 51 (3): 353-73.
- Pandey, Tripti. 1999. *Where silence sings: sounds and rhythms of Rajasthan*. New Delhi: HarperCollins Publishers.
- Pant, Mandakini. 2000. « Intra-household allocation patterns: A study in female autonomy. » *Indian Journal of Gender Studies* 7 (1): 93-100.
- Papanek, Hanna. 1973. « Purdah: Separate worlds and symbolic shelter. » *Comparative studies in society and history* 15 (3): 289-325.
- Purkayastha, Bandana. 2012. « Intersectionality in a transnational world. » *Gender & Society* 26 (1): 55-66.
- Ragavan, Maya, et Kirti Iyengar. 2020. « Violence perpetrated by mothers-in-law in Northern India: Perceived frequency, acceptability, and options for survivors. » *Journal of interpersonal violence* 35 (17-18): 3308-30.
- Rakowski, Cathy A. 2000. « Obstacles and opportunities to women's empowerment under neoliberal reform. » *Journal of Developing Societies* 16 (1): 115-38.
- Rege, Sharmila. 1998. « Dalit women talk differently: A critique of 'difference' and towards a Dalit feminist standpoint position. » *Economic and Political Weekly*: 211-25.
- Robertson, Miriam. 1998. *Snake Charmers : the Jogi Nath Kalbelias of Rajasthan : an ethnography of Indian non pastoral nomads*. Jaipur: ABD Publishers.
- Robitaille, Marie-Claire. 2020. « Conspicuous Daughters: Exogamy, Marriage Expenditures, and Son Preference in India. » *The Journal of Development Studies* 56 (3): 630-47.
- Sakata, Hiromi Lorraine. 1986. Dans *Sounds of the Desert: Music from Rajasthan, India*, sous la direction de Wold-Peter Stieftel: Lirichord Discs. États Unis.
- Sen, Amartya Kumar. 1985. « Well-being, agency and freedom: The Dewey lectures 1984. » *The journal of philosophy* 82 (4): 169-221.
- . 1992. *Inequality reexamined*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. *L'idée de justice (P. Chemla, trad.)*. London: Penguin Books Ltd. Paris: Flammarion.
- Sen, Amartya Kumar, et S Fukuda-Parr. 2003. « Development as capability expansion. » *Readings in human development*.

- Sen, Gita, et Caren Grown. 1988. *Development, crises and alternative visions: Third World women's perspectives*. London: Earthscan.
- Shaankar, A. 2017. « Gender and son meta-preference: Is development itself an antidote. » *Economic Survey* 1: 102-18.
- Shah, A. M. 2005. « Sanskritisation Revisited. » *Sociological Bulletin* 54 (2): 238-49.
- Shalev, Hagar, et Asaf Sharabi. 2018. « Sanskritization of the Upper Castes. » *Anthropos* 113 (1): 248-58.
- Sharma, Jaya, et Dipika Nath. 2005. « Through the prism of intersectionality: Same sex sexualities in India. » *Sexuality, Gender and Rights: Exploring Theory and Practice in South and Southeast Asia, New Delhi: Sage*: 82-97.
- Sharma, Ursula. 1980. *Women, work and property in North-West India*. London: Tavistock Publications.
- Singh, Vikram. 2013. « Nomadism and Inclusive Citizenship: A Case Study of Kalbelia/ Jogi Community of Barmer, Rajasthan. » *Contemporary Voice of Dalit* 6 (1): 69-76.
- Singh, Yasmine. 2010. « Ghumar: Historical Narratives and Gendered Practices of Dholis in Modern Rajasthan. » Maîtrise, Dep. de religion, Wake Forest University.
- Srinivas, Mysore Narasimhachar. 1984. *Some reflections on dowry*. Vol. 1983. New Delhi: Centre for Women's Development Studies.
- Swarajyalakshmi, K., et P.V. Ramamurti. 1973. « A study of certain variables as related to mother-in-law, daughter-in-law attitudes. » *Journal of Psychological Researches* 17 (1): 15–18.
- Thara, Kaveri. 2016. « Protecting caste livelihoods on the western coast of India: an intersectional analysis of Udupi's fisherwomen. » *Environment and Urbanization* 28 (2): 423-36.
- Van Willigen, John, et V.C. Channa. 1991. « Law, custom, and crimes against women: The problem of dowry death in India. » *Human organization*: 369-77.
- Varghese, Rekha Puthenpurackel. 2009. *Welfare consequences of coresiding with the mother-in-law in patriarchal joint families for women and children: Evidence from India and Bangladesh*. Chicago: The University of Chicago.
- Vicente, G., T. Goicoa, Paloma Fernandez-Rasines, et M.D. Ugarte. 2020. « Crime against women in India: unveiling spatial patterns and temporal trends of dowry deaths in the districts of Uttar Pradesh. » *Journal of the Royal Statistical Society: Series A (Statistics in Society)* 183 (2): 655-79.
- Waris, Amtul, B. Nirmala, et S. Arun Kumar. 2016. « Gender gap and female workforce participation in agriculture in Andhra Pradesh, India. » *African Journal of Agricultural Research* 11 (9): 769-78.
- Wickett, Elisabeth, et Suraj Rao. 2013. Songs of the Jogi Nath Kalbelia of Jaisalmer. Dans: *The Firebird Foundation for Anthropological Research*. États Unis.
- Yadav, Maneesh. 2017. « Domestic violence, 498 a and judiciary: Shifting dimensions. » *VIDHIGYA: The Journal of Legal Awareness* 12 (2): 1-10.