



Maternités et figures maternelles en Asie du Sud



Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

COMITÉ DE RÉDACTION

Mathieu Boisvert
Directeur de la revue,
Marwan Attalah
Assistant à l'édition

COMITÉ ÉDITORIAL

Vasumathi Badrinathan
Mathieu Boisvert
Dr. Nadia Cattoni
Mohit Chadna
Mathieu Claveyrolas
Diana Dimitrova
Serge Granger
Ajith Kanna
Basile Leclère
Chiara Letizia
Dr. Antoine Panaioti
Florence Pasche Guignard
Raphaël Rousseleau
Pierre-Yves Trouillet
Jonathan Voyer
Dr. Biljana Zrnić

DIRECTION DU NUMÉRO

Mathieu Boisvert
Florence Pasche Guignard

GRAPHISME ET MISE EN PAGE

Marwan Attalah
Natasha Fernando
André Fortino

REVUE INTERDISCIPLINAIRE SUR L'ASIE DU SUD

La Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud (RIAS) souhaite occuper une place privilégiée dans le paysage scientifique et universitaire francophone en abordant l'Asie du Sud dans une perspective pluridisciplinaire. La revue insiste sur cette interdisciplinarité – philologie, droit,

sociologie, anthropologie, sciences politiques, sciences des religions, littérature ou création – et aura pour objectif de présenter selon différentes focales des problématiques et réalités spécifiques à l'Asie du Sud ainsi que d'analyser de manière plurielle ses avatars. L'ambition de cette revue est donc de fournir une plateforme de diffusion en libre accès d'articles qui traitent d'enjeux autant contemporains qu'historiques liés à l'Asie du Sud, ses multiples univers de sens et de pratiques, et ses diasporas.

Département de sciences des religions,
Université du Québec à Montréal,
C.P. 8888, succursale centre-ville,
Montréal, Qc.
Canada. H3C 3P8

LIBRE ACCÈS ET DROIT D'AUTEUR

La revue opère selon le modèle de libre accès par la mise à disposition gratuite des articles de la revue, sans restriction d'utilisation et d'accès, sur sa plateforme en ligne. En publiant leurs travaux dans la RIAS, les auteur.e.s acceptent la licence de droit d'auteur « Créative Commun Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) »; une autre licence de type CC BY peut être choisie par l'auteur.e si il/elle en fait expressément la demande. La reproduction d'un texte entièrement ou partiellement publié dans la revue doit donc être acceptée par le Comité de rédaction au préalable.

La responsabilité des textes incombe seulement aux auteurs et autrices.

ISSN 2817-7770

Dépôt légal BANQ

TABLE DES MATIÈRES

Mot d'ouverture de la direction de la revue <i>Mathieu Boisvert</i>	v
Introduction <i>Florence Pasche Guignard</i>	1
Le rôle des femmes dans le rituel d'adoption de l'arbre : une question de point de vue <i>Amandine Wattelier-Bricout</i>	9
Frédéric Leboyer et les mères : L'Inde comme matrice de gestation de la naissance sans violence <i>Florence Pasche Guignard</i>	29
En quête du bébé idéal. Rouages du travail procréatif féminin en Inde du Nord <i>Clémence Jullien et Lucia Gentile</i>	53
La Maternité renversée : le rituel de <i>dūdhpilānā</i> dans la communauté <i>hijrā</i> indienne <i>Mathieu Boisvert</i>	72
Compte rendu : Pozza, Nicola. (2022). <i>Le hindi comme en Inde : Niveau débutant</i> . Rennes, Presses Universitaires de Rennes. Pozza, Nicola. (2023). <i>Le hindi... comme en Inde 2. Niveau intermédiaire</i> . Rennes : Presses Universitaires de Rennes. <i>Daphnée Dion-Carrier</i>	86
Compte rendu : Clémence Jullien, Fabien Provost, Bertrand Lefebvre (dir.). (2019) <i>L'hôpital en Asie du Sud : Politiques de santé, pratiques de soin</i> . Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, <i>Puruṣārtha</i> - Vol 36. <i>Marwan Attalah</i>	89

Mot d'ouverture de la direction de la revue

Quel bonheur que de présenter la *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud (RIAS)* ! Ce projet d'édition émane d'une collaboration soutenue entre plusieurs chercheuses et chercheurs francophones partageant une même ambition : fournir une plateforme de diffusion en libre accès d'articles, en français, évalués par les pairs et qui traitent d'enjeux autant contemporains qu'historiques liés à l'Asie du Sud, ses multiples univers de sens et de pratiques, et ses diasporas. La *RIAS* souhaite occuper une place privilégiée dans le paysage scientifique et universitaire francophone en abordant l'Asie du Sud dans une perspective pluridisciplinaire. La revue insiste sur cette interdisciplinarité – philologie, droit, sociologie, anthropologie, sciences politiques, sciences des religions, littérature ou création – et son objectif est de présenter sous différents angles des problématiques et réalités spécifiques à l'Asie du Sud ainsi que d'analyser de manière plurielle ses avatars.

Sur le plan des publications, la *RIAS* diffuse uniquement des manuscrits originaux qui peuvent prendre la forme d'articles scientifiques, de projets de recherche-crédation et de comptes rendus d'ouvrages. L'objectif est de promouvoir les publications de chercheurs et chercheuses confirmé·e·s, mais aussi les contributions des étudiantes et étudiants aux cycles supérieurs.

La *RIAS* publie annuellement deux numéros (automne / printemps). Ceux-ci peuvent consister en numéro thématique, entièrement dédié à un sujet particulier, ou d'un dossier thématique, comprenant des articles en lien avec un thème particulier, et d'autres, hors-thème. Tout comme le présent numéro, « Maternités et figures maternelles en Asie du Sud », les deux prochains numéros, déjà en chantier, seront thématiques. Le deuxième numéro, prévu au printemps 2024, sera intitulé « Diasporas sud-asiatiques : politique, genre et ritualité » puis, à l'automne 2024 sortira notre troisième numéro « À la fois autochtones et indiens : enjeux et réalités *ādivāsī* en territoire sud-asiatique ». Le comité de rédaction de la *RIAS* espère recevoir des propositions de numéros ou de dossiers thématiques pour les publications ultérieures. Nous souhaitons sincèrement élargir notre réseau de collaboratrices et collaborateurs, et qu'ainsi la *RIAS* devienne *votre* revue ! N'hésitez donc pas à nous soumettre vos propositions de numéros ou dossiers thématiques en nous contactant par la page de la revue <https://edition.uqam.ca/rias/>.

En tant que revue émergente, la *RIAS* ne peut avoir accès, pour le moment, au financement des organismes subventionnaires (au niveau provincial ou fédéral) pour les revues savantes. La publication du présent numéro et des numéros à venir pour les deux prochaines années repose donc sur la généreuse implication de chercheurs et chercheuses, ainsi que d'étudiants et d'étudiantes au doctorat qui assurent pour le moment l'ensemble du processus de publication. Nous leur exprimons notre grande reconnaissance. Il importe également de souligner l'appui significatif du Service des Bibliothèques de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) pour son soutien

technique à la mise en ligne de la revue, et l'appui financier de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM, sans lesquels ce projet n'aurait pu voir le jour. Dans deux ans, à l'automne 2025, d'autres occasions de financement et de diffusion plus large pourront s'ouvrir pour la RIAS. D'ici là, notre comité de rédaction s'embarque avec enthousiasme dans cette aventure.

Bonne lecture!

Mathieu Boisvert,
Directeur de la Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

Introduction¹

Numéro thématique inaugural de la *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud* Maternités et figures maternelles en Asie du Sud

Florence Pasche Guignard

Les quatre articles de ce numéro inaugural ont d'abord été présentés sous forme de contributions orales lors du colloque « Maternités et figures maternelles dans les traditions religieuses de l'Asie du Sud » (MATASUD), tenu en ligne ainsi qu'à l'Université Laval et à l'Université du Québec à Montréal, en février et mars 2022. Avec le soutien d'une subvention Connexion du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, ce colloque² était organisé par Mathieu Boisvert et par moi-même, qui avons ensuite coordonné ce numéro.

Puisqu'elle était mise de l'avant lors du colloque, la question religieuse figure de façon proéminente dans la plupart des textes retenus. Si elle constitue une porte d'entrée privilégiée à ce qui touche aux multiples dimensions du maternel en Asie du Sud, elle n'est bien sûr pas la seule possible. « Religion » doit d'ailleurs être comprise ici au sens large et dans des aspects variés qui touchent aux représentations, mythiques et littéraires, aux croyances, aux rituels, aux pratiques, aux structures sociales, etc. De la même façon qu'on privilégie une définition très ouverte du terme « religieux », « le maternel » doit aussi être compris ici en élargissant le cadre à des conceptions de la maternité qui ne dépendent pas de facteurs biologiques, sans pour autant nier l'importance de ces derniers. Ceci permet de conduire l'analyse au-delà d'une compréhension restreinte du maternel, construite de façon essentialiste et universaliste, qui ne tiendrait compte que des aspects biologiques (corps, reproduction) et se situerait en référence implicite à des modèles occidentaux ou même chrétiens et à leurs enjeux (par exemple, une structure normative de la famille nucléaire, la figure de Marie « vierge et mère »). Reprise au moins implicitement dans certains articles, la perspective originalement comparative du colloque sur les rapports entre maternités et religions met en lumière les spécificités des conceptions propres à certaines traditions de l'Asie du Sud, en contraste avec d'autres compréhensions de la maternité ailleurs dans le monde.

La plupart des études portant *spécifiquement* sur la maternité, les mères et les figures maternelles — et non pas plus *généralement* sur le genre ou les femmes — s'inscrivent à l'intérieur d'un cadre qui mobilise l'apport des études sur le genre et féministes, et non pas en réaction contre celui-ci. Comme dans d'autres champs disciplinaires, dans les études sur l'Asie du Sud, le genre est devenu une catégorie

¹ © Cet article est sous l'égide de la licence CC BY-NC-ND.

² Le site web du colloque est disponible à l'adresse <https://www.matasud.ca/> (accès le 29 juin 2023).

d'analyse incontournable, et une revue de littérature serait aussi vaste qu'hors de propos pour cette introduction à un numéro thématique qui se veut ciblé. Malgré certaines tendances, l'intersection précise entre maternité et religion reste pourtant plus rarement explorée en tant que telle, y compris dans les contextes sud-asiatiques. Ceci s'explique en partie par le fait que féminité et maternité y sont très souvent construites et perçues comme indissociables, dans le cadre conjugal en tout cas, y compris par les chercheurs et chercheuses qui travaillent sur « des femmes » sans trouver pertinent de préciser que celles-ci, sont, pour la majorité, aussi — mais pas seulement — des mères. En effet, dans plusieurs contextes religieux traditionnels, en Asie du Sud et ailleurs, on ne saurait devenir mère sans être *d'abord* une épouse, et la femme mariée, en âge de procréer, qui ne produit pas d'enfants est considérée comme une anomalie.

Même avec cette focalisation sur le maternel, la place manque pour fournir une liste exhaustive des publications. Seules les plus marquantes seront mentionnées ici et les bibliographies spécifiques des articles pourront orienter les lecteurs et lectrices vers d'autres références. Parmi les plus citées figurent les contributions de deux figures bien connues des féminismes indiens contemporains, Jasodhara Bagchi (2017) et Maithreyi Krishnaraj (2019) qui mettent l'accent sur la maternité humaine et les systèmes familiaux en Inde contemporaine. Moins récents que les études qui portent sur la maternité contemporaine, dès les années 1990, on trouve déjà des travaux sur les mères dans l'Inde ancienne (Bhattacharji, 1990 et 1998 : 168-172), sur les mères divines et humaines (Ditrich, 2005 ; Erndl, 1993), souvent abordées à partir de textes, y compris de tradition bouddhiste (Ohnuma, 2012 ; Wilson, 2013 ; Derris, 2014 ; Engelmajer, 2017 et 2020). Certaines chercheuses ont aussi réuni des études mettant en regard les mythes, anciens et modernes, les théories et les réalités (Mitra, 2020) qui évoluent, sans qu'il n'y ait qu'une seule réalité maternelle sud-asiatique figée dans le temps. Des considérations au sujet de figures maternelles divines, utiles également pour appréhender les maternités humaines, par contraste, se retrouvent d'ailleurs de façon plus ou moins marquées dans les quatre articles de ce premier numéro de la *RIAS*.

Certains thèmes, comme les aspects maternels de figures divines, mythologiques ou hagiographiques, peuvent sembler moins « urgents », en tout cas du point de vue des féministes indiennes contemporaines, mais ils n'en demeurent pas moins pertinents. La majorité des études sur la maternité en Inde contemporaine se réclame en effet de perspectives féministes (p. ex. Aneja et Vaidya, 2016) qui soulèvent des enjeux pressants. Par exemple, plusieurs travaux se montrent très critiques des constructions identitaires nationalistes autour du maternel (Bagchi, 1990³ ; Sarkar, 2017). Une autre thématique récurrente est celle de la santé reproductive et maternelle,⁴ y compris ce qui concerne les technologies de la procréation (Sarojini N. et Marwah, 2014 ; Bharadwaj, 2016) et en particulier celle de la gestation pour autrui

³ Le volume 25, numéros 42/43, paru la semaine du 20 au 27 octobre 1990 de la revue indienne *Economic and Political Weekly* contient plusieurs autres articles d'auteures indiennes sur la maternité.

⁴ On renvoie aussi à l'article de Jullien et Gentile, dans ce numéro, pour une riche bibliographie autour de la grossesse et l'accouchement en Inde, ainsi qu'à leurs propres travaux.

(Pande, 2014 ; Saravanan, 2018 ; Sarkar, 2021 pour le lien aux aspects religieux) devenue une industrie médicale importante en Inde, avec des dimensions transnationales.⁵ Des recherches récentes abordent aussi le choix positif de la non-maternité (Nandy, 2017). D'autres enjeux qui touchent directement à l'expérience maternelle contemporaine, en Inde notamment, émergent des préoccupations féministes développées localement. Celles-ci critiquent la préférence marquée pour les fils et ses conséquences sur la santé des mères et sur l'équilibre démographique (avortements sélectifs selon le sexe fœtal), les structures familiales traditionnelles avec un mariage encore le plus souvent virilocal, ce qui a un impact sur la différence des relations entre mère et fils et mère et fille, et enfin l'aspect maternel dans la relation belle-mère et belle-fille dans ce système.

Ainsi, le contexte indien, historique et contemporain, constitue un terrain propice pour analyser les façons à travers lesquelles la maternité, dans son aspect genré, reste un lieu de négociation de l'identité, des rapports de pouvoir et de l'autonomie. Toutefois, il faut souligner aussi la diversité des maternités sud-asiatiques, qui s'étendent aussi aux situations de diasporas (Sangha et Gonsalves, 2013 ; Rizvi, 2019) qui ne sont pas seulement indiennes, mais qui comptent aussi des migrations et déplacements à partir d'autres régions de l'Asie du Sud. Les mères se retrouvent souvent en première ligne face à certains enjeux, notamment celui de la transmission identitaire (ethnique, linguistique, religieuse, culturelle).⁶

Des perspectives propres aux études sur la maternité (*motherhood studies*, développées en majeure partie en langue anglaise) ont été intégrées à certaines des recherches les plus récentes sur les mères, les figures maternelles et la maternité en Asie du Sud, y compris par des chercheuses indiennes. Il ne s'agit pas d'imposer des catégories féministes occidentales à des productions culturelles qui ne le sont pas, mais de voir comment l'étude de contextes variés offre une nouvelle compréhension de catégories encore souvent pensées comme universelles, évidentes, ou naturelles, mais qui sont en fait très largement des constructions (partant certes d'une base corporelle ou biologique).⁷ Parmi diverses perspectives centrées sur les mères et leur vécu (plutôt que sur le genre, les femmes, les enfants ou la famille), se trouvent les propositions du

⁵ Ce thème de la gestation pour autrui et ses conséquences a été abordé lors du colloque. Les chercheuses féministes indiennes qui y sont intervenues publient surtout en anglais.

⁶ Le prochain numéro de la *RIAS* abordera d'ailleurs cette thématique des « Diasporas sud-asiatiques : politique, genre et ritualité » (à paraître en 2024).

⁷ Pour ma part, j'ai déjà argumenté en faveur d'une intégration des points de vue des féministes indiennes dans l'appréhension des questions liées à la maternité et sur l'apport de l'analyse de textes religieux non-chrétiens et non-occidentaux pour les études sur la maternité (Pasche Guignard, 2016a :177-178 ; 2016b : 96-97 ; 2017 : 80-82 ; 2020 ; 2023) dans le but de décentrer la discussion par rapport à un pôle occidental encore trop souvent compris comme référent universel. Pour ce numéro de la *RIAS*, il n'a malheureusement pas été possible d'inclure des contributions de chercheurs ou chercheuses sud-asiatiques en langue française. Tant les études sur l'Asie du Sud que celles sur la maternité se sont développées en grande partie en anglais, langue privilégiée également des approches post- ou décoloniales.

féminisme matrocentrique.⁸ La distinction proposée initialement par Adrienne Rich (1976), puis largement diffusée, entre *motherhood* (« maternité-institution ») et *mothering* (« maternité-expérience ») en est l'un des fondements. Certains des articles proposés dans ce numéro montrent que cette distinction reste pertinente. Utile aussi est le fait de considérer, en anglais, le mot *mother* comme un verbe (*to mother*) et non pas uniquement comme un substantif féminin (Ruddick, 1989). Au-delà de la difficulté à rendre en français ces nuances sémantiques, on pourrait interroger comment différentes langues sud-asiatiques expriment divers aspects du maternel. À la suite de la philosophe Sara Ruddick, on peut dire qu'une mère est mère par le travail dans lequel elle s'engage vis-à-vis d'un ou plusieurs enfants, qui ne sont d'ailleurs pas forcément nés de son corps. Une mère est mère en premier lieu non pas par des caractéristiques purement biologiques ou physiques (avoir accouché ou allaité), ni parce qu'une autorité lui confère un statut ou une reconnaissance (sur le plan légal, par exemple). Pour l'étude des figures maternelles en Asie du Sud s'ajoute une autre distinction pertinente, amenée en sciences des religions par Susan Starr Sered (1999), entre "*woman as symbol*" (par exemple, les déesses) et "*women as agents*" (les figures historiques, leurs expériences et pratiques documentées). Même si cette perspective féministe matrocentrique n'est pas toujours reflétée explicitement dans les articles retenus ici, elle était à l'initiative du colloque, ne serait-ce que pour la mise en avant de ce sujet.

En effet, le colloque duquel sont issus les articles, enrichis par des réflexions ultérieures, visait à dégager des thèmes transversaux par une approche multidisciplinaire et comparatiste en considérant en premier lieu des aspects particuliers de traditions hindoues, bouddhistes et sikhes de l'Asie du Sud, chacune bien recontextualisée, y compris dans leurs contacts avec l'Europe et l'Occident. L'étude de différentes formes de maternités — biologiques, adoptives, intentionnelles, humaines, divines, spirituelles — présente un potentiel pour interroger en retour certaines catégories alors que les discours identitaires et normatifs sur la maternité et la famille se trouvent mis en débat, en Inde comme ailleurs. Au-delà de thèmes évidents (comme la gestion de la fertilité, la grossesse, l'accouchement et l'allaitement), les quatre articles présentés ici touchent également au désir d'enfant, à l'intentionnalité parentale, au vécu de l'accouchement et de ses suites, ainsi qu'à la construction du statut de mère par la ritualisation et l'adoption. Plusieurs autres thématiques dont il avait été question lors du colloque, notamment les expressions littéraires et artistiques ou encore la gestation pour autrui, n'ont pas pu trouver leur place dans ce numéro. Loin d'épuiser la richesse de la thématique de la maternité, les quatre articles proposés ici permettent de mettre en parallèle une variété d'études de cas qui, par leur diversité de sujets, de matériaux (textes, terrain, entretiens) et de méthodologies, conviennent à la perspective interdisciplinaire de la RIAS.

⁸ Sur le féminisme matrocentrique, on peut consulter les travaux de la canadienne Andrea O'Reilly, l'une des contributrices contemporaines les plus importantes de ce domaine, et notamment O'Reilly (2021).

Les récits de naissances exceptionnelles ne manquent pas dans les récits mythiques et hagiographiques de l'hindouisme, mais c'est d'un rituel peu commun d'adoption que traite le premier article, par Amandine Wattelier-Bricout, spécialiste en philologie sanskrite et en études purāniques. Elle y explore la relation entre le marital et le maternel dans des extraits du *Skandapurāṇa*, un texte sanskrit composé dans le Nord de l'Inde vers la fin du 6^{ème} siècle. Les chapitres 158 et 162 relatent l'adoption d'un arbre par la déesse Pārvatī, dans un rite dont Śiva enseigne à son épouse la base théorique et la liturgie. En examinant aussi les mentions ultérieures de ce rite au sein de compilations médiévales, Wattelier-Bricout examine quelle est la finalité de ce « devenir mère » par un rite d'adoption plutôt que par l'enfantement. Elle interroge le pouvoir émancipateur du rite pour la femme qui le célèbre en la libérant de l'obligation procréative maternelle.

L'article suivant présente une partie des résultats de ma recherche historique sur Frédéric Leboyer, connu comme le promoteur de la « naissance sans violence ». Plutôt que la relation de cet obstétricien français d'origine juive avec le Svāmi Prajñānpad, son maître spirituel, dans l'Inde indépendante des années 1960, l'article met de l'avant ses rencontres avec trois femmes indiennes et leur influence. À travers l'œuvre de Leboyer, riche en références spirituelles et philosophiques aux traditions religieuses d'Asie du Sud, chacune de ces mères indiennes contribue à la transmission de l'Inde vers l'Europe, puis vers le monde entier, de pratiques particulières : des exercices avec le souffle et le chant prénatal, le yoga, ou encore le massage des bébés. Pour Leboyer, dont le parcours indien est longtemps resté dans l'ombre, l'Inde est une sorte de matrice de gestation avant son émergence comme auteur et conférencier promouvant des façons de venir et de mettre au monde plus humaines.

Clémence Jullien, qui avait contribué au colloque, a rédigé avec Lucia Gentile un article présentant de façon combinée les résultats de leurs enquêtes ethnographiques respectives, au Rajasthan et au Gujarat. Les auteures examinent les prescriptions faites aux femmes enceintes et les injonctions propres à la maternité. En mobilisant la notion d'incorporation et en proposant le concept de travail eugénique, Jullien et Gentile montrent comment les femmes soumettent leurs corps, leurs actions et même leurs pensées à une surveillance particulière pour obtenir le résultat le plus désirable, la naissance d'un fils, si possible au teint de peau clair. Leurs analyses sur les prescriptions prénatales rendent compte à la fois des visées eugénistes en jeu, mais aussi des inégalités sociales intrinsèques au travail procréatif féminin.

Les notions de « maternité » et de « mère » se trouvent de plus en plus contestées et en concurrence avec d'autres termes à prétention plus inclusive, comme « parent ». Le dernier article de ce numéro thématique, par Mathieu Boisvert, pose la question de leur construction par la ritualité. En revisitant certains aspects de son étude des communautés *hijra* « transgenres » à Mumbai et Pune (Boisvert, 2018), l'auteur démontre comment la ritualité entourant la maternité est centrale à l'identité féminine de personnes qui n'accoucheront jamais physiquement, mais qui, néanmoins, se

construisent une maternité relationnelle dans un contexte à fortes références religieuses. À partir de sa recherche de terrain, en plus d'observations sur les lignées familiales *māyakā* (biologique) et *sasurāl* (par alliance) et sur l'ascétisme, Boisvert offre une interprétation originale d'un rite d'allaitement (*dūdhpilānā saṃskāra*). Dans ce rite, le lait est la substance symbolique par excellence de nourriture maternelle, pour marquer le lien entre une *hijra* fille et la mère qu'elle se choisit au sein de la communauté et qui, à l'occasion du rite, reproduit une lignée d'appartenance.

Les constructions sociales, littéraires, ou encore mythiques de la maternité montrent la tension entre des aspects biologiques et ceux de la construction culturelle et sociale qui s'ajoutent à cette dimension corporelle ou qui tentent de s'y soustraire. Ainsi, on peut aborder l'influence du rituel et des symboles sur la construction des liens de filiation et de la matrescence (le « devenir mère », y compris dans ses dimensions rituelles et spirituelles) en demandant s'il est plus facile de *construire* la maternité que de la *déconstruire*, y compris par des références aux mythes et récits sacrés qui mettent en scènes une diversité de figures maternelles.

La *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud (RIAS)* aborde diverses thématiques et enjeux contemporains et historiques en lien avec l'Asie du Sud, ses multiples univers de sens et de pratiques, ses diasporas et ses réceptions, à partir d'ancrages disciplinaires différents et par conséquent avec autant de méthodologies, sources, et approches. Répondant à ce défi, ce numéro compte des perspectives en philologie et littérature, en histoire, et en anthropologie. La sélection de ces quatre articles est pourtant loin d'épuiser la thématique de la maternité et des figures maternelles. Plus modestement, elle vise à être un point de départ pour favoriser l'échange et la production de nouvelles réflexions dans le champ scientifique et universitaire francophone.

Je tiens à exprimer ma gratitude envers les participantes et participants au colloque MATASUD, tenu en 2022 : leurs contributions en dialogue les unes avec les autres ainsi que les remarques et questions tout au long des séances par le public en salle virtuelle ont contribué à enrichir les versions révisées, soumises et acceptées, des articles. En dernier lieu, je remercie aussi les membres du comité d'évaluation des articles, dont les commentaires avisés et les suggestions pertinentes ont permis d'arriver à la présente sélection pour ce numéro inaugural.

Bibliographie :

- Aneja, A. et S. Vaidya, S. (2016). *Embodying Motherhood: Perspectives from Contemporary India*. SAGE.
- Bagchi, J. (1990). "Representing Nationalism: Ideology of Motherhood in Colonial Bengal". *Economic and Political Weekly*, 25(42/43), WS65-WS71.
- Bagchi, J. (2017). *Interrogating Motherhood*, SAGE. Collection Theorizing Feminism.
- Bharadwaj, A. (2016). *Conceptions Infertility and Procreative Technologies in India*. Berghahn Books.
- Bhattacharji, S. (1990). "Motherhood in Ancient India". *Economic and Political Weekly*, 25(42/43), 50-57.
- Bhattacharji, S. (1998). "A Rereading of Historical Material: An Alternative Account of the Position of Women in Ancient India". Dans Malwade Basu, A. et P. Aaby, *The Methods and Uses of Anthropological Demography*. Clarendon Press, 153-176.
- Boisvert, M. (2018). *Les hijras. Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Les Presses de l'Université de Montréal.
- Derris, K. (2014). "Interpreting Buddhist Representations of Motherhood and Mothering". *Journal of Feminist Studies in Religion*, 30(2), 61-79.
- Ditrich, T. (2005). "Human and Divine Mothers in Hinduism". Dans Porter, M., P. Short et A. O'Reilly, *Motherhood: Power and Oppression*. Women's Press, 137-151.
- Engelmajer, P. (2017). "Motherhood in the Ancient Indian Buddhist World: A Soteriological Path". Dans D. Cooper et C. Phelan, *Motherhood in Antiquity*. Palgrave Macmillan, 55-76.
- Engelmajer, P. (2020). "Like a Mother Her Only Child: Mothering in the Pāli Canon", *Open Theology*, 6(1), 88-103.
- Erndl, K. M. (1993). *Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol*. Oxford University Press.
- Krishnaraj, M. (dir.). (2019). *Motherhood in India: Glorification without Empowerment?* Routledge.
- Mitra, Z. (dir.). (2020). *The Concept of Motherhood in India: Myths, Theories and Realities*. Cambridge Scholars Publishing.
- Nandy, A. (2017). *Motherhood and Choice: Uncommon Mothers, Childfree Women*. Zubaan.
- Ohnuma, R. (2012). *Ties That Bind: Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*. Oxford University Press.
- O'Reilly, A. (2021). *Matricentric Feminism: Theory, Activism, Practice*. Demeter Press.
- Pande, A. (2014). *Wombs in Labor: Transnational Commercial Surrogacy in India*. Columbia University Press. Collection South Asia across the disciplines.
- Pasche Guignard, F. (2016a). "Reading Hindu Devotional Poetry through Maternal Theory: Maternal Thinking and Maternal Figures in Bhakti Poetry of Sūrdās".

- Dans V. Reimer, *Angels on Earth. Mothering, Religion and Spirituality*. Demeter Press, 163-180.
- Pasche Guignard, F. (2016b). "Lessons in Life on the Verge of Death. Spiritual Mothering in Ai Laṛkī by Hindi Author Krishna Sobti", *Journal of the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement*, 7(1), 82-99.
- Pasche Guignard, F. (2017). "The Academic Study of Religions and Mothering, Motherhood and Mothers". Dans Pasche Guignard, F., G. Pedrucci, G. et M. Scapini, *Maternità e politeismi - Motherhood(s) and Polytheisms*. Pàtron, 61-88.
- Pasche Guignard, F. (2020). "Religions and Mothers". Dans O'Brien Hallstein, L., A. O'Reilly et M. Vandenbeld Giles, *The Routledge Companion to Motherhood*. Routledge, 156-164.
- Pasche Guignard, F. (2023). « Religions et Maternités ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 52(1), 3-8.
- Rich, A. (1976). *Of Woman Born: Motherhood As Experience and Institution*. W. W. Norton
- Rizvi, S. (2019). "South Asian Mothering in White Space". Dans Portier-Le-Cocq, F., *Motherhood in Contemporary International Perspective: Continuity and Change*. Routledge, 77-89.
- Ruddick, S. (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Beacon Press.
- Sangha, J. K. et T. Gonsalves (dir.). (2013). *South Asian Mothering: Negotiating Culture, Family and Selfhood*. Demeter Press.
- Saravanan, S. (2018). *A Transnational Feminist View of Surrogacy Biomarkets in India*. Springer.
- Sarkar, S. (2017). "Mother/s India: How Hindu Mother Goddesses Shaped the Nation and its Women". Dans Pasche Guignard, F., G. Pedrucci, G. et M. Scapini, *Maternità e politeismi - Motherhood(s) and Polytheisms*. Pàtron, 287-300.
- Sarkar, S. (2020). "Pregnancy, Birthing, Breastfeeding and Mothering: Hindu Perspectives from Scriptures and Practices". *Open Theology*, 6(1), 104-116.
- Sarkar, S. (2021). "Not transaction but service? Interrogating the multiple surrogacy narratives in India". *Current Sociology* 69(2), 249-265.
- N. S. et V. Marwah (dir.). (2014). *Reconfiguring Reproduction: Feminist Health Perspectives on Assisted Reproductive Technologies*. Zubaan.
- Starr Sered, S. (1999). "Woman as Symbol and Women as Agents: Gendered Religious Discourses and Practices". Dans Marx Ferree, M., J. Lorber et B. B. Hess, *Revisioning Gender*, Sage Publications, 193-221.
- Wilson, L. (dir.) (2013). *Family in Buddhism*. SUNY Press.

Le rôle des femmes dans le rituel d'adoption de l'arbre : une question de point de vue¹

Amandine Wattelier-Bricout²

Résumé

Les chapitres 158 et 162 du *Skandapurāṇa* décrivent un rituel atypique : l'adoption d'un arbre comme fils par une femme. La base théorique et la liturgie de ce rituel sont enseignées par Śiva à son épouse Pārvaṭī qui décide, avec son accord, de suivre cette prescription. Trois compilateurs, Lakṣmīdhara, Hemādri et Madanasimha, ont cité ce rituel comme une pratique pieuse, ce qui implique qu'entre le 7^{ème} et le 15^{ème} siècle, des femmes sans fils ont pu suivre cette prescription. La réalisation d'un tel rite semble pouvoir émanciper la femme qui le célèbre en la libérant de l'obligation d'être mère. Étant donné que le bénéfice de l'adoption est de sauver le père adoptif des enfers, la femme y apparaît plutôt comme l'instrument du salut de son époux. Mais si c'est réellement le cas, pourquoi Pārvaṭī adopte-t-elle un arbre ? À qui profite cette adoption et quelle en est la finalité ? Afin de déterminer le bénéfice et le bénéficiaire de l'adoption d'un arbre, j'analyse successivement l'enseignement dispensé par Śiva (SP158), sa mise en œuvre par la déesse (SP162), puis les mentions de ce rite au sein des compilations médiévales. À partir de ces trois perspectives, je montre que la compréhension de la portée d'un rituel dépend de son contexte.³

Mots clés : femmes; émancipation; *purāṇa*; adoption; arbre; salut; sotériologie ; *dharmanibandha*, *skandapurāṇa*; rite

Abstract

The *Skandapurāṇa*, in its chapters 158-162, describes an atypical ritual : the adoption of a tree as a real son. The theoretical basis and the liturgy of this rite are taught by Śiva himself to Pārvaṭī who decides, with his consent, to follow this prescription. Three nibandhakāras — Lakṣmīdhara, Hemādri and Madanasimha — quote this ritual within their compilations, which implies that sonless women may have performed this ritual between the seventh and the fifteenth century. The performance of the ritual seems to empower the woman who performs it by freeing her from the obligation to have a son. As the stated benefit of the tree adoption is to save the adoptive father from hells, the woman would actually be rather the instrument of her husband's salvation. But if this is really the case, why does Pārvaṭī adopt a tree? Which is exactly the benefit of tree adoption ritual and who is its recipient? In order to determine the function and the recipient of the tree adoption ritual, I successively analyse the prescriptive teaching of Śiva (SP158), its implementation by Pārvaṭī (SP162) and the quotations of these two

¹ Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#). Cette recherche a été financée en partie lors de mon contrat doctoral obtenu à l'Université Sorbonne Nouvelle - Paris.

² Chargée de recherches à l'université Humboldt (Berlin) dans le cadre du projet ERC-DHARMA. Groupe de Recherches en Études Indiennes GREI - EA2120.

³ Avant toute chose, je tiens à remercier très chaleureusement Florence Pasche Guignard (Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval) et Mathieu Boisvert (Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal), les organisateurs du colloque « Maternités et figures maternelles dans les traditions religieuses de l'Asie du sud », qui m'ont offert l'opportunité de présenter, d'approfondir et de réévaluer les résultats d'une recherche débutée dans le cadre de ma thèse de doctorat financée par un contrat doctoral de 3 ans à l'université Sorbonne Nouvelle de Paris. Je remercie également les autres conférenciers ainsi que le public pour les échanges et leurs questions pertinentes.

chapters in the compilations. By these three different perspectives, I show that the understanding of the scope of a ritual depends on its context.

Keywords : women; empowerment; *purāṇa*; adoption; tree; salvation; soteriology; *dharmanibandha*; *skandapurāṇa*; ritual

Introduction

Au sein des traditions religieuses de l'Asie du Sud, la maternité et la figure maternelle de la déesse Pārvatī présentées par les récits mythologiques du *Skandapurāṇa* (SP)⁴ interpellent. En effet, ce texte religieux qui a été composé en sanskrit dans le Nord de l'Inde vers la fin du 6^{ème} siècle et qui s'adresse à tous, y compris les femmes, centre sa narration sur le récit du désir d'enfant de Pārvatī. Le parcours que cette dernière accomplit pour devenir mère sert de fil conducteur à l'ensemble de l'œuvre et son issue est des plus déconcertantes : la déesse, privée de fils utérin par l'intervention des dieux, finit par adopter un arbre comme fils avec l'accord de son époux, le dieu suprême Śiva. Cette adoption se déroule selon la prescription rituelle que Śiva a lui-même enseigné à son épouse alors qu'elle lui demandait la justification de l'assertion « un arbre vaut dix fils ». Après avoir expliqué que l'arbre est, par nature, plus pur que le plus vertueux des fils, Śiva déclare qu'un arbre adopté sauve son père des enfers, puis il décrit la manière dont une femme sans enfant peut adopter et être déclarée mère d'un arbre en présence de brahmanes. Étant donné qu'avoir un fils est, pour un homme, la condition nécessaire pour être sauvé des enfers, être mère d'un fils est également une obligation pour les femmes. Dans ce contexte, on peut se demander si ce mythe et ce rite d'adoption d'un arbre ne pourraient pas avoir été perçus par les femmes comme un moyen de se libérer de l'exigence d'être mère d'un fils. Par ailleurs, le SP, comme d'autres textes de son époque, clame à plusieurs reprises la dépendance totale de la femme à son époux (SP52.21-25 ; SP112.67-72 et SP158.79-86)⁵. Dès lors, il est surprenant que ce soit la femme qui réalise l'intégralité du rituel d'adoption de l'arbre, alors que son bénéfice affiché est le sauvetage du père des enfers. Dans cette configuration, cela signifie que le salut de l'époux est entièrement entre les mains de son épouse. De la même façon, si le bénéfice de cette adoption est le salut du père, il est déroutant que la déesse elle-même l'accomplisse. En effet, il n'y a aucune raison pour que son époux, Śiva, ait besoin d'être sauvé des enfers, lui qui est le dieu suprême dans ce récit. Ces constats conduisent à une réévaluation du bénéfice et du bénéficiaire du rituel d'adoption d'un arbre. Le but de ce rituel est-il bien de sauver le père de l'arbre adopté des enfers ? Le bénéficiaire est-il vraiment l'époux, et non la femme qui accomplit ce rituel ? À ces questions, s'ajoute celle de la réception de ce rituel. En effet, la notoriété et la diffusion du SP en Inde ancienne et médiévale sont attestées d'une part, par le fait que de nombreux *purāṇa* se sont appelés à sa suite parties du SP, et d'autre part, par les nombreuses citations de ce texte dans les compilations médiévales de bonne conduite, la littérature appelée Dharmaśāstra. Il est ainsi certain que de nombreuses femmes ont dû entendre le récit de la déesse et il est possible que certaines d'entre elles aient à l'image de celle-ci adopté un arbre comme fils. La présence de ce rite au sein des compilations le désigne comme une pratique pieuse et vertueuse en contexte brahmanique. Dès lors, on peut légitimement se demander quel a été l'impact

⁴ Le *Skandapurāṇa* sera désigné sous le sigle SP dans cet article et les références à ce texte seront toujours précédées de cette abréviation. Toutes les traductions sont les miennes, sauf mention contraire.

⁵ Se reporter au texte et aux synopsis proposés dans Adriaensen, Bakker, et Isaacson (1998), Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a) et Wattelier-Bricout (2020).

du modèle de la maternité adoptive de la déesse sur les femmes en Inde ancienne et médiévale, quelle part d'instrumentalisation et d'émancipation l'adoption d'un arbre a offerte aux femmes, si ce rite les a libérées en partie de l'obligation d'être mère d'un fils. Pour répondre à ces questions, j'analyserai le bénéfice attribué à l'adoption de l'arbre et son bénéficiaire dans les différents passages qui expliquent, mettent en scène ou relayent le rituel d'adoption de l'arbre, à savoir :

- Les propos explicatifs tenus par Śiva à Pārvatī (SP158.1-67)
- L'enseignement de la déesse Pārvatī à destination des femmes (SP158.68-88)
- La cérémonie d'adoption de l'arbre *śoka* réalisée par Pārvatī (SP162)
- Les citations du rituel d'adoption d'un arbre comme une pratique pieuse à partir du 12^{ème} siècle dans les compilations de Lakṣmīdhara, Hemādri et Madanasīṃha.

Avant d'entrer dans l'analyse des bénéfices et bénéficiaires du rituel d'adoption, il convient de définir le contexte dans lequel ce rituel s'inscrit. En effet, le SP est un texte religieux śivaïte qui véhicule à la fois des valeurs du brahmanisme orthodoxe et des concepts propres à la religion pāsupata. Ces deux formes de religion sont par certains aspects antagonistes. L'un des points d'achoppements réside dans la manière dont on obtient le salut et par voie de conséquence, sur la nécessité ou non d'avoir un fils pour l'obtenir. Dans la religion brahmanique, l'immortalité et le salut s'obtiennent par la naissance d'un fils. Lors de cette naissance, l'*ātman*, « âme » du père renaît en son fils lui permettant d'acquérir une forme d'immortalité, comme l'illustre ce vers commun à plusieurs œuvres et qui est, notamment récité, lors de la naissance d'un fils⁶ :

De chacun de mes membres tu as été produit, de mon cœur tu es né, tu es l'*ātman* (mon moi ou mon âme) appelé « fils », puisses-tu vivre cent printemps !⁷

Cette croyance présente dans de nombreux textes⁸ est partagée par les auteurs du SP, qui citent également cette phrase (SP36.19). La conséquence directe de celle-ci pour l'épouse est qu'elle n'acquiert pleinement ce statut que lorsqu'elle devient mère d'un fils, comme le stipule cette étymologie sémantique :

⁶ Cette croyance d'identité d'*ātman* du père et du fils est issue de certaines conceptions embryologiques. Voir par exemple le *Śatapathabrāhmaṇa* 2.4.3.1: *ya u vai putrah sa pitā yaḥ sa putrah* The father is the same as the son, and the son is the same as the father (traduction Olivelle (1997)). Si cette identité d'*ātman* est une croyance répandue, elle n'est cependant pas partagée par tous, voir par exemple le traité médical, la *Carakasamhitā* (Angot, Michel (2011: 581-582)).

⁷ Texte : *aṅgād aṅgāt saṃbhavasi hrdayād adhijāyase [ātmā vai putranāmāsi sa jīva śaradaḥ śatam* ||. Voir *Pāraskaragṛhyasūtra* 2.3.2; *Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā*, Uttara, 1.3.1; *Baudhāyanagṛhyasūtra*, 6.4.9.2 et 2.1.4.2; *Vārāhagṛhyasūtra*, 2.5.3 ; *Mahābhārata* 1.68.62.1. Traduction proposée par Hara (1996 : 418) : From each and every limb you are born: you spring up from the heart. You are indeed the very soul (or self : *ātman*), which bears the name of a son. Live a hundred autumns !

⁸ Voir par exemple *Mahābhārata* 3.13.62, *Rāmāyaṇa* 2.35.8, *Mānavadharmaśāstra* 9.8, *Yajñavalkyadharmaśāstra* 1.56.

Les anciens sages savent que l'état d'épouse (*jāyā*) [est obtenu] quand, après avoir pénétré sa femme (*bhāryā*), l'époux naît à nouveau de celle qui enfante (*jāyā*). (*Mahābhārata* 1.68.36)⁹.

Les sages disent que l'*ātman* est né dans le fils, seulement grâce à l'*ātman* ; par conséquent, l'homme peut voir son épouse, mère de son fils, comme sa [propre] mère. (*Mahābhārata* 1.68.47)¹⁰.

Dans la religion brahmanique, ce fils réalisera, en outre, le culte des ancêtres et paiera la dette congénitale envers les ancêtres¹¹.

La religion pāśupata rejette, quant à elle, le culte des dieux et des ancêtres. Selon les *Pāśupata Sūtra* (PS) et le *Pañcārthabhāṣya* (PABh) de Kauṇḍinya¹², les deux textes fondateurs de ce courant religieux, le salut ne peut s'obtenir que par la grâce de Śiva et consiste en une union finale avec la divinité appelée fin des souffrances (*duḥkhānta*). Cet état amène au statut de *mahāgaṇapati*, seigneur des âmes liées, et permet de devenir un second Śiva possédant les mêmes qualités que le dieu¹³. De fait, pour les adeptes du courant pāśupata, il n'est pas nécessaire d'avoir un fils pour être sauvé.

La position du SP sur la question du salut est intermédiaire. En effet, de nombreux récits mythologiques mettent en scène des dévots de Śiva qui obtiennent le salut par sa grâce et deviennent alors des Mahāgaṇapati¹⁴. Le salut de ces personnages correspond parfaitement à celui du courant pāśupata. Cependant, le SP ne remet jamais en cause le pouvoir salvateur du fils promu dans le brahmanisme orthodoxe. Il cite même le vers cité plus haut (*aṅgād aṅgāt... jīva śaradaḥ śatam* cité en SP36.18) qui encense la valeur salvatrice de la naissance d'un fils, ce qui n'est pas tellement surprenant, car on le trouve également dans le PABh commentant le *sūtra* 5.25. Cela étant, le SP ne remet jamais en cause le pouvoir salvateur du fils et plusieurs personnages rappellent la nécessité d'avoir un fils pour être sauvé des enfers¹⁵. Cette

⁹ *bhāryāṃ patiḥ saṃpraviśya sa yasmā jāyate punaḥ | jāyāyā iti jāyātvam purāṇāḥ kavayo viduḥ ||*

¹⁰ *ātmātmanaiva janitaḥ putra ity ucyate budhaiḥ | tasmād bhāryāṃ naraḥ paśyen mātṛvat putramātaram ||* On retrouve cette idée également dans l'*Aitareyabrāhmaṇa* (traduction de Varenne (1960: 112)) : « Le père a pénétré sa femme ; embryon, il s'est installé dans la mère : en elle, il est un être nouveau qui naît au dixième mois ! L'épouse n'est épouse que lorsqu'en elle, il naît à nouveau ; il apporte la vie, elle apporte la vie, lorsque le germe a été déposé en elle. »

¹¹ Voir *Taittirīyasamhitā* VI.3.10.5, *Śatapathabrāhmaṇa* I.7.2, *Aitareyabrāhmaṇa* 33.1 ou encore *Mahābhārata* 111.12 : *ṛṇaiś caturbhiḥ saṃyuktā jāyante manuḥ bhuvi | pitṛdevaṛṣimanujadevaiḥ śatasahasraśaḥ ||* « Sur terre, les hommes naissent avec quatre dettes : ce qu'ils doivent aux hommes, aux sages, aux dieux et aux ancêtres par centaine de milliers. ». Un exemple de paiement effectué de ces dettes peut se lire par exemple dans le *Raghuvamśa* VIII.30: *ṛṣidevagaṇasvadhābhujām śrutayāgaprasavaiḥ sa pārthivaḥ | anṛṇatvam upeyivān babhau paridher mukta ivoṣṇadīdhitih ||* « Ainsi, les dettes dues aux sages, aux dieux, aux Mânes jouisseurs d'offrandes, ce roi s'en était libéré par le Veda, le sacrifice, par les enfants ; il fut alors pareil à l'astre brûlant quand ses rayons se dégagent du nimbe. » (traduction Renou (1928) : 83).

¹² Voir Sastri (1940) pour l'édition et Hara (1996) pour la traduction.

¹³ Sur la réédition de ce passage particulier à partir d'un manuscrit inédit, voir Bisschop (2005).

¹⁴ Voir par exemple le récit de Nandin (SP20-22, Adriaensen, Bakker, et Isaacson (1998) : 96-101), d'Upamanyu (SP34.61-121, Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a : 66-73)), de Sukeśa (SP35, Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a : 76-80)) ou de Kāṣṭhakūṭa (SP52.26-131, Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a) : 104-111).

¹⁵ Voir par exemple SP35.9 : *putrān icchanti manuḥ tārāyīṣanti naś tv ime | narakād iti sa tvam naḥ pātayīyasi duḥkhitān ||* Les hommes désirent des fils pensant « ils nous sauveront de l'enfer ». Tu es ce

position médiane consiste en un salut par la grâce de Śiva sans remise en cause directe de la nécessité d'un fils. Par conséquent, on peut légitimement se demander quelles sont les implications religieuses du rituel d'adoption de l'arbre qui consiste à remplacer l'absence d'un fils utérin par un arbre : s'agit-il d'annuler, de contourner ou de résoudre l'injonction d'avoir un fils en cas d'infertilité ou au contraire, d'une nouvelle voie de salut qui supprime la dette aux ancêtres par un succédané ? Dans les deux cas, mythe et rite ont certainement eu des implications sur les femmes et leur statut.

Afin d'évaluer la remise en cause potentielle de l'obligation d'avoir un fils pour les femmes qu'aurait pu engendrer la réalisation du rite d'adoption en suivant la prescription enseignée dans le SP et mise œuvre par la déesse en personne, il est nécessaire de définir précisément le bénéfice et le bénéficiaire de ce rite tels qu'ils sont présentés dans le contexte de l'œuvre, puis sortis de son contexte au sein des compilations. Au sein du SP, la description du rite et sa mise en œuvre sur le plan mythologique occupent principalement les chapitres 158 et 162 qui forment une sorte de diptyque mêlant une présentation théorique et une mise en pratique. La partie théorique peut se décomposer en deux temps : l'enseignement de Śiva à la déesse et celui de la déesse aux femmes. La partie pratique débute au chapitre 158 avec l'autorisation donnée par Śiva à la déesse d'adopter un arbre qu'elle a vu sur le mont Mandara. Les chapitres 159 à 161 narrent comment Nandin invite les habitants des trois mondes à la cérémonie, qui est décrite au chapitre 162. L'intégralité de ce chapitre met en scène l'adoption de l'arbre par la déesse.

Bénéfice et bénéficiaire du rite dans le chapitre 158

Le chapitre SP158, en débutant par une question de la déesse au dieu, donne l'occasion à ce dernier de jeter les bases théoriques justifiant le bien-fondé de l'adoption d'un arbre comme fils. Ce discours donne des indications sur le bénéfice et le bénéficiaire de l'adoption et invite à y voir le moyen pour un homme d'être sauvé des enfers. Il se poursuit par une description du rituel qui est réalisée par une femme, ce qui ne manque pas d'interroger puisqu'elle devient alors soit l'instrument, soit la cause du salut de son époux. Ensuite, après avoir obtenu de son époux l'autorisation d'adopter un arbre, la déesse Pārvaṭī énonce à son tour un discours à portée didactique destiné aux femmes, qui réaffirme l'obligation pour elles de se soumettre à l'autorité de leur époux. Par conséquent, le rôle des femmes dans ce rituel et le bénéfice qu'elles pourraient en retirer ne sont pas évidents à une première lecture. Je propose d'examiner tour à tour les différents éléments de ce chapitre pour comprendre pourquoi le rituel doit être réalisé par une femme et quel bénéfice elle pourrait en retirer.

filis et tu nous laisses tomber, malheureux que nous sommes. Ou encore SP11.15-15 dans Wattelier-Bricout (2023: 181).

Le chapitre 158 peut se résumer ainsi¹⁶ :

- *Introduction*
 - SP158.1-5 : Pārvatī s'interroge sur la nature du véritable fils (*sat-putra*) et demande à son époux : « Pourquoi les sages chantent-ils ce vers : "Cinq rejetons de la terre valent mieux que dix fils utérins" ? »
- *L'enseignement de Śiva*
 - SP158.7-18 : Śiva explique la raison pour laquelle les arbres sont de véritables fils (*satputra*). Les hommes sont empêtrés dans les enfers à cause des fautes qu'ils ont commises. Ils ne peuvent en être sauvés que par un fils vertueux. Or tous les fils, y compris les plus vertueux, peuvent commettre des fautes, et ce, en raison des organes des sens. Les arbres, en revanche, sont dépourvus d'organes de sens. De ce fait, en tant que fils, ces arbres sauvent leurs pères des enfers et valent plus qu'une centaine de fils.
 - SP158.19-42 : Pārvatī demande comment les arbres peuvent sauver les pères de la demeure de Yama. Śiva lui explique alors qu'ils ont reçu une faveur de Brahmā pour sortir de leur état d'obscurité. Pour ce faire, ils doivent soit être utilisés dans le sacrifice, soit être employés comme Sthāṇuṅga, soit servir à la construction d'un temple, soit être adopté comme fils par un homme sans fils.
 - SP158.43-67 : la déesse interroge son époux sur la procédure à suivre pour adopter un arbre comme fils. Śiva lui décrit alors un rite qui doit être réalisé par une femme sans fils.
- *Introduction de la mise en scène mythologique*
 - SP158.68-73 : Pārvatī sollicite l'autorisation d'adopter un arbre *aśoka* qu'elle a vu sur le mont Mandara.
 - SP158.74-77 : Śiva donne son accord.
- *Addenda à l'enseignement de Śiva, l'enseignement de Pārvatī destiné aux femmes*
 - SP158.78-86 : Une fois l'accord de son époux reçu, la déesse rappelle qu'elle connaît les règles de bonne conduite des femmes (*dharma*) et que celles-ci impliquent que les femmes doivent toujours avoir l'accord de leur époux si elles veulent obtenir le fruit de l'acte qu'elles entreprennent.
- *Fin du chapitre*

¹⁶ Pour une traduction intégrale, se reporter à Wattelier-Bricout (2020) : 723-741.

- SP158.87-88 : le couple divin part pour le mont Mandara où se trouve l'arbre *aśoka* et où aura lieu la cérémonie d'adoption.

Dans la partie théorique des vers SP158.7-18, le discours est totalement focalisé sur les pères et leur vie dans l'au-delà. Il correspond aux croyances du brahmanisme orthodoxe en affirmant que les pères attendent aux enfers d'être sauvés par leurs fils¹⁷. D'ailleurs, le vers 14¹⁸ reprend une étymologie sémantique qui traverse l'ensemble de la littérature sanskrite, notamment épique, à savoir que le fils *putra* est appelé ainsi parce qu'il sauve (*trāyate*) son père de l'enfer qui se nomme Pums¹⁹.

Dans ce discours, Śiva affirme la fonction salvatrice du fils et la nécessité d'en avoir un pour obtenir le salut. Mais il incite sur le fait que seul un fils vertueux ou véritable est capable de sauver des enfers (SP158.11). Ainsi il introduit une restriction à la capacité salvatrice du fils. Ensuite, il explique que même des fils vertueux peuvent commettre de fautes en raison de la prédominance des sens :

Cependant, Pārvatī, même parmi ces fils, à cause de la prédominance des sens, certains commettent aussi des fautes ; dès lors, ils ne sont pas de véritables fils (*satputra*)²⁰.

Il ajoute alors que les arbres, eux, sont dépourvus d'organes des sens et sont donc par nature vertueux (SP158.16). De ce fait, ils sont de véritables fils capables de sauver leurs pères des enfers. Si l'on observe les valeurs en jeu dans cet enseignement divin, on remarque que l'argumentation transforme progressivement le salut par le fils en un salut par un fils non soumis à la prédominance des sens, ce qu'est par nature un arbre. Or cela est également le cas d'un ascète *pāsupata*²¹. Dès lors, si le bénéfice de l'adoption d'un arbre est bien d'être sauvé des enfers, le moyen pour y parvenir ne correspond pas à l'injonction d'avoir un fils utérin promue par la religion brahmanique. Ici il s'agit davantage d'obtenir un fils véritable *satputra* dont la qualité est de ne pas être soumis à la prédominance des sens. Pour ce faire, la meilleure façon d'y parvenir dans le

¹⁷ SP158.8-10 : *śālmalau vaitaraṇyāṃ cāsipatravaneṣu ca | kumbhīpāke raurave ca mahāraurava eva ca || 8 evam ādyeṣu cānyeṣu kukṛtair anuveṣṭitān | śāsyato mṛtyuvacanād rākṣasaiḥ krūrakarmabhiḥ || 9 pitṛiṃs tatṛāśubhair ghorair veṣṭitān rākṣasārditān | satputras trāyate devi netaraḥ pāpaniścayaḥ || 10* (Ceux qui se trouvent) dans la Śālmali, la Vaitaraṇī, l'Asipatravana, le Kumbhīpāka, le Raurava et aussi dans le Mahāraurava, ainsi que dans tous les autres enfers, eux qui sont entravés par leurs actes vils et cruels, y sont punis par des Rākṣasa, qui leur infligent de sévères châtements sur ordre de Mṛtyu, ces ancêtres qui sont empêtrés là et blessés par les Rākṣasa à cause de leurs (actes) malheureux et terribles, seul un véritable fils peut les sauver, et non pas un autre (fils) dont les desseins sont vils.

¹⁸ SP158.14 : *nānyaḥ sambandhako devi pituḥ putrasya cobhayaḥ | pāti putraḥ pitā tasmāt pitro yaṃ trāyate bhayāt ||* Il n'est pas d'autre lien qui unit les deux, le père et le fils, ô déesse : le père (*pitā*) protège (*pāti*) le fils pour cette raison que ce fils (*putra*) le sauve (*trāyate*) de l'effroi.

¹⁹ Cette étymologie fait partie selon Brockington (1970 : 224) du matériel proverbial cité de manière récurrente dans les épopées. On la trouve en *Rāmāyaṇa* 2.99.12, en *Mahābhārata* 1.68.38, dans la *Manusmṛti* 9.138 : *pumṇāmno narakād yasmāt trāyate pītaram sutaḥ | tasmāt putra iti proktaḥ svayam eva svayambhuvā ||* C'est parce que le fils (*suta*) sauve (*trāyate*) le père des enfers portant le nom Pums, qu'il est appelé *pu-tra* par Svayambhu en personne.

²⁰ *indrayānām tu prābalyāt tatputreṣv api pārvati | pāpakāny api kurvanti te 'satputrā bhavanty uta ||* SP158.15. Pour l'édition de ce chapitre, voir (Wattelier-Bricout 2020 : 678-717).

²¹ Voir le *sūtra* PS5.39 : *ekaḥ kṣemī san vitaśokaḥ* Alone, secure, existing (without action), free from sorrow (texte Sastri (1940) : 140; traduction Hara (1996) : 448-449).

chapitre SP158 semble de devenir le père d'un arbre adopté²², ce qui implique de la part de l'adoptant de réaliser les rites de passage pour l'arbre (comme un père le fait pour un vrai fils) ou / et d'adopter l'arbre selon la prescription (*vidhi*) qui sera expliquée dans les vers SP158.43-67. Si le vers SP158.31 semble restreindre l'adoption aux seuls hommes sans fils²³, ce n'est pas le cas des vers SP158.39-42²⁴ qui ouvrent cette voie de salut à tous les hommes. Ainsi, si l'on considère uniquement le discours de Śiva, les bénéficiaires de l'adoption peuvent être tous les hommes sans restriction qui ont soit réalisé les rites de passage pour un arbre, soit procédé à la mise en œuvre de la prescription (*vidhi*). Le bénéfice décrit, quant à lui, est l'atteinte d'un bonheur suprême, qui inclut épuisement du *karman* et fin des renaissances.

Dans cette première partie du texte, l'implication religieuse et rituelle des femmes dans l'adoption d'un arbre n'est pas exprimée explicitement. On ne peut la déduire qu'à partir de la mention de la prescription (*vidhi*) qui, elle, sera exécutée par une femme. D'ailleurs, alors que le texte de SP158.7 à 42 se focalise sur les pères, la suite du chapitre SP158 semble entièrement destinée à un public féminin. En effet, lorsque Śiva détaille la prescription d'adoption, il décrit un rite qui doit être réalisé par une femme sans fils qui en a pris la décision (SP158.45)²⁵. Ce dernier point est particulièrement intéressant, car en indiquant la condition d'agent de la femme et sa prise de décision, celle-ci n'apparaît pas ici comme le simple instrument du salut de son époux. D'ailleurs,

²² Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a), note 374 p.104, soupçonnent une possible incohérence dogmatique du SP entre le vers SP52.4 et le vers SP158.10, puisque, dans le premier, il est affirmé qu'avec un *satputra*, on ne peut tomber aux enfers, et que, dans le second, il est soutenu que le seul *satputra* capable de sauver le père est un arbre adopté. Or les exemples de salut par le fils relatés dans le SP (Nandin, Sukeśa, Kāṣṭhakūṭa, Upamanyu) montrent bien que le fils authentique ou *satputra* se définit par sa capacité à dominer ses sens, à se défaire de leur emprise pour s'unir totalement à la divinité Śiva. En cela, ces personnages sont aussi vertueux que les arbres décrits par Śiva et ils sont l'instrument du salut de leurs ancêtres, non pas grâce à leur simple naissance, mais bien par le fait de s'être soumis à une ascèse correspondant aux principes de la religion pāśupata. Pour une analyse développée d'un de ces récits, voir Wattelier-Bricout (2023).

²³ SP158.31 : *putrahīno naro yaś ca putrakārthaṃ kariṣyati | taṃ bhayāt trāyataṃ caiva dharmo vo bhavitā mahān* || Si un homme sans fils fait en sorte de (vous) avoir pour fils, il sera sauvé de la calamité et votre *dharma* sera grand !

²⁴ SP158.39-42 : *tanutāṃ niraye prāptān pitṛṇ kleśair upadrutān | sukhāya dhāsyatha yathā sthāvarās tān nibodhata* || 39 *mantravad vidhivac caiva yo vaḥ saṃskāram antaśaḥ | garbhādhānādibhiḥ kṛtvā putratve kalpayet naraḥ* || 40 *ye cāpi pūrvajātān vo vidhinā niṣparigrahān | putraprakṛtakān kuryus tāṃs ca nistārayiṣyatha* || 41 *sarvakāmāṃs ca dāsyadhvaṃ sukhaṃ caiva tathottamam | karmakṣayaṃ ca sarveṣāṃ lokāṃs caiva tathākṣayān* || 42 Écoutez comment, vous qui êtes fermement enracinés, apporterez la félicité à ces pères réduits à s'incarner dans les enfers et encourant ces peines : les hommes qui, après avoir accompli pour vous les rites de passage (*saṃskāra*) du *garbhādhāna* jusqu'au dernier, feraient de vous leur fils selon les règles, et aussi, avec les mantra (qui conviennent), ainsi que ceux qui feraient de vous des fils adoptifs selon la prescription (*vidhi*), vous qui êtes déjà nés et sans famille, tous ceux-là vous les sauverez. Vous (leur) offrirez tous leurs désirs et un bonheur suprême, (vous offrirez) à tous l'épuisement du *karman* ainsi que les mondes éternels !

²⁵ SP158.45 : *śvo hi bhūte bhuviruhaṃ grahīṣyāmīti pārvati | sopavāsā bhaven nārī śuciśīlā śucivratā* || Après s'être décidée en ces termes « Ainsi donc, demain je prendrai (pour fils) un arbre », ô Pārvatī, une femme, avec une conduite vertueuse et observant un vœu pur, s'astreint à un jeûne.

l'agentivité de la femme est à nouveau exprimée dans l'étape du rituel décrite aux vers SP158.60-62²⁶ :

60. Une fois les deux fois nés nourris (des mets) à disposition et le jour rendu propice par les soins d'un prêtre (*ṛtvij*) ou par ses soins,
61. La (jeune femme), face à l'assemblée des brahmanes satisfaits, présente entièrement sa propre intention avec une profonde sincérité, en vue de l'au-delà :
62. « Ainsi, moi qui suis sans fils, ô seigneur, je prendrai cet arbre pour fils, si vous daignez accepter ma demande, ô êtres sans péchés! ».

Le bénéfice de l'acte d'adoption est exprimé plus ou moins explicitement dans la description donnée par Śiva du rituel. De manière explicite, Śiva conclut que le rituel satisfait les ancêtres²⁷, mais évoque aussi un bénéfice plus large dont la femme pourrait aussi jouir puisqu'elle est celle qui réalise le rituel (SP158.65) :

Ma belle, un arbre pris comme fils selon ce rituel apportera félicité, ô femme vertueuse, dans le cas contraire, il n'apportera que désolation²⁸.

La présence de prêtres invités par la femme à la cérémonie n'acte pas seulement la légitimité de l'adoption par leur autorité, mais permet également d'induire le bénéfice qui en ressortira : en effet, le vers SP158.56 indique que par la grâce de ces prêtres, on obtient longue vie, *dharma*, pouvoir, joie, fortune, gloire et demeure céleste²⁹. Par conséquent, il est possible que ce bénéfice soit ici aussi partagé par celle qui accomplit le rituel d'adoption et qui obtient la grâce de ces prêtres.

En plaçant la femme comme l'acteur principal du bon déroulement du rite d'adoption, les injonctions données par Śiva confèrent à l'épouse un rôle central, ainsi qu'une certaine agentivité. Le bénéfice qu'il décrit semble pouvoir s'étendre à la femme qui réalise le rituel. Ainsi, en considérant cette partie du texte, on observe que de réelles implications religieuses découlent de l'agentivité des femmes adoptantes. Outre le sauvetage des ancêtres, un possible salut féminin peut s'envisager.

L'agentivité de la femme dans le rite pose réellement question dans un texte qui affirme à plusieurs reprises le statut dépendant de la femme qui doit considérer son époux comme son seul dieu (SP52.21-25 ; SP112.67-72 et SP158.79-86). Afin de pouvoir évaluer la part d'agentivité de la femme et confirmer que le bénéfice de

²⁶ SP158.60-62 : *yathopapannam annaṃ tu bhojayitvā dvijottamān | puṇyāhaṃ kārayitvātha ṛtvijā hy athavātmanā || 60 tṛptānāṃ brāhmaṇānāṃ ca tattvenākūtam ātmanaḥ | nivedya param uddīśya sadbhāvena pareṇa ha || 61 aputrāhaṃ hi bhagavan putraprakṛtakaṃ taruṃ | grahīṣye tadanujñāṃ vai kartum arhatha me 'naghāḥ || 62*

²⁷ SP158.64 : *anena vidhinā devi grhītaḥ tarukaḥ sutaḥ | pitṛṇāṃ nirayasthānāṃ madhu somaṇca varṣati ||* Voici, déesse, le rituel par lequel un arbre peut être pris comme fils ; il pleut alors du miel et du soma pour les ancêtres qui résident dans les enfers!

²⁸ SP158.65 : *grhīto vidhinānena subhru bhūmiruhātmajaḥ | subhage sukhāya bhavati viparītena duḥkhadaḥ ||*

²⁹ SP158.56 : *yeṣāṃ prasādāt sulabhā āyur dharmo balaṃ sukham | śrīr yaśaḥ svargavāsaś ca tān viprān arcayed budhaḥ ||* Par la grâce de ces *vipra*, on obtient facilement longue vie, *dharma*, pouvoir, joie, fortune, gloire et demeure céleste, l'homme sage se doit de les honorer.

l'adoption peut aussi lui revenir, il convient d'analyser précisément les propos de la déesse affirmant la soumission de la femme à son époux (SP158.80-86) :

Voici ce que nous enseigne précisément la tradition : « si une femme pratique le don ou le culte sans y convier son époux, elle ne jouira pas du fruit de son acte. En revanche, une femme qui pratiquerait un acte pieux en ayant convié son époux, donnera satisfaction aux dieux et son *dharma* en sera grandi, ô seigneur ! Par ailleurs, une femme qui pratiquerait un acte pieux de son propre chef, en ignorant son époux, son dieu et maître, ira en enfer. La femme vertueuse qui solliciterait l'accord de son époux, même décédé, comme il se doit, en le considérant comme s'il était vivant, ayant obtenu son accord parce qu'il a été satisfait en esprit, elle obtiendra le fruit propice de tous les actes pieux, ô seigneur des dieux ! L'ascétisme, le jeûne, le don, l'honnêteté, la sincérité ne valent pas le seizième de l'obéissance à l'époux. En effet, même si elle hésite entre les deux³⁰, une femme qui obéit à son époux avec sincérité, de jour comme de nuit, doit être considérée comme vertueuse »³¹.

Selon ce discours prononcé par la déesse, la femme doit obtenir l'accord de son époux pour accomplir un acte, ce qui conditionne son agentivité à l'autorité de l'époux. Cela étant, une fois qu'elle a obtenu l'accord marital, elle bénéficie personnellement du fruit des actes pieux accomplis³². Il est même possible, dans ce passage, d'obtenir l'accord de son époux alors qu'il est décédé. Bien que l'agentivité de la femme soit conditionnée, le bénéfice de l'acte qu'elle accomplit peut lui revenir, ce qui signifie qu'elle peut jouir de l'état de bonheur décrit comme le résultat de l'adoption, qui s'apparente à une forme de salut. Par conséquent, dans cette prescription rituelle, la femme peut certes être considérée comme l'instrument du salut de son époux, mais elle est également l'agent de son propre salut.

Dès lors, en considérant l'intégralité du chapitre SP158, les bénéficiaires du rite sont aussi bien les ancêtres et l'époux que la femme qui adopte l'arbre. Ce rite, en proposant une forme de salut aux femmes, mais en conditionnant sa réalisation à

³⁰ Les deux choix sont d'une part, l'ascétisme, le jeûne, le don, l'honnêteté, la sincérité et d'autre part, l'obéissance à l'époux.

³¹ SP158.80-86 : *anāmantrya hi bhartāraṃ yad dadāti yad arcati | na phalaṃ vindate tasya nārī ity eva naḥ śrutam || 80 yā tu bhartāraṃ āmantrya nārī dharmaṃ samācaret | tasyā devās ca tuṣyanti dharmas ca sumahān vibho || 81 avamānya tu yā nārī bhartāraṃ daivataṃ gurum | svabuddhyā kurute puṇyaṃ nirayaṃ sā prapadyate || 82 atītam api yā nārī bhartāraṃ paripṛcchati | anumānya yathāvad dhi jīvantaṃ iva śobhanā || 83 anujñātā hi sā tena prīyamāṇena cetasā | dharmakṛtyeṣu deveṣa phalaṃ prāpnoti puṣkaḥ || 84 tapopavāso dānaṃ ca ārjayaṃ satyaṃ eva ca | patiśūśrūṣaṇasyaite kalāṃ nārghanti śoṣaśīm || 85 yā hy anyataralolāpi sadbhāṇvāc chayanāsane | śūśrūṣāṃ kurute bhartuḥ sā saty eva vibhāvyate || 86*

³² Le conditionnement de l'obtention du fruit de l'acte par l'accord de l'époux est également mentionné en SP112.67-72 et en SP52.21-25 : *strīnām tu paramo devaḥ patir bhavati sarvadā | tasmān nānyat prapaśyanti ye kecid dharmacintikāḥ || 21 karmaṇā manasā vācā yad dadāti juhōti vā | parityajya patim nārī na tasya phalaṃ āśnute || 22 patiśūśrūṣaṇe raktā trividhenāpi karmaṇā | patau mrte 'pi manasā nānyam icchati yā naram || 23 karoti puṇyaṃ yac cāpi patyuh sarvaṃ prayacchati | sā nārī narakān sarvān manasāpi na gacchati || 24 saṃsāraṃ naiva sā ghorāṃ sarvaṃ saṃpratipadyate | anyāsāṃ tu na saṃdeho narakāṃ prati suvrata || 25* Mais pour les femmes, le dieu suprême est toujours le mari. Par conséquent, toutes celles qui pensent à leur *dharma*, ne voient pas d'autre (dieu) que lui. Ce qu'une femme a donné ou sacrifié en acte, en pensée ou en parole, si elle abandonne son mari, elle en perdra le fruit. La femme qui est dévouée à l'obéissance de son époux précisément avec les trois types d'actes, qui, après la mort de son époux, ne désire pas un autre homme, même en pensée, qui donne à son mari tout acte méritoire accompli, cette femme ne peut en aucun cas aller en enfer et ne se précipite pas dans le cycle des renaissances effrayant. Pour les autres, c'est l'enfer, il n'y a pas de doute là-dessus, ô vertueux !

l'accord de l'époux, pourrait donc être vu non pas comme une émancipation des femmes, mais plutôt comme une intégration de celles-ci à un système religieux focalisé initialement sur le salut des hommes. L'initiative et la prise de décision de la femme indiquées aux vers SP158.45 et 61 confèrent à cette dernière une autonomie sans indépendance qui lui donne la responsabilité à la fois de son propre salut et de celui de son époux, y compris lorsque celui-ci est déjà décédé. Ainsi le rituel d'adoption tel qu'il est enseigné et décrit dans le chapitre SP158, dont le discours s'adresse aussi aux femmes, a pu avoir un réel impact sur les femmes et leur statut dans le système religieux promu dans le SP, puisqu'il leur offre une possibilité de salut.

Bénéfice et bénéficiaire du rite dans le chapitre SP162

Si le rite d'adoption offre une forme de salut à la femme qui l'accomplit avec l'accord de son époux, et s'il met entre ses mains le salut de ce dernier, on peut se demander pourquoi la déesse en personne souhaite adopter un arbre au chapitre SP158 et pourquoi les auteurs du SP narrent en détail la cérémonie d'adoption de l'arbre *śoka* dans le chapitre SP162. Cette transposition mythologique de la prescription se déroule de la manière suivante :

- *Préparatifs de la fête*
 - SPBh159-161 : préparation des mets par Piṅgala et périple de Nandin pour inviter le monde entier à la cérémonie d'adoption de l'arbre *śoka*.
 - SP162.1-38 : retour de Nandin, introduction de la cérémonie (1-8) ; faveurs offertes à Nandin comme récompense (9-24) ; danse cosmique de Śiva et Pārvatī au crépuscule (25-38).
- *Réalisation de la cérémonie par la déesse avec l'accord de Śiva et en présence de brahmanes*
 - SP162.39-98 : réalisation de la cérémonie en suivant la prescription donnée par Śiva (39-77) ; *tarukotsava* fête de l'arbre (78-86).
 - SP162.87-98 : fin de la fête et départ des invités avec leurs commentaires.
- *Dialogue final entre le dieu et la déesse*
 - SP162.99-111 : Pārvatī exprime son apaisement suite à l'adoption de l'*śoka*, puis affirme qu'elle a obtenu le dieu comme époux. Śiva reconnaît Pārvatī comme une femme vertueuse, une femme de bien et une épouse dharmique, puis affirme que la déesse a satisfait brahmanes, dieux et gaṇa par cette adoption.
 - SP162.112-113 : union finale du couple divin.

Si l'on considère que le but de l'adoption est d'offrir un salut au père adoptif, la transposition mythologique n'a aucun sens. Il est alors nécessaire de comprendre

pourquoi celle-ci est narrée et de réévaluer le bénéfice et le bénéficiaire dans cette mise en scène. Partant de l'idée que certains mythes sont composés pour illustrer et expliciter des préceptes doctrinaux et qu'ils peuvent véhiculer un message de type exégétique de textes religieux plus théoriques³³, je propose maintenant d'analyser le message doctrinal sous-jacent au récit de la cérémonie d'adoption de l'arbre *śoka* par la déesse Pārvatī et d'évaluer la manière dont ce modèle féminin a pu avoir une influence sur les femmes écoutant ce mythe.

Comme on l'a vu précédemment, le bénéfice de l'adoption peut aussi profiter à la femme adoptante lorsqu'elle a obtenu l'accord de son époux. C'est également le cas de la déesse qui adopte avec l'autorisation de Śiva. La mise en scène de la cérémonie sur le plan mythologique donne des indices sur le bénéficiaire de cette adoption. Aux vers SP162.6 et SP162.55, Śiva indique très clairement que cette cérémonie a été réalisée pour la déesse³⁴. Le dieu n'est jamais mentionné comme un des bénéficiaires. Une fois le rite célébré en suivant scrupuleusement la prescription, les invités quittent le mont Mandara. Les commentaires qu'ils émettent sur la fête qui vient d'avoir lieu sont assez surprenants. En effet, ils ne saluent pas le fait que la déesse soit devenue la mère de l'*śoka*, mais ils insistent sur le fait d'une part, que le dieu a par son accord fait le bonheur de la déesse et d'autre part, que celle-ci a désormais bel et bien acquis Śiva et qu'ils sont tous deux parfaitement unis³⁵. Enfin, le dialogue final entre Śiva et Pārvatī mêle lui aussi le bonheur de la déesse et l'union totale du couple. Pārvatī exprime

³³ Sur la possibilité de lire les mythes purāniques comme une réécriture de type exégétique de textes doctrinaux, voir Wattelier-Bricout (2020) et Wattelier-Bricout (2023).

³⁴ SP162.6 : *sākāśajalapātālaṃ jagajjanani tatra hi | piṇḍīkṛtaṃ tvaddhitārthaṃ bhaviṣyati gireḥ sute* || En effet, ô mère du monde et fille du mont, c'est pour ton bien-être qu'en ce lieu sera assemblé l'ensemble (de ceux qui vivent dans) les airs, les eaux et les enfers. SP162.55 : *devi sarvaṃ idaṃ sajjam bhakṣyabhojyaṃ tavottamam | yat te manīṣitaṃ kāryaṃ tat kuruṣva kim āsyate* || « Ô Devī, tout cela, mets et nourriture (*bhakṣyabhojya*) délicieux, a été préparé pour toi. Ce que tu souhaites doit être accompli ; procède donc, qu'attends-tu ? ».

³⁵ SP162.94-98 : *aho devyā hi saubhāgyam aho 'syā vallabho haraḥ | aho devasya devyartham sambhramo lakṣito hi naḥ* || 94 *yā naivaṃ dayitā bhartur yatheśasya gireḥ sutā | katham sā subhagā nāma strītvam cāpi bibharti kim* || 95 *giriputryā kṛtaṃ manye tapaḥ paramabhāsvaram | tapasābhijito yasyā varado vṛṣabhadhvajāḥ* || 96 **aho strīnām balaṃ sūkṣmaṃ devair api sudurjayam** | *yena rudrasamā īśāḥ strīnām vaśyatvam āgatāḥ* || 96RA *anye tān abruvan tatra mahātmāno gaṇādhipāḥ | deva evaiṣa rūpeṇa bhāryā bhūtvāvatiṣṭhate* || 97 *māvamanyata devīm tām yogāt kim nāvabudhyatha | ity evaṃ jalpamānās te anyonyena gaṇottamāḥ | jagmuḥ svabhavanāny eva dīpyamānā yathāgnayaḥ* || 98 « Ah ! Quel bonheur pour la déesse ! » ; « Ah ! Son bien-aimé est Hara ! » ; « Ah ! Comme se révèle à nous le trouble du dieu pour la déesse ! » 95. « Une femme qui ne serait pas aimée de son époux comme l'est la fille du seigneur des monts, comment pourrait-elle être heureuse et à quoi bon endurerait-elle la condition féminine ? » 96. « Je considère l'ascèse accomplie par la fille de la montagne comme la meilleure des ascèses, celle à la splendeur suprême, puisque, grâce à celle-ci, elle a gagné celui dont l'emblème porte un taureau, ce dispensateur de faveurs ! » 162.96RA. « Comme la force subtile des femmes est difficile à vaincre, même pour les dieux ! Puisque, par elle, des seigneurs comme Rudra se soumettent à la volonté des femmes ! » 97. À cela, d'autres seigneurs de *gaṇa* magnanimes rétorquèrent : « C'est le dieu lui-même qui est établi dans cet aspect, après être devenu l'épouse. » 98. « Qu'on ne méprise pas la déesse ! Pourquoi vous ne la percevez pas à partir de cette union ? » Tels étaient les points de vue que les meilleurs des *gaṇa* s'opposaient les uns aux autres, tandis qu'ils regagnaient leurs demeures, comme les feux s'enflammant.

d'abord le fait qu'elle est grâce à l'adoption parfaitement *nivṛttā*³⁶. Ce terme signifie à la fois heureuse, apaisée, accomplie, mais il s'agit aussi d'un terme spécifiquement employé pour l'état final d'émancipation et de béatitude (voir Monier-Williams (1899: 558)). Ainsi l'utilisation de ce terme pour expliquer l'état obtenu par l'adoption de l'arbre n'est pas sans évoquer la forme de salut que cette adoption offre, mais cette fois, à celle qui l'a accomplie. La déesse affirme ensuite à deux reprises qu'elle a obtenu Śiva comme époux³⁷. Cette répétition, alors que le mariage du dieu et de la déesse a eu lieu et a été narré au chapitre SP14, semble indiquer que l'adoption fait de la déesse la véritable épouse de Śiva et que cette union est désormais réelle. En écho à cette affirmation, Śiva rétorque (SP162.108) :

Déesse, tu es pour moi une femme vertueuse, une femme de bien, une épouse dharmique, pieuse, qui accorde sa protection, tu seras toujours celle qui m'est chère, ô ma bien-aimée³⁸!

Cette phrase n'est pas anodine, car il s'agit d'une référence interne. En effet, elle reprend précisément les termes du vœu que la déesse sollicite à chacune de ses naissances, à savoir celui d'être l'épouse vertueuse et dharmique de Śiva³⁹. Cette référence interne semble clore le cycle narratif de la déesse : l'adoption de l'*aśoka* apparaît comme le dénouement et la résolution de l'intrigue. En effet, par cette adoption, la déesse devient non seulement mère du fils désiré, mais surtout, elle est enfin reconnue comme la véritable épouse de Śiva et obtient l'union permanente avec lui, comme le souligne le vers conclusif du chapitre. L'union permanente avec Śiva est la définition même du salut dans la religion pāsupata. Dès lors, si le mythe de la déesse met en scène des injonctions doctrinales, il serait possible de lire ce récit comme une transposition mythologique du parcours d'une aspirante pāsupata jusqu'à ce qu'elle atteigne l'union divine. Dans cette lecture du mythe, le rituel d'adoption est l'étape ultime permettant à l'aspirante d'atteindre le salut pāsupata. Ainsi le mythe présenterait un modèle de parcours initiatique pāsupata destiné aux femmes et le rite une procédure pour qu'elles atteignent l'union divine. Bien que cette religion soit initialement strictement réservée aux hommes, les témoignages épigraphiques⁴⁰ attestent l'existence de dévotes pāsupata, ce qui implique que ces dernières ont été intégrées dans cette religion et y ont eu une place réelle. Étant donné que le SP est un texte dont l'écoute

³⁶ SP162.101 : *sunivṛttāsmi saṃvṛttā tripurāntakasudana | yan mayāśokatarukaḥ putraḥ prakṛtakaḥ kṛtaḥ* || Ô destructeur de Tripura, me voici parfaitement apaisée puisque j'ai accompli (la cérémonie) qui a fait de cet arbre *aśoka* un fils adopté.

³⁷ SP162.103 : *nūnam me sukṛtaṃ deva tapaḥ paramabhāsvaram | labdho 'si yan mayā deva sarvabhūtapatiḥ patiḥ* || Assurément, j'ai bien accompli avec ardeur une ascèse à la splendeur extrême, ô dieu, grâce à laquelle je t'ai obtenu, ô dieu, comme époux, protecteur de toutes les créatures. SP162.105 : *mayā dhanyatarā deva nāsty anyā tridive 'ṅganā | patir vratapatir vīra yasyā me tvam maheśvara* || Ô dieu, dans les trois cieux, il n'existe nulle femme plus chanceuse que moi, ô héros, moi dont l'époux est un seigneur des vœux, moi qui suis tienne, ô Maheśvara !

³⁸ SP162.108 : *devī satī ca sādhvī ca sahadharmacārī ca me | brahmaṇyā ca śaraṇyā ca tvam me nityam priyā priye* ||

³⁹ Voir notamment SP10.24 : *yatrāham upapadyeyam punar dehe svayecchyā | evaṃ tatrāpy asaṃmūdhā sambhūtā dhārmikā satī | gaccheyam dharmapatnītvam tryambakasyaiva dhīmataḥ* || Quel que soit le corps dans lequel je prendrai à nouveau naissance, que grâce à ma propre volonté, je renaisse ainsi consciente, dharmique, vertueuse, en tant qu'épouse dharmique du sage Tryambaka (Śiva).

⁴⁰ Pour des exemples, voir Bisschop et Griffiths (2003), note 36, p.322. Sur la présence des femmes dans la religion pāsupata, voir aussi Sanderson (2013 : 228-229).

était aussi destinée aux femmes et que son adhérence au courant pāsupata est évidente, l'histoire de la déesse pourrait être une transposition mythique des préceptes dogmatiques de cette religion en proposant un modèle mythique à destination des femmes⁴¹. Le rituel d'adoption permettrait alors une intégration des femmes dans le système religieux pāsupata : son bénéfice apparaît comme étant une forme féminine de salut pāsupata qui consiste en une union avec Śiva, tandis que son bénéficiaire est la femme qui accomplit ce rituel.

Bénéfice et bénéficiaire du rite dans les compilations médiévales

Si cette interprétation reste possible, pour le moment, aucun document ne fait état de la réalisation de l'adoption d'un arbre comme fils par une femme. En revanche, plusieurs auteurs ont cité ce rituel dans leur compilation sur le *dharma*. Ainsi du 12^{ème} au 15^{ème} siècle, le rituel décrit dans le SP a continué à être diffusé et a été présenté comme une pratique pieuse. Seulement comme je viens de le montrer, percevoir ce rite comme une accession au salut pour une femme n'est possible qu'en considérant à la fois l'enseignement de Śiva et celui de la déesse, mais aussi en prenant en compte l'ensemble de l'œuvre, son contexte de production et le public auquel il était destiné. Citer une partie de ce texte peut évidemment changer la perception du bénéfice du rituel et son bénéficiaire. Justement, des extraits des chapitres SP158 et SP162 ont été cités par trois auteurs différents :

- Lakṣmīdhara dans le *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru*, qui a composé son œuvre entre 1109 et 1168⁴².
- Hemādri dans le *Dānakhaṇḍa* du *Caturvargacintāmaṇi* écrit probablement entre 1260 et 1270⁴³.
- Madanasimha dans le *Dānavivekodyota*, partie du *Madanaratnapradīpa*, auteur qui aurait vécu entre le 14^{ème} et le 15^{ème} siècle, voire entre 1375 et 1450⁴⁴.

Le premier, Lakṣmīdhara, restreint sa citation aux vers SP158.43cd, 44cd-47cd, 57-63 et 65-66. En lisant ce seul extrait du SP, on apprend que l'enseignement est prononcé par Śiva, mais on ignore que le rituel d'adoption est destiné à la déesse Pārvatī⁴⁵. Par conséquent, les lectrices potentielles n'ont plus la possibilité de s'identifier à la déesse comme figure mythique inspirante. L'extrait donne les informations suivantes : une femme qui a décidé d'adopter un arbre, devra s'astreindre à un jeûne la veille de la cérémonie, inviter des brahmanes, dormir une nuit au sol vêtue

⁴¹ Sanderson (2012: 11) affirme que des textes laïcs pāsupata ont certainement existé. Au vu des enseignements pāsupata prodigués dans le SP et le public auquel il s'adresse, le SP pourrait tout à fait être considéré comme l'un de ces textes.

⁴² Voir Lakṣmīdhara (1941) et Brick (2015). Ce dernier offre une édition critique du texte accompagnée d'une traduction intégrale.

⁴³ Une seule édition disponible : Hemādri (1873).

⁴⁴ Voir les 3 volumes Deshapande (1964), Deshapande (1966) et Deshapande (1967). Pour les datations, se reporter à Kane (1953 : 363-365) et Kane (1948: XII).

⁴⁵ Le vocatif du vers SP158.66 qui désigne la déesse est modifié et indique seulement qu'on s'adresse à une femme.

de blanc, nourrir les brahmanes invités, décorer l'arbre, puis adresser sa demande d'adoption aux brahmanes qui entérineront cet acte. La réalisation du rituel offre miel et ambrosie aux ancêtres et apporte félicité. Ainsi, pour les lecteurs, et éventuellement lectrices, de la compilation de Lakṣmīdhara, le bénéfice de l'adoption semble satisfaire les ancêtres (sans pour autant spécifier qu'ils sont ainsi sauvés des enfers) et promet un simple état de bonheur assez conventionnel qui n'est pas nécessairement associé à une forme de salut. De ce fait, le rite ne confère ici aucune autonomie particulière aux femmes, ni aucune promesse sotériologique. Il peut apparaître néanmoins comme une solution satisfaisante pour une femme sans fils qui l'émancipe quelque peu de l'obligation d'être mère.

Le second, Hemādri, est celui des trois compilateurs qui cite le plus long extrait du SP. Outre les passages déjà cités par son prédécesseur, il cite également dix *pāda* non identifiés attribués au SP⁴⁶, les vers SP158.44ab et 64, ainsi que les vers SP162.57-64ab et 67-68. Cet extrait est, par ailleurs, suivi par un autre qui décrit également comment procéder à l'adoption d'un arbre : les vers 16 à 45 du chapitre 128 du *Bhaviṣyottarapurāṇa* (BhVP)⁴⁷. Ces deux éléments changent radicalement la perception et la portée du rituel d'adoption. Tout d'abord, les vers supplémentaires rendent très explicite le fait que la déesse Pārvatī a sollicité cet enseignement, mais aussi le fait qu'elle a elle-même réalisé le rite. Ainsi, chez Hemādri, on retrouve la possibilité pour les femmes de voir dans la déesse un modèle inspirant. Ensuite, l'agencement des citations du SP avec l'extrait du BhVP est particulièrement intéressant. En effet, ce dernier débute en affirmant que ce rite protège de tous les péchés et détruit tous les actes de mauvais augure et il rappelle que la déesse a réalisé ce rite⁴⁸. Il expose ensuite la prescription. Certains détails concordent parfaitement avec les extraits cités du SP, comme par exemple la décoration de l'arbre, l'invitation des brahmanes ou les vêtements blancs, tandis que d'autres complètent celui-ci rappelant des passages non cités, comme la réalisation des rites de passage (SP158.40). En revanche, dans cet extrait, le rite est accompli par un homme. Son épouse est présente, mais ne semble pas active. En juxtaposant les deux extraits, Hemādri donne au lecteur ou à la lectrice le sentiment que le rituel doit être réalisé par un couple et qu'il se déroule en deux temps : d'abord, l'intervention de la femme expliquée par l'extrait du SP, puis la fin de la cérémonie effectuée par l'homme grâce aux vers issus du BhVP. Le bénéfice de l'adoption tel qu'il est présenté dans le BhVP est une destruction du *karman* et une protection contre les péchés (BhVP128.16-17), mais il est aussi dit très explicitement

⁴⁶ Je ne discuterai pas ici des probabilités que Hemādri consultât une recension aujourd'hui perdue du SP qui présenterait une version différente des recensions qui nous sont parvenues. Pour plus d'informations sur ces questions, consulter Wattelier-Bricout (2020: 535-537), Harimoto (2004), Harimoto (2006), Törzsök (2004) et Bisschop et Yokochi (2021: 29-40).

⁴⁷ Pour l'édition et la traduction de l'extrait cité, voir Wattelier-Bricout (2020 : 729-732 ; 769-772).

⁴⁸ *Bhaviṣyottarapurāṇa*, 128.16-17 : *ataḥ paraṁ pravakṣyāmi vrkṣasyodyāpane vidhim | sarvāpāpaprāśaṇaṁ sarvāśubhavināśanam || 16 aputrayā purā pārtha pārvatyā mandarācale | aśokaḥ śokaśaṁanaḥ putratve parikalpitah || 17* Et maintenant je vais expliquer le rituel (*vidhi*) de l'arbre jusqu'à son accomplissement, rituel qui protège de tous les péchés et qui est la destruction de tous les actes de mauvais augures. Autrefois, ô fils de Pṛtha, sur le mont Mandara, Pārvatī, elle qui était sans fils, adopta l'arbre *aśoka*, lui qui adoucit le chagrin.

que l'arbre adopté accomplira tous les devoirs d'un fils (BhVP128.36), ce qui inclut qu'il sauvera son père des enfers et le libérera de sa dette. L'arbre adopté est un véritable succédané du fils, tant et si bien que le vers affirmant l'identité de l'*ātman* du père et du fils (*aṅgād aṅgāt...*) est prononcé pendant la cérémonie (BhVP128.40). Dès lors, par la juxtaposition des deux extraits, l'adoption de l'arbre permet à un couple sans enfant de se libérer du poids de la dette aux ancêtres. La femme semble ici être davantage l'instrument du salut de son époux que l'agent de son propre salut.

Enfin, le troisième auteur mentionnant le rituel d'adoption, Madanasimha, propose une vision du rituel beaucoup moins complète que celle de Hemādri et plus proche de celle de Lakṣmīdhara. Il cite les mêmes vers issus du chapitre SP158 que ce dernier, mais contrairement à lui, n'élude pas les références à la déesse. À sa lecture, il n'y a aucune promesse sotériologique pour les femmes et le rituel apparaît comme un moyen de satisfaire les ancêtres et d'atteindre la félicité.

Par l'étude de ces citations du rite d'adoption, on remarque que l'agentivité des femmes est extrêmement limitée lorsque cette prescription est sortie de son contexte. Chez Lakṣmīdhara et Madanasimha, son bénéfice reste, somme toute, parfaitement conventionnel : satisfaire les ancêtres et conférer une forme de bonheur sont les bénéfices de la plupart des actes pieux cités dans les compilations. Seuls l'agencement spécifique et les citations plus nombreuses du compilateur Hemādri donnent une lecture du rituel différente. L'adoption d'un arbre y apparaît comme la démarche d'un couple sans enfant cherchant à échapper aux effets néfastes de cette situation.

Conclusion

L'analyse successive des bénéfices et des bénéficiaires du rituel d'adoption de l'arbre d'abord dans le chapitre SP158, puis dans le chapitre SP162, et enfin, comme événement final de l'histoire de la déesse dans le SP donne à voir un rite très particulier, dont la portée pour les femmes est plutôt révolutionnaire. L'adoption d'un arbre comme fils par une femme permet certes de sauver les ancêtres des enfers et d'offrir le salut au père adoptif, mais sert surtout à donner aux femmes un modèle à suivre, en s'identifiant à la déesse Pārvatī, ainsi qu'un moyen d'accéder à une forme de salut pāsupata, en s'unissant à Śiva non pas dans une identité, mais dans un rapport marital et maternel rendu possible par la cérémonie d'adoption. Ainsi ce rite pourrait avoir été un moyen d'intégrer un public féminin dans la religion pāsupata et de lui enseigner des prescriptions en accord avec la doctrine.

En revanche, sorti de son contexte, le rituel perd cette fonction et cette portée. Dans les compilations médiévales, s'il peut éventuellement offrir le salut au père adoptif, il ne permet pas aux femmes adoptantes d'atteindre quelque forme de salut. Elles y apparaissent davantage comme l'instrument nécessaire, mais non actif d'un rite permettant à des hommes sans fils de se sortir de cette funeste situation. Ainsi la diffusion et les citations de ce rite qui, dans leur contexte original et intégral, offre une forme d'émancipation des femmes, n'ont en réalité pas donné lieu à une modification

du statut des femmes dans la société brahmanique. Au mieux, ce rite a pu être un palliatif à l'absence de fils améliorant la situation de couples sans enfant.

Cet exemple d'analyse d'un rite dans son contexte narratif mythologique puis dans les œuvres qui le citent invite à une réflexion sur l'évaluation de l'impact et de la portée d'un rituel. Certes, la circulation des manuscrits d'une œuvre et les citations qui en sont faites témoignent de son influence dans l'espace et le temps. Cependant, le message initial de l'œuvre n'est pas pour autant conservé et peut être au contraire réinterprété. La portée de chacune des citations dépend du contexte dans laquelle elle se trouve. À ce titre, la mesure de la fonction, de l'influence et de la portée d'une pratique passe par une étude approfondie de l'œuvre dans laquelle elle est décrite, mais aussi par un examen fouillé de la manière dont les citations la mentionnant sont agencées dans les œuvres de compilations. Ces dernières, même lorsqu'elles ne font que juxtaposer des extraits de *purāṇa*, sont loin d'être de simples anthologies ou compendium. Elles livrent, au contraire, une lecture distanciée et interprétée des rites qu'elles mentionnent et les utilisent pour promouvoir un code de conduite répondant aux normes de la société dans laquelle évoluent ses compilateurs.

Par ailleurs, l'analyse du mythe proposé ici confère au matériau mythologique une fonction bien plus profonde que celle de simple vernis étimologique. Elle montre que le mythe peut venir soutenir la réalisation d'un rite en le justifiant et qu'il peut traduire, expliciter et incarner des injonctions doctrinales. Les mythes du SP peuvent être vus comme des outils d'explicitation de la doctrine pāśupata faisant de ce *purāṇa* une œuvre religieuse de type exégétique s'adressant à un public plus large que les textes doctrinaux ésotériques du courant pāśupata.

Enfin, il convient de souligner l'aspect particulièrement original du rite d'adoption de l'arbre proposé dans le SP qui, tout en conservant les injonctions du dogme brahmanique et sans renier le pouvoir salvateur du fils, offre aux femmes pāśupata une forme de salut aux bénéfices presque similaires de sa version masculine. Au lieu d'une union identitaire avec le dieu, on observe une identification avec la déesse tandis que l'union avec Śiva n'a pas lieu sur le plan érotique, mais dans une relation de maternité adoptive qui élève la femme au statut d'épouse véritable.

Bibliographie :

- Adriaensen, R., H. T. Bakker, et H. Isaacson (1998). *The Skandapurāṇa Vol. I Adhyāyas 1-25 critically edited with prolegomena and english synopsis. Vol. I. Supplement to Groningen Oriental Studies*. Egbert Forsten Groningen.
- Angot, M. (2011). *Carakasamhitā : traité d'Āyurveda. Vol. I. Le livre des Principes (Sūtrasthāna) & le livre du corps (Śārīrasthāna)*. Les Belles Lettres.
- Bakker, H. T., P. C. Bisschop, et Y. Yokochi (2014). *The Skandapurāṇa. Vol. II B, Adhyāyas 31-52. The Vāhana and Naraka cycles: critical edition with an introduction, & annotated english synopsis. Vol. II B. Supplement to Groningen Oriental Studies*. Brill.
- Bisschop, P. C. (2005). "Pañcārthabhāṣya on Pāsupatasūtra 1.37-39 Recovered from a Newly Identified Manuscript". *Journal of Indian Philosophy*, 33(5), 529-551.
- Bisschop, P. C., et A. Griffiths (2003). "The Pāsupata Observance (Atharvavedapariśiṣṭa 40)". *Indo-Iranian Journal* 46(4), 315-348.
- Bisschop, P. C., et Y. Yokochi (2021). *The Skandapurāṇa Volume V: Adhyāyas 96 – 112. The Varāha Cycle and the Andhaka Cycle Continued*. Brill.
- Bisschop, P. C., Y. Yokochi, D. Acharya, et J. Törzsök (2018). *The Skandapurāṇa Volume IV: Adhyāyas 70 – 95. Start of the Skanda and Andhaka Cycles*. Brill.
- Brick, D. (2015). *Brahmanical theories of the gift: a critical edition and annotated translation of the Dānakāṇḍa of the Kṛtyakalpataru*. Harvard oriental series 77, Harvard University Press.
- Brockington, J. L. (1970). "Stereotyped Expressions in the Rāmāyaṇa". *Journal of the American Oriental Society*, 90(2), 210-227.
- Deshapande, K., D. Pādhye, A. Sharma, et Madanasimhadeva (dir.). (1964). *Śrīmadanasimhadevaviracite Madanaratnapradīpe dānavivekoddyotaḥ: An extensive digest on Dānas compiled under the patronage of King Madanasimhadeva Volume I*. The Sanskrit Academy, Osmania University.
- . (1966). *Dānavivekoddyota: Madanaratnapradīpa ... an extensive digest on Danas compiled under the patronage of King Madanasimhadeva. part II / Madanasimhadeva*. Sanskrit Academy series A. Hyderabad. The Sanskrit Academy, Osmania University.
- . (1967). *Dānavivekoddyota: Madanaratnapradīpa ... an extensive digest on Danas compiled under the patronage of King Madanasimhadeva. part III / Madanasimhadeva*. Sanskrit Academy series A. Hyderabad. The Sanskrit Academy, Osmania University.
- Hara, M. (1967). *Materials for the Study of Pāsupata Śaivism*. [Thèse, Harvard University].
- Harimoto, K. (2004). "Some Observations on the Revā- and the Ambikākhaṇḍa Recensions of the Skandapurāṇa". Dans Bakker, Hans T. *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus: with Special Reference to the Skandapurāṇa*. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 41-64.
- Harimoto, K. (2006). "The Original Skandapurāṇa, Lakṣmīdhara and Caṇḍeśvara. Studies in the Skandapurāṇa VIII". *Indo-Iranian Journal*, 49, 23-38.

- Hemādri. (1873). *Chaturvarga Chintāmani: Dānakhaṇḍa Volume I*. Bibliotheca Indica Series Asiatic Society of Bengal.
- Kane, P. V. (1948). *Madanaratnapradīpa: (Vyavahāravivekodyota): an extensive digest on Dharma-śāstra compiled under the patronage of King Madanasimha*. Anup Sanskrit Library.
- . (1953). *History of Dharmaśāstra: (ancient and mediaeval religious and civil law in India). Vol IV*. Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Lakṣmīdhara. (1941). *Kṛtyakalpataru. Vol. 5. Dānakāṇḍa*. Oriental Institute.
- Monier-Williams, M. (1899). *Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special references to cognate Indo-European languages*. Motilal Banarsidass Publishing House.
- Olivelle, P. (1997). “Amṛtā; Women and Indian Technologies of Immortality”. *Journal of Indian Philosophy*, 25(5), 427-449.
- Renou, L. (1928). *Le Raghuvamṣa : la lignée des fils du soleil. Poème en XIX chants de Kālidāsa*. Les Belles Lettres.
- Sanderson, A. (2012). “The Śaiva Literature”, *Journal of Indological Studies*, 24, 1-113.
- . (2013). “The Impact of Inscriptions on the Interpretation of Early Śaiva Literature”. *Indo-Iranian Journal*, 56, 211-244.
- Sastri, R. A., (dir.). (1940). *Pasupata Sutras: with Pancharthabhashya of Kaundinya*. University of Travancore.
- Śrīkṛṣṇadāsa, (dir.). (1910). *Śrīmahābhaviṣyapurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Steam Press.
- Törzsök, J. (2004). “Three Chapters of Śaiva Material Added to the Earliest Known Recension of the Skandapurāṇa”. Dans Bakker, Hans T *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus: with Special Reference to the Skandapurāṇa*. Motilal Banarsidass Publications, 17-40.
- Varenne, J. (1960). *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad: édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, en annexe, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad*. Institut de Civilisation Indienne Paris.
- Wattelier-Bricout, A. (2020). La maternité adoptive de la déesse dans le *Skandapurāṇa*. [Theses, Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III]. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-03233703>.
- . (2023). “The Path to Salvation: A Key to Identifying the Religious Affiliation of the Original *Skandapurāṇa*”. Dans Angermeier, V., C. Ferstl, A. Haas Dominik, et Channa Li, *Puṣpikā: tracing ancient India through texts and traditions: contributions to current research in Indology*. Heidelberg Asian Studies Publishing, 199-239. DOI: 10.11588/hasp.1133.c15534
- Yokochi, Y. (2013). *The Skandapurāṇa. Volume III, Supplement to Groningen Oriental Studies Brill*.

Frédéric Leboyer et les mères : L'Inde comme matrice de gestation de la naissance sans violence ¹

Florence Pasche Guignard²

Résumé

Frédéric Leboyer (1918-2017) est connu comme gynécologue-obstétricien pour sa promotion de la « naissance sans violence ». Dans les années 1960, il devient l'un des disciples français du Svāmi Prajñānpad (1891-1974). Au-delà de l'influence de ce maître spirituel sur le développement personnel et spirituel, mais aussi sur la pratique professionnelle de Leboyer, pour lui, l'Inde est mère. En effet, c'est à travers sa rencontre avec des femmes indiennes qu'il envisage une nouvelle façon de mettre et de venir au monde qui était révolutionnaire à son époque. Cet article examine les rencontres avec trois femmes qui se retrouvent dans ses œuvres (littéraires, photographiques, cinématographiques, musicales) et participent à la transmission de l'Inde vers la France puis vers le monde, de pratiques autour de la maternité : le chant et le yoga, le travail avec le souffle, les postures et les sons, et encore le massage des bébés.

Mots clés : maternité, accouchement, rencontre, Frédéric Leboyer, yoga, chant, massage

Abstract

Frédéric Leboyer (1918-2017) is famous as an obstetrician-gynecologist for his promotion of "birth without violence." In the 1960s, he became one of the French disciples of Svāmi Prajñānpad (1891-1974). Beyond the influence of this spiritual master on Leboyer's personal and spiritual development, but also on his professional practice, for him, India is a mother. Indeed, it was also through his encounters with Indian women that he envisioned a new way of giving birth and being born that was, at the time, revolutionary. This article examines his encounters with three women present in his works (literary, photographic, cinematographic, musical) and participate in the transmission from India to France and then to the world of practices around motherhood: singing and yoga, work with breath, postures and sounds, and baby massage.

Keywords : maternity, childbirth, encounter, Frédéric Leboyer, yoga, singing, massage

¹ La recherche plus vaste dont cet article partage quelques résultats a bénéficié d'un financement du Fonds Cardinal-Maurice-Roy, à l'Université Laval. Sous un nouvel angle d'approche, cet article reprend en partie et développe certaines analyses publiées dans Pasche Guignard, 2023. © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

² Professeure adjointe, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses.

Introduction

Frédérick Leboyer (1918-2017) est connu pour sa promotion de la « naissance sans violence ». Cet article vise à mettre en lumière certains aspects méconnus du parcours professionnel, intellectuel et spirituel d'un homme européen, éduqué, dont l'œuvre continue d'influencer de nombreuses mères à travers le monde, depuis près de cinquante ans. Ses visites régulières en Inde et les rencontres qu'il y fait contribuent à sa nouvelle vision de la naissance et à sa proposition de pratiques alors considérées comme révolutionnaires et très critiquées. En effet, cet obstétricien français séjourne en Inde à plusieurs reprises dès les années 1960 et devient l'un des disciples du Svāmi Prajñānpad (1891-1974), un maître spirituel qui influencera le reste de sa vie. Quittant la pratique médicale en 1974, année de parution de son premier ouvrage, *Pour une naissance sans violence*, et de la mort du Svāmi, Leboyer se consacre alors principalement à l'écriture et à la photographie. Son œuvre est riche en références à des dimensions spirituelles ou sacrées de la grossesse, de la naissance, ou de la relation mère-enfant, que sa formation biomédicale occidentale et son environnement professionnel ignorent ou considèrent comme incongrues dans les modèles de soins médicaux prédominants à l'époque.

Les travaux sur l'histoire de la naissance, le plus souvent limités à l'Occident, qui mentionnent Leboyer³ le reconnaissent comme une figure clé des mouvements promouvant des alternatives à l'accouchement (hyper-)médicalisé, pratiqué dans la plupart des pays occidentaux à partir des années 1950. Toutefois, les expériences et rencontres de Leboyer en Inde et le fait que celles-ci touchent à la spiritualité n'ont pas fait l'objet d'études approfondies, ni même de commentaires, mis à part dans quelques notices funéraires. Les effets de ses voyages et séjours et de ses rencontres avec des Indiens et des Indiennes sur le développement de sa philosophie de la naissance restent donc à examiner. Bien sûr, l'influence du Svāmi Prajñānpad, pendant et à la suite de ses séjours en Inde, réguliers dans les années 1960 et jusqu'au décès du maître spirituel, est évidente dans les hommages qu'il lui a rendus⁴. En revanche, moins connu est le rôle de l'Inde en tant que matrice de gestation de ses idées et l'impact de ses rencontres avec des femmes indiennes, parfois par l'intermédiaire de femmes françaises. Retracer une biographie complète de Frédérick Leboyer, ou même simplement le considérer sous l'angle d'une figure méconnue des relations Inde-Europe dépasserait largement le cadre de cet article. Puisqu'il en a déjà été question ailleurs (Pasche Guignard, 2023 : 98-102) et bien qu'elle reste importante, l'influence du maître spirituel sera toutefois en retrait dans cette contribution. En effet, en cohérence avec une perspective féministe en

³ On trouve mention de Leboyer par exemple chez Cesbron et Knibielher (2004 : 153–154); Charrier et Clavandier (2013 : 193) ; Rivard (2014 : 245–246), pour le Québec ; Rapoport (2013); This (2013); et Morel (2016).

⁴ Leboyer produit le film *Swami Prajnanpad. Portrait of a Master* (1964) et l'ouvrage *Portrait d'un homme remarquable* (1991). Le Svāmi Prajñānpad est aussi souvent mentionné dans les dédicaces des ouvrages et plusieurs des personnes que j'ai pu interroger ont confirmé son influence.

sciences des religions⁵, j'ai choisi de mettre l'accent ici plutôt sur ses rencontres avec trois femmes. Même s'il n'est bien sûr pas exclu que d'autres femmes aient joué un rôle dans ses transmissions, cet article se concentre sur trois d'entre elles qui sont en correspondance avec un aspect de la maternité sur lequel Leboyer a porté son attention. Après une brève mise en contexte, les sections de cet article s'articulent donc autour de ces temps forts du processus physiologique du devenir mère (grossesse, accouchement, post-partum), qui coïncident avec une pratique de la naissance (yoga et chant, attention aux postures et aux respirations, massage des bébés) dont Leboyer se fait l'un des transmetteurs, de l'Inde vers l'Occident. À chaque pratique correspond au moins une publication ou une production, et une femme indienne, elle-même entourée d'autres personnes ou réseaux importants dans le parcours de vie de Leboyer.

Sources et méthodologie

Sans prétendre à l'exhaustivité, le corpus principal de cette recherche est constitué d'œuvres publiées de Leboyer⁶ ou auxquelles il a contribué⁷, de notices funéraires, ainsi que d'articles et de matériel publiés dans les médias. Deux axes ont guidé ma lecture de ses productions littéraires, poétiques, photographiques, et cinématographiques : le premier axe consistait à repérer dans ses œuvres sur la grossesse et l'accouchement des références à des traditions spirituelles, religieuses ou philosophiques découlant d'expressions et pratiques de l'Asie du Sud, en particulier l'hindouisme et le bouddhisme, ou en lien avec celles-ci. Cet article se concentre sur l'influence des cultures et spiritualités de l'Inde sur la vie et l'œuvre de Leboyer, à travers ses rencontres avec des mères, mais il faut mentionner qu'on y trouve aussi des allusions à d'autres systèmes religieux et philosophiques, comme le christianisme, le judaïsme ou le taoïsme (par exemple, dans *Le sacre de la naissance*, 1982). Le second axe visait à relever les allusions au maternel dans les œuvres où Leboyer partage son expérience de développement personnel ou traite de spiritualité, de façon plus générale, notamment dans ses entretiens avec le Svāmi Prajñānpad.

Par ailleurs, un éclairage complémentaire à ces lectures a pu être amené par des informations récoltées lors de six entretiens semi-structurés avec des personnes qui ont

⁵ Pour expliciter ici un peu plus ma positionalité de chercheuse, je dirai seulement que des lectures faites à la suite d'intérêts développés initialement hors de mes domaines de spécialisation m'ont mise sur la piste de ce « parcours indien » de Leboyer et du fait qu'il touchait à la spiritualité. Partant de ma propre expérience en tant que mère, le nom de Frédérick Leboyer m'était familier car souvent cité dans des milieux de l'accompagnement à la naissance. J'ignorais toutefois qu'il était l'auteur d'ouvrages sur la spiritualité relatant ses dialogues avec un maître spirituel hindou.

⁶ Voir la bibliographie. Cet article traite plus particulièrement de *Shantala: Un art traditionnel; Le massage des enfants* (Leboyer, 1976a) et *Cette lumière d'où vient l'enfant* (Leboyer, 1978), ainsi que de sa collaboration avec Savitry Nair (1984 et 1987). Cependant, la plupart de ses productions et ouvrages, listés en références (Leboyer 1979, 1982a, 1983, 1988, 1991, 1996, 1997, 2006, 2007, 2009, et 2012) contiennent des références au religieux et au spirituel, compris ici dans une définition très large.

⁷ Ci-dessous (p. 34) se trouvent des explications qui situent le processus de collecte, de transcription, de traduction et de publication des conversations, écrites mais surtout orales, entre le Svāmi Prajñānpad et ses disciples, dont Leboyer, initié par Daniel Roumanoff et poursuivi, encore à ce jour, par son épouse Colette Roumanoff.

fréquenté Frédéric Leboyer à divers moments de sa vie⁸. Ces conversations ont eu lieu à l'été 2022, soit environ cinq ans après son décès, survenu le 25 mai 2017. Leboyer n'aimait pas parler de lui-même, ce qui m'a été confirmé lors d'un de ces entretiens, par madame Mieke Leboyer, sa veuve. Déjà en 1977, du vivant de Leboyer et au sommet de sa notoriété, à une journaliste québécoise du magazine *Châtelaine* qui « lui pose des questions précises sur son enfance, son adolescence, il refuse de répondre sous prétexte que l'histoire de sa vie n'est pas intéressante » (De Gramont, 1977 : 39). Toutefois, dans les dernières années de sa vie, son épouse a réussi à le convaincre que celle-ci méritait d'être racontée. Ainsi, en complément aux informations récoltées lors des entretiens, l'autobiographie de Leboyer, publiée à titre posthume en avril 2023, a permis de compléter certaines des analyses présentées dans cet article.

Enfin, il convient de préciser que ce corpus n'est ni fermé ni complet, puisque certaines des conversations enregistrées entre Leboyer et le Svāmi Prajñāpad sont encore en cours de traduction et de publication⁹.

Frédéric Leboyer : d'une fin de guerre à l'autre, les débuts d'un médecin

Alfred Lazare Lévy est né le 1^{er} novembre 1918 à Paris dans une famille de la bourgeoisie juive alsacienne. Sa mère Judith (née Weiler) était une artiste et son père, Henri Lévy, un homme d'affaires. Les notices funéraires (Greusard, 2017; Lalonde, 2017; Lucas, 2017; Moorhead, 2017; Smith, 2017; Tessler, 2017) et les rares entretiens qu'il a accordés (De Gramont, 1977; Bideaut, 2017) offrent quelques renseignements sur sa vie. On ne mentionnera ici que quelques points pertinents, à commencer par l'admission que sa propre naissance a été traumatisante. Morel (2016) en reprend quelques détails sur la base de l'entretien avec De Gramont (1977), déjà cité.

Dans son autobiographie, dont la structure n'est pas chronologique, Leboyer livre pour la première fois quelques éléments sur son expérience pendant et après la Deuxième Guerre mondiale (1939-1945), qui a certainement constitué une autre forme de traumatisme majeur dans son parcours. À ce sujet, Mieke Leboyer témoigne que son « cœur a été déchiré toute sa vie jusqu'à son dernier jour par l'ambivalence entre la fierté de son origine et la souffrance existentielle sous le poids de son destin ». Elle ajoute qu'« initialement, dans le manuscrit original de l'autobiographie, le chapitre sur ce sujet était complètement absent. C'était ce grand silence d'un être qui avait vécu des événements traumatisants et souffrait d'une blessure, d'une douleur profonde. C'est seulement sur mon insistance qu'il a finalement accepté de témoigner » (correspondance personnelle avec Mieke Leboyer, le 2 août 2022). Grâce au subterfuge

⁸ La liste des entretiens dont une partie du contenu est cité dans cet article est donnée à la fin. Je remercie les personnes interrogées pour leur disponibilité.

⁹ Voir les notes 7 et 16, ainsi que ci-dessous, p. 35.

d'un changement de nom, son frère¹⁰, sa mère¹¹ et lui, échappent aux persécutions et à la déportation. En tant que médecin dont les études, débutées à l'Université de Paris, mais non encore validées par un internat, sont interrompues par la guerre, il a été mobilisé, puis démobilisé. Comme son frère, mais sans reconnaissance par la suite, il a contribué à la Résistance (Leboyer, 2023 : 258).

Juste après la fin de la guerre, il est nommé par l'Organisation internationale pour les réfugiés¹² pour servir de médecin dans des camps de réfugiés en Italie, à Naples, puis en Allemagne, et en Grèce, à Athènes. La fin formelle de ses études s'en trouve encore retardée. Leboyer a d'abord exercé la chirurgie générale, puis il a été affecté, en France, dans une maternité. Il s'est alors spécialisé dans l'obstétrique et la pratique des accouchements, pour laquelle il devient passionné.

Dès les années 1960 : accoucheur et chef de clinique à un tournant

Dans le contexte des années 1960, en France et dans d'autres pays occidentaux, les notions d'autorité et de pouvoir sont remises en question : non seulement l'autorité de l'État et le peu qu'il en restait encore à l'Église, mais aussi celle que les institutions médicales exercent sur le corps des femmes. À une époque qui se pense en « révolution » et même en « libération sexuelle », l'accès à la contraception et à l'avortement, la popularisation de « l'amour libre », ainsi que « Mai 68 » en France, marquent ce contexte dans lequel Leboyer exerce la médecine et à partir duquel il se rend en Inde. Des éléments similaires, sur le plan social, sexuel, et politique, se retrouvent également en contexte nord-américain où on assiste, sur plusieurs décennies (1960 et 1970), à l'émergence des mouvements hippies, aux luttes pour les droits civiques, aux protestations contre la guerre du Vietnam, et à la montée d'une contre-culture. Hindouisme, bouddhisme, taoïsme, zen, et d'autres idées font partie d'une nébuleuse d'éléments dérivant d'un « Orient », construit comme « exotique » et « spirituel », qui inspirent certaines tendances¹³.

Avant le tournant de 1960, Leboyer est devenu chef d'une clinique, rue Nollet à Paris, avec une maternité très fréquentée. Il utilise certaines méthodes préconisées à l'époque, notamment une forme d'anesthésie au chloroforme permettant aux femmes de ne pas se souvenir de la douleur de l'accouchement. Passionné, il travaille beaucoup,

¹⁰ À l'inverse de son frère cadet, Maurice Lévy-Leboyer (1920-2014) qui, après la guerre, continuera à utiliser les deux noms, Frédéric s'en tiendra à Leboyer seulement.

¹¹ Son père meurt en 1935, année où Leboyer, en tant que fils aîné, prend le rôle de « chef de famille ».

¹² L'Organisation internationale pour les réfugiés (OIR) a été créée en 1946 en tant qu'institution spécialisée provisoire des Nations Unies. Dissoute en 1952, elle a été remplacée par le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) qui opère encore aujourd'hui.

¹³ On peut se référer à Oldmeadow (2004) et Lardinois (2007), qui comptent parmi les nombreux auteurs à avoir exploré de telles rencontres en se focalisant sur le 20^{ème} siècle. Des deux côtés de l'Atlantique, plusieurs courants dans les mouvements dit de « l'accouchement naturel » ont intégré des éléments spirituels à leurs discours et pratiques. L'exemple étatsunien le plus connu est *Spiritual Midwifery*, publié en 1975, un an après le premier ouvrage de Leboyer, par la sage-femme Ina May Gaskin (née en 1940), l'une des épouses (dans une union qu'on qualifierait aujourd'hui de « polyamoureuse ») du pasteur hippie Stephen Gaskin (1935-2014), leader de la communauté « The Farm ».

et même trop, jusqu'à un point de rupture. Sa décision de partir en Inde fait suite à un épuisement professionnel. Dans son autobiographie (Leboyer, 2023 : 64-65), il utilise les termes anglais *nervous breakdown* pour décrire cette situation, confirmée par plusieurs des personnes que j'ai pu interroger. Un ami médecin lui ordonne de se reposer. L'occasion d'un premier voyage en Inde se présente alors pour accompagner son ami Robert Godet¹⁴. Selon son autobiographie (Leboyer, 2023 : 72-78), ce voyage-ci n'est pas l'occasion de rencontres spirituelles transformatrices. Celles-ci débutent plutôt lors d'un second voyage¹⁵ : Arnaud Desjardins (1925-2011), dont il fait connaissance après la mort de Godet, se prépare à partir avec sa femme Denise (1923-2016) et leur fille en bas âge. La famille se dit qu'il serait bon d'avoir avec eux une personne avec des connaissances médicales et Leboyer accepte de les accompagner, avec son propre véhicule. Ils partent ensemble de Paris. Leboyer va se séparer des Desjardins à Kaboul, en Afghanistan, promettant de les rejoindre à l'ashram de Ma Anandamoyi, ce qu'il fait.

Pendant ce second voyage en Inde, Leboyer rencontre Svāmi Prajñānpad (1891-1974), dont le nom de naissance est Yogeshvar Chattopadhyay. On connaît la vie du Svāmi Prajñānpad par ses disciples, en particulier Arnaud Desjardins et Daniel Roumanoff (1936-2015). Certains éléments sont repris ailleurs (voir Solt, 2002 : 241-245 ; et Pasche Guignard, 2023 : 98-102, qui en fait un résumé). Roumanoff (1993 : 237-288) dédie un chapitre entier de sa biographie du *svāmi* à retracer aussi les parcours de vie de certains de ses disciples indiens et français. Ce n'est pas Leboyer, mais Roumanoff qui, le premier, rencontre Svāmi Prajñānpad lors de voyages pendant lesquels il fréquente aussi d'autres maîtres (comme il le raconte dans *Candide au pays des gourous*, 1990). Ainsi, dès 1959, le cœur du groupe des disciples français commence à se constituer et Frédéric Leboyer en fait rapidement partie, avant Arnaud Desjardins.

Peu après la mort du Svāmi Prajñānpad, le 5 septembre 1974, ses disciples se rassemblent à Kolkata, à l'initiative de Daniel Roumanoff. Les échanges épistolaires qu'ils ont conservés et qu'ils veulent bien transmettre sont photocopiés par Roumanoff qui les transcrit et les traduit, de même que leurs conversations enregistrées. Les entretiens que j'ai menés ont confirmé que c'est Leboyer qui a eu l'idée d'amener un enregistreur à l'ashram (à une époque où on ne disposait pas d'appareils portables

¹⁴ Robert J. Godet (1921-1960) est un ami proche. Ce dernier décède dans l'année suivant leur départ dans l'accident de l'avion qu'il pilotait, près de Varanasi.

¹⁵ La date de cette première rencontre reste incertaine. Dans un entretien filmé (Verain, 2018), Colette Roumanoff confirme la présence de Leboyer à l'ashram. Daniel Roumanoff a rencontré Svāmi Prajñānpad en 1959, ce que Leboyer (2023 : 239) confirme dans son autobiographie. Morel (2016) situe la rencontre de Leboyer avec le Svāmi en 1962, et un site Web tenu par des disciples français confirme 1962 comme date de première rencontre entre Leboyer et le maître (Disciples de Svāmi Prajñānpad, n. d.). Dans la biographie du Svāmi Prajñānpad par Daniel Roumanoff (1993 : 267), janvier 1962 est aussi donné comme première rencontre. Cependant les entretiens de recherches que j'ai menés à l'été 2022 suggèrent que cette première rencontre pourrait bien, en fait, avoir eu lieu plus tôt. L'autobiographie de Leboyer indique que lors de leur première rencontre : « Svāmi devait avoir 70 ans. J'en avais 45 » (2023 : 97). Ainsi, si on considère que Leboyer avait 45 ans révolus, la rencontre serait située à fin 1963.

personnels offrant facilement une telle technologie). Plus tard, Roumanoff écrit sa thèse de doctorat, en études indiennes et extrême-orientales à la Sorbonne, sur Svāmi Prajñānpad (soutenue en 1986). Il publie par la suite plusieurs autres volumes (Patrick, 2020 ; Roumanoff, 2002a, 2002b). *Svāmi Prajñānpad pris au mot : les aphorismes* (2006) et d'autres volumes proposent la traduction des dialogues avec Leboyer (Svāmi Prajñānpad, 2011, 2019, 2023). Selon Colette Roumanoff, d'autres textes sont en préparation¹⁶.

Après son épisode d'épuisement professionnel, Leboyer reprend son travail de médecin et, jusqu'en 1974, il gère sa propre clinique de huit étages, dont quatre en chirurgie générale et quatre pour les accouchements, avec huit chambres par étage, à un ou deux lits, comme il le décrit dans son autobiographie (Leboyer, 2023 : 52). Le médecin n'hésite toutefois pas à se faire remplacer pendant ses séjours en Inde, réguliers et qui pouvaient s'étendre sur plusieurs mois. Dans sa pratique professionnelle, Leboyer aurait accompagné plus de dix mille accouchements, dont mille seulement avec sa « nouvelle » manière d'accueillir le nouveau-né, qu'il a d'abord expérimentée lors de gardes de nuit dans une clinique d'un quartier plus populaire.

Au début des années 1970, Leboyer a changé de manière significative sa façon d'envisager la vie, la spiritualité, la santé et le soin, et la naissance. Cet article entend démontrer que ses visites régulières en Inde et les rencontres qu'il y fait y contribuent. En effet, l'une des idées importante et récurrente dans l'œuvre de Leboyer, depuis sa première publication de *Pour une naissance sans violence, en 1974*, est l'exigence de la « non-violence » dans la naissance du bébé (et non pas forcément dans « l'accouchement », du point de vue de la mère). La notion de *ahimsā* (non-violence), récurrente dans plusieurs traditions religieuses et philosophiques de l'Asie du Sud, a-t-elle pu l'inspirer ? Au-delà des idées philosophiques ou spirituelles, ce sont aussi les rencontres et les conversations qui marquent et transforment le médecin.

L'une de ses amies proches¹⁷, qui a elle-même pu accoucher avec lui, indique que les conversations entre Leboyer et le Swami ont aussi porté sur les pratiques d'accouchement :

[...] le Swami lui [à Frédéric Leboyer] avait clairement dit que dans sa manière de mettre les bébés au monde jusque-là, il avait absolument tout faux. Et il m'a dit que c'était pour lui un très grand ébranlement, parce qu'il était un obstétricien dans une clinique connue avec une grande clientèle, etc. Et qu'à l'occasion de cette prise de conscience, c'était tout ce qu'on lui avait appris, toute sa manière de faire qui était remise en question. Donc, ça avait été pour lui, un très grand ébranlement, mais [...] il savait qu'il ne reviendrait pas en arrière, qu'il ne ferait plus naître les bébés comme avant. [...] Swami l'avait mis sur la voie que naître pour l'enfant est une épreuve. Il y avait d'autres personnes qui lui avaient déjà parlé de ça. [...] Sa révolution, ça a été de prendre conscience que naître, pour l'enfant, est

¹⁶ Colette Roumanoff est connue pour son travail de soutien aux proches et aux familles de personnes vivant avec la maladie d'Alzheimer qui a touché son époux Daniel. Elle poursuit le travail de ce dernier en tant qu'éditrice intellectuelle et traductrice de l'œuvre du Svāmi Prajñānpad.

¹⁷ Il s'agit de Marie-Hélène Demey, sur laquelle plus de détails sont donnés à la section suivante, p. 44.

une épreuve et que donc, à la naissance, il faut l'accueillir avec respect, avec amour, des gestes d'accueil, des gestes non-brutalisants, et lui laisser le temps d'arriver au monde. Ne rien brusquer, [ne] rien bousculer. (Entretien avec Demey).

Une conversation du « début de l'année 1966 » (Prajnânpad, 2023 : 11) entre Leboyer et son maître, traduite et mise en forme par Colette Roumanoff (Prajnânpad, 2023 : 22-28) qui intitule cet entretien « Les prémices de la naissance sans violence », confirme ce thème de conversation entre eux.

Alors qu'il a presque 56 ans, Leboyer est prêt à partager publiquement ses perspectives dans un contexte français où cela va susciter beaucoup d'antagonismes. Il reçoit des critiques très sévères sur son premier livre, *Pour une naissance sans violence* (1974)¹⁸. Il cesse la pratique institutionnelle de la médecine et démissionne de l'Ordre des médecins. Son impact sur le champ de l'obstétrique et dans les mouvements pour le choix d'accoucher selon des modalités alternatives aux modèles biomédicaux ne fait alors que commencer... Désormais, libre des contraintes idéologiques et administratives de l'Ordre, l'obstétricien peut transmettre ses connaissances et ses idées par des conférences et des séminaires, des ouvrages, des photos et des films, accessibles au grand public. Leboyer ramène ainsi des éléments de l'hindouisme, du bouddhisme et d'autres religions, spiritualités et philosophies, qualifiées alors « d'orientales ». Il fait ceci non pas par des cours universitaires ou des ouvrages médicaux, mais à travers la littérature et l'art. Il dédie sa vie à l'écriture, la poésie et la photographie et son succès lui permet de vivre de ses droits d'auteur. Il produit même des films : *Naissance* coïncide avec son ouvrage de 1974 dans lequel il développe une approche de non-intervention dans le processus de l'accouchement. Il reçoit un prix du Centre national du cinéma. Son autre film, *Shantala* correspond au livre de 1976 du même titre, sur le massage des bébés, dont il sera question plus loin. En 1982, il produit *Le sacre de la naissance*¹⁹.

Leboyer finit par quitter la France et, entre 1982 et 2000, il vit à Londres, où il rencontre Mieko Yoshimura, qu'il épouse en 2005. Il a 86 ans et elle 50, et même s'il s'agit d'un premier mariage pour l'un et l'autre, ils sont trop âgés pour procréer, “*one of the greatest privileges life holds*”, dira-t-il par la suite (Moorhead, 2017). Lors d'un entretien quelques mois avant son décès, il déclare : « [U]ne regrettable vérité, c'est que je n'ai pas eu d'enfant » (Bideaut, 2017). Par la suite, il achète un chalet dans le village de Vens, en Valais (Suisse) et s'y retire avec son épouse. En 2009, il publie un

¹⁸ Pour une analyse détaillée de la réception et de la critique de son œuvre voir Rapoport (2013) et Morel (2016). Les critiques viennent de collègues gynécologues, y compris de médecins qui semblaient pourtant « plus ouverts » à une approche moins médicalisée (par exemple, voir Cheynier, 1976 et 1978). Du côté féministe, on lui reproche d'oublier la mère. L'entretien avec Danielle Rapoport, psychologue chargée d'évaluer les enfants nés avec la méthode Leboyer (Rapoport 1975-1976), a confirmé la virulence des critiques contre Leboyer à l'époque, et le fait qu'il en est resté très atteint. Mon entretien avec Franck Cuvelier, réalisateur du documentaire *La naissance : une révolution !* (2011) auquel participait Leboyer confirme que l'antagonisme à l'égard de Leboyer et ses propositions reste encore très vif en France.

¹⁹ Par la suite, *Naître autrement* (Leboyer, 2008) va réunir ces trois œuvres ensemble sous format d'un DVD (voir également Leboyer, 1976b ; 1977 et 1982b).

ouvrage dont le titre résume l'essentiel de ce qu'il a tenté de transmettre dans le domaine de la naissance : *The Art of Giving Birth with Chanting, Breathing and Movement*.

À une époque où les protocoles hypermédicalisés proposés (ou imposés) aux femmes en train d'accoucher étaient rarement remis en question, Leboyer insiste sur l'importance de la respiration et il appelle à porter son attention sur le bébé comme une personne importante du processus de naissance. Au 20^{ème} siècle, Leboyer s'inscrit à la suite ou en parallèle d'un petit nombre de médecins qui, dans plusieurs pays, commencent à proposer des changements dans les pratiques médicalisées et interventionnistes des accouchements, comme Grantly Dick-Read (1890-1959), Fernand Lamaze (1891-1957), ou encore Michel Odent (voir Pasche Guignard, 2023 : 97). Leboyer n'est ni le seul ni le premier à avoir manifesté un intérêt pour des techniques et positions d'accouchement « alternatives ». Ces approches psychoprophylactiques ont en commun de vouloir détourner l'attention de la peur et de la douleur de l'accouchement. Dans une bonne partie de la culture occidentale, au-delà de l'aspect physiologique, peur et douleur ramènent à des lectures particulières de Genèse III, 16 où Dieu déclare à Ève : « J'augmenterai la souffrance de tes grossesses. C'est dans la douleur que tu mettras des enfants au monde ». Les alternatives à une telle appréhension de l'accouchement s'ancrent à une confiance non pas en Dieu, mais en « la Nature », en le corps féminin, ou encore en le processus de l'accouchement lui-même, ou dans le fait de s'y engager « en conscience »²⁰, ce qui implique qu'il faut aussi y être « éduquée ».

La rigueur avec laquelle Leboyer a condamné les méthodes d'accouchement de son époque et sa détermination à opérer des changements a conduit à certaines des pratiques d'accouchement plus douces qui sont plus courantes aujourd'hui. À partir des années 1970 ou 1980, selon les contextes nationaux²¹, plus de médecins commencent à intégrer certains des changements suggérés par Leboyer et d'autres : la chaleur, les sons doux et un faible éclairage ont remplacé la salle froide, bruyante et très éclairée de l'hôpital. Moins de personnes devaient assister la parturiente et elles intervenaient moins activement.

Dans le contexte français très sécularisé du milieu du 20^{ème} siècle, Leboyer a ceci de particulier qu'il fait référence à des éléments spirituels provenant de sources non européennes. Dans un article du *New York Times* (Englund, 1974), on trouve la trace des reproches qui lui sont faits et qui sont exprimés dans une terminologie en lien avec le domaine religieux :

²⁰ Vuille (2015) retrace une histoire détaillée de « l'invention de l'accouchement sans douleur » en France, entre 1950 et 1980.

²¹ Voir, par exemple, Rivard (2014) pour une histoire de l'accouchement au Québec, où les idées de Leboyer ont aussi été reçues. Vuille (2015) offre une excellente contextualisation générale et Morel (2016) discute l'impact de Leboyer en quarante ans.

His critics accuse him of everything from shamanism and mysticism to outright quackery. To some, clearly, his chief sin is against the Establishment itself, in failing to show it sufficient reverence, or at least in failing to worship properly the gods of science. To others he is guilty of more serious offenses. (Englund, 1974)²².

Ce faisant, Leboyer ne cherche pas à réintroduire l'idée que les femmes devraient invoquer une aide divine ou suprahumaine pour accoucher, mais il insiste sur le fait d'appréhender l'accouchement d'une manière différente. Il insiste non pas sur des prières, mais plutôt sur des pratiques (postures, respirations, chants) et sur les bénéfices que celles-ci amènent à l'enfant, d'abord, mais aussi à la femme qui accouche.

Trois rencontres, trois moments de la maternité et de la naissance, trois pratiques

Passons maintenant à l'analyse de trois parmi de nombreuses rencontres que Leboyer a faites en Inde, espace de gestation de la seconde partie de sa vie. Les sections suivantes sont présentées non pas dans un « ordre chronologique maternel » (grossesse, puis accouchement, puis post-partum), mais plutôt dans l'ordre des publications ou productions qui ont découlé de ces rencontres et qui concernent des pratiques distinctes.

Shantala / Gloria : le massage de l'enfant (post-partum)

Shantala : Un art traditionnel, le massage des enfants est le second ouvrage de Leboyer, paru en 1976. Sa traduction rapide dans d'autres langues pour une diffusion internationale montre son succès : en anglais, *Loving Hands*, déjà en 1976, et en allemand *Sänfte Hände*²³, en 1979, puis d'autres. À l'origine de *Shantala* se trouve la rencontre avec une mère dont la pratique et l'image vont jouer un rôle important pour Leboyer dans sa transmission de pratiques du corps aux origines indiennes dans le domaine de la maternité.

Un entretien avec Françoise Jalais m'a permis de mieux contextualiser cette rencontre, au-delà de ce que Leboyer lui-même en dit dans l'ouvrage, richement illustré de ses photographies, et ce qu'il en écrit, des décennies plus tard, dans son autobiographie (2023 : 244-246). Près de 50 ans après les faits, on peut comprendre la difficulté pour mon interlocutrice de se remémorer avec exactitude les années des visites de Leboyer dans son lieu de vie, à Kolkata (autrefois nommée Calcutta). Elle a toutefois évoqué certains souvenirs très précis des visites, amenant à ce qui importe le plus ici, c'est-à-dire de restituer un contexte général.

Inspirée par la vie du saint Charles de Foucauld (1858-1916) à vivre un détachement radical, Françoise Jalais s'était rendue en Inde avec une bourse pour étudier la danse classique indienne (*bharatanatyam*). Elle loge et travaille dans un foyer

²² Les mots *mystic*, *mystical* et *mysticism* apparaissent sept fois dans l'article de Englund.

²³ En 2022, la traduction allemande, *Sänfte Hände : die traditionelle Kunst der indischen Baby-Massage*, chez Kösel, en est à sa trente-sixième réédition.

pour enfants, ouvert par le Père Laborde (1927-2020), fondateur en 1966 d'une association locale pour et avec ceux et celles qui vivent à Pilkhana, un bidonville. C'est dans ce foyer qu'a lieu la première rencontre entre Leboyer et Françoise Jalais, qui va ensuite amener à la rencontre avec Gloria, qui partage son lieu de vie avec elle. Gloria est une femme qui masse son bébé à la façon traditionnelle des mères en Inde. Dans l'ouvrage *Shantala*, que je commenterai ici en mettant en lumière les aspects en lien avec la maternité et, d'abord, l'aspect religieux ou spirituel, Shantala est le nom donné à cette femme puis, par extension, au livre, et à la pratique et méthode de massage illustrée, qui sera connue comme « le massage Shantala ».

Françoise Jalais affirme avoir rencontré « Gloria-Shantala » lors d'une visite à une famille « qui vivait dans un taudis », où, sur un lit, se trouvait cette jeune femme de seize ans, dont le « vrai nom, c'est Gloria ». Elle raconte : « Elle était sur un lit et elle ne pouvait pas du tout bouger. Il y avait un enfant assis à côté d'elle, sa première fille. Elle était enceinte d'un deuxième enfant ». Mon interlocutrice explique qu'habituellement, le foyer où elle travaillait ne prenait pas de malades. Jalais et la secrétaire du Consulat français, qu'elle avait amenée avec elle lors de cette visite, parlent de cette jeune femme enceinte et paralysée à Leboyer. Ensemble, ils font pression afin que le Père Laborde accepte qu'elle soit accueillie au foyer. Jalais raconte comment elle l'a reçue et le premier contact de Shantala avec Leboyer, ainsi que la suite de leur relation, dans laquelle la Française joue un rôle d'intermédiaire et, vraisemblablement, de traductrice :

On a partagé le petit endroit que j'avais. Moi, j'étais sur une planche, je lui ai laissé ma planche et j'ai couché par terre sur une natte. Là, le docteur Leboyer lui a fait une imposition des mains, longuement. Il est resté avec elle. Il lui a parlé un petit peu et de ce moment-là, elle s'est transformée et a pu s'asseoir et a repris goût à la vie. Les médecins disaient qu'il fallait qu'elle avorte, sinon son bébé ne vivrait pas, ou bien elle ne vivrait pas. Le Père Laborde et moi, on s'est opposé à cette décision. L'enfant est né sans problème et elle est restée sans problème²⁴. (Entretien avec Jalais)

Dans son autobiographie, Leboyer raconte aussi cette surprenante remise sur pieds :

Dans le gourbi obscur j'aperçois une ombre accroupie, repliée presque en position de fœtus. Je m'assieds derrière elle, pose mes mains sur sa tête et j'attends un moment. Soudain, miracle, après de longues semaines de prostration voilà qu'elle remue un pied puis l'autre, enfin ses jambes, elle détend ses membres et ouvre les yeux. C'est à n'y pas croire. Non seulement un prodige s'opère ici et maintenant, en plus le jour suivant elle se lève et se remet à marcher, mystérieusement guérie. Un lien profond s'établit entre Shantala et moi. [...] (Leboyer, 2023 : 245)

Dans une section finale de *Shantala*, « Mais qui est Shantala ? », Leboyer raconte une rencontre, dans le quartier de Pilkhana qu'il décrit dans le contexte de la pauvreté matérielle de « la plus déshéritée de toutes les villes de cette Inde qu'on dit si malheureuse. Calcutta, lieu de misère pour ne pas dire d'horreur » (Leboyer 1976a :

²⁴ C'est-à-dire qu'elle a survécu sans problème à son accouchement, contrairement à ce que disaient les médecins qui recommandaient un avortement.

145). Ses images ne montrent jamais la mère et l'enfant dans leur contexte, car le cadrage reste sur leurs corps et sur les gestes de la mère. Leboyer (1976a : 155) partage quelques informations sur Seva Sangha Samiti lorsqu'il remercie, à la fin de l'ouvrage, Léo et Françoise Jalais qui,

après plusieurs années consacrées à Frères des Hommes, animent maintenant Seva Sangha Samiti, une organisation charitable très voisine, mais concernée plus spécialement par l'Inde. Très proches de mère Thérèse, vivant comme elle pour les pauvres, avec les pauvres et partageant leur pauvreté, Léo et Françoise (tout en élevant leurs deux enfants) ont créé et animent des foyers où les plus déshérités de Calcutta reçoivent de l'aide sans distinction de classe, de caste, d'ethnie, de religion (Leboyer, 1976a : 155).

C'est donc lors d'une deuxième rencontre avec cette femme, et avec sa permission que Leboyer photographie Shantala-Gloria. Françoise Jalais raconte :

Quand le docteur Leboyer est revenu un an après, la petite, elle était entre deux caniveaux parce qu'on a les caniveaux qui [...] étaient, à l'époque, ouverts. [...] Shantala/Gloria] était assise entre les deux [caniveaux] sur une toile de jute, un sac de pommes de terre, et elle massait son bébé qui était né. Le docteur Leboyer l'a aperçue, et il est venu me voir. Il m'a dit : « Est-ce que je pourrais la prendre en photo ? » (Entretien avec Jalais)

Françoise Jalais demande à Gloria-Shantala, qui accepte. Leboyer prend les premières photos de la mère et sa fille, et c'est alors « le début de cette aventure des massages, des livres de Shantala ». Par la suite lui vient aussi l'idée d'un film, mais alors la fille de Shantala est déjà trop grande. C'est toutefois elle qu'on voit à la fin de l'ouvrage. En fait, Leboyer a pris en photo plusieurs enfants pour faire la démonstration des gestes maternels de massage du bébé. Françoise raconte qu'elle aurait volontiers mis à disposition sa propre fille, si elle n'avait pas eu la peau claire, ce qui n'aurait pas fonctionné à cause du contraste des photographies en noir et blanc. Elle explique qu'un autre bébé indien a été trouvé, le fils d'un jeune balayeur originaire du Bihar, au ton de peau foncé comme celui de Shantala.

Leboyer décrit cette rencontre avec Shantala, qu'il voit en réalité pour la deuxième fois, dans des termes proches de ceux d'une vision religieuse ou d'une épiphanie :

La gloire de la lumière et les miracles de l'amour, qui les dira ! Voilà que, soudain, en plein sordide, il m'était donné de contempler un spectacle de la plus pure beauté ! [...] C'était comme un rituel, tant la chose était grave et revêtue d'une extraordinaire dignité. [...] J'étais comme aveuglé par tant de beauté et d'amour. (Leboyer, 1976a : 146-147)

Leboyer invoque le texte biblique de Job (sûrement Job XXXVIII, 2, dans une traduction peu commune) et donne une citation inspirée d'un chant bouddhiste sur le thème du lotus planté dans la boue et dont la fleur s'ouvre à la lumière.

Ce ne sont pas tous les photographes de l'époque qui auraient pris soin de recueillir de la part d'une femme indienne son consentement²⁵ à être photographiée.

²⁵ Recueillir et documenter explicitement le consentement informé des sujets observés n'aurait même pas été exigé pour une recherche universitaire, à cette époque, en France.

Leboyer va en fait revenir plusieurs fois et photographier en plusieurs séances (Leboyer, 1976a : 151). Avant de prendre les photos, il a d'abord regardé, ou même contemplé cette mère, et appris les gestes en regardant ses mains sur le corps de l'enfant. Quand il prend les photos, Leboyer est conscient qu'il s'agit d'une tâche impossible « Comme un peintre essaierait de prendre au vol, de surprendre, d'arrêter, de capturer l'insaisissable, le mouvant, le fuyant secret de la beauté » (Leboyer, 1976a : 151).

Leboyer produit ensuite chez Gaumont un film sur ce même thème, qui contribuera aussi à la diffusion de la pratique. Désormais, dans plusieurs pays occidentaux, on trouve des cours ou ateliers de massages pour bébé dans des classes pré- ou postnatales et de nombreuses vidéos sont disponibles. Une recherche sur un moteur de recherche avec les mots clés « Shantala massage » retourne des dizaines de milliers de résultats dans plusieurs langues. Par ailleurs, des revues de littérature récentes²⁶ sur les bienfaits du massage Shantala en contexte pédiatrique ont rapporté ses effets positifs.

L'entretien avec Françoise Jalais a aussi permis de conclure que la relation de Leboyer avec cette mère indienne qui masse son enfant ne s'est pas arrêtée juste après la prise des photos. En effet, il a gardé contact et il a même soutenu financièrement sa famille, par exemple en payant des frais de scolarité pour les filles de Shantala. Pour elle et pour Françoise Jalais, c'était seulement le début de l'aventure et de la mise en contact avec le monde entier, car Leboyer avait indiqué à son lectorat comment écrire à Seva Sangha Samiti. Mon interlocutrice témoigne avoir reçu de nombreux courriers, à la suite de la publication de l'ouvrage, qu'elle traduisait à Shantala.

La dédicace du livre témoigne de la révérence de Leboyer à l'égard des mères et de sa compréhension de l'Inde comme mère dans laquelle ressort une fois encore l'aspect « enseignant » de la mère plutôt que les aspects de gestation, de mise au monde ou de nourrissage.

Je dédie ce livre
à ma mère.
A toutes les mères.
A Shantala.
Et, à travers elle,
à l'Inde,
ma seconde mère
de qui j'ai tant appris. (Leboyer, 1976a : 9)

Shantala est la mère qui a inspiré Leboyer à transmettre ces gestes du massage des bébés aux parents en Occident, pour lesquels, à l'époque, il s'agissait d'une pratique nouvelle. Il n'est pas possible de déterminer exactement d'où vient un tel massage, tant il était (et reste) courant et pratiqué en Inde, mais des liens avec d'autres pratiques de soin et de bien-être, comme l'Ayurveda, sont probables. Contrairement au contexte de sa réception occidentale où les parents (surtout les mères) apprennent à partir de livres,

²⁶ Machado (2021) mentionne de telles études conduites au Brésil entre 2014 et 2018.

de vidéos ou de cours, dans leur contexte d'origine, ces gestes étaient transmis de façon informelle, dans un environnement familial, des femmes plus âgées (mères, belles-mères, belles-sœurs, tantes, etc.) à la nouvelle mère, qui apprenait en regardant et en pratiquant.

Vanita : le yoga prénatal (grossesse, en préparation à l'accouchement)

Aucune des personnes qui ont fréquenté Leboyer pendant ou après ses séjours en Inde et que j'ai pu interroger n'a affirmé qu'il aurait eu l'occasion d'assister à un accouchement dans ce pays. Dans ce contexte, cela aurait été très improbable. Plusieurs de mes interlocutrices ont confirmé que Leboyer n'a pas pratiqué l'obstétrique et la gynécologie en Inde. Lui-même le dément dans son autobiographie :

On a cru que j'étais allé aux Indes comme un anthropologue, voir comment les femmes accouchent ailleurs dans le monde. Je n'ai assisté là-bas aucune femme en gésine, et pour cause. D'une part je n'en avais cure, c'était le cadet de mes soucis ; tant d'autres choses m'attendaient. Ensuite, aucun homme n'est admis en ce jardin secret qu'est l'accouchement [...]. (Leboyer, 2023 : 105).

Leboyer n'a pas « testé » les pratiques d'accouchement qu'il préconise sur des femmes indiennes avant de les ramener en France. Plutôt, il a expérimenté celles-ci lors de gardes de nuit (où le service était plus tranquille avec moins d'interventions) dans un hôpital parisien desservant les classes populaires (par contraste avec sa clinique privée).

Dans son autobiographie, Leboyer décrit cependant la leçon qu'il tire du fait d'assister sans intervenir, à la mise bas d'une chèvre, à proximité de l'ashram à Channa (Leboyer, 2023 : 113-114). Et c'est aussi en Inde, notamment en région rurale du Bengale, que Leboyer a pu observer les mouvements et postures des femmes occupées à des tâches quotidiennes telles que balayer le sol ou préparer de la nourriture, accroupies. Dans une notice funéraire, sans mention de ses sources, une journaliste du *Guardian* écrit que Leboyer

noticed that while the wealthy women in India gave birth in busy, brightly lit hospitals that resembled maternity units in Europe, poorer women who could not afford hospital deliveries often had much easier births; and he also noticed that the way women moved in their daily lives facilitated these deliveries (Moorehead, 2017).

Cela a pu le conduire à considérer l'importance pour l'accouchement des postures au quotidien et, par extension, dans la pratique du yoga. À travers l'œuvre de Leboyer, par la figure de Vanita enceinte, des Occidentales vont rencontrer une composante importante de la culture indienne, à savoir le yoga.

Tandis que Shantala était d'une classe socio-économique défavorisée dans le bidonville de Pilkhana, Vanita se situe bien autrement. Elle est la seconde fille du célèbre enseignant de yoga Bellur Krishnamachar Sundararaja Iyengar (1918–2014), et vient d'une famille que Leboyer qualifie de « brahmanes strictement végétariens » (Leboyer, 1978 : 283). Comme les autres ouvrages, *Cette lumière d'où vient l'enfant*,

publié en 1978, est rapidement traduit (*Inner Beauty, Inner Light*, en anglais) et devient un ouvrage classique, ou du moins précurseur du « yoga prénatal », quoi qu'avec un impact assez limité à l'époque, selon Marie-Hélène Demey, experte et elle-même enseignante dans ce domaine. Leboyer démontre, par ses photographies de Vanita, prises à Poone (Leboyer, 1978 : 185), comment une femme enceinte peut pratiquer des postures et techniques du souffle yogique, en préparation à l'accouchement, avec des effets positifs à long terme. Pour Leboyer, le yoga n'est toutefois ni « gymnastique », ni « sport », ni « thérapie » (Leboyer, 1978 : 19).

La dédicace de cet ouvrage-là aussi reflète l'attitude de Leboyer :

à toutes les femmes
à toutes les mères
en gage d'amitié
de vénération. (Leboyer, 1978 : 9)

Il le dédie aussi à B. K. S. Iyengar qui en a rédigé la préface (Iyengar dans Leboyer, 1978 : 11-14). Après une citation non référencée du philosophe Śaṅkarācārya en exergue dans le préambule, Leboyer va pourtant dissiper tout de suite un possible malentendu : même si ce dernier lui a transmis beaucoup, Iyengar n'est pas son « Maître », c'est toujours le Svāmi Prajñānpad qui tient pour lui ce rôle.

Leboyer est bien conscient qu'il lui faut le consentement, au minimum, du père de la jeune femme, alors absent de Poona. Dans son autobiographie, il écrit :

Il me fallait pourtant son aval pour approcher sa jeune descendante gravide. [...] Heureusement, je connaissais la fille d'un couple franco-hindou très en vue, de surcroît proche de la famille d'Iyengar. Elle se porta garant de ma personne afin que je puisse concrétiser mon projet. Toujours en sa présence je fus autorisé à photographier la future maman dans ses différentes figures yogiques. (Leboyer, 2023 : 217).

Être ainsi photographiée par un homme, un Européen, même un élève de son père, digne de confiance, dans sa tenue et ses postures de yoga ne va pas de soi dans ce contexte.

De Vanita, il écrit, en fin d'ouvrage, ces lignes poétiques, textes courts et saisissants, sur plusieurs pages, entrecoupées des illustrations :

Et qui est Vanita?
Vanita? C'est la femme.
Une et innombrable.
Impénétrable.
[...]
C'est la beauté,
sa fascination,
son mystère.
[...]
Vanita?
C'est Kali.
C'est Durga.
C'est India. (Leboyer, 1978 : 275, 277 et 279)

Leboyer établit une équivalence symbolique entre Vanita et deux déesses hindoues, complémentaires, aux caractéristiques maternelles, Kali et Durga, auxquelles il en ajoute une troisième, India. Il utilise dans son texte en français le nom anglais du pays « *India* », et non pas « Inde » ou « *Bhārat* » (le nom dans plusieurs langues indiennes, comme dans l'expression *Bhārat Mātā*). En quelques pages, Vanita passe de « la femme », essentialisée, au statut de déesse. Les hindous et les hindoues s'adressent à certaines déesses comme à des mères (*Kālī Mā* et *Durgā Mā*). À la fin de cette section du livre intitulée « Qui est Vanita ? », cette dernière devient, finalement, son pays tout entier. Leboyer ne considère pas Vanita comme « maître », mais certainement apprend-il d'elle ? C'est seulement dans la section suivante (Leboyer, 1978 : 280-285) que Leboyer révèle à son lectorat que Vanita est la seconde fille de B. K. S. Iyengar.

De nombreuses autres références philosophiques, spirituelles et religieuses sont décelables dans cet ouvrage écrit dans un style poétique et richement illustré par les postures de Vanita et, à la fin, des portraits du Bouddha (Leboyer, 1978 : 288-300). Les *āsana* sont décrits avec précision et Leboyer insiste sur la respiration et le souffle (Leboyer, 1978 : 183, 189, etc.). C'est précisément ce thème du souffle, associé à celui du chant, qu'il développera ensuite avec Savitry Nair (1987) et dans *L'art du souffle* (1983).

Savitry Nair²⁷ : le chant prénatal (grossesse et accouchement)

Les pages que consacre Frédéric Leboyer à Savitry Nair dans son autobiographie (2023 : 176-178) sont généralement cohérentes avec les informations sur leur relation qui m'ont été fournies lors d'un entretien avec Marie-Hélène Demey, enseignante de yoga prénatal et accompagnante à la naissance (voir son ouvrage Demey, 2011), désormais retraitée. Marie-Hélène Demey a été l'amie, d'abord, de Nair, rencontrée lors d'un voyage en Inde en 1968, qui lui a ensuite présenté Leboyer. Retracer avec exactitude leur première rencontre s'est avéré impossible, mais mon interlocutrice affirme que ce premier contact de Leboyer et Nair s'est fait en France, autour du début des années 1970. Leboyer mentionne Bruxelles, « la capitale belge » (2023 : 177), comme lieu de leur rencontre, en marge de la création d'un ballet de Maurice Béjart (*Les Vainqueurs*, donné en 1969) dont l'une de ses amies, Yahne Le Toumelin (1923-2023),²⁸ était responsable des décors.

Lors de leur première rencontre, Savitry Nair a alors un peu plus de 20 ans et elle a obtenu une bourse pour étudier la danse contemporaine en France. Elle est également professeure de danse et de chant, et joue du *tampura*, un instrument à cordes pincées avec un long manche et une caisse de résonance très ronde. Après un temps d'adaptation au mode de vie et à la culture française, Nair fréquente des réseaux de

²⁷ J'utilise ici une transcription de son nom en format international tel qu'on le trouve dans sa notice d'autorité à la Bibliothèque nationale de France. Les variantes Savitri et Nair se trouvent aussi. Il s'agit bien de la même personne.

²⁸ Yahne de Toumelin est la mère de Matthieu Ricard, moine bouddhiste français bien connu, qui a signé la préface de l'autobiographie posthume de Leboyer. Elle deviendra aussi nonne bouddhiste.

personnes qui ont un intérêt pour l'Inde, dont fait partie Leboyer. Ils se rencontrent donc dans le cadre de « ce petit cercle » dans lequel on retrouve

en tout cas Jean Naudou, professeur de sanskrit.²⁹ Il y a aussi Arnaud Desjardins, il y a Denise Desjardins, il y a tout ce monde-là. Il y a Yahne Le Toumelin, la maman de Matthieu Ricard. Et tous ceux-là ont en commun une ouverture sur la spiritualité indienne. [...] C'est à travers ce petit noyau de Français intéressés par la spiritualité indienne d'une façon ou d'une autre que Frédérick et elle se rencontrent. (Entretien avec Demey)

Marie-Hélène Demey précise par la suite le contexte général et l'un des lieux de rencontre de ce groupe, une propriété « en banlieue parisienne où il y avait des weekends où ils se retrouvaient : une grande bâtisse. C'est des trucs qui existaient à l'époque, on n'était pas loin de 68, quand même, et donc, il y avait tout un esprit absolument génial d'ouverture, d'accueil, de temps partagé ensemble ».

Leboyer apprend de Nair le chant carnatique, d'autres formes musicales, mais aussi des exercices avec le chant et le souffle, qui impliquent le corps. Il y perçoit un intérêt pour l'accompagnement pendant la grossesse et l'accouchement. Le corps est pensé comme un instrument (voir Auneau, 2002 : 7) au travers duquel passe le souffle. Le souffle et le son, mis ensemble, produisent le chant, bénéfique à la relaxation et à la prise de conscience pour la femme enceinte. Le chant est sans paroles et s'apprend assez facilement : il s'agit de vocalises, avec des voyelles et différentes tonalités dans les harmonies de la musique du sud de l'Inde. Ces techniques de chant seront rendues accessibles à un public occidental. À l'époque, dire aux femmes de chanter pendant leur grossesse et leur accouchement était inhabituel.

Toujours selon les souvenirs qu'en partage Marie-Hélène Demey, les contacts entre Nair et Leboyer se poursuivent en Inde, soutenus et durables :

Elle lui apprend en France et elle retourne régulièrement en Inde, parce que sa famille est restée là-bas. Frédérick fait des séjours chez elle, dans une maison qu'elle lui prête. [...] Frédérick est allé très souvent chez Savitri en Inde. Et là, ils travaillaient le chant ensemble très systématiquement, le chant, les exercices du corps, très systématiquement tous les jours, le matin. (Entretien avec Demey)

Cette collaboration amène à l'enregistrement de la musique de *tampura* à faire écouter aux femmes enceintes et en train d'accoucher. Nair et Leboyer sont identifiés comme artistes du disque vinyle LP *Pour une naissance sereine*, au label « Le Chant du Monde »³⁰, en 1973. La face A du disque indique comme titre « La tampoura sur trois modes différents » par Savitry Nair, et la face B, avec Nair et Leboyer, « Deux berceuses ». La note indique : « Ce disque, initialement conçu pour les femmes qui

²⁹ Sa notice d'autorité à la Bibliothèque nationale de France mentionne que Jean Naudou (1921-2018) était Docteur ès lettres (Paris, 1967), indianiste et sanskritiste. Il a été professeur de civilisation indienne à aux universités de Bruxelles, de Lille et d'Aix-en-Provence.

³⁰ Nair est aussi listée avec Leboyer à la production d'un enregistrement sur les percussions « *Spécial percussions. Inde / Tala* », en 1974, avec Adar Lakshman, Guruvayar Dorai et Ramanathan. On retrouve Savitry Nair comme chanteuse du vinyle, non daté « *Le Gita-Govinda - Chant d'amour de Krishna* », produit avec Maurice Béjart, chorégraphe avec lequel elle était en contact par ses activités de danse.

attendent un enfant, s'adresse à tous ceux qui ont besoin de retrouver l'unité, l'harmonie ».

Quelques années plus tard, en 1984, paraît en allemand sous le titre *Atmen und Singen* (trad. « Respirer et chanter »), aux éditions Kösel, un livret, avec pour sous-titre « *Mit einer Übungskassette von Savitri Nair und Frédéric Leboyer zur Kunst zu atmen*³¹ ». Je n'ai pu accéder qu'à la version française de ce livret avec sa cassette d'exercices, publié en 1987 aux Éditions Résonances, basées à Neuchâtel, en Suisse³² : *L'Art du son : livret et cassette d'exercices de Savitry Nair et Frédéric Leboyer* [sic]. On y trouve dix photos de Savitry Nair, probablement prises par Leboyer, parfois juste son visage et parfois avec son instrument, et le prénom de l'auteur perd son « k » final. Selon Marie-Hélène Demey, celle parmi les personnes que j'ai interrogées qui m'a le plus longuement parlé de la relation entre Leboyer et Nair, c'est « elle qui lui a tout appris ». Quand je lui demande si on peut déterminer qui est à l'initiative de ces productions musicales conjointes, mon interlocutrice répond que c'est difficile à dire, mais qu'elle aurait « tendance à penser que c'est elle [Nair] ».

Leboyer ne serait pas retourné à Channa, à l'ashram, après la mort du Swami. L'année 1974 marque un tournant. En quelque sorte, Savitri a pris *une* (et non pas *la*) place d'enseignante dans sa vie, un peu avant ces années-là, et elle la gardera. Selon les termes de Marie-Hélène Demey, cette dernière « est son lien très vivant [*s.-e. à l'Inde et ses traditions*], parce que Savitri, elle a derrière elle toute cette tradition, ce qu'il [*Leboyer*] résumait souvent en disant « *Mother India* ». Et donc, c'est Savitri [...] qui prend le relai du Swami. [...] Elle lui enseigne le chant et [...] là, il avait beaucoup à faire et tout à apprendre ».

C'est seulement après cet apprentissage et cette pratique, perfectionnée au cours des années et enrichie d'autres découvertes des spiritualités alors encore dites « orientales », que Leboyer se fait transmetteur, par son œuvre devenue sonore et photographique, et non plus seulement littéraire, de pratiques du chant qui auront une incidence sur le vécu de milliers de femmes donnant naissance en France et ailleurs dans le monde.

Remarques conclusives

Au début de son premier livre, *Pour une naissance sans violence*, Leboyer écrit :
Malgré les apparences,
rien ne change.
Et c'est toujours d'Orient
que la lumière nous vient.
Sans Sw.³³ et sans l'Inde
ce livre n'aurait jamais été écrit.
L'idée ne m'en serait
pas même venue.

³¹ Traduction : « avec une cassette d'exercices de Savitri Nair et Frédéric Leboyer sur l'art du souffle ».

³² Je remercie la Bibliothèque de Neuchâtel de m'avoir donné accès au fonds spécial.

³³ Référence à Svāmi Prajñāpad.

C'est en humble hommage
qu'il leur est dédié.
J'essaie d'acquitter une partie
de ma dette.
Et tâche de rendre un peu
pour tout ce que j'ai reçu. (Leboyer, 1974 : 7)

La notion « d'appropriation culturelle » ne fait pas partie des débats de l'époque, et, dans tous les cas, Leboyer est très conscient de l'apport de l'Inde dans son parcours. Il ne le cache pas, il le reconnaît et le met en valeur, comme dans les dédicaces de plusieurs de ses ouvrages, dont le tout premier. L'Inde, écrit-il, lui fait voir sa lumière et celle de « l'Orient ». Elle lui fait aussi « voir le jour » ou, du moins, voir la vie sous un nouveau jour. C'est la naissance d'un nouvel homme qui visite l'Inde indépendante des années 1960. Pour lui, « l'Inde est mère », mais au sens d'abord spirituel et non pas politique et nationaliste. Pourtant, les origines et la trajectoire des notions et pratiques que l'œuvre de Leboyer et sa réception ont amenées en France, en Europe, et ailleurs, restent souvent ignorées par la plupart de celles et ceux qui les promeuvent et en font usage, telles les sages-femmes, d'autres accompagnantes à la naissance (doulas) et les (futurs) parents. L'influence de plusieurs éléments inspirés des cultures, religions et spiritualités de l'Inde reste toutefois identifiable aujourd'hui dans certains discours et pratiques de la grossesse, de l'accouchement et de la période post-partum, qui s'inspirent de son œuvre.

Frédéric Leboyer était un étranger en séjour en Inde, et il n'a jamais cherché à s'y établir. Le médecin, l'Occidental cultivé, n'est pas d'abord un intellectuel ni un chercheur. Sa quête n'est pas a priori religieuse, même si elle touche, si souvent, à des aspects religieux. Par rapport à son rapport général à « la religion », plusieurs des personnes que j'ai interrogées m'ont indiqué que Leboyer n'était pas du tout « religieux » et ne se définissait pas comme tel. On pourrait toutefois nuancer cette affirmation en lisant dans son autobiographie ce qu'il exprime à l'égard des religions, de « la religion », de la spiritualité, et spécifiquement de son rapport au judaïsme et à la judéité³⁴. En tout cas, les aspects des religions traditionnelles, organisées, ne l'attiraient pas du tout. Son but premier, en se rendant en Inde, n'était pas de se « trouver un gourou », comme beaucoup dans les années 1960. Leboyer va en Inde pour se développer lui-même, en quête de mieux-être à la suite d'un épuisement professionnel. Il n'est pas venu pour coloniser, exploiter, violer, convertir, faire du commerce ou des tractations politiques. Leboyer détonne puisqu'avec lui, la transmission de pratiques autour de la maternité va de l'Inde vers l'Europe, puis vers d'autres parties du monde, et non l'inverse. Il ne se situe pas en alignement avec les impératifs du travail missionnaire de l'époque, amenant en Inde la biomédecine occidentale (ses techniques et sa pharmacologie).

³⁴ Le chapitre XX, intitulé « Le dernier des Justes » offre des propos parfois ambivalents (Leboyer, 2023 : 254-269). Tout dépend des définitions utilisées, mais il reste certain que Leboyer n'était pas adepte des institutions religieuses et de cadres rigides.

En visiteur attentif et humble, Frédéric Leboyer va se faire transformer par l'Inde plus qu'il ne la transformerait. L'Inde va « l'élever », au double sens de ce mot en français, et, en cela, l'Inde est pour lui une mère. Une mère « élève » son enfant et ce rôle maternel de transmission, d'enseignement va transparaître particulièrement dans sa relation avec Savitry Nair qui lui enseigne le chant, avec Vanita qui offre une démonstration des postures de yoga, et avec Shantala-Gloria qui se laisse photographier en massant des bébés. Ce n'est pas seulement à travers sa rencontre avec Svāmi Prajñānpad, le maître spirituel, chéri et reconnu, mais aussi à travers ces femmes, ces mères, que l'Inde lui a « tant appris ». On peut remarquer aussi qu'en parallèle aux mères indiennes se trouvent des Françaises qui jouent des rôles d'intermédiaires ou qui sont fortement présentes : Françoise Jalais traduit les contacts entre Shantala-Gloria et son photographe, et la fille anonyme d'un couple dont au moins un parent est français accompagne Leboyer pour photographier le yoga de Vanita, et enfin Marie-Hélène Demey entretient son amitié avec Leboyer et avec Savitry Nair.

Dans ces années-là, celles des rencontres, pendant ses séjours des années 1960 et en tout cas jusqu'à la mort du Swami, en 1974, Frédéric Leboyer auteur et enseignant, promoteur de la « naissance sans violence » est en devenir, en gestation. L'Inde est pour lui la matrice d'un processus de gestation existentielle et spirituelle qui va le propulser non pas en tant que médecin, mais, en rupture complète avec l'institution biomédicale, comme promoteur révolutionnaire d'autres façons d'accueillir le nouveau-né, de devenir mère, de venir et de mettre au monde. Malgré le manque de reconnaissance, en particulier en France, Leboyer reste l'une des figures du mouvement pour l'humanisation de la naissance, l'une des voix fortes contre la technocratie liée à la surmédicalisation de l'accouchement. Il fait partie de celles et ceux qui ont contribué à replacer au centre de la naissance le petit humain et sa mère.

Bibliographie

Liste des entretiens de recherche

- avec Danielle Rapoport, le 15 juin 2022, à Paris
- avec Colette Roumanoff, le 15 juin 2022, à Paris.
- avec Franck Cuvelier, le 16 juin 2022, à Paris
- avec Marie-Hélène Demey, le 16 juin 2022, à Paris.
- avec Françoise Jalais, le 12 juillet 2022, par visioconférence.
- avec Mieko Leboyer, le 27 juillet 2022, à Vens.

Références

- Auneau, C. (2002). *La préparation à la naissance par le chant prénatal* (mémoire). École de Sages-Femmes Albert Fruhinsholz.
- Bideaut, A. (2017). « Frédéric Leboyer, le révolté de la naissance ». *L'enfant et la vie* 183, 6 janvier. <https://lenfantetlavie.fr/frederick-leboyer-le-revolte-de-la-naissance/> (consulté le 15/06/2021).
- Cesbron, P. et Y. Knibiehler (2004). *La Naissance en Occident*. Albin Michel.
- Charrier, Ph. et G. Clavandier (2013). *Sociologie de la naissance*. A. Colin.
- Cheyrier, J.-M. (1976). « Autonomie, violence et tendresse ». *Le Monde*, 4 août 1976, https://www.lemonde.fr/archives/article/1976/08/04/autonomie-violence-et-tendresse_2964697_1819218.html (consulté le 15/06/2021).
- . (1978). *Que sa naissance soit une fête*. Éditions de la Courtille.
- De Gramont, M. (1977). « Frédéric Leboyer: 'J'ai eu une naissance atroce' ». *Châtelaine Québec*, mars 1977, 37–39 et 70–86.
- Demey, M.-H. (2011). *Dites-le aux femmes enceintes*. Le Dauphin.
- Desjardins, D. (2001). *Le Lying : passerelle au cœur de soi*. La Table Ronde.
- Disciples de Svami Prajnanpad (sans date) : « Disciples de Svami Prajnanpad ». Svami Prajnanpad. Un maître contemporain. <https://www.svami-prajnanpad.org/disciples.html> (consulté le 15/06/2021).
- Englund, S. (1974) Birth without Violence. *The New York Times*, 8 décembre. <https://www.nytimes.com/1974/12/08/archives/birth-without-violence-parent-and-child-a-french-pediatrician-eases.html> (consulté le 30/06/2023).
- Gaskin, I. M. (1975). *Spiritual Midwifery*. TN: Book Publishing Company.
- Greusard, R. (2017). « Frédéric Leboyer, “poète accoucheur”, est mort. Et personne n'en a parlé ». *L'OBS avec Rue89*, 9 juin, <https://www.nouvelobs.com/rue89/nos-vies-intimes/20170609.OBS0516/frederick-leboyer-poete-accoucheur-est-mort-et-personne-n-en-a-parle.html> (consulté le 15/06/2021).
- Lalonde, C. (2017). « L'obstétricien Frédéric Leboyer ou le legs de la douceur ». *Le Devoir*, 16 juin. <https://www.ledevoir.com/societe/501422/frederick-leboyer-1918-2017-le-legs-de-la-douceur> (consulté le 15/06/2021).
- Lardinois, R. (2007). *L'invention de l'Inde : Entre ésotérisme et science*. CNRS Éditions.

- Leboyer, F. (réalis.). (1964). *Swami Prajnanpad. Portrait of a Master*. Le Gué éditions.
- . (1974). *Pour une naissance sans violence*. Seuil.
- . (1976a). *Shantala: Un art traditionnel, le massage des enfants*. Seuil.
- . (réalis.). (1976b). *Shantala*. Gaumont.
- . (réalis.). (1977). *Naissance*. Gaumont.
- . (1978). *Cette lumière d'où vient l'enfant*. Seuil.
- . (1979). *D'amour ou de raison*. Seuil.
- . (1982a). *Le Sacre de la naissance*. Phébus.
- . (réalis.). (1982b). *Le Sacre de la naissance*. Gaumont.
- . (1983). *L'art du souffle*. Albin Michel.
- . (1988). *De choses et d'autres*. Éditions Accarias L'Originel.
- . (1991). *Portrait d'un homme remarquable*. Éditions Accarias L'Originel.
- . (1996). *Si l'enfantement m'était conté*. Seuil.
- . (1997). *Pâques, noces de sang*. Éditions Accarias L'Originel.
- . (2006). *Svâmi Prajñânpad pris au mot: les aphorismes*. Éditions Accarias L'Originel.
- . (2007). *Célébrer la naissance*. Seuil.
- . (réalis.). (2008). *Naître autrement*. Les Productions du EFFA.
- . (2009). *The Art of Giving Birth With Chanting, Breathing, and Movement*. Healing Arts Press.
- . (2012). *Les heures et les jours*. Éditions Accarias L'Originel.
- . (2023). *Autobiographie. L'initiateur de la naissance sans violence. Préface de Matthieu Ricard*. Éditions L'Originel – Charles Antoni.
- Lucas, E. (2017). « Frédérick Leboyer, père de la naissance sans violence ». *La Croix*, 8 juillet, <https://www.la-croix.com/Famille/Frederick-Leboyer-pere-naissance-sans-violence-2017-07-08-1200861464> (consulté le 15/06/2021).
- Machado, K. (2021). "Shantala: Focus on Scientific Evidence for Child Health". Consórcio Acadêmico Brasileiro de Saúde Integrativa, 20 mai <https://cabsin.org.br/en/membros/2021/05/20/shantala-evidencia-cientifica-na-promocao-da-saude-da-crianca/> (consulté le 28/12/2021).
- Morel, M.-F. (2016). « Naître sans violence: les mutations de l'accueil du nouveau-né dans les années 1970 ». Dans Pourchez, L., *Quand les professionnels de la santé et des sciences sociales se rencontrent*. Éditions Archives Contemporaines, 37-57.
- Moorhead, J. (2017). "Frédérick Leboyer Obituary". *The Guardian*, 15 juin <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2017/jun/15/frederick-leboyer-obituary> (consulté le 15/06/2021).
- Nair, S. et F. Leboyer (1973). *Pour une naissance sereine* (vinyle, LP). Le chant du monde.
- Nayr, S. et F. Leboyer (1987). *L'Art du son : livret et cassette d'exercices*. Éditions Résonances.
- Oldmeadow, H. (2004). *Journeys East: 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*. World Wisdom.

- Pasche Guignard, F. (2023). "Without Violence: Frédérick Leboyer's Significant Encounters in and with India". Dans Bornet, Ph. et Cattoni N. *Significant Others, Significant Encounters. Essays on South Asian History and Literature*. HASP, 93-113.
- Patrick. (2020). « Lettres – Congrès des disciples ». Swami Prajnāpad. Un Maître contemporain, 18 juillet. <https://www.svami-prajnapad.org/2020/07/18/lettres/> (consulté le 15/06/2021).
- Rapoport, D. (1975-1976), « Pour une naissance sans violence : résultats d'une première enquête ». *Bulletin de Psychologie*, tome XXIX, numéro 322, fascicule 8-13, Psychologie clinique 2, 552-560.
- . (2013). « La "naissance sans violence" de Frédérick Leboyer » Dans Morel, M.-F., *Accueillir le nouveau-né, d'hier à aujourd'hui*. Érès, 125-138.
- Roumanoff, D. (1990). *Candide au pays des gourous : journal d'un explorateur de l'Inde spirituelle*. Dervy-Livres.
- . (1993). *Svāmi Prajnāpad. Une biographie*. La Table Ronde.
- . (2002a). *Les lois de la vie*. Vol. 1 de *Svāmi Prajnāpad, un maître contemporain*. La Table Ronde.
- . (2002b). *Le quotidien illuminé*. Vol. 2 de *Svāmi Prajnāpad, un maître contemporain*. La Table Ronde.
- Rivard, A. (2014). *Histoire de l'accouchement dans un Québec moderne*. Les Éditions du Remue-Ménage.
- Smith, H. (2017). "Frédérick Leboyer, Whose Light Touch Turned Birth into 'Nativities' Dies at 98". *Washington Post*, 25 juin https://www.washingtonpost.com/local/obituaries/frederick-leboyer-whose-light-touch-turned-births-into-nativities-dies-at-98/2017/06/25/ba454742-59b1-11e7-9b7d-14576dc0f39d_story.html (consulté le 15/06/2021).
- Solt, B. (2002). *Témoins spirituels*. Le Relié.
- Svāmi Prajnāpad (2008). *L'art de voir. Lettres à ses disciples*. Traduit par C. Roumanoff et D. Roumanoff. Éditions Accarias L'Originel.
- . (2011). *De la sérénité : "Ananda-Amrita". Entretiens avec Frédérick Leboyer (deuxième série)*. Traduit par C. Roumanoff et D. Roumanoff. Éditions Accarias L'Originel.
- . (2019). *Ceci, ici, à présent : seule et unique réalité. Entretien avec Frédérick Leboyer*. Traduit par C. Roumanoff. Éditions Accarias L'Originel.
- . (2023). *Un désir sincère d'absolu. Entretiens avec Frédérick Leboyer*. Traduction et mise en forme par C. Roumanoff. Éditions Accarias L'Originel.
- Tessler, G. (2017). "Obituary: Frédérick Leboyer, Pioneering French Obstetrician". *The Jewish Chronicle*, 17 juillet. <https://www.thejc.com/obituary-frédéric-leboyer-1.441563> (consulté le 24/04/2021).
- This, B. (2013). « Aux origines de la "naissance sans violence" ». Dans Morel, M.-F., *Accueillir le nouveau-né, d'hier à aujourd'hui*. Érès, 117-124.
- Verain, J. (2018). « Svami Prajnāpad, un maître contemporain avec Colette Roumanoff ». YouTube, 8 août,

https://www.youtube.com/watch?v=WszXSzqkX8c&ab_channel=JoelleVerein (consulté le 15/05/2021).

Vuille, M. (2015). « L'invention de l'accouchement sans douleur, France 1950–1980 ». *Travail, genre et sociétés* 34, 39–56.

En quête du bébé idéal. Rouages du travail procréatif féminin en Inde du Nord⁹¹

Clémence Jullien⁹² et Lucia Gentile⁹³

Résumé

En Inde, comme ailleurs, la volonté d'assurer la meilleure des naissances possibles se manifeste par une multitude de prescriptions qui visent à contrôler la corporéité féminine au cours de la grossesse. En vue d'analyser les diverses injonctions sociales propres à la maternité, l'article se centre sur les expériences des femmes à partir de deux recherches ethnographiques menées au Rajasthan et au Gujarat. À travers les concepts d'incorporation et de travail eugénique, l'article met en exergue la multitude de tâches accomplies par les futures mères en quête du bébé idéal, à savoir sain, masculin et clair de peau. L'importance accordée au pouvoir du regard et aux effets de l'alimentation, rend compte de la perméabilité des corps et incite les femmes enceintes à une étroite auto-surveillance. L'article montre également en quoi ces prescriptions prénatales sont plus contraignantes pour les femmes de milieux défavorisés, révélant ainsi les inégalités sociales intrinsèques au travail procréatif.

Mots clés : grossesse; Inde; genre; corps; travail procréatif; eugénisme; auto-surveillance; normes procréatives

Abstract

In India, as elsewhere, the desire to ensure the best possible birth is manifested in a multitude of prescriptions that aim to control the female body during pregnancy. In order to analyse the various social injunctions specific to motherhood, the article focuses on women's experiences based on two ethnographic studies conducted in Rajasthan and Gujarat. Through the concepts of incorporation and eugenic labour, the article highlights the multitude of tasks performed by expectant mothers in search of the ideal baby, namely healthy, masculine and fair-skinned. The importance given to the impact of the gaze and the effects of food, reflect the permeability of bodies and encourage pregnant women to close auto-surveillance. The article also shows how these prenatal prescriptions are more constraining for women from disadvantaged backgrounds, thus revealing the social inequalities intrinsic to reproductive work.

Keywords : pregnancy; India; gender; body; reproductive work; eugenics; self-monitoring; reproductive norms

⁹¹ © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

⁹² Chargée de recherche au CNRS, Centre d'Études Sud Asiatiques et Himalayennes (CESAH, EHESS/CNRS)

⁹³ Post-doctorante au Centre National de Ressources et de Résilience (CN2R) et Institut Convergences Migrations (ICM) - dpt Health

Introduction

Les textes médicaux ayurvédiques et certains passages d'*Upaniṣad* regorgent de recommandations relatives à la périnatalité, attestant combien la volonté d'assurer la meilleure des naissances possibles constitue un centre d'intérêt codifié et ancien en Inde (Kapani, 1990). Et pour cause, dans cette région, comme ailleurs, les pratiques autour du fœtus font l'objet d'une multitude de précautions en ce qu'elles garantissent la reproduction biologique de la société et participent pleinement à sa (re)production symbolique et sociale (Walentowitz, 2005 : 125). Il est courant d'entendre en Inde que les femmes d'aujourd'hui seraient moins endurantes face à la douleur et que les complications de l'accouchement seraient décuplées avec la sédentarisation du mode de vie et l'absence de travail physique. Cette rhétorique est probablement plus ancienne que ce qu'elle en paraît : pour preuve, des inquiétudes au sujet des corps moins performants des femmes qui accouchent étaient déjà notées il y a plusieurs décennies en Inde (Hancart Petitet, 2008 : 205; Jeffery et Jeffery, 1996 : 112). Néanmoins, selon un discours grandissant au sein de la société indienne, le pays connaîtrait actuellement un déclin sociétal global et une occidentalisation des modes de vie qui auraient des répercussions nocives sur le développement du fœtus et le déroulement des naissances. Le nombre de maladies se multiplierait en raison de la dégradation de la qualité des aliments et de l'air. Le recours croissant de plats occidentaux caloriques (comme les hamburgers ou les pizzas) affaiblirait davantage les corps. Enfin, les médicaments allopathiques et les méthodes contraceptives hormonales entraveraient la fertilité. Face à ces préoccupations, se pose in fine la question des mesures à adopter pour favoriser la bonne santé des enfants à naître.

L'anthropologie de la santé a depuis longtemps mis en exergue les injonctions grandissantes intrinsèques à la biomédicalisation de la santé reproductive (Davis-Floyd, 1992; Ginsburg et Rapp, 1991; Martin, 1992). En contexte indien (Donner, 2008; Van Hollen, 2003), cette question se pose avec une acuité particulière depuis les années 2000. En vue de réduire les taux de mortalité materno-infantile, le gouvernement indien a mis en place divers programmes de santé publique pour inciter les femmes à faire un suivi de grossesse et à accoucher en milieu hospitalier gratuitement. Ces politiques étatiques ont incontestablement influencé les représentations, mais aussi les comportements des femmes vis-à-vis de ce qui est considéré être une « bonne » mère. Les recommandations concernant la réalisation d'au moins trois visites médicales prénatales sont de plus en plus suivies. La nécessité d'accoucher à l'hôpital s'est répandue : 88,6% des femmes accouchaient en milieu institutionnalisées en 2019-21, alors qu'elles n'étaient que 40,8% en 2005-06 (NFHS-5)⁹⁴. Ce tournant est particulièrement saillant au Rajasthan, un État longtemps considéré à la traîne, mais dont l'évolution en matière d'amélioration de la santé materno-infantile a été spécialement spectaculaire (Jullien, 2019). L'institutionnalisation de la santé maternelle est également notoire dans le district de Kutch au Gujarat où les aides de reconstruction

⁹⁴ The National Family Health Survey 2019-20 (NFHS-5). http://rchiips.org/nfhs/NFHS-5_FCTS/India.pdf

suite au tremblement de terre de 2001 ont permis un essor de la médecine allopathique sans précédent (Gentile, 2021). Pourtant, en ce qui concerne le suivi de grossesse, les comportements des femmes semblent peu dictés par les prescriptions médicales et les recommandations des médecins. Au Rajasthan comme au Gujarat, le constat était le même : celui d'un hiatus entre la quasi absence de prescriptions du corps médical lors des consultations prénatales en milieu hospitalier d'un côté et la multitude de précautions prises par les femmes enceintes au quotidien de l'autre côté.

À ce titre, cet article se centrera sur les diverses injonctions sociales⁹⁵ propres à la maternité pour mettre en lumière la façon dont la corporéité féminine est normalisée et contrôlée chez les femmes enceintes au nom de la meilleure des naissances. Le concept d'incorporation sera mobilisé en ce qu'il permet de révéler les processus d'acquisitions de dispositions des femmes. « L'incorporation de la maternité », explorée par plusieurs chercheuses féministes en Inde (Aneja et Vaidya, 2016; Thapan, 1997) comme ailleurs (Franklin, 1997; Ivry, 2010), renvoie à l'idée que la maternité n'est pas seulement perçue et expérimentée mais aussi « profondément inscrite dans [les] corps » (McNay, 1999 : 98). En prenant comme point de départ la matérialité de la grossesse, nous élaborons une analyse de ce que Ivry définit comme un « *embodied mode of responsibility* » (Ivry, 2010 : 119). Thapan (2001) note à juste titre que le concept d'incorporation est empreint de déterminisme dans la mesure où les normes dominantes - de genre notamment - s'imposeraient sur les trajectoires des identités des mères. Dans la lignée de cette mise en garde exprimée par Thapan, il nous semble important de rendre visible l'agentivité des femmes dans l'appropriation de leur maternité.

Pour ce faire, nous emprunterons le concept de « travail procréatif » défini par Mathieu et Ruault (2017). La notion de travail - qui a le mérite de traduire la pénibilité, les contraintes et les efforts propres à une activité productive - rend bien compte de l'ampleur des efforts déployés par les femmes rencontrées. Ce choix sémantique est d'autant plus important que les tâches procréatives en jeu sont principalement accomplies par les femmes et restent trop souvent invisibilisées. Plus généralement, l'atout de ce concept consiste à instituer les inégalités à l'œuvre dans les conditions de travail ou encore dans la capacité des gens à mobiliser leurs ressources pour parvenir à leurs fins. Autrement dit, ce concept permet de « révéler la multiplicité des tâches dédiées à l'engendrement des êtres humains tout en rendant compte des inégalités qui les fondent » (Mathieu & Ruault, 2017 : 11)⁹⁶.

Situé dans la lignée du « travail procréatif », le concept de « travail eugénique » que nous proposons permet de renvoyer à la multiplicité de tâches que les futures mères

⁹⁵ S'il convient de mettre en exergue combien les analogies entre les savoir-faire locaux et les prescriptions des textes médicaux anciens (ayurvédiques et yunani) sont nombreuses, notre intérêt en tant qu'anthropologues ne consiste pas à retracer l'origine des injonctions.

⁹⁶ Pour une réflexion plus détaillée sur le choix de l'adjectif « procréatif » (plutôt que reproductif) et sur les limites à considérer la procréation comme un travail, se reporter un numéro spécial coordonné par Mathieu et Ruault (2017).

accomplissent en vue de façonner la meilleure progéniture. Dans le cadre de nos ethnographies, cette expression fait référence à des pratiques d'eugénisme⁹⁷ positif, destinées à maximiser les caractéristiques souhaitables lors de la procréation. Tout en désignant les tâches qu'une « bonne » mère doit accomplir, le travail eugénique montre que la capacité à donner naissance au bébé idéal influe à son tour sur l'appréciation du travail maternel. Le recours à cette expression est d'autant plus pertinent qu'il est adossé à une époque d'eugénisme néolibéral (Pande, 2022; Rose, 2007) où le pouvoir décisionnel repose non plus sur un gouvernement autoritaire, mais sur les parents. Dans un contexte où l'autogestion des personnes responsabilisées est valorisée, cet article montre comment les choix propres à la santé prénatale accroissent le travail procréatif des femmes.

Ce travail eugénique sera abordé par les pratiques et les recommandations verbalisées par des femmes à partir de deux recherches ethnographiques menées dans les villes de Jaipur (Rajasthan) et de Bhuj (Gujarat)⁹⁸. Les recherches au Rajasthan ont été menées par Clémence Jullien en 2011-12 sur deux sites : d'une part dans un hôpital public obstétrical de la ville de Jaipur où se rendaient à la fois des femmes de milieux défavorisés (issues de quartiers pauvres ou de villages avoisinants) et des femmes plus instruites urbaines de la classe moyenne ; d'autre part dans des bidonvilles regroupant des familles démunies hindoues de basses castes comme musulmanes en périphérie de Jaipur. Au Gujarat, trois enquêtes ont été réalisées par Lucia Gentile entre 2015 et 2018 en milieu médical (dans un hôpital public et une clinique privée), au domicile des femmes et des *dāī*⁹⁹. Les interlocutrices ont été choisies pour tenter de représenter les différentes confessions (hindoues, musulmanes, jaïnes) et la variété des classes sociales, castes et communautés présentes dans la région. Au Rajasthan comme au Gujarat, les enquêtes ethnographiques (observation participante, imprégnation, recueil de récits de vie, entretiens semi-dirigés) ont été menées en hindi, parfois en anglais.

Contrôler sa vue, ménager ses émotions

Parmi les posters disposés sur les étals des marchés de villes d'Inde du Nord, il est courant d'y voir des bébés enjoués bien en chair. Très prisés des femmes enceintes, ces posters se retrouvent fréquemment affichés sur l'un des murs de la chambre à coucher pendant la durée de la grossesse. L'importance accordée à cette pratique s'apprécie tout particulièrement dans les logements vétustes des bidonvilles de Jaipur : si les taudis exigus hébergent des familles défavorisées issues en grande partie des *scheduled castes* aux revenus journaliers précaires, il n'est pourtant pas rare qu'un poster de bébé ait été acheté et affiché pendant la grossesse. Ces bébés rondouillots,

⁹⁷ Le terme eugénisme désigne ici la volonté d'améliorer la progéniture et ne renvoie pas à l'idéologie scientifique à prétention universaliste fondée sur les théories de l'hérédité de la fin du 19^{ème} siècle.

⁹⁸ Les femmes dont il s'agit dans cet article sont exclusivement cisgenres et hétérosexuelles.

⁹⁹ Terme local désignant celles qui accompagnent les femmes pendant la grossesse, l'accouchement et les soins post-nataux. Nous faisons le choix de conserver le terme vernaculaire *dāī* car les termes français de « matrone » ou « sages-femmes traditionnelles » ne constituent pas des équivalents adéquats. Pour une réflexion sur les *dāī*, se reporter à Pinto (2008), Rozario et Samuel (2002), Jeffery et Jeffery (1993).

souriants, visiblement en bonne santé et avec un teint de peau clair incarnent un idéal. Selon les femmes rencontrées, le fait de contempler de tels bébés représentés en image augmenterait les possibilités de donner naissance à un enfant qui leur ressemble. C'est la raison pour laquelle une femme de Bhuj, dont le mari était souvent en déplacement, avait placé sa photo à côté du lit. En faisant en sorte que son époux soit la première personne vue au matin et la dernière avant le coucher, cette jeune femme était parvenue à ce que son fils ressemble à son père.



Figures 1 et 2 : Posters de bébé issus du terrain

Cette pratique dite « d'imprégnation par le regard » renvoie à l'idée selon laquelle les impressions visuelles de la femme enceinte peuvent déterminer (positivement ou négativement) l'enfant qu'elle porte et contribuer à l'engendrement d'une meilleure progéniture. Notons que cette pratique de callipédie¹⁰⁰ se retrouve ailleurs, dans l'Antiquité (Dasen, 2015) comme chez le médecin du 17^{ème} siècle Claude Quillet qui recommande aux femmes enceintes de s'entourer d'objets qui « réjouissent la vue » pour assurer le bon développement de « l'ouvrage de la nature » (In Fischer, 1991 : 147). Nous retrouvons des prescriptions similaires dans les textes ayurvédiques - comme la *Carakasamhitā* -, qui soulignent l'importance d'entourer la femme enceinte de choses agréables : « elle se plaira à contempler les hommes et les femmes de bel aspect, à fréquenter ceux qui parlent un langage châtié et dont la conduite et les actions sont édifiantes » (Papin, 2006 : 1221). En Inde, le concept même de *darśana* (litt. vue) qui désigne l'obtention des bénédictions d'une divinité ou d'un saint par l'échange de regards avec un dévot, conforte davantage encore le pouvoir bénéfique accordé au contact visuel (Eck, 2007). Les bienfaits attendus par la contemplation de posters polychromes portent aussi bien sur l'apparence physiques et esthétiques du bébé à naître que sur leur bon développement spirituel et psychologique. Si les posters du dieu Krishna sont également prisés des femmes enceintes c'est précisément, et comme l'expliquait Tripti, une jeune accouchée de Jaipur, parce que « Jai Shree Krishna est le plus coquin et enjoué [des bébés] », un trait de caractère apprécié et recherché.

Ces exemples ethnographiques montrent que les bénéfices associés à ces posters interviennent à deux niveaux : par la vue et par les émotions. D'une part, il s'agit de

¹⁰⁰ La callipédie (du grec « beaux enfants ») désigne un ensemble de pratiques à respecter en vue de donner naissance à un bel enfant.

s'assurer que l'enfant à naître ressemblera au bébé (parfois aussi à la divinité ou au père) représenté sur un poster moyennant la vue de la femme. D'autre part, il s'agit de procurer du bien-être au fœtus dans la mesure où les émotions positives qu'une femme enceinte ressent en contemplant de tels posters se transmettraient *in utero*. Aussi, loin d'être anecdotiques, ces posters rendent compte de l'importante perméabilité des corps (Selby, 2008; Walentowitz, 2005), source du développement du travail eugénique.

Œuvrer au statut social du foyer : favoriser la blancheur de la peau

Les efforts déployés par les femmes pour assurer la naissance d'enfants à la peau claire sont particulièrement révélateurs du travail eugénique. Si le recours à des produits cosmétiques éclaircissants ou à des méthodes de dépigmentation est commun en Inde, l'idéal de blancheur de la peau est plus ancien (Kessous, 2018 : 328). En effet, des prescriptions pour infléchir la couleur de peau du bébé à naître se retrouvent dans les textes ayurvédiques, comme la *Carakasamhitā* (Papin, 2006), ainsi que dans des *Purāṇa* (Stutley, 2001 : 57). Cette quête n'est pas seulement liée à un canon esthétique renforcé par les marques cosmétiques et l'industrie cinématographique, elle repose aussi sur la théorie controversée de l'invasion aryenne selon laquelle une population d'origine caucasienne à la peau claire - dénommée Arya - est entrée dans le sous-continent indien au cours du deuxième millénaire avant J.-C. en repoussant vers le sud la population dravidienne existante à la peau foncée. En faisant de la blancheur la couleur de cet envahisseur primordial, l'Occident semble avoir fixé cette équation entre blancheur et victoire (Kessous, 2018 : 103). Cette relation est plus complexe tant le teint de la peau recèle d'autres types de connotations et de discriminations liés à la caste, à la classe, à la religion, à la région et au sexe (Dalmia, 2019; Mishra, 2015).

Cette dimension esthétique s'applique également aux nouveau-nés et se retrouvait au Rajasthan comme au Gujarat chez les populations musulmanes, jaïnes comme hindoues. Les femmes enceintes affichaient non seulement des posters de bébés clairs de peau, mais suivaient divers conseils prodigués par leur entourage. À titre d'exemple, à Bhuj, Karima Jat, une *dāī* musulmane, recommandait de réciter chaque jour la *sūrah* de Yusuf ou d'immerger ce verset retranscrit dans une bouteille d'eau et d'en boire une gorgée au matin. Selon la tradition coranique, Yusuf posséderait la moitié de la beauté que Dieu avait réservée à l'humanité (Tottoli, 2002 : 120). Grâce au pouvoir façonnant de la parole, la récitation de cette *sūrah* permettrait à l'enfant à naître d'hériter d'une partie de cette beauté.

En vue d'avoir un bébé clair de peau, les femmes rencontrées privilégiaient surtout l'ingestion d'aliments blancs, dans la lignée des recommandations des textes ayurvédiques. Une corrélation était souvent établie entre la couleur d'un aliment et l'effet escompté sur le teint de l'enfant à naître : plus le produit est clair, plus son pouvoir éclaircissant est majeur, et inversement. Les produits de nature liquide comme le lait de coco ou d'origine animale étaient jugés les plus efficaces. Les amandes, le

safran et le *khīr*¹⁰¹ étaient également plébiscités. Au Rajasthan, les femmes préconisaient de boire du lait de coco mélangé avec du safran. Pour infléchir la couleur de peau en revanche, la mère devait impérativement en boire en tout début de grossesse. Comme expliqué par Nilam Goswami, une gujarati brahmane, à ces prescriptions s'ajoutent également des aliments échauffants à éviter : l'impact d'aliments comme le café, le chocolat, les aubergines, le pain de millet et le thé (*cāy*) était particulièrement redouté.

La confiance de Rubina, une musulmane gujarati, est particulièrement révélatrice de l'importance de la nourriture dans le façonnage de la couleur de la peau. À la suite de plusieurs fausses couches, elle avait suivi un régime alimentaire prescrit par son médecin et avait pris des médicaments locaux (*deśī davāyīān*) préparés par sa *dāī*. Ces efforts avaient été récompensés par la naissance d'une petite fille qui avait non seulement survécu, mais présentait également un beau teint clair. Lors de sa grossesse suivante, Rubina avait fait très attention à son régime, mais n'avait plus pris ses médicaments. Par conséquent, sa deuxième fille avait un teint légèrement plus foncé. Enfin, lors de sa dernière grossesse, elle avait eu une forte envie de viande, un aliment considéré échauffant, si bien que son dernier enfant était né avec un teint particulièrement foncé. En se référant aux différentes couleurs de peau de ses trois enfants, Rubina prouvait par là-même l'efficacité des recommandations alimentaires.

Les données ethnographiques ici présentées mettent en évidence les nombreuses pratiques pour influencer sur le teint du futur enfant, tout en rendant compte des contraintes auxquelles les femmes enceintes sont exposées. Si ce travail eugénique féminin - fondé sur l'idée d'une interpénétration des corps de la mère et du fœtus - n'est bien-sûr pas caractéristique du monde indien, ses enjeux semblent toutefois exacerbés en Inde. Cela tient en premier lieu aux conceptions locales des modes de transmission entre la mère au fœtus. En effet, pour celles qui, comme nos interlocutrices, ne se réfèrent pas aux théories génétiques, le pouvoir de façonnage de l'aspect physique de l'enfant résulte alors exclusivement de leurs comportements. Le fait de transposer des qualités fœtales déterminées par le chromosome à des régimes externes que les femmes enceintes doivent suivre permet de rejeter la faute sur la seule mère lorsque l'enfant qu'elle met au monde est dépourvu des qualités culturellement souhaitables (Sarkar, 2020 : 106). En outre, la diligence avec laquelle les femmes rencontrées suivaient les recommandations décrites ci-dessus tient du fait que la couleur de peau ne résulte pas simplement de préférences esthétiques, mais aussi de plus vastes considérations socio-économiques. Pour rappel, le teint joue un rôle central dans les possibilités qu'un individu aura à se positionner dans le marché de l'emploi comme dans le marché matrimonial (Vaid, 2009), notamment pour les femmes (Dalmia, 2019 : 224). En influant sur le montant de la dot en jeu ou la désirabilité de l'enfant à marier, la couleur de la peau intervient plus globalement dans la capacité des familles à re-négocier leur statut social.

¹⁰¹ Riz au lait sucré et aromatisé.

Recherche du bon équilibre

Dans le sous-continent indien où la portée symbolique des aliments est, depuis l'époque védique, révélatrice d'un système de valeurs sur le plan social comme religieux, les prescriptions alimentaires jouent un rôle central. Une alimentation équilibrée dans ses apports nutritionnels comme dans l'ingestion de substances aux propriétés échauffantes (*garam*) et rafraîchissantes (*thaṇḍā*)¹⁰² est particulièrement décisive pendant la période de la grossesse en ce qu'elle peut prévenir le développement de malformations et de fausses couches (Eichinger Ferro-Luzzi, 1973; Jeffery et Jeffery, 1996). Après la conception, la physiologie de la grossesse modifie le corps en le rendant plus chaud que d'habitude. Il est donc déconseillé d'ingérer des aliments dit échauffants comme les aliments épicés, la pastèque et la papaye. La propriété abortive de ce dernier étant célèbre en Inde et plus largement en Asie (Laderman, 1981; Nag, 1994), les femmes rencontrées s'abstiennent d'en consommer pendant la grossesse pour éviter que l'enfant ne « tombe » (*girnā*), qu'il « sorte » (*nikalnā*) ou qu'il ne « se dissolve » (*gal janā*). Quelques médecins de l'hôpital public de Jaipur conseillaient aux patientes d'éviter la papaye expliquant que ce fruit contient des hormones oestrogènes nocives au développement fœtal¹⁰³. Quant aux femmes Mirasi musulmanes de Jaipur, elles réduisaient leur consommation de viande et d'œufs, notamment en début de grossesse. Dans la pratique, les femmes faisaient parfois face à des injonctions contraires. À Bhuj par exemple, bien que la datte soit aussi considérée échauffante, elle était parfois consommée par des femmes avec un projet d'enfant car son utilisation permet de rompre le jeûne du ramadan.

Tout comme certains aliments, les médicaments allopathiques sont aussi dotés de propriétés échauffantes jugées nocives pendant la grossesse. À Bhuj, les femmes enceintes rencontrées ne prenaient pas régulièrement les suppléments de calcium, de fer et d'acide folique qui étaient distribués gratuitement. Cette méfiance se retrouvait également à Jaipur, y compris chez les agents de santé communautaire des bidonvilles censées inciter les femmes à faire suivre leur grossesse à l'hôpital. Certaines d'entre elles dissuadaient les femmes de prendre des médicaments (au même titre que les aubergines ou le *jaggery*¹⁰⁴) en raison des propriétés échauffantes.

Compte tenu de ces représentations, dans les années 1980, certaines familles d'Uttar Pradesh, tendaient à retarder, voire à éviter de recourir à une intervention médicale au cours de la grossesse (Jeffery, Jeffery et Lyon, 1989 : 93). Depuis, avec l'accélération fulgurante de l'institutionnalisation de la maternité, le savoir obstétrical autour de la grossesse a gagné en influence et légitimité, modifiant ce que Jordan (1997)

¹⁰² En Inde, les aliments mais aussi les maladies et les substances sont catégorisés autour d'un axe chaud/froid. Appliqués à la nourriture, les termes d'échauffant et de rafraîchissant se rapportent à des qualités intrinsèques accordées à des aliments et à leurs effets sur le corps. Pour une catégorisation détaillée, se reporter aux tableaux de Nag (1994 : 2430-2431) ou de Vallianatos (2006 : 119).

¹⁰³ L'impact nocif de la papaye cru serait lié au taux d'ocytocine contenu qui engendrerait des contractions utérines (Adebisi, Adaikan et Prasad, 2002).

¹⁰⁴ Sucre non raffiné.

nomme le « *authoritative knowledge* ». De ce fait, de nos jours, les femmes rencontrées semblent surtout devoir composer avec un double équilibre : une future mère se doit de prendre soin des propriétés des substances, mais aussi de concilier les discours de certains proches sur les risques intrinsèques aux médicaments allopathiques et l'idée, désormais répandue, selon laquelle une femme dite moderne et responsable fait nécessairement suivre sa grossesse en milieu hospitalier. Autrement dit, si l'importance accordée aux propriétés échauffantes n'est pas nouvelle, l'évolution du *authoritative knowledge* propre au travail procréatif tend à multiplier les choix des futures mères.

Gérer ses envies de grossesse, veiller au bien-être du fœtus

Les femmes rajasthanies et gujaraties rencontrées considéraient les envies comme une manifestation des désirs de l'enfant (*icchā, bacce ka man*). Ces derniers, qui se manifestent par l'envie ou un sentiment de rejet de certains aliments, doivent être satisfaits au plus vite compte tenu des répercussions en jeu. À Jaipur par exemple, il était courant d'entendre qu'une mère qui ne mange pas à sa faim ou qui n'assouvit pas ses envies prend le risque d'avoir un enfant qui bave à longueur de journée. Ces observations ethnographiques se situent dans la lignée des recherches précédentes soulignant que les désirs non assouvis engendreraient des anomalies, des malformations, voire la mort du fœtus (Singh, 2006 : 159). Cette mise en garde apparaît déjà dans la *Carakasamhitā* : « Si la femme enceinte éprouve une irrépressible envie pour un produit malsain, il faudra la satisfaire malgré tout, mais en y ajoutant une substance saine. En effet, si un désir est réprimé, l'élément air [...] peut causer la destruction du fœtus ou provoquer des malformations » (Papin, 2006 : 1161).

Sur nos deux terrains respectifs, il était répété que le respect des envies devait primer avant tout, quitte à aller à l'encontre des habitudes alimentaires. À ce titre, les exemples donnés par Soni, une *dāī* hindoue de Jaipur étaient révélateurs : une femme pourrait refuser de manger le plat qu'elle a elle-même préparé, tandis qu'une autre se mettrait soudainement à réclamer de la viande pour satisfaire les désirs du bébé. L'importance accordée à ces envies alimentaires peut aussi engendrer des dépenses inhabituelles. À Bhuj, Nilam mangeait une glace à presque chaque repas au cours de sa grossesse car elle en avait une envie démesurée. Pourtant, et contrairement au *kulfi* qui est plus répandu et accessible économique, la consommation de glace n'est habituellement accordée que ponctuellement.

D'autres femmes, enfin, désiraient des aliments considérés nuisibles à l'enfant tels que des aliments épicés ou des plats de la *street food* dont l'origine des produits et l'hygiène étaient considérées douteuses. L'ingestion d'argile et d'autres types de terre (géophagie) - un phénomène répandu (Jeffery, Jeffery et Lyon, 1989) - se retrouvait également. À Bhuj, près de la moitié des femmes interrogées avaient consommé de l'argile lors d'une grossesse, tout en reconnaissant que cette matière nuit gravement à la santé de l'enfant. Les agents de santé communautaire des bidonvilles de Jaipur déploraient fréquemment le fait que les femmes enceintes mangent de l'argile ou du charbon et qu'elles fument des cigarettes locales (*bīdī*). Tout en les mettant en garde

contre ces risques et en les réprimandant, elles restaient sensibles à ne pas brider les envies des femmes expliquant qu'il était toujours possible d'être satisfaite en humant l'odeur du charbon (plutôt qu'en l'ingérant).

L'attention portée aux envies alimentaires¹⁰⁵ pourrait laisser présager que les femmes enceintes bénéficient de soins tout particuliers. Pourtant, si la future mère reçoit des attentions spécifiques, c'est « principalement parce que son corps et son esprit sont considérés comme indissociables de ceux du fœtus. Cela montre que cette attention particulière est temporaire, car elle est déclenchée par la condition de vaisseau de la femme, et non par la femme elle-même » (Sarkar, 2020 : 107)¹⁰⁶. En outre, et comme montré dans la prochaine partie, l'importance accordée à la bonne alimentation de la femme enceinte est ambivalente en ce qu'elle peut s'avérer contraignante au quotidien et accroître les tâches propres au travail procréatif.

L'alimentation durant la grossesse : un double conditionnement

En vue d'améliorer la santé materno-infantile, bon nombre de moyens déployés par le ministère indien de la Santé et du Bien-être familial sensibilisent les familles à l'importance d'une alimentation saine et équilibrée. À Bhuj, une salle contiguë à l'unité gynécologique, était consacrée spécifiquement aux consultations d'une diététicienne. Quant à l'hôpital de Jaipur, une série d'affiches étaient placardées pour inciter les femmes à manger équilibré et les mettre en garde contre la « malbouffe » (*junk food*).



Figures 3 et 4 : affiches de sensibilisation à Jaipur

Les conversations recueillies au cours de la recherche montrent, à quelques exceptions près, une continuité entre les indications institutionnelles et le discours des

¹⁰⁵ Avec la préférence des garçons et l'interdiction de la détection du sexe du fœtus, les envies alimentaires des femmes enceintes sont généralement scrutées : des envies de sucré ou de piquant indiqueraient plutôt la naissance d'un garçon, tandis qu'une attirance pour l'amertume ou l'acidité présagerait celle d'une fille.

¹⁰⁶ Notre traduction de l'anglais.

femmes. Selon ces dernières, il est important d'avoir une alimentation nutritive, composée de fruits, de légumes verts et de fruits secs. Dans la pratique en revanche, compte tenu du prix de ces aliments, seules les familles les plus favorisées socio-économiquement étaient en mesure de s'offrir ces repas au quotidien. Pouvoir consommer ces produits pendant toute la durée de la gestation était une fierté et une marque de prestige. À titre d'exemple, malgré le coût élevé des fruits secs et son dégoût pour les amandes, Nilam était obligée par sa mère d'en manger quotidiennement.

Les familles rencontrées vantaient aussi les bienfaits du *ghī* (beurre clarifié) pendant la grossesse comme la phase post-natale. Pour reprendre les termes d'une jeune accouchée de Jaipur, ce produit indispensable est consommé pour avoir un corps sain et équivaldrait « aux fruits, salades et légumes » prisés en occident. Toutefois son coût prohibitif était fréquemment déploré. Pour souligner combien la prime (1000-1400 Rs)¹⁰⁷ que les jeunes mères recevaient à la sortie de l'hôpital dans le cadre de *Jananī Surakṣā Yojnā* (JSY)¹⁰⁸ était insuffisante, les familles de milieux défavorisés prenaient régulièrement l'exemple du prix de ce produit, déplorant n'avoir « même pas 2 Kg de *ghī* de bonne qualité » avec 1000 Rs. Pour les femmes enceintes de caste et de classe inférieures, le manque de moyens économiques rend non seulement ce travail procréatif plus contraignant, mais contribue également à une dévalorisation de soi intériorisée similaire à celle reportée par Scheper-Hughes (1985) au Brésil. À Bhuj en effet, certaines craignaient d'être de moins « bonnes » mères en ce qu'elles enfanteraient de moins « bons » enfants, à savoir plus vulnérables et plus foncés de peau.

En plus d'être tributaire de pressions socio-économiques, le régime de la femme enceinte est également soumis au statut social que la jeune mère occupe vis-à-vis de sa belle-famille (Mira et Bajpai, 1996). En vue de bénéficier d'aliments sains, les femmes ont souvent l'interdiction de manger à l'extérieur de la maison. Ce faisant, les membres de la famille sont en mesure de contrôler l'alimentation de la femme enceinte et de lui rappeler son statut au sein du foyer. À Bhuj, la position des femmes à cet égard était ambivalente : bon nombre considéraient ces restrictions favorablement en ce qu'elles contribuent à avoir un beau bébé et minimisent les risques de complications obstétricales, mais celles qui vivaient en famille élargie regrettaient parfois leur absence de choix. Le type, la qualité et la quantité des aliments étaient choisis quotidiennement par la belle-mère qui, forte de ses connaissances et de son expérience, organisait le régime alimentaire de la future mère. Ce constat était également opéré en Uttar Pradesh : certains aliments prisés étaient souhaités des femmes enceintes mais elles se devaient « d'attendre passivement qu'on leur offre du lait ou qu'on leur apporte un fruit » (Jeffery, Jeffery et Lyon 1989 : 81). En somme, la future mère est dans son quotidien, comme dans le régime alimentaire, simultanément choyée et contrainte en vue d'optimiser ses performances procréatives. Si ce traitement ambivalent de soins sous surveillance est régulièrement décrit au sujet des mères porteuses indiennes

¹⁰⁷ En décembre 2022, 1 Rs (roupie indienne) équivaut à 0, 011 euros.

¹⁰⁸ Ce programme gouvernemental, instauré en 2005 en vue de réduire les taux de mortalité materno-infantiles, prévoit une petite somme d'argent aux femmes qui accouchent en milieu hospitalier.

(Pande, 2010), il n'est pas cantonné à la gestation pour autrui : l'attention apportée au corps féminin vise à garantir une meilleure (re)production.

« Domestication » des futures mères

Selon les femmes rencontrées, le comportement de la mère - vu dans sa tripartition pensée, parole et action - contribue également à façonner le fœtus, constamment soumis à des influences extérieures ou intérieures. Nous retrouvons une même importance accordée aux émotions et pensées de la femme enceinte et de l'embryon dans la théorie ayurvédique de l'embryogenèse où, à partir du quatrième mois, le cœur de la mère se connecte à celui de l'enfant, permettant une imbrication des corps (Stork, 1986 : 97). Pour cette raison, les femmes enceintes sont amenées à développer une auto-surveillance et une maîtrise intime d'elle-même, visant à gérer les qualités physiques, émotionnelles, intellectuelles et spirituelles à modeler pour le nouveau membre de la société. Premièrement, elles devaient se débarrasser de tous les sentiments négatifs et éviter d'être en contact avec la mort ou la violence. Par exemple, il était fortement déconseillé de rentrer dans les cimetières ou de regarder des programmes télévisés violents.

Au contraire, les femmes devaient se concentrer sur les aspects qu'elles aimeraient voir se développer chez leurs enfants : intelligence, amour, dévouement et sérénité pour ne donner que quelques exemples. En vue de transmettre de la sérénité, une qualité très appréciée, la lenteur des mouvements était prônée. Pour façonner un bébé pieux, la femme enceinte devait consacrer du temps aux rituels et à la prière. Au Gujarat, la lecture de textes religieux, comme le Coran et le *Bhāgavata Purāṇa*, était un moyen prisé non seulement pour insérer l'enfant dans le tissu religieux dès le stade prénatal, mais aussi car cette pratique renforce le rôle de la femme comme référence religieuse de la famille. Les données rassemblées mettent en évidence comment l'auto-surveillance des émotions et des pensées permet l'incorporation des normes de genre, le contrôle et le sacrifice étant les premières qualités d'une mère (Aneja et Vaidya, 2016).

Concernant le corps, les femmes étaient encouragées à marcher lentement et à renoncer à danser pour minimiser les risques de fausses couches. Elles devaient faire attention en montant les escaliers, s'asseoir et se lever doucement, et ne pas soulever de poids. À Bhuj, il était aussi déconseillé de garder les jambes écartées ou accroupies - ces positions rappelant l'accouchement - mais plutôt de dormir les jambes croisées. En même temps, les futures mères ne devaient pas être oisives, mais rester actives afin de préparer leur corps à l'accouchement. Au Rajasthan comme au Gujarat, les travaux ménagers étaient considérés être la meilleure activité physique pour une femme enceinte. Passer la serpillière, balayer, nettoyer le linge étaient fréquemment donnés en exemple comme des activités qui maintiennent en forme, offrent au bébé une bonne mobilité et favorisent un accouchement par voie basse. À l'inverse, celles qui dorment toute la journée seraient condamnées à subir une césarienne. À Jaipur, le repos, parfois préconisé des médecins, était critiqué des femmes de milieux défavorisés : il serait non

seulement l'apanage des « *ladies* », mais une des raisons pour laquelle les générations actuelles rencontrent davantage de difficultés à accoucher.

Faire le ménage reste la meilleure activité à faire, aussi parce qu'il est fait à la maison. Selon Karima Jat, une *dāī* musulmane, il est bon qu'une femme enceinte se promène par moments, mais sans quitter la maison, ni se surmener. Si, au contraire, elle travaille trop en dehors du foyer, le bébé risque de naître prématurément. En effet, s'il est toléré qu'une fille ou une femme mariée travaille, il n'est pas socialement accepté qu'une mère passe beaucoup de temps en dehors du foyer (Donner, 2008). Ce n'est que lorsque les enfants sont grands ou en cas de veuvage qu'une femme peut se permettre de travailler pour compléter le salaire de son mari ou pour subvenir à ses besoins.

Ces paragraphes mettent en évidence les changements que les femmes sont amenées à faire pendant la grossesse afin d'assurer le développement psychophysique sain de l'enfant. L'auto-surveillance demandée était souvent obtenue par un contrôle social et familial. À Bhuj, de nombreuses femmes se plaignaient des restrictions qu'elles subissaient : leur surveillance les isolait dans l'espace domestique, sans la possibilité d'être exemptées des tâches quotidiennes. Par exemple, en raison de la forte présence de ralentisseurs, les *dāī* déconseillaient aux femmes enceintes de prendre la route car les secousses favoriseraient les fausses couches. L'espace féminin se rétrécit, particulièrement à cette période, se limitant à une distance praticable à pied. La « domestication » des femmes est en effet intensifiée pendant la grossesse, puis pleinement assumée à la naissance des enfants : l'espace de la mère s'articule à proximité du foyer (Chasles, 2009).

Infléchir le sexe pour garantir la naissance d'un fils

Compte tenu de l'importance accordée à la naissance d'un garçon, les efforts fournis par les femmes en vue d'infléchir le sexe du fœtus étaient nombreux. À Bhuj, mais plus particulièrement à Jaipur, il était en effet courant d'entendre qu'au cours du premier trimestre certains talismans et rituels permettaient de favoriser la naissance d'un garçon. À Jaipur, des expériences partagées sous le ton de la confiance par des femmes hindoues¹⁰⁹ montrent que les remèdes peuvent aussi être plus coûteux et contraignants. Peu après avoir accouché d'un petit garçon, Radha, une rajasthanie de milieu rural déjà mère d'une fille de trois ans, reconnut s'être procurée discrètement des médicaments locaux (*deśī davāyīān*) à 1500 Rs en vue d'avoir un garçon. Si Radha était visiblement mal à l'aise lorsqu'elle évoquait ces remèdes, accoucher d'un fils était central pour elle. Après la naissance de sa fille, elle avait fait deux fausses couches et la pression exercée par sa belle-mère pour qu'elle ait un fils devenait pesante. Komal, quant à elle, a reçu des piqûres chaque semaine pendant sa grossesse dans l'espoir d'avoir un fils. Son mari, pharmacien, les lui administrait et chaque injection coûtait 200 Rs. Malgré cet investissement, Komal a donné naissance à une petite fille. En la

¹⁰⁹ Des pratiques similaires sont suivies par certaines femmes musulmanes, bien qu'à un moindre degré.

regardant, Komal avait conclu en souriant : « Que dire ? On n'a que ce qui relève du destin ».

Il serait cependant fallacieux de considérer que les femmes suivent systématiquement avec diligence les recommandations entendues en vue d'avoir un garçon. Sneha en est la preuve. Cette Rajpoute de vingt-cinq ans détentricrice d'un master, évoqua avec sarcasme les médicaments qu'une voisine, mère de quatre filles, prenait dans l'espoir d'avoir enfin un fils. Lorsque sa belle-mère lui avait demandé d'en faire de même, Sneha avait acquiescé mais faisait semblant de prendre les comprimés. Elle raconta, amusée, comment sa belle-mère se montrait rassurante sur l'effet de ces médicaments alors qu'au même moment, la voisine avait de nouveau accouché d'une fille.

Si l'expérience de Sneha permet de rendre compte du scepticisme, voire des résistances de certaines femmes face aux injonctions qui ont trait à l'infléchissement du sexe du fœtus, reste que les futures mères étaient fréquemment incitées par l'entourage à porter des talismans, à faire des offrandes et à suivre des traitements médicamenteux (Jullien, 2021). Ces derniers, désignés sous le nom de « *sex-detection drugs* », sont illégaux, en ce qu'ils enfreignent le *Pre-Conception and Pre-Natal Diagnostic Techniques Act* (PC-PNDT Act)¹¹⁰. Ces médicaments restent malgré tout largement répandus en Inde du nord, disponibles auprès de bon nombre de pharmacies, épiceries et guérisseurs qui profitent d'une zone grise législative pour en tirer parti économiquement. Il est en effet difficile de mettre fin à ce marché dans la mesure où des composants de ces médicaments (illégaux) se retrouvent dans d'autres remèdes ayurvédiques en toute légalité (Bandyopadhyay et Singh, 2007 : 34). Au problème du coût, s'ajoutent surtout des problèmes de santé. Des études, relayées par la presse cette dernière décennie¹¹¹, ont montré que certains de ces remèdes, composés de phyto-œstrogènes, de testostérones et de métaux lourds, peuvent causer des malformations fœtales et, dans les cas les plus tragiques, la mort *in utero*. Selon une étude scientifique menée en Haryana (Neogi *et al.*, 2016), un cinquième des morts *in utero* peuvent être attribués à de tels médicaments.

Si des femmes enceintes se soumettaient à des remèdes astreignants, parfois aussi pénibles et onéreux pour augmenter leurs chances d'avoir un garçon, c'est parce qu'elles avaient conscience qu'elles seraient tenues pour seules responsables si elles donnaient naissance à une fille. Bon nombre de femmes qui se pliaient à ces préconisations pour avoir un fils et satisfaire les souhaits de la belle-famille espéraient, ce faisant, réduire le nombre de grossesses à venir. En effet, comme le montre Säävälä (1999), si la valeur symbolique de la capacité reproductive d'une mère est comprise en

¹¹⁰ Établi en 1994 (PNDT), puis amendé en 2002 (PC-PNDT), cette loi vise à lutter contre l'avortement sélectif féminin.

¹¹¹ Quelques exemples sur le sujet (The Guardian 27/20/2016; The Wire 26/07/2018; Hindustan Times 02/08/2015)

termes de relations de pouvoir familiales, achever le travail procréatif permet à une femme d'avancer dans une étape successive de sa vie et de gagner en prestige.

Conclusion

Les notions de travail procréatif et eugénique ont permis, tout au long de l'article, de mettre en exergue la multitude de tâches que les futures mères accomplissent pour favoriser la bonne santé des enfants à naître. L'un des atouts de ces concepts est de dresser une image holistique de la maternité qui prenne en considération la stratification des charges féminines physiques, mentales, organisationnelles et émotionnelles habituellement invisibilisées. Appliqués au contexte indien, ces concepts ont le mérite de remédier à une double invisibilisation de genre et de caste. En Inde, la question des recommandations liées à la grossesse reste principalement abordée par le biais des seules prescriptions alimentaires ou des rites brahmaniques (les *samskāras*) exclusivement réservés aux « deux-fois nés ». Se centrer sur le vécu des femmes enceintes de milieux défavorisés en faisant attention à l'alimentation, aux habitus corporels et à l'environnement permet de donner une image globale des multiples contraintes auxquelles elles sont soumises pendant la grossesse.

Ces réflexions autour des normes du travail procréatif sont d'autant plus importantes que les attentes de performances du corps reproducteur ne cessent de s'accroître en Inde. Chez les mères porteuses, rémunérées, avec des conditions de travail fixées dans un contrat, soumises aux injonctions du corps médical, parfois contraintes de vivre dans des dortoirs, la question du travail procréatif atteint son paroxysme (Pande, 2014; Rozée, 2020). À ce phénomène s'ajoute le retentissement inédit, moins médiatisé mais tout aussi controversé, des préconisations du *Garbh Sanskar*. Ce dernier propose de « garantir la bonne mise au monde de bébés supérieurs » (Sarkar, 2020) par une relecture contemporaine des prescriptions ayurvédiques. Porté par des branches de la droite nationaliste hindoue, ce projet eugéniste d'une progéniture parfaite se matérialise dans la création de centres médicaux ou de vastes workshops de sensibilisation (comme à l'université JNU¹¹² à Delhi en mars 2023). En vue de garantir la naissance de « *customised babies*¹¹³ », le *Garbh Sanskar* comprend une série de rituels religieux, de recommandations alimentaires et de règles comportementales que les futurs parents (principalement la femme) doivent respecter pendant la conception, la grossesse, l'accouchement et la phase post-natale.

Indubitablement, les préceptes du *Garbh Sanskar* avec ses visées de callipédie, se situent dans la lignée de nos ethnographies. Cependant la portée eugéniste de ce projet et le double dessein de la droite nationaliste hindoue de créer de meilleurs enfants et de meilleurs patriotes posent de nouvelles questions théoriques. Avec la montée au pouvoir de l'*Hindutva* et l'emprise croissante du politico-religieux sur le corps

¹¹² Jawaharlal Nehru University.

¹¹³ Hindustan Times (07/05/2017). <https://indianexpress.com/article/india/rss-wing-has-prescription-for-fair-tall-customised-babies-4644280/>

reproducteur féminin, l'apparence a priori fédératrice et consensuelle autour de la callipédie ne pourrait-elle pas diviser les communautés tant la définition d'une progéniture parfaite est éminemment politique ? De même, si le développement de cliniques privées et de workshops payant renvoie davantage à un eugénisme néolibéral, la doctrine du *Garbh Sanskar* - préconisant exclusivement des pratiques hindoues - ne serait-elle pas empreinte d'une idéologie d'eugénisme autoritaire ? À partir de ces éléments de tensions, nos futures recherches réexamineront la notion de travail procréatif eugénique en repensant l'articulation entre responsabilisation des femmes, autogestion des familles et incorporation d'idéaux nationalistes hindous.

Bibliographie

- Adebiyi, A., P. G. Adaikan, et R. N. V. Prasad (2002). "Papaya (*Carica papaya*) consumption is unsafe in pregnancy: Fact or fable? Scientific evaluation of a common belief in some parts of Asia using a rat model". *British Journal of Nutrition*, 88(02), 199-203.
- Aneja, A., et S. Vaidya (2016). *Embodying motherhood: Perspectives from contemporary India*. SAGE.
- Bandyopadhyay, S., et A. Singh (2007). "Sex selection through traditional drugs in rural north India". *Indian Journal of community medicine*, 32(1), 32-34.
- Chasles, V. (2009). « Inégalités de genre et restrictions spatiales. L'exemple du recours aux soins des femmes en Inde rurale : Commentaire », *Sciences sociales et santé*, 27(2), 37- 45.
- Dalmia, K. (2019). *Inhabiting one's skin. An Ethnography of Body and Color in a North Indian City*. [Thèse, New School for Social Research à New York].
- Dasen, V. (2015). *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*. Presses Universitaires de Rennes.
- Davis-Floyd, R. E. (1992). *Birth as an American Rite of Passage: Robbie E. Davis-Floyd*. University of California Press.
- Donner, H. (2008). *Domestic goddesses: Maternity, globalization and middle-class identity in contemporary India*. Ashgate.
- Eck, D. L. (2007). *Darsan. Seeing the Image in India*. Motilal.
- Eichinger Ferro-Luzzi, G. (1973). "Food avoidances of pregnant women in Tamilnad". *Ecology of Food and Nutrition* 2(4), 259-266.
- Fischer, J.-L. (1991). « La callipédie, ou l'art d'avoir de beaux enfants ». *Dix-huitième Siècle*, 23(1), 141-158.
- Franklin, S. (1997). *Embodied progress: A cultural account of assisted conception*. Routledge.
- Gentile, L. (2021). « 'Pourquoi vous être mariée si vous ne voulez pas d'enfants ?' Le travail contraceptif au Gujarat, Inde ». *Enfances Familles Générations [En ligne]*, 38. <http://journals.openedition.org/efg/12039>
- Ginsburg, F., et R. Rapp (1991). "The Politics of Reproduction". *Annual Review of Anthropology*, 20, 311-343.
- Hancart Petit, P. (2008). « Transformations contemporaines des pouvoirs, des savoirs et des pratiques de Satchadie, matrone à Pondichéry ». Dans Cohen, P., *Figures contemporaines de la santé en Inde*. L'Harmattan, 195-214.
- Ivry, T. (2010). *Embodying culture: Pregnancy in Japan and Israel*. Rutgers University Press.
- Jeffery, P., et R. Jeffery (1996). "Delayed periods and falling babies. The ethnophysiology and politics of pregnancy loss in rural North India". Dans Cecil, R., *The Anthropology of Pregnancy Loss. Comparative*. Berg Publishers, 17-37.
- Jeffery, R., et A. Lyon (1989). *Labour pains and labour power: Women and childbearing in India*. Zed Books.

- Jeffery, R., et Jeffery, P. (1993). "Traditional birth attendants in rural North India". Dans Lindenbaum, S. et M. M. Lock, *Knowledge, power, and practice : The anthropology of medicine and everyday life*, 7-31.
- Jordan, B. (1997). "Authoritative knowledge and its construction". Dans Davis-Floyd, R., et C. F. Sargent, *Childbirth and authoritative knowledge : Cross-cultural perspectives*. University of California Press, 55-79.
- Jullien, C. (2019). *Du bidonville à l'hôpital. Nouveaux enjeux de la maternité au Rajasthan*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- . (2021). "Son preference in India : Stigmatisation and surveillance in maternity wards in Jaipur, Rajasthan". Dans Jullien, C. et R. Jeffery, *Childbirth in South Asia : Old Paradoxes and New Challenges*. Oxford University Press, 243-263.
- Kapani, L. (1990). "Note on the Garbha-Upaniṣad". Dans Feher, M., *Fragments for a history of the human body. Pt. 1*. Zone, 180-196.
- Kessous, H. (2018). *La blancheur de la peau en Inde. Des pratiques cosmétiques à la redéfinition des identités*. [Thèse, Université de recherche Paris Sciences et Lettres].
- Laderman, C. (1981). "Symbolic and Empirical Reality: A New Approach to the Analysis of Food Avoidances". *American Ethnologist*, 8(3), 468-493.
- Martin, E. (1992). *The woman in the body: A cultural analysis of reproduction*. Beacon Press.
- Mathieu, M., et L. Ruault (2017). « Présentation. Une incursion collective sur un terrain éclaté pour une approche matérialiste des activités liées à la production des êtres humains ». *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 48(2), 1-27.
- McNay, L. (1999). "Gender, habitus and the field: Pierre Bourdieu and the limits of reflexivity". *Theory, culture & society*, 16(1), 95-117.
- Mira, S., et S. Bajpai (1996). *Her Healing Heritage: Local Beliefs and Practices Concerning the Health of Women and Children: A Multi-State Study in India*. Chetna Publication.
- Mishra, N. (2015). "India and colorism: The finer nuances". *Washington University Global Studies Law Review*, 14(4), 725-750.
- Nag, M. (1994). "Beliefs and Practices about Food during Pregnancy: Implications for Maternal Nutrition". *Economic and Political Weekly*, 29(37), 2427-2438.
- Neogi, S. B., P. Negandhi, S. Chopra, A.M. Das, S. Zodpey, R.K. Gupta, et R. Gupta. (2016). "Risk Factors for Stillbirth: Findings from a Population-Based Case-Control Study, Haryana, India". *Paediatric and perinatal epidemiology*, 30(1), 56-66.
- Pande, A. (2010). "Commercial Surrogacy in India: Manufacturing a Perfect Mother-Worker". *Signs: journal of women in culture and society*, 35, 969-92.
- . (2014). *Wombs in labor: Transnational commercial surrogacy in India*. Columbia University Press.
- . (2022). *Birth controlled: Selective reproduction and neoliberal eugenics in South Africa and India*. Manchester University Press.
- Papin, J. (2006). *Caraka samhitā : Traité fondamental de la médecine ayurvédique, Tome 1, les principes*. Almora.

- Pinto, S. (2008). *Where there is no midwife: Birth and loss in rural India*. Berghahn.
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself: Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton University Press.
- Rozario, S., et G. Samuel. (2002). *The daughters of Hārītī: Childbirth and female healers in South and Southeast Asia*. Routledge.
- Rozée, V. (2020). « Quand la performance du corps reproducteur devient un travail. La gestation pour autrui en Inde ». *Travail, Genre et Sociétés*, 1(43), 103-123.
- Sarkar, S. (2020). “Pregnancy, Birthing, Breastfeeding and Mothering: Hindu Perspectives from Scriptures and Practices”. *Open Theology*, 6, 104-16.
- Säävälä, M. (1999). “Understanding the prevalence of female sterilization in rural South India”. *Studies in Family Planning*, 30(4), 288-301.
- Scheper-Hughes, N. (1985). “Culture, scarcity, and maternal thinking : Maternal detachment and infant survival in a Brazilian shantytown”. *Ethos*, 13(4), 291-317.
- Selby, M. A. (2008). “Between medicine and religion: Discursive shifts in early ayurvedic narratives of conception and gestation”. Dans Županov, I. G., et C. Guenzi, *Divins remèdes : Médecine et religion en Asie du sud*. École des hautes études en sciences sociales, 41-63.
- Singh, A. (2006). “‘Her one foot is in this world and one in the other’: Ayurveda, dais and maternity”. Dans Chawla, J., *Birth and birthgivers : The power behind the shame*. Shakti Books, 136-171.
- Stork, H. (1986). *Enfances indiennes : Étude de psychologie transculturelle et comparée du jeune enfant*. Centurion.
- Stutley, M. (2001). *Ancient Indian magic and folklore: An introduction*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.
- Thapan, M. (1997). *Embodiment: Essays on gender and identity*. Oxford University Press.
- . (2001). “Adolescence, embodiment and gender identity in contemporary India : Elite women in a changing society”. *Women’s Studies International Forum*, 24(3/4), 359-371.
- Tottoli, R. (2002). *Biblical Prophets in the Qur’an and Muslim Literature*. Curzon.
- Vaid, J. (2009). “Fair enough? Color and the commodification of self in Indian matrimonials”. Dans Nakano Glenn (dir.) (2009). *Shades of Difference: Why skin color matters*. Stanford: Stanford University Press.
- Vallianatos, H. (2006). *Poor and pregnant in New Delhi, India*. Qual Institute Press.
- Van Hollen, C. C. (2003). *Birth on the threshold: Childbirth and modernity in South India*. University of California Press.
- Walentowitz, S. (2005). « La vie sociale du fœtus. Regards anthropologiques ». *Spirale*, 36(4), 125-141.

La Maternité renversée : le rituel de *dūdhpilānā* dans la communauté *hijrā* indienne¹

Mathieu Boisvert²

Résumé

L'objectif premier de cet article est de démontrer comment le rituel de *dūdhpilānā* (allaitement) permet d'officialiser la création d'une lignée familiale symbolique au sein de la communauté *hijrā* et de donner naissance, non pas à la fille, mais plutôt à la mère. Plusieurs rites de passage propres à la communauté *hijrā* sont calqués sur certains rites de passage qui régissent la vie des femmes et permettent de recréer une lignée familiale symbolique et, dans le cas qui nous intéresse, renversée. Nous parlons ici de maternité renversée puisque le « rituel de l'allaitement » au sein de la communauté permet non seulement à une *hijrā* plus âgée d'officialiser le lien filial d'une *hijrā* plus jeune, mais également, et inversement, à cette dernière d'officialiser le statut maternel de la première ; un peu comme si, lors de ce rituel, la fille donnait naissance à la mère. À cette fin, nous devons préciser comment se déploient symboliquement, au sein de cette communauté non-procréative, les deux lignées familiales *māykā* (biologique) et *sasurāl* (par alliance).

Mots clés : *hijrā*, liens de parenté, maternité symbolique, transgenre, Inde

Abstract

The primary goal of this article is to show that the *dūdhpilānā* (breastfeeding) ritual enables the creation of a symbolic kinship structure within the *hijrā* community and gives birth not to a daughter, but rather to a mother. Many *hijrā* rites of passage are appropriation of female rituality that allows women to officialise new kinship structures and, in the case of interest to us, of an inversed maternity, inversed in the sense that the ritual of *dūdhpilānā* not only allows an older *hijrā* to officialise her maternal relation with a younger *hijrā*, but also, and inversely, a younger to officialise her filial relation with an older, as if, within that ritual, the daughter were to give birth to the mother. To this end, it will be necessary to clarify how is symbolically declined, within this non-procreative *hijrā* community, the Indian kinship structures of *māykā* (biological family) and *sasurāl* (inlaws).

Keywords : *hijrā*, kinship, symbolic motherhood, transgender, India

¹ © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

² Professeur, Université du Québec à Montréal.

Introduction

« Il est dit qu'il ne faut pas exclure les formes de parenté dites symboliques ou rituelles, dont les lignages religieux font partie, du champ d'étude de la catégorie de lignage. » (Herrou, 2009 : 19)

Les *hijrā* sont des personnes nées avec un sexe masculin, mais arborant en permanence une identité féminine ; elles constituent en fait un groupe « transgenre » traditionnel que l'on retrouve en Asie du Sud, sous différentes appellations, et avec différentes déclinaisons culturelles selon les régions. Celles-ci vivent en communauté organisée et fortement hiérarchisée, selon une structure hybride, calquée à la fois sur la communauté ascétique hindoue et la famille élargie indienne. Les nouveaux membres de la communauté *hijrā* intègrent cette dernière à un jeune âge, suite à la puberté, et sont sous la gouverne d'une *guru* pour plusieurs années, vivent avec celle-ci et avec ses différentes disciples ; cette vie communautaire participe non seulement à la socialisation de la nouvelle recrue, mais également à construire sa nouvelle identité *féminine*.

L'objectif premier de cet article est de démontrer comment le rituel de *dūdhpilānā* (allaitement) permet d'officialiser la création d'une lignée familiale symbolique au sein de la communauté *hijrā* et de donner naissance, non pas à la fille, mais plutôt à la mère. Afin de parvenir à l'objectif que nous nous sommes fixé, il sera nécessaire, d'une part, de clarifier la notion de *saṃskāra*. C'est à la lumière de cette clarification conceptuelle que nous serons alors en mesure de constater que plusieurs rites de passage propres à la communauté *hijrā* sont calqués sur certains rites de passage qui régissent la vie des femmes et permettent de recréer une lignée familiale symbolique et, dans le cas qui nous intéresse, renversée. Nous parlons ici de maternité renversée puisque le « rituel de l'allaitement » au sein de la communauté permet non seulement à une *hijrā* plus âgée d'officialiser le lien filial d'une *hijrā* plus jeune, mais également, et inversement, à cette dernière d'officialiser le statut maternel de la première ; un peu comme si, lors de ce rituel, la fille donnait naissance à la mère. D'autre part, nous devrons également préciser comment se déploient symboliquement, au sein de cette communauté non-procréative, les deux lignées familiales *māykā* (biologique) et *sasurāl* (par alliance).

La réflexion présentée dans cet article émane d'une recherche effectuée entre 2014 et 2016 et dont les résultats ont déjà été publiés dans un ouvrage intitulé *Les Hijrā : portrait socioreligieux d'une communauté 'transgenre' sud-asiatique* (Boisvert, 2018). Cette recherche avait nécessité plusieurs rencontres avec 26 répondantes *hijrā* de Mumbai et de Pune (les deux plus grandes villes de l'état indien du Maharashtra) pendant lesquelles nous avons mené des entretiens semi-dirigés et récolté les récits de vie de nos interlocutrices. Ces rencontres se sont généralement déroulées au domicile même de nos répondantes, nous permettant par le fait même d'observer leur milieu de vie immédiat et d'avoir une idée générale des relations qu'elles entretiennent avec leur voisinage non-*hijrā*. La communauté *hijrā* étant fortement ostracisée, les domiciles

hijrā sont souvent situés dans les secteurs les moins favorisés de la ville³. Malgré sa marginalisation, cette communauté peut être considérée comme « traditionnelle », en ce sens qu'elle n'émane ni de la « modernité » ni d'une influence externe à l'Asie du Sud. Alors que nous avons abordé sommairement le rituel de l'allaitement dans notre ouvrage de 2018, ce dernier ne nous apparaissait pas structurant. Ainsi, pour les fins de cet article, nous avons analysé de nouveau l'ensemble de nos entretiens, ce qui nous permet de mettre en évidence certains éléments passés sous silence dans la publication antérieure.

Les saṃskāra

L'appartenance communautaire *hijrā* se forge graduellement tout au long de la vie de celle-ci au sein de son groupe par différents rites de passage, *saṃskāra*. Nous devons ici nous arrêter brièvement sur ce terme technique, au cœur de notre argumentation. L'étymologie du terme *saṃskāra* provient du préfixe « *saṃ* », qui signifie « ensemble », et de la racine du verbe « *kṛ* », qui veut dire « faire ». On peut donc comprendre *saṃskāra* comme « faire avec (quelque chose) », au sens de « donner forme », de « mouler » ou, encore mieux, de « **confectionner** ». À titre d'exemple, le mot « *saṃskṛti* » (culture), formé de la même racine, est souvent mis en opposition avec le terme « *prakṛti* » (nature), de manière à faire ressortir la coupure essentielle qui existe entre ce qui est *cultivé* (transformé par l'humain) et ce qui demeure à l'état brut. Que ce soit dans les *Brāhmaṇa* ou dans la littérature bouddhique subséquente, le terme *saṃskāra* renvoie donc inéluctablement à une action rituelle ou une disposition mentale qui aura un impact tangible sur le corps et/ou l'esprit de la personne qui l'accomplit ou la génère. Néanmoins, dans l'Inde contemporaine, le terme *saṃskāra* est généralement utilisé pour faire référence aux rites de passage qui ont pour fonction de former l'identité, tant physique que mentale, de l'individu. Si la plupart des *saṃskāra* traditionnels sont réservés aux hommes⁴, notons toutefois que les femmes indiennes possèdent elles aussi un ensemble de rites de passage servant à les guider dans la construction de leur féminité. Nous pensons ici particulièrement à la ritualité liée aux premières menstruations, au mariage, à la conception et à l'accouchement. Notre postulat est de démontrer que les *saṃskāra* performés pas les membres de la communauté *hijrā* trouvent leur fondement dans les *saṃskāra* traditionnels féminins et que leur but premier est de transformer le corps – physique et social – des *hijrā* afin de le rapprocher de celui d'une femme. Pour ce faire, nous nous arrêterons d'abord brièvement sur deux rituels qui marquent la vie d'une *hijrā* – à savoir, le *rīt* et le *nirvāṇa* – afin d'établir les bases qui nous seront nécessaires pour comprendre le caractère structurant du *saṃskāra* qui nous intéresse particulièrement dans cet article, soit le *dūdhpilānā*.

³ Plusieurs de nos répondantes habitaient le secteur de Dharavi/Sion – l'un des plus grands bidonvilles de l'Asie (Chakraborty, 2021) – à Mumbai, et Budhwār Peṭh – connu comme étant le troisième plus large *redlight* district de l'Inde (ajouter référence) – à Pune.

⁴ L. Kapani (1992 : 82) identifie quatorze de ces rituels traditionnels, allant du rite de conception aux rites post-funéraires.

Le *samskāra* du *rīt* et le déploiement d'un nouveau réseau de parenté *sasurāl*

La cérémonie du *rīt* représente le premier contact rituel qu'une *hijrā* établit avec sa nouvelle communauté⁵. Ce *samskāra* marque non seulement l'intégration de la personne à la communauté *hijrā*, mais également la rupture généralement radicale entre la nouvelle recrue et sa famille biologique⁶. De plus, ce rituel formel, accompli devant plusieurs membres de la communauté, officialise également le lien qui unira maintenant, et pour le reste de son existence⁷, la nouvelle recrue à sa préceptrice *hijrā*, sa *guru*. Dorénavant, la nouvelle *hijrā* habitera avec sa *guru* et partagera son domicile. Le terme « *guru* », toujours utilisé par nos répondantes pour faire référence à leurs préceptrices respectives, évoque inévitablement la *dikṣā*⁸ : ce rituel d'initiation marquant l'entrée dans un ordre ascétique hindou et établissant la relation hiérarchique entre disciple et précepteur.

Dans les traditions monastiques hindoues, une personne désirant devenir ascète (*saṁnyāsī/sādhū*) doit avoir un précepteur qui l'initie à la tradition. Ce *guru* devient l'autorité suprême vis-à-vis de l'intrant et une allégeance inconditionnelle lui est dorénavant vouée. En prenant *guru*, l'individu s'associe aussi formellement à la lignée (*paramparā*) d'appartenance de celui-ci, tout comme ce dernier est héritier de la lignée de son propre *guru*. Une tradition particulière (*sampradāya*) est donc ainsi transmise de *guru* à disciple depuis maintes générations. La majorité des ordres ascétiques (*akhādā*) hindous se considèrent donc comme les héritiers d'une lignée ininterrompue de maîtres à disciples depuis plusieurs siècles ; lignée qui remonte à un lointain fondateur – réel ou putatif, cela importe peu. Chacun de ces ordres ascétiques peut être constitué de plusieurs milliers de membres, tous ayant un *guru*, et plusieurs de ces membres – après avoir acquis une certaine expérience au sein de la communauté – deviennent eux-mêmes *guru*. Chacun de ces ordres ascétiques est dirigé par un leader (*mahant*), incarnant la représentation du fondateur de l'*akhādā* en question.

Tout comme les ordres ascétiques hindous, la communauté *hijrā* est divisée en différentes lignées appelées, non pas « *akhādā* », mais « *gharānā* »⁹. Sept lignées

⁵ Pour une description détaillée du rituel ainsi que sur ses impacts ultérieurs, voir Boisvert (2018 : 42-48).

⁶ Selon les récits de vie de la majorité de nos répondantes, cette rupture avec leur famille biologique précéda le *rīt* lui-même, les membres de leur famille ne pouvant accepter leur identité de genre non-binaire et, dans certains cas, leur orientation sexuelle non-hétéronormative.

⁷ Il est cependant possible pour une *hijrā* de changer ultérieurement de *guru* ; si tel était le désir de la *hijrā* ou de la *guru*, un nouveau *rīt* doit être accompli devant les membres de la communauté (Boisvert, 2018 : 42-43).

⁸ Ce parallèle entre *rīt* et *dikṣā* est approfondi dans Boisvert (2022). Notons ici simplement que le *rīt* partage plusieurs caractéristiques avec le rituel de la *dikṣā* : attribution d'un nouveau nom, changement permanent de tenue vestimentaire, adoption de nouvelles règles de vie et attribution d'un précepteur à partir duquel, tel que nous le verrons, se déploie un large réseau de parenté symbolique.

⁹ Que ces lignées soient traditionnellement appelées « *gharānā* » plutôt qu'« *akhādā* » est significatif ; la communauté *hijrā* met ainsi l'accent sur l'héritage artistique et performatif qui lui est propre. Pour plus d'information sur les *gharānā* au sein de la transmission artistique musicale, voir Patel (1998). Ceci étant dit, dans la mouvance nationaliste hindoue de plus en plus présente depuis 2014, un groupe *hijrā*, dirigé par Laxmi Kapani – qui était l'une de nos répondantes – revendique non seulement l'appellation de

distinctes¹⁰ sont présentes à Mumbai, et chacune d'entre elles est dirigée par une *nāyak*, la chef de l'ensemble de la *gharāṇā*. Une nouvelle recrue qui reçoit le *rīt* vient non seulement officialiser le lien qui l'unit à sa *guru*, mais également s'insérer au sein d'une lignée, d'une *paramparā*. Devenir *hijrā* implique le renoncement à sa famille biologique, bien entendu, mais aussi la famille qui aurait pu se former en aval. Le *rīt* est par conséquent un rituel qui ouvre la voie à un nouveau réseau symbolique en ce qu'il devient structurant et porteur d'un nouvel univers de significations pour la personne qui le subit : non seulement elle devient *hijrā* à partir de ce moment, mais elle officialise ce lien formel avec la *guru* et son appartenance à une *paramparā*, cette lignée dont les origines plongent plus souvent qu'autrement dans un passé plus mythique qu'historique.

Ceci n'est pas sans rappeler la reproduction des liens de parenté à partir du personnage central qu'est le mari dans l'institution du mariage en Asie du Sud. L'Inde, malgré la diversité culturelle qui caractérise le pays, est principalement composée de cultures patrilinéaires. Ainsi, lors du mariage, les femmes quittent généralement leur famille biologique (*māykā*) pour intégrer formellement celle de leur mari (*sasurāl*), créant ainsi une toute nouvelle structure de parenté. Puisque l'adhésion à la communauté *hijrā* signifie le rejet du mariage et de la procréation, la majorité des parents réproouvent catégoriquement ce choix. En effet, plusieurs de nos répondantes nous ont confié avoir été obligées de couper complètement les liens avec leur famille *māykā* suite à leur intégration à la communauté. Cependant, alors que la nouvelle *hijrā* délaisse (ou se fait délaisser par) ses proches, il s'effectue paradoxalement la création d'une nouvelle structure familiale – à savoir la famille *sasurāl* – à travers la cérémonie du *rīt*. La relation « matrimoniale » qui lie la *guru* à sa disciple génère un réseau complexe de liens familiaux symboliques analogues à ceux que développe la nouvelle mariée dans sa belle-famille : par exemple, on considérera les autres disciples de sa *guru* comme ses « belles-sœurs en *guru* » (*gurubahan*) et la *guru* de sa *guru* comme sa grand-mère par alliance (*dādīguru*), etc., jusqu'à créer une généalogie *sasurāl* symbolique complète.

Kinnar akhāḍā (le groupe ascétique 'trans') mais également la reconnaissance comme treizième ordre ascétique leur permettant ainsi de participer officiellement aux grands bains rituels (*śāhi snāna*) lors des *kumbha melā*. Les douze *akhāḍā* traditionnels n'ont jamais accepté l'intégration du *Kinnar akhāḍā* comme treizième regroupement, mais le *Jūnākhāḍā*, cependant, a formellement admis ce *kinnar akhāḍā* en son sein en 2018, offrant ainsi à ce dernier la possibilité de participer – et de se faire voir par des millions de pèlerins et de téléspectateurs – aux grands bains rituels de ce pèlerinage.

¹⁰ Leurs noms sont Bhendibāzār (nom d'un quartier de Mumbai Sud), Blokvalā, Laṣkarvalā (groupe des « pieuses »), Cakrīvālā, Lālanvalā, Pūnāvālā (aussi appelé Hājī Ibrāhim) et Doṅgrivālā. Reddy mentionne, cependant, qu'il y a seulement deux *gharāṇā* à Hyderabad – Laṣkarvalā et Śharvalā –, mais qu'il y en aurait sept au total dans l'ensemble de l'Inde. Elle cite également Nanda (1990) qui donne une liste différente : « Lallanwala, Bhendi Bazar/Bullakwala, Dhongriwala, Mandirwala et Chatlawala. » (Reddy, 1985 : 9, n. 4). Le nombre et les noms des *gharāṇā* sont donc différents d'une ville à l'autre et nous ne pouvons conclure, comme l'affirme Reddy, que le nombre total de ceux-ci en Inde est de sept. Novello (2011, p.88), quant à elle, affirme que le nombre de *gharāṇā* (qu'elle nomme « *ghar* », puisque ses répondantes de Delhi les appellent ainsi) demeure approximatif.

Toutes les participantes à notre étude établissent cette corrélation directe et explicite entre le lien qui unit la disciple *hijra* à sa *guru* et celui qui existe entre mari et femme, et ce, bien que les relations sexuelles entre *guru* et *celā* soient très strictement interdites. Plusieurs des répondantes affirment sans détour : « notre *guru* est comme notre mari », aussi comprendra-t-on que durant le *rīt*, la nouvelle *hijra* reçoit en cadeau non seulement le *maṅgalsūtra* (collier traditionnel que les femmes hindoues reçoivent le jour de leur mariage), mais aussi des bracelets, qu'elle portera jusqu'à la mort de sa *guru*. Conséquemment, le rite d'initiation se trouve à placer l'actrice principale (la nouvelle recrue) dans la position de *femme*, mais, qui plus est, dans la position d'une femme que l'on marie. Dorénavant, la nouvelle recrue devra servir, obéir et être dévouée à son mari symbolique personnifié par sa *guru*. Nous pouvons ainsi élargir l'affirmation que fait Gross (1992) au sujet des communautés ascétiques hindoues aux *hijrā* : « en ce qui concerne l'organisation sociale des *sadhus* [*hijrā*] cette relation [entre *guru* et disciple] est au centre d'une série de cercles concentriques en expansion reliant les *sadhus* [*hijrā*] les uns aux autres et formant une matrice de liens de parenté fictifs et d'alliances »¹¹. Cet ensemble composite de liens démontre bien de quelle manière la relation entre *guru* et disciple officialisée durant le *rīt* est fondamentale et structurante dans l'identité *hijrā* en raison de la reproduction du lignage *sasurāl* symbolique qu'elle rend possible.

D'autres *samskāra* de féminisation

Outre le *rīt*, nous retrouvons au sein de la communauté *hijrā* d'autres rites de passage dont l'objectif est de façonner le corps et l'esprit. Pensons notamment au *nirvāṇ*, le rituel de castration, qui permet littéralement à la *hijrā* de confectionner son corps à l'image de celui d'une femme en retranchant de celui-ci pénis et testicules. Le *nirvāṇ* ne semble plus un rituel obligatoire pour les *hijrā* de Mumbai et de Pune, et, bien qu'il soit maintenant possible d'accomplir celui-ci dans une clinique médicale, le rituel accompli à la maison par une *dāī*¹² est présenté par nos répondantes comme étant plus « efficace », notamment parce que l'impétrante perd beaucoup de sang et que celui-ci est alors remplacé par un sang « féminin¹³ ». Qu'il soit accompli dans une clinique médicale ou au domicile de la *hijrā* – la résidence de sa *guru* que l'impétrante partage avec ses *gurubahan* –, ce *samskāra* est immédiatement suivi d'une série de rituels tout aussi significatifs.

Suite au *nirvāṇ*, l'impétrante est complètement isolée dans une chambre noire pour une période de quarante jours (*savā mahīnā*, littéralement, un mois et quart) pendant laquelle elle doit souscrire à une diète bien particulière. Selon nos répondantes,

¹¹ Gross (1992 : 159); citée et traduit par Bouillier (2009 : 31).

¹² Ce terme désigne généralement la sage-femme, mais dans le contexte du *nirvāṇ*, la *dāī* est toujours l'une des *hijrā* aînée de la « famille » qui accomplit l'acte de castration lui-même. Selon Harish Naraindas, la fonction première de la *dāī* n'est pas « catching the baby (any of the many women who attend the birth may do so) but cutting the cord and subsequently removing 'the polluted and dangerous' placenta » (Naraindas, 2009 : 95).

¹³ Pour plus d'information sur le rituel du *nirvāṇ*, voir Boisvert (2018 : 49-62).

ceci permettrait à la *nirvāṇī* de se familiariser avec le nouveau corps qu'elle acquiert et avec le processus hormonal enclenché par l'acte de castration. Dans notre ouvrage¹⁴, nous établissons un parallèle entre cette période de réclusion forcée et le rituel des premières menstruations toujours accompli dans plusieurs régions hindoues de l'Asie du Sud et pendant lequel la jeune fille est confinée à sa chambre durant une période de cinq à douze jours et sujette à une diète bien particulière. À la sortie de cette réclusion, la jeune fille (*kanyā*) a changé de statut : elle est maintenant pubère et devenue une jeune femme apte à concevoir. Le parallèle ici est puissant : lors du *nirvāṇ*, l'impétrante perd une quantité significative de sang, tout comme si elle avait ses premières règles.¹⁵

Un rituel marquant la fin de la réclusion est célébré par la suite. Celui-ci est festif et réunit bon nombre de *hijrā*, dont les membres de la « famille » immédiate de la nouvelle *nirvāṇī*, mais également plusieurs autres *hijrā* appartenant à d'autres lignages. Plusieurs de nos répondantes nous expliquent que la *nirvāṇī* est habillée d'un sari rouge et est mariée à Bahucharā Mātā¹⁶, la déesse tutélaire des *hijrā*. Puis, comme nous le confient certaines de nos répondantes, le rituel de *godh bharāī* suit. Le *godh bharāī* (littéralement, « remplir le giron ») est une fête prénatale – « fête de la cigogne » – du nord de l'Inde pendant laquelle des femmes mariées – jeunes et vieilles – offrent différentes denrées et vêtements à une femme enceinte afin que l'enfant naisse en bonne santé¹⁷. L'intégration du rituel de *godh bharāī* à la suite de la période de réclusion et du mariage avec Bahucharā Mātā montre non seulement que l'union entre les deux mariés a bel et bien été consommée, mais souligne également, et surtout, la grossesse symbolique de la *nirvāṇī* ; cette dernière se rapproche de plus en plus de son idéal, devenir femme dans toute sa potentialité.

Le *samskāra* du *dūdhpilāna* et le déploiement d'un nouveau réseau de parenté *māykā*

Lorsqu'une personne devient *hijrā*, elle quitte sa famille biologique (*māykā*) afin de rejoindre sa nouvelle famille, celle de sa *guru*, la famille de son « nouvel époux » (*sasurāl*). Pour certaines, les liens avec leur famille d'origine sont rompus ; pour d'autres, ils sont considérablement amputés. Cependant, la structure sociale *hijrā*

¹⁴ Boisvert (2018 : 56-57).

¹⁵ Emmanuelle Novello (2011) est d'avis que cette période de réclusion suite au *nirvāṇ* serait plutôt comparable à la période d'impureté (justement de quarante jours) suivant l'accouchement. Nous sommes plutôt d'avis qu'en raison de la célébration de *godh bharāī* qui s'en suit, et du *nirvāṇ* qui précède, cette période de réclusion est symboliquement associée aux premières règles.

¹⁶ Le mythe de Bahucharā Mātā et son articulation à la communauté et au pèlerinage *hijrā* sont décrits dans Boisvert (2018 : 64-66).

¹⁷ « Godh bharai is a North Indian Hindu ceremony in the 7th month of pregnancy. It is held with [sic] more often for the first child. The literal meaning is to fill the lap. The expecting mom is all decked up and the friends and family bless the new mom with gifts or cash money and saree or jewellery. Everyone puts tikka (vermilion) on the mom's forehead, prays for her and the baby's wellbeing, followed by the aarti and mehendi, playful banter and singing and dancing. Indian Muslim celebration is somewhat similar to godh bharai. In the 7th month of pregnancy parents go to their daughter's home with lots of sweets, food, new clothes for their pregnant daughter and son in law. » (Choudhary R. & al., 2017 : 1646-1647). L'équivalent tamoul, dans le sud de l'Inde, est le *simantha* ou le *valaikappu*, célébré non seulement par les hindous, mais également les chrétiens et musulmans.

permet de recréer des liens de parenté symboliques non seulement *sasurāl*, tels que ceux qui se déploient à partir de la *guru*, mais également, et de manière ultérieure, *māykā*. Cela se fait au cours d'un rituel appelé la « cérémonie de l'allaitement », *dūdhpilānā*¹⁸. Tout comme le *rīt* officialise le lien entre *celā* et *guru* et reproduit une lignée *sasurāl*, le *dūdhpilānā* reconnaît un nouveau lien entre deux membres de la communauté, un lien de filiation entre mère et fille ou entre *dūdhmātā* (mère de lait) et *dūdhbeṭī* (fille de lait). À partir de ce lien se déploie un nouveau réseau de relations symboliques au sein duquel se conjuguent les liens *māykā* et *sasurāl*.

Le rituel du *dūdhpilānā* est décrit de façons différentes par nos quelques répondantes qui y font référence. L'une d'entre elles explique que, lors de la cérémonie, la *dūdhmātā* rapproche un verre de lait de son sein et que sa *dūdhbeṭī* boit de celui-ci. Par la suite, la *dūdhmātā* s'abreuve du même verre. « Ainsi, nous buvons d'un même réceptacle et ce lait touche nos lèvres à toutes les deux. C'est comme une cérémonie d'engagement, devant Dieu et la communauté. Tout cela est *māykā*. Ma *dūdhbeṭī* annonce alors publiquement qu'elle est ma fille et, moi, que je suis sa maman¹⁹ ». Indālī²⁰ précise que cette cérémonie doit avoir lieu devant les *nāyak*, soit au *dāyar*²¹, soit au domicile de la *dūdhmātā* : « On doit convoquer le "*pañc*"²² et on doit lui offrir un repas lors de la cérémonie du *dūdhpilānā*. C'est ainsi que tu deviens une *dūdhbeṭī*, une *dūdhmātā* ». Jyotī présente une façon différente de reconnaître ce lien. À la suite du *nirvāṇ* qu'elle a accompli en 2010, une grande fête a été organisée. « Pendant le *godh bharāī*, dit-elle, ma *guru* m'a donné un sari et des bracelets, et ma mère aussi. C'est à ce moment que notre relation mère-fille est devenue officielle aux yeux de plusieurs membres de notre communauté. Sa maison était désormais mon domicile *māykā*. » Ravinā nous offre une version semblable à celle de Jyotī : « Elle est devenue ma maman parce que je l'aime, elle s'est occupée de moi, m'a apporté le *dūdhkapḍā*²³ ». Lorsque nous lui demandons ce que signifie ce mot, elle répond : « Ce sont les choses nécessaires pour la *pūjā*. Elle m'a apporté des bracelets, un sari de couleur verte, et aussi une photo de la déesse du Gujarat dont vous parliez [Bahucharā]. Celles qui apportent le *dūdhkapḍā*, ce sont elles qui deviennent mères. » Cette explication – et particulièrement l'offrande d'une photo de Bahucharā Mātā, cette déesse qui, rappelons-le, protège l'initiée lors du *nirvāṇ* – nous permet d'effectuer un parallèle important entre la description de Ravinā et celle qu'a faite précédemment Jyotī. L'une et l'autre ont reçu ce *dūdhkapḍā* à la suite de la cérémonie du *nirvāṇ*. Il semblerait donc qu'il y ait deux façons d'officialiser cette « relation de lait », soit quarante jours après le *nirvāṇ* et devant de nombreux membres de la communauté – comme cela a été le cas

¹⁸ « *Dūdh* » = lait; *pilānā* » est la forme causale de « *pīnā* » (boire).

¹⁹ Novello décrit dans sa thèse ce rituel de façon un peu plus précis : « Au cours d'un rituel, la plus âgée pose un récipient rempli de lait sur son sein et en verse le contenu dans la bouche de la plus jeune. A ce moment précis, la première devient la mère et la seconde devient la fille. Il s'agit d'une relation de filiation qui, à travers le simulacre de l'allaitement, est mise en scène comme 'naturelle' (Novello, 2011 : 102).

²⁰ Les noms utilisés pour nos répondantes sont tous des pseudonymes.

²¹ Domicile partagé des sept *nāyak* de Mumbai, situé dans Byculla.

²² Ce terme technique fait référence à l'ensemble des *nāyak* d'un même district.

²³ Littéralement, les « vêtements » (*kapḍā*) de lait. Berntsen (1982).

pour Jyotī et Ravinā, lors du *godh bharāī* –, soit à tout autre moment, devant les *nāyak* elles-mêmes, au *dāyar* ou au domicile de la *dūdhmātā*.

Une *dūdhmātā* est plus âgée et dirige généralement plusieurs *celā*. Ces dernières entretiennent un lien *sasurāl* avec leur *guru* ; elles sont comme ses enfants (et comme ses épouses). Le lien que tissent *dūdhbeṭī* et *dūdhmātā* est radicalement différent de celui avec la *guru*, puisqu’il représente plutôt la relation qu’entreprendrait la fille avec sa mère biologique. Ainsi, lorsqu’on officialise le lien entre *dūdhmātā* et *dūdhbeṭī*, les *celā* (lien *sasurāl*) de la *dūdhmātā* deviennent automatiquement les *dūdhbahan* (soeurs de lait ; lien *māykā*) de la *dūdhbeṭī* de leur *guru*. Lors de l’entretien mené avec deux de nos répondantes, Gaurī et Tasmeen, nous les avons interrogées sur les liens qui les unissaient. Gaurī nous a expliqué que Tasmeen est la *celā* de Saritā – une autre *hijrā* que nous ne connaissions pas – et que cette dernière est la *dūdhmātā* de Gaurī, de sorte que Tasmeen et Gaurī sont toutes deux *dūdhbahan*. Les rapports entre Gaurī et Tasmeen durant notre entretien étaient très conviviaux. L’une et l’autre discutaient librement et il ne semblait y avoir entre elles aucune hiérarchie. Une autre de nos répondantes, Jyotinanditābālā précise toutefois qu’une *dūdhbeṭī* est très consciente des rapports hiérarchiques entre ses *dūdhbahan*. Les *celā* d’une *guru* ne sont pas toutes sur le même pied d’égalité, les plus âgées détenant un certain pouvoir sur les plus jeunes ; cette même hiérarchie structure également les liens *sasurāl* entre les femmes vivant dans un même domicile. Les liens affectifs entre *dūdhbeṭī* et *dūdhbahan* varient donc grandement. Kantī affirme : « En créant ce lien avec une *dūdhmātā*, nous créons aussi tout un ensemble de nouvelles relations. Nous avons désormais des sœurs [les *celā* de la *dūdhmātā*], des tantes et une grand-mère *māykā* [respectivement, les *gurubahan* et la *dādīguru* de la *dūdhmātā*]. » Dix-neuf de nos vingt-six répondantes entretiennent un lien de mère de lait ou de fille de lait avec une autre *hijrā*.

Plusieurs de nos répondantes ayant elles-mêmes un lien de *dūdhmātā* avec une *hijrā* plus jeune, ou de *dūdhbeṭī* avec une *hijrā* plus âgée, soulignent l’aspect affectif et non contraignant qui caractérise cette relation. Jyotī, par exemple, affirme que sa *dūdhmātā* et elle se rendent visite régulièrement : « Si c’est moi qui vais la voir, on me nourrit ; si c’est elle, nous lui offrons également un repas. Nous parlons de nos vies, ce qui va, ce qui ne va pas. C’est tout. Il n’y a aucune pression à l’égard de la *dūdhbeṭī*, alors que la *guru*, elle, peut exiger des choses de ses *celā*. S’il y a un problème dans la maison, un disciple peut exiger l’aide de sa *guru*, et vice-versa. Mais pas avec la *dūdhbeṭī*. Ma mère (*dūdhmātā*) m’appelle souvent, seulement pour voir comment je vais et pour me demander quand je viendrai lui rendre visite de nouveau. Je me sens comme sa fille lorsque je vais la voir : elle me nourrit, m’offre des vêtements, elle me traite comme sa fille. Elle me traite avec respect. Je suis heureuse d’avoir une maman. » Bien que le lien entre mère et fille « de lait » ne soit pas contraignant, il comporte tout de même certaines responsabilités. Rīnī explique : « Si un événement important, positif ou négatif, survient chez la *dūdhmātā* ou la *dūdhbeṭī*, on va voir notre “parent”. Si c’est dans notre maison, c’est elle qui nous rend visite ; si c’est dans la sienne, c’est nous. » Les joies et les peines sont ainsi partagées. Rīnī poursuit : « C’est l’une des raisons pour

lesquelles il est important de recevoir la bénédiction des *guru* de chacun des partis [*dūdhmātā* et *dūdhbēṭī*] avant de pouvoir confirmer le lien entre “mère” et “fille”. » Les deux *guru* deviennent également liées par cette nouvelle relation qui est créée. D’après Rīnī, on ne peut officialiser une telle relation si facilement : « Notre *guru* s’assure que la famille avec laquelle nous voulons établir le lien est honorable et qu’il sera aisé d’entretenir une relation avec cette dernière. » De plus, toujours selon Rīnī, pour qu’une *hijrā* puisse prendre sous son aile une *dūdhbēṭī*, il faut que la « mère » éventuelle ait elle-même une *dūdhmātā* et que celle-ci donne son aval à cette nouvelle relation. Nous constatons donc qu’il existe plusieurs contraintes, toutes liées au désir d’entretenir des relations cordiales, soit entre la *dūdhbēṭī* et la famille *sasurāl* de la *dūdhmātā*, soit entre la *dūdhmātā* et la famille *sasurāl* de la *dūdhbēṭī*. Ces mêmes contraintes sont généralement présentes dans tout mariage en Asie du Sud, puisque les deux lignées familiales – *sasurāl* et *māykā* – entretiendront dorénavant des liens permanents.

Ce lien *māykā* officialisé par la cérémonie du *dūdhpilānā* est présenté comme indestructible. Ainsi, Chadnā explique :

Une fois que tu as bu le lait, il a été bu, il est dans ton sang. Il est impossible de rompre ce lien une fois le lait bu : une fois que tu es la fille de quelqu’un, tu le demeures pour toute ta vie. Tout comme avec tes parents biologiques : ils ont le même sang que toi et demeureront toujours tes parents. Le lien introduit par le *rīt*, lui, peut être rompu : si tu as des problèmes avec ta *guru* ou dans la maison de celle-ci, oui, tu peux changer de *guru*. Mais, pour la *dūdhmātā*, c’est impossible.

Plusieurs de nos répondantes confirment ces propos de Chadnā.

Deux *hijrā* entretenant une relation de « lait » semblent toujours être membres de *gharāṇā* distinctes. Chaque fois que l’une de nos répondantes mentionnait avoir une *dūdhmātā* ou une *dūdhbēṭī*, nous lui demandions à quelle *gharāṇā* appartenait cette dernière. La réponse était toujours la même : la *gharāṇā* de la « mère » ou de la « fille » de lait était différente de celle de notre répondante. Ravinā affirme qu’il n’y a aucune intervention de la *gharāṇā* d’appartenance dans le choix d’une relation de lait : « Non, non, ça n’a rien à voir ! Je l’ai choisie comme maman parce que je l’aime, elle s’occupe de moi. C’est la seule raison. » Les faits montrent toutefois l’importance d’appartenir à une *gharāṇā* distincte. Kanti précise également que, lorsqu’il y a un conflit entre *hijrā* d’une même *gharāṇā*, la *guru* ou la *dādīguru* peut généralement régler le litige. Si le problème survient entre *hijrā* de deux *gharāṇā* distinctes, la *guru* ne peut intervenir dans une *gharāṇā* qui n’est pas la sienne. Il est donc fort utile d’avoir une *dūdhmātā* : cela permet à une *hijrā* d’être représentée, d’avoir une porte-parole, dans une *gharāṇā* autre que la sienne. Laxmi évoque aussi le fait qu’il est important que les deux personnes appartiennent à des *gharāṇā* distinctes, puisque cela constitue un certain filet social :

Si par exemple tu es rejetée par ta *gharāṇā* parce que tu as commis des actes répréhensibles, la maison de ta *dūdhmātā* t’est toujours ouverte. Cette structure fait en sorte qu’il y a toujours une place pour toi quelque part. Si ce n’est pas dans ta *gharāṇā*

d'appartenance, c'est dans celle de ta *dūdhmātā*. Il faut cependant que tu aies été assez intelligente pour créer ce lien au préalable.

Chadnā habite Pune, mais sa *dūdhmātā* vit près d'Ahmedabad, dans le Gujarat. Elle nous explique qu'elle est en fait liée à deux maisons : l'une à Pune et l'autre à presque six cents kilomètres de son lieu de résidence.

En devenant une *dūdhbeṭī* là-bas, j'ai fait en sorte d'avoir deux communautés, dans deux districts différents, deux groupes de personnes avec qui je suis liée, qui me soutiennent. Quand ma *guru* et moi mourrons, ma *dūdhmātā* et mes *dūdhbehen* viendront ici, dans notre domicile [*sasurāl*], pour la cérémonie. À l'inverse, lorsque ma *dūdhmātā* décédera, ma *guru* et moi irons dans son domicile [*māykā*] pour la cérémonie. Si je meurs avant ma *guru*, ma famille d'Ahmedabad [*māykā*] viendra à Pune et elle offrira de l'ombre (un refuge, du soutien, de la paix) à mes enfants, car mes enfants, mes *celā* [*sasurāl*], sont également leurs enfants, mais d'une famille différente. Ainsi, j'ai uni deux familles.

Dans la majorité des cas, la disciple *hijrā* n'a pas réellement choisi sa *guru* au moment où elle intègre la communauté ; c'est plutôt un concours de circonstances qui a conduit la *guru* à prendre sous son aile la nouvelle recrue. Le processus est différent pour l'établissement du lien entre *dūdhmātā* et *dūdhbeṭī* : il faut que les deux personnes concernées fassent le choix délibéré d'établir cette relation et qu'il y ait déjà entre elles un profond lien émotif établi. Gītālī nous explique ainsi pourquoi elle n'a pas de *dūdhmātā* : « Tu dois trouver quelqu'un qui te considère comme sa fille. Je dois avoir la certitude qu'elle pourra m'offrir l'amour maternel. Seulement, alors, elle peut devenir ma *dūdhmātā*. Je n'ai jamais trouvé quelqu'un que je pourrais appeler "maman" ». Alors que les liens de parenté *sasurāl* sont établis dès qu'une nouvelle recrue intègre la communauté, les liens *māykā*, quant à eux, se forment généralement plusieurs années après. Une nouvelle *hijrā* a besoin d'un certain temps pour tisser des liens émotifs significatifs avec d'autres membres de la communauté et, surtout, appartenant à une *gharāṇā* différente de la sienne. On constate ici un genre de renversement avec les structures de parenté non-*hijrā* au sein desquelles les liens d'alliance (*sasūral*) sont choisis – pas nécessairement par les mariés eux-mêmes, mais tout au moins par leurs familles respectives – tandis que les liens *māykā*, eux, émergent naturellement et sont créés par filiation directe, par la naissance. Au sein de la communauté *hijrā*, *dūdhbeṭī* et *dūdhmātā* sont agentes actives dans la création de cette nouvelle filiation. Une « fille de lait » choisit sa mère, d'où, justement, cette maternité renversée.

Bien que cette nouvelle relation génère un filet social pour la *dūdhbeṭī* ; la *dūdhmātā* n'est cependant pas laissée pour compte. Nous avons constaté que plusieurs *samskāra hijrā* ont comme fonction de façonner l'identité féminine de celles-ci, en les dotant, par exemple, d'un mari, grâce au *rīt*, d'un corps presque féminin et des premières menstruations, suite au *nirvāṇ*, et d'une grossesse symbolique, célébrée par le *godh bharāī*. La portée du *dūdhpilānā* est tout aussi puissante pour la mère de lait, car celle-ci acquiert finalement une descendance : elle a donné naissance. En Asie du Sud, une femme sans progéniture – à moins qu'elle soit ascète – détient un statut peu reluisant. Lorsqu'elle donne naissance, cependant, elle est « réellement considérée

femme »²⁴ et devient totalement membre de sa lignée *sasurāl*²⁵. Le *dūdhpilānā* « sous-entend la procédure d'adoption par l'allaitement »²⁶ et permet à la *dudhmātā* de déployer sa féminité dans sa totalité.

Conclusion

Nous espérons avoir démontré dans cet article l'importance des rites de passage (*samskāra*) au sein de la communauté *hijrā* et comment ceux-ci permettent aux membres de celle-ci non seulement de se constituer, graduellement, une identité féminine, mais également de reproduire les deux lignées d'appartenance – *māykā* et *sasurāl* – incontournables de toute femme mariée. Herrou affirme que « moins la séparation d'avec la famille est franche, moins la communauté se pense en termes de parenté rituelle »²⁷. L'exemple de la communauté *hijrā*, fortement ostracisée, et dont les membres sont généralement rejetés par leur famille, démontre également l'inverse : l'identité des membres repose en grande partie sur les lignées symboliques, et les responsabilités qui en découlent sont générées et réifiées par différents *samskāra* au sein d'un parcours de vie *hijrā*. Le *dūdhpilānā* viendrait justement clore ce processus de « devenir femme » en reproduisant symboliquement, et à rebours, les liens filiaux rompus lorsque l'impétrante est devenue *hijrā*. Grâce à ce rituel d'adoption par l'allaitement, l'ensemble de la parenté classique est finalement réinventé au sein de la communauté et, tel que nous le mentionnions au tout début de cet article, la fille vient à donner naissance à la mère. Pour paraphraser Bouillier (2009), la filiation forme l'institution.

²⁴ Corbet & Callister (2012) ; Naraindas (2009).

²⁵ Naraindas (2009).

²⁶ Wattelier-Bricourt (2017).

²⁷ Herrou (2009 : 19, note 28).

Bibliographie

- Berntsen, M. (1982). *A Basic Marathi-English Dictionary*. American Institute of Indian Studies.
- Boisvert, M. (2023). « Les *hijras*: une identité genrée indissociable des rituels qui la façonnent ». Dans Larouche, C. et Pasche Guignard, F., *Corps in/visibles : genre, religion et politique*. Presses de l'Université Laval, 79-102.
- . (2018). *Les Hijras : Portrait socioreligieux d'une communauté 'transgenre' sud-asiatique*. Presses de l'Université de Montréal.
- Bouillier, V. (2009). « Y a-t-il des monastères dans l'hindouisme? Quelques exemples shivaïtes ». Dans Herrou, A. et Krauskopff, G., *Moines et moniales de par le monde; la vie monastique au miroir de la parenté*. L'Harmattan, 25-35.
- Chakraborty, P. (2021). "Gendered violence, frontline workers, and intersections of space, care and agency in Dharavi, India". *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 28(5), 649-679.
- Choudhary, R., S. Gothwal, S. Nayan, B.S.Meena (2017). "Common ritualistic myths during pregnancy in Northern India". *International Journal of Contemporary Pediatrics*, 4(5), 1644-1647.
- Corbett, C.A., et L.C. et Callister (2012). "Giving birth: the voices of women in Tamil Nadu, India". *MCN American Journal of Maternal Child Nursing*, 37(5), 298-305.
- Gross, R. L. (1992). *The Sādhus of India: A study of Hindu asceticism*. Rawat Publications.
- Hellen, J.P. et Wadhwa, V. (2015). "Sex [Work] and [Structural] Violence: A Study of Commercial Sex Workers in Budhwar Peth, Pune, India". Dans Bezner Kerr, R. et Luginaah, I., *Geographies of Health and Development*. Routledge, 45-60.
- Herrou, A. (2009). « Introduction ». Dans Herrou, A., et G. Krauskopff, *Moines et moniales de par le monde; la vie monastique au miroir de la parenté*. L'Harmattan, 6-24.
- Kapani, L. (1992). *La Notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique, tome I*. Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation indienne, 59/1.
- Nanda, S. (1998). *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Wadsworth Publishing Company.
- Naraindas, H. (2009). "A Sacramental theory of childbirth in India". Dans Selin, H., *Childbirth Across Cultures. Ideas and Practices of Pregnancy, Childbirth and the Postpartum*. Springer, 95-106.
- Novello, E. (2011). *Devenir presque femme. Ruptures, inclusions et souffrances chez les Hijra de Delhi (Inde du Nord)*. [Thèse, Université Paris Ouest Nanterre].
- Ojha, C. (1984). « Condition féminine et renoncement au monde dans l'hindouisme. Les Communautés monastiques de femmes à Benares ». *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 73, 197-222.

- Patel, A. (1998). “Oral Transmission in Indian Classical Music The Gharana System”. Dans Barba Navaretti, G., Dasgupta, P., Mäler, K.G., et Siniscalco, D., *Creation and Transfer of Knowledge*. Springer, 237-251.
- Rawat, A. et S. Kumar (2015). “Lifeworlds of Children of Sex Workers in Budhwar Peth”, *The Indian Journal of Social Work*, 76(4), 579–596.
- Reddy, G. (2005). *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South Asia*. University of Chicago Press.
- Wattelier-Bricout, A. (2017). « Le *Skandapurāṇa*. Les fonctions du stéréotype d’adoption par l’allaitement dans le *Skandapurāṇa* chap. 158 et 162 ». *Traits-d’Union*, 7, 59-66.

Pozza, Nicola. (2022). *Le hindi comme en Inde : Niveau débutant*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes¹.

Avec ce manuel, Nicola Pozza, enseignant expérimenté de langue et de littérature en hindi, rend accessible l'apprentissage du hindi contemporain. D'ailleurs, ce livre comprend aussi des textes en hindi par Geetanjali Shree, avec laquelle, il a déjà travaillé pour la traduction de l'ouvrage *Une place vide* (2018). Un autre collaborateur hindiphone, Vimal Mehra, a aussi participé à l'élaboration des exercices. L'apprentissage est divisé en vingt leçons, plus deux de révisions. C'est le voyage en Inde de Zoé et de Lucas qui sert de trame narrative pour chacune des leçons. Ce choix pédagogique traduit le souci de l'auteur de favoriser l'apprentissage en permettant l'accumulation de nouvelles connaissances via la répétition et sur la base d'éléments connus. Plusieurs autres éléments organisent l'ouvrage à cette fin, telle l'utilisation constante de symboles, de couleurs, de formes et de courtes séquences narratives. Par exemple, le code de couleur permet de repérer facilement les expressions et les notes culturelles : les éléments en bleu servent à identifier et à introduire des expressions, alors que les encadrés orange, qui parsèment les leçons, introduisent des éléments culturels. En plus de contribuer à une formule pédagogique fructueuse, ces choix donnent vie à la langue. L'ajout d'images enrichit l'ouvrage, d'autant plus qu'elles sont réinvesties à des fins d'apprentissage. En résumé, la ligne directrice de chacune des leçons est la même, de sorte qu'après quelques-unes, il est possible d'adopter un bon rythme d'apprentissage. De plus, le livre intègre une quantité considérable de vocabulaire après chaque leçon.

L'ouvrage comprend aussi un accès à des enregistrements audios qui sont d'excellente qualité et qui permettent d'entendre et de perfectionner la langue. Il est toutefois étonnant que ce complément ne soit annoncé que dans la présentation du manuel. À ce sujet, même si le choix de ne pas afficher inutilement le lien aux enregistrements audios peut se comprendre, la manière d'y accéder n'apparaît qu'une fois, et non pas lors de la première leçon, où se trouve le symbole audio qui sert de repère tout au long de l'ouvrage. À la première utilisation, l'accès n'est pas très évident. Cependant, les Presses Universitaires de Rennes ont désormais rendu disponible le lien via leur site, ce qui en facilite l'accès.

En raison du type d'ouvrage, soit un livre devant faciliter l'apprentissage autodidacte du hindi à partir du français, il aurait été intéressant de trouver davantage de traductions littérales, afin de pouvoir mieux saisir la structure d'une phrase voire, d'un texte. Par exemple, la translittération suivante, « *par tumhārā pahale kaise ā gayā ?* » serait plutôt traduite ainsi : mais les tiens comment ou pourquoi est-ce qu'ils sont arrivés ? . Certes, pour traduire et comprendre le sens et la beauté d'une langue, une traduction française correcte et agréable à lire est préférable. Néanmoins, pour les premières leçons, peut-être qu'une traduction littérale lors du passage du hindi au français, servirait mieux l'objectif pédagogique de l'ouvrage. Ce n'est pas que ces points de grammaire

¹ © Ce compte rendu est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

(structure, positionnement de la phrase et ordre de lecture) ne soient pas abordés, mais ils n'y sont pas démontrés et les traductions dans le corrigé sont bien tournées en français, mais pas forcément exactes. L'exemple qui suit devrait faire voir le sens de ce commentaire :

Version en hindi : जबकि सही दिशा-संकेत के लिए
ज़रूरी था देखना
अपने चारों तरफ़

Traduction française du corrigé : mais pour trouver la bonne direction
c'est tout autour d'eux
qu'ils auraient dû regarder

Littéralement, du hindi au français (avec translittération suivant le manuel de Pozza) :

(*jabik*) alors que (*sahī*) correcte ou droite (*diśa-sanket*) signal de direction (*ke liye*) pour
(*zarūrī*) important, nécessaire [adj.](*tha*) auxiliaire du passé (*dekhna*) regarder
(*apne*) son propre, à soi-même (*cārom*) des quatre (*tarf*) côtés

Puisque cette déconstruction n'est pas explicitée, une formulation plus près du texte aurait été préférable, telle :

Alors que (mais) pour s'orienter vers la bonne direction
Ils auraient dû regarder
De leurs quatre côtés/dans les quatre directions d'eux-mêmes (autour d'eux)

Celle-ci est dans un français ordinaire, mais plus près du texte et plus claire pour les débutant·e·s. De plus, ainsi, la référence aux points cardinaux du poème n'est pas perdue.

En ce sens, si l'on compare cet ouvrage à la méthode ASSIMIL, une autre méthode bien connue d'apprentissage autodidacte, hindi-français, et rééditée en 2022, cette dernière a un avantage sur l'ouvrage de Pozza. Par l'utilisation de parenthèses, Annie Montaut et Shailendra Mudgal mettent en évidence la traduction littérale du hindi au français : *aur vah ramesh lakhnau ka hai* = Et lui, Ramesh est de Lucknow (*celui-là, Ramesh Lucknow de est*) (2022 : 9-10). Cette stratégie montre les divergences formelles entre les deux langues et aide à concevoir une manière de « penser le parler » en hindi à partir du français. Cependant, en comparaison à l'ASSIMIL, les textes, les images et les notes culturelles qui font la richesse du manuel de Pozza manqueraient à l'étudiant·e qui devrait, en plus, faire un achat supplémentaire pour l'audio ASSIMIL, quand le livre de Pozza est « tout inclus » et donc plus abordable.

Par ailleurs, la translittération est toujours un choix des auteur·e·s et des maisons d'édition. Celui ou celle qui voudrait essayer un livre ou l'autre pourrait facilement s'y retrouver. Seule la translittération du *candrabindu* (ँ) et de l'*anusvār* (ं) sont différentes : le livre de Pozza (2022) utilise le « m̐ », alors que la méthode ASSIMIL (Montaut et Mugdal 2022) préfère le symbole (̣).

Pozza, Nicola. (2023). *Le hindi... comme en Inde 2. Niveau intermédiaire*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

En 2023, Nicola Pozza a dirigé la publication d'un second tome, suite directe du premier, conservant ainsi les mêmes orientations théoriques, ce qui assure une progression cohérente pour les étudiant·e·s au niveau intermédiaire. Ce deuxième volume comporte une liste exhaustive de tout le vocabulaire présent dans les deux tomes, ce qui le rend particulièrement pratique. Il comprend un riche lexique, double, français-hindi et hindi-français (plus de 2 500 mots). Les étudiant·e·s plus familiers avec le hindi, qui ne se sont pas essayés au manuel « niveau débutant », pourraient bénéficier grandement de ce deuxième livre. Ensuite, une autre amélioration remarquée concerne les enregistrements audios. Ce manuel est plus explicite à cet effet. Il s'agit d'une amélioration considérable qui facilite l'accès à cette ressource précieuse. Quant au commentaire ci-dessus au sujet des traductions, il devient beaucoup moins pertinent pour ce deuxième tome puisque le lectorat ciblé a désormais progressé dans son apprentissage de la langue et gagné un meilleur discernement des enjeux de traduction (p. ex : préservation du style, du contenu, des figures de style du texte original lors de la traduction). Cela signifie que somme toute, ces ouvrages sont d'une qualité pédagogique rare pour l'apprentissage du hindi à partir du français et une ressource à envisager pour ceux et celles qui souhaitent s'y mettre et même perfectionner leur hindi.

Daphnée Dion-Carrier
Université Laval

Bibliographie

Geetanjali, Shree. (2018). *Une place vide*. trad. du hindi par Nicola Pozza. Gollion : Infolio.

Montaut, Annie et Shailendra Mudgal. (2022). *Le hindi*. Collection sans peine : ASSIMIL.

Pozza, Nicola. (2023). *Le hindi... comme en Inde 2. Niveau intermédiaire*. Presses Universitaires de Rennes.

Pozza, Nicola. (2022). *Le hindi comme en Inde. Niveau débutant*. Presses Universitaires de Rennes.

Pozza, Nicola. (dir.). (2007). *Une autre vie, un siècle de nouvelles hindi*. Gollion : Infolio

Liens vers les Presses Universitaires de Rennes pour les deux manuels :

<https://pur-editions.fr/product/9150/le-hindi-comme-en-inde>

<https://pur-editions.fr/product/9663/le-hindi-comme-en-inde-2>

Clémence Jullien, Fabien Provost, Bertrand Lefebvre (dir.). (2019) *L'hôpital en Asie du Sud : Politiques de santé, pratiques de soin*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, *Puruṣārtha* – Vol. 36¹.

Le sous-continent indien est une région marquée par le pluralisme thérapeutique et la multiplicité des sites de soins. Les premiers hôpitaux modernes y font leur apparition au 19^{ème} siècle, alors que le territoire se trouve encore sous la domination britannique. Toutefois, motivés par les besoins de la puissance coloniale plutôt que par la santé et le bien-être général de la population indienne, les hôpitaux voient le jour dans un contexte de ségrégation sociale et raciale. Au lendemain des indépendances et grâce à leur modernisation, les hôpitaux ont joué un rôle déterminant dans la promotion de la santé publique, l'apport de prestations médicales ainsi que dans le développement de la recherche et de l'enseignement médical en Asie du Sud. Néanmoins, les discriminations sont gravées dans ces lieux où se reflètent les tensions et les inégalités de genre, de classe, ethniques et religieuses.

Face à ces défis, l'ouvrage *L'hôpital en Asie du Sud : Politiques de santé, pratiques de soin*, dirigé par Clémence Jullien, Bertrand Lefebvre et Fabien Provost, examine de manière critique les enjeux concernant les institutions hospitalières en Asie du Sud. Les dix articles du volume proposent des analyses détaillées des politiques de santé et des pratiques de soins dans cette région, en mettant l'accent sur les difficultés et les disparités qui traversent les paysages hospitaliers indien et pakistanais. L'ambition de l'ouvrage est en effet d'offrir des réflexions inédites, tant sur l'évolution des systèmes et des normes en matière de santé que sur les manières dont les hôpitaux et les praticiens sont influencés par la globalisation des imaginaires de la santé.

Même si certains thèmes, comme la santé mentale, les conceptions du bien-être ou les questions de genre, sont communs à plusieurs articles, le présent volume est organisé en trois parties thématiques. La première partie se concentre sur les normes ou les standards de santé. Les façons dont ces derniers sont contournés ou contraints semblent compromettre la poursuite du bien-être du patient ou de sa famille (Chap. 3), imposer des imaginaires normatifs ou témoigner d'un respect zélé des protocoles (Chap. 4). Le texte de Clémence Jullien (Chap. 2), qui s'appuie sur un travail de terrain dans un hôpital obstétrique public rājasthāni, montre que le comportement du personnel hospitalier à l'égard des femmes issues des milieux défavorisés est empreint de violences, principalement envers les questions de santé reproductive. En analysant l'évolution du *family welfare* et les discours et pratiques liés à la contraception, Jullien met en évidence le paternalisme de certains médecins et leur posture idéologique qui favorisent une réduction de la natalité en limitant l'agentivité des patientes dans les processus décisionnels en matière de santé reproductive. Dans une perspective plus politique, Lefebvre (chap. 1) présente les enjeux liés à l'élaboration de standards pour les hôpitaux indiens et retrace l'histoire de la mise en place et du développement du *National Accreditation Board for Hospitals & Healthcare Providers* (NABH) en 2006. L'auteur évoque l'émergence des accréditations hospitalières dans un contexte de marchandisation de la santé. Lefebvre aborde également les limites du gouvernement

¹ © Ce compte rendu est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

fédéral quant à la mise en œuvre de réformes globales qui garantiraient la qualité des soins, protégeraient les patients et réduiraient le fossé entre le public et le privé.

La deuxième section, dans laquelle l'hôpital est présenté comme lieu de pouvoir, analyse le traitement et les expériences des patients et la manière dont ces derniers sont affectés par des conceptions divergentes de la guérison, de la maladie ou du bien-être. L'enjeu des diagnostics, imposés par certaines institutions ou négociés symboliquement ou socialement, traverse plusieurs contributions. L'article de Clément Bayetti, Sushrut Jadhav et Sumeet Jain illustre, par l'analyse approfondie de deux services en santé mentale, le rôle des espaces académiques et de pratique psychiatrique dans la promotion d'une certaine vision étroite du bien-être. L'article interroge également la manière dont cela a affecté le traitement de la maladie mentale en Inde en favorisant la biomédicalisation. Comme le notent les auteurs, cette vision contribue à réduire les dimensions personnelle et sociale de la maladie, et par conséquent : « Treatments that may address the effect of social, ecological or political factors and/or the perturbation in thinking and behaviour that triggered the episodes of mental illness in the first place, were notably disregarded » (p. 144). Les auteurs soulignent que la libéralisation du pays et la transition vers une économie néolibérale ont contribué à la fois à la conception de la santé mentale et de l'individu, et à la promotion de l'utilisation de produits psychopharmacologiques pour la santé mentale. Le dernier article de cette section, rédigé par Sneha Banerjee, évoque la situation de femmes défavorisées en Inde qui s'engagent dans un processus de gestation pour autrui comme moyen de subsistance, devenant à la fois patientes, mais aussi « employées » de l'hôpital (chap. 7). Banerjee décrit le fossé considérable qui sépare d'un côté les soins prénataux reçus par ces femmes dans le cadre de leur grossesse personnelle, et ceux réalisés en tant que mère porteuse. Les seconds étant évidemment bien meilleurs que les premiers. L'autrice signale que ces différences se jouent à la fois sur le plan de l'accès à des technologies médicales spécialisées et des soins personnalisés, mais aussi vis-à-vis de l'attention et du respect que démontre le personnel médical aux patientes lors du suivi des grossesses (p. 210-211).

Enfin, la troisième section, « Le bien-être en question : expériences de soins », se consacre aux représentations et aux discours sur la santé, la souffrance (Chap. 9) ainsi qu'aux expériences subjectives des patients dans le cadre du système de santé. L'article d'Anne Gagnant de Weck (Chap. 8) se base sur un travail ethnographique à Vimhans, un hôpital privé de psychiatrie à Delhi. Elle documente d'abord les conceptions du bien-être et la transformation des techniques et des méthodes de soins dans cette institution. Puis elle décrit la manière dont ces dernières sont affectées à la fois par des positionnements stratégiques, sur un marché compétitif de services de santé mentale, et par l'évolution du système de valeur lié au bonheur individuel en Inde. L'autrice met l'accent sur les liens unissant ces mutations à la perception du bien-être personnel dans la classe moyenne indienne émergente, principalement urbaine. Gagnant de Weck souligne également les disparités entre la promotion des services de cet hôpital privé et les pratiques réelles du personnel hospitalier. Elle soutient que « [l]a relation entre certains thérapeutes occupationnels et les patients témoignent de façon exemplaire de ce décalage entre la promotion, dans le discours, d'une relation thérapeutique bienveillante et attentionnée et la persistance, dans les faits, d'une relation thérapeutique souvent froide et insensible » (p. 234). Le dernier article de ce recueil, rédigé par Sandra Bärnreuther, nous semble correspondre davantage au thème de la partie précédente. Elle se penche sur la portée et la signification de l'attente dans le

contexte de la fécondation in vitro (FIV) en Inde. Son ethnographie de l'attente nous plonge dans les expériences de trois personnes, dont l'autrice fait elle-même partie, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du cadre hospitalier.

Dans l'ensemble, la force des différentes contributions est qu'elles se basent sur un important et méticuleux travail ethnographique. De plus, bien que l'ambition soit de présenter des enjeux hospitaliers spécifiques, plusieurs articles, notamment celui de Lefebvre, nous aident également à comprendre la situation globale en matière de santé. Néanmoins, la division thématique des deux dernières sections semble plus arbitraire que réellement pertinente. De manière générale, l'ouvrage encourage une réflexion nécessaire et profonde sur les systèmes hospitaliers dans le sous-continent indien et constitue donc un réel apport à la littérature scientifique dans une région qui mérite une attention particulière.

Marwan Attalah

*Université du Québec à Montréal, Montréal (Québec), Canada et
Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique*