

Femmes, de l'objet au sujet du mariage : discours sur le statut des épouses et les mariages mixtes en Inde

Madhura Joshi
Institut National des Sciences Appliquées, Toulouse

Résumé

À partir d'entretiens réalisés pour une thèse en sociolinguistique sur la question de la mixité matrimoniale en Inde, nous étudierons comment les discours juridiques et les discours sociaux sont en interaction sur la question du devoir et du statut de l'épouse. Dans un deuxième temps, nous observerons, à travers leurs paroles sur leur vécu, comment, de l'objet de mariage, les femmes deviennent le sujet de leur vie, même si le prix à payer est fort en termes symboliques.

Mots-clés : Inde – Mariage – Épouse - Discours

Abstract

Based on a corpus of interviews done during fieldwork for a thesis in sociolinguistics on the question of mixed marriages in India, this paper will examine the interaction between legal and social discourses on the question of the duty and the status of the wife. In the second part, we will observe, through extracts from narratives, how, beyond being mere objects of marriage, women become subjects of their life, even if the price to be paid is hefty in symbolic terms.

Key-words : India – Marriage – Wife – Discourse

Cet article reprend le texte de la communication présentée lors du colloque intitulé *Femmes, de l'objet au sujet : pouvoir politique, discours juridique, égalité professionnelle*. Après une brève introduction du contexte indien contemporain, nous étudierons, dans un premier temps, la question du mariage et le devoir de l'épouse dans le contexte indien. Nous verrons également comment les discours sociaux et les discours juridiques sont en interaction concernant le statut de l'épouse. Dans la deuxième partie, à travers les discours recueillis sur le terrain en Inde, nous observerons comment malgré les réactions familiales, parfois hostiles à leur mariage mixte, les femmes deviennent le sujet de leur vie en choisissant leur conjoint.

Avec ses 29 États, ses 23 langues officielles, et sa population (1,21 milliard selon le recensement de 2011¹), l'Inde est souvent qualifiée de « sous-continent », ou encore de « la plus grande démocratie du monde ». La population indienne est composée d'environ 80% de hindous, 13% de musulmans, 2,5% de chrétiens et des minorités de juifs et de personnes appartenant à d'autres religions. Malgré la diversité des pratiques au sein des différentes communautés, le mariage demeure une institution et un passage important dans la vie d'un individu, et permet de préserver l'unité de la famille ainsi que de maintenir le lien social. Dans les discours de marketing touristique on peut entendre ou lire « L'Inde ne laisse personne indifférent ». Nous pourrions, de la même manière, dire qu'en Inde le mariage ne laisse personne indifférent !

La question du mariage en Inde

Le mariage a été interprété de différentes manières : rite de passage (Van Gennep, 1909), rite d'institution des différences (Bourdieu, 2001), échange entre familles formant des liens de parenté (Levi-Strauss, 1947) ou encore comme un don (Mauss, 1924). Nous n'allons pas développer toutes ces interprétations ici, mais il s'agit de constater que le mariage est une construction sociale qui a pour fonction de contrôler les corps, de légitimer des rapports de parenté, des droits de filiation et de transfert du nom et des biens. Autrement dit, le mariage ne peut se concevoir sans famille ni sans parenté. Dans le contexte indien, en l'absence d'une assurance-retraite pour tous, le mariage et la famille restent des institutions importantes. C'est un pays fortement hiérarchisé où les normes matrimoniales varient d'une région à l'autre et d'une communauté à l'autre.

L'Inde demeure indissociable du système des *castes*. Ce mot est issu du portugais *casta* désignant « espèce » ou « race », et n'a pas de véritable équivalent dans les langues indiennes. Il recouvre deux notions distinctes : *varna* (désignant les quatre

classes fonctionnelles de la société – les *brabmanes* – prêtres ou savants ; les *kshatriya* – guerriers ou rois ; les *vaishya* – agriculteurs ou commerçants ; les *shudra* – la plèbe dont la fonction est d'être au service des trois *varna* précédents) et *jati* (se référant à la « naissance », qui se rapporte à d'innombrables catégories, des désignations d'appartenances de caste qui sont fluctuantes).

Même si chez les musulmans, les chrétiens et les juifs il n'y a pas de « système » de castes, dans le contexte indien, les notions de « caste » (*jati*) et de religion se superposent. Dans les discours ordinaires, le mot *jati* (« caste ») renvoie à la naissance (de la racine « *jan-* ») et ce mot est employé comme un terme générique pour désigner toutes sortes d'appartenances et d'identifications (caste, langue, pays, région, religion...). L'endogamie (c'est-à-dire le mariage à l'intérieur du groupe) constitue l'une des caractéristiques des communautés de castes en Inde. De fait, dans les discours ordinaires, le qualificatif « inter-caste » (*antar-jaatiya* en langue marathi) est utilisé non seulement pour désigner les mariages entre personnes de différentes castes mais aussi pour désigner les mariages – linguistiquement, religieusement, régionalement – mixtes.

Discours sociaux sur le mariage et le statut des épouses

En Inde les pratiques matrimoniales varient d'une communauté à l'autre, d'une région à l'autre. On remarque l'existence aussi bien des traditions patrilinéaires (où c'est par l'intermédiaire du père que s'effectuent la transmission du nom et des biens aux enfants) que matrilinéaires (où c'est par l'intermédiaire de la mère que se définissent les rapports de parenté et la transmission des biens aux enfants, par exemple dans l'État du Kerala, au sein de la communauté des Nayar). Cependant, trois caractéristiques de la « famille indienne » ont émergé au cours des XIX-XXe siècles : le *patriarcat* – c'est-à-dire le pouvoir exercé par les personnes – les hommes en particulier – plus âgé(e)s ; la *patrilinéarité* – le transfert des biens et du nom de père en fils ; et la *virilocalité* – l'installation de l'épouse chez l'époux à la suite du mariage (Menon, 2012). Dans le contexte contemporain, on constate une standardisation des pratiques rituelles liées au mariage et le mariage arrangé endogame émerge comme une forme idéale de mariage dans les classes moyennes indiennes.

Cette standardisation est le fruit d'un mélange de la notion du *dharmā* avec celui du phénomène de contact entre différentes communautés ainsi que d'une adoption du modèle des mariages des princes, répandu par le cinéma. Les significations multiples du mot *dharmā* comprennent les questions de la loi, du devoir, de l'action et de la vertu, des notions liées à la vie et à la position de soi par rapport à autrui. Le mariage est essentiel au *dharmā* d'un être humain, et le *don* de la fille (à un homme d'une « haute » caste) devient un *devoir* du père, pour un mariage *idéal*. Ainsi nous pouvons entendre dans des discussions entre parents, « cette année il y a un devoir » (en

¹ http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/National_Summary/National_Summary_DataPage.aspx (Consulté le 6/01/15).

marathi, *yanda kartavya aabe* : sous-entendu, le devoir de marier leur fille) ou encore «où est-ce que (vous avez/) on a donné la fille ?»

L'idéologie du « don de la fille » présuppose des rapports inégalitaires entre la famille qui « donne » sa fille à la belle-famille qui la « reçoit », c'est un « don » sans retour possible. A cette notion hiérarchique s'est associée également la pratique de la dot – ou plutôt le prix du marié – qui s'est également généralisée dans plusieurs États depuis les années 1960, même si la loi interdit cette pratique (*Dowry Prohibition Act*, 1961, amendé en 1986).

Lors des entretiens² que j'ai menés pour ma thèse sur les mariages mixtes, les femmes ont effectivement parlé de cette notion du « don de la fille », qui rend les femmes objets d'échange entre hommes, comme nous pourrions lire dans les extraits qui suivent.

MJ : Et est-ce qu'il y a du vocabulaire à propos des mariages que tu n'aimes pas ?

Deepika : Oui/ le don de la fille (*kanyadaan*)/ ça me met hors de moi/ ma mère dit toujours nous avons donné la fille/ une fille n'est pas un objet (entretien en marathi à Pune, 2007)

Une autre personne interviewée, Sumitra, âgée de 50 ans, voit en la notion du « don de la fille », le reflet du patriarcat dans la société indienne :

Sumitra : oui la notion de *kanyadan*/ nous habitons dans une société patriarcale et la plupart de nos coutumes et nos religions sont très patriarcales/ même une femme hautement diplômée professionnelle dirait « mon mari et la famille de mon mari m'ont autorisée à travailler »/ notre langue est très très patriarcale³ (entretien en anglais à Pune, 2009)

Parmi les textes qui sont à l'origine du droit hindou tel qu'il existe encore, on distingue entre les textes *Sruti* (« de l'ouïe » ou « ce qu'on a entendu » ou la « Révélation ») appelés « triple science » (*trayi-vidya*) composés de trois vastes recueils des Védas et

2 Les prénoms des personnes citées ont été modifiés pour préserver l'anonymat. J'ai effectué des entretiens en marathi, hindi, anglais et français, selon les langues pratiquées par les interlocuteurs, dans les cinq villes d'Alibag, Pune, Mumbai (État du Maharashtra) ; Bengaluru (État du Karnataka) et Hyderabad (État de l'Andhra Pradesh – au moment de l'enquête) entre 2007 et 2009.

3 Sumitra : Ya/ the concept of *kanyadan* (*don de la fille*)/ we are living in a patriarchal society and most of our customs and religion itself are very patriarchal/ even a very highly-educated professional woman would say my husband and husband's family allowed me to work/ our language is very very patriarchal/

les textes *Smrti* (« de mémoire » ou « Tradition » selon les différents auteurs). Ce qui fait l'essentiel de la *Smrti*, c'est l'imposant ensemble des *Dharma-Sutra* et *Dharma-Sastran*, aphorismes en prose, ou traités plus longs, en vers, sur le *dharma*, la « loi » religieuse, juridique et sociale. Parmi les *Dharmasastra*, le plus célèbre est le recueil des « Lois de Manu ». Dans ces textes, le terme *stridharma* désigne le devoir de la femme-épouse idéale. Ces normes de comportement des femmes se transmettent de mère/belle-mère à leur(s) fille(s)/belle(s)-fille(s). L'accomplissement véritable de la vie d'une femme est d'être mariée (*saubhagya*) (McGee, 1992) ; les épouses s'adonnent à des rites votifs afin de préserver leur mariage et leur statut d'épouse. L'importance accordée au statut conjugal des femmes s'inscrit non seulement dans les textes en sanskrit, mais elle fait partie des normes de la vie sociale. Même s'il est devenu plus courant en pratique, le divorce reste indésirable dans les discours car il déstabilise la famille et indirectement l'institution sociale. Que les femmes elles-mêmes adhèrent ou non aux normes sociales est une autre question qui dépend de leur statut dans la famille, de leur pouvoir d'agir par et pour elles-mêmes, des libertés qu'elles s'accordent, de leur (in)dépendance financière et d'autres facteurs.

Discours juridique par rapport au statut des épouses

Après l'indépendance du pays en 1947, l'État indien a maintenu des pans entiers de la structure administrative et législative léguée par l'État colonial britannique. Selon les manuels d'études juridiques, le droit indien est intéressant, car il régit la vie d'un sixième de la population mondiale et il est au carrefour de plusieurs traditions juridiques (le droit hindou, la *common law* britannique et le constitutionnalisme américain) (Carpano et Mazuyer, 2009 ; Halpérin, 2012). La justice coutumière coexiste avec les tribunaux étatiques témoignant du pluralisme juridique de l'Inde contemporaine. Mais il existe une demande sociale et politique pour un code civil uniforme car le droit applicable à la personne varie essentiellement selon l'appartenance religieuse des individus. L'appartenance religieuse détermine lequel parmi les droits personnels serait appliqué dans le domaine privé (mariage, divorce, héritage, adoption etc). Et c'est ainsi qu'il y a un décalage entre les droits personnels qui régissent par exemple le statut des femmes, les maintenant en position subordonnée, et la Constitution qui promet l'égalité et la justice.

Les futurs mariés peuvent choisir de célébrer un mariage rituel (et ce sera le droit personnel qui s'appliquera) ou alors s'unir dans un mariage civil dans quel cas c'est la loi *Special Marriage Act* (1954) qui s'applique pour les questions de mariage, héritage, maintenance et divorce. Depuis une décision rendue par la Cour Suprême indienne en février 2006 (Smt. Seema v. Ashwani Kumar AIR 2006 S.C. 1158), tous les mariages célébrés selon les pratiques coutumières doivent être obligatoirement enregistrés. Par la suite, le projet de loi intitulé *Compulsory Registration of Marriages* a été présenté en 2005 et puis voté par le Parlement en 2012 rendant obligatoire

l'enregistrement de tous les mariages célébrés. Cette loi s'avérait nécessaire pour protéger les droits des femmes, car l'absence d'une preuve officielle du mariage rendait complexe la question du divorce et de la demande de pension alimentaire pour les épouses en cas d'abandon par leur mari. Donc venons-en à la question (Qui est considérée comme une « épouse » ?) selon la loi.

Qui est « épouse » ?

Comme on l'a vu, en l'absence d'un code civil uniforme, le droit applicable à la personne varie selon l'appartenance religieuse. Les personnes ont cependant le choix de se marier selon les pratiques coutumières de leur communauté ou selon la loi laïque régissant les mariages civils (*Special Marriage Act*, 1954). Dans ce dernier cas, les époux qui ont célébrés un mariage devant un officier, après la publication des bans de mariage, sont considérés comme « époux » et la bigamie est interdite.

En ce qui concerne les hindous (qui comptent pour 80% de la population selon les statistiques) la loi personnelle hindoue ne reconnaît ni la cohabitation, ni la preuve de rapports sexuels, pour faire valoir les droits de « l'épouse » et seule une femme mariée « légalement » est considérée comme « épouse ». La bigamie continue à être pratiquée, même si elle est interdite selon la loi hindoue, et sans véritable recours pour les femmes qui ne sont pas considérées comme « épouses » par la loi. Dans le cas du mariage hindou, le rôle du prêtre ou de l'autorité qui officie varie et avant l'arrêt de 2006, il n'y avait pas d'obligation de produire une preuve officielle de mariage. De ce fait, des certificats de mariage ou de divorce pouvaient être fabriqués sur commande par des agences frauduleuses.

Selon les lois personnelles régissant les communautés musulmanes, chrétiennes, juives et parsies, la personne autorisée à célébrer les mariages a l'obligation de produire un certificat de mariage et devrait enregistrer les mariages auprès du registre civil. La polygamie est autorisée selon la loi personnelle des musulmans, ce qui fait remonter la demande – surtout des nationalistes hindous – pour un code civil uniforme contre la minorité « nombreuse » musulmane.

Sur le terrain, on peut constater que la bigamie était pratiquée parmi toutes les communautés religieuses et les rapports sexuels en dehors du mariage ne sont pas la prérogative exclusive d'une communauté. Même si l'enregistrement obligatoire des mariages est un pas en avant vers une procédure appliquée à tous les mariages religieux, et constitue une preuve de mariage, les rapports qui ne sont pas reconnus par une cérémonie de mariage restent hors de portée judiciaire. Le concubinage n'est pas légalement reconnu partout en Inde et la loi ne garantit pas de pension alimentaire aux femmes non-mariées, dispensant ainsi les hommes de leurs responsabilités.

Dans les discours ordinaires, l'on se réfère en termes péjoratifs aux « femmes non-mariées et non-célibataires » en des termes ayant une connotation péjorative comme « concubine » ou « kept-mistress » en anglais et « rakhail » en hindi ou en marathi. L'emploi de ce genre de termes dans le texte d'arrêt de la Cour suprême a été critiqué par les défenseurs des droits des femmes (Agnes, 2011). Lorsqu'un juge se réfère aux femmes comme des *mistresses* ou des *keeps* (par l'exemple dans l'arrêt de 2010 dans le procès D. Veluswamy v. D.Patchaiammal 10 SCC 469), le discours ordinaire se confond dans le discours officiel. Les juges ont, dans certains cas reconnu le concubinage et dans d'autres, ils ont refusé de le faire, ce qui rend complexe la question de faire valoir les droits à la pension alimentaire pour les femmes délaissées.

Il faut se rappeler que ce sont les classes socialement et économiquement défavorisées qui ont le plus besoin des mécanismes de protection de l'État. Puisque les femmes sont maintenues dans un état de dépendance, la question des droits devient cruciale. La question, d'après l'avocate Flavia Agnes (2011), n'est pas de savoir si moralement la monogamie est supérieure à la bigamie ou à la polygamie, mais de savoir si les principes d'égalité des statuts et de traitement quant aux droits constitutionnels des individus sont respectés.

Nous avons vu l'importance du mariage et du statut « épouse » en ce qui concerne les femmes en Inde. Les discours normatifs idéalisent le mariage arrangé endogame et du point de vue juridique le statut « épouse » est désirable pour obtenir des droits. Bien sûr, il existe des femmes célibataires, qui choisissent de ne pas se marier rejetant ainsi le statut d'« épouse de » et qui exercent leur capacité d'agir pour et par elles-mêmes. Mais nous focaliserons notre attention ici sur l'exemple des mariages mixtes en Inde pour voir comment les femmes deviennent sujet de leur propre vie à travers leur identité choisie d'« épouse », en allant à l'encontre des attentes familiales quant au mariage.

Femmes, de l'objet au sujet du mariage

Pour ma thèse en sociolinguistique, j'ai choisi d'étudier la question de la mixité matrimoniale en Inde, j'ai effectué une recherche de terrain avec des séjours dans des familles et des entretiens enregistrés avec 74 personnes dont 43 avec des femmes qui ont fait un mariage mixte. Ces entretiens ont été menés avec des femmes de différentes catégories socio-professionnelles : artistes, femmes au foyer, enseignantes, militantes pour les droits des femmes, secrétaires, entrepreneuses, femmes politiques, journalistes, étudiantes, architectes, éditrices, travailleurs sociaux, employées de maison. Bien évidemment, je ne prétendais pas avoir un échantillon représentatif de la population indienne : ce qui m'intéressait c'était de recueillir des récits de vie et de voir comment circulent les discours sur la question de la mixité matrimoniale en Inde.

Si l'existence des mariages mixtes est attestée dans les épopées et les textes de *Dharmasastra* – les textes de droit ancien en sanskrit, ces mariages sont considérés comme des « mariages d'amour » dans les discours ordinaires. Cette désignation catégorise et distingue les mariages mixtes des mariages arrangés, implicitement endogames.

En Inde, les mariages mixtes ne font pas l'objet d'un recensement spécifique. La loi gouvernant les mariages civils autorise les mariages qui peuvent être socialement marqués comme mixtes. En revanche, les lois personnelles des communautés (*Personal Laws*) interdisent ou imposent des conditions pour des mariages dits religieusement mixtes. Dans la lutte pour l'indépendance du pays de la colonisation britannique, les mariages mixtes étaient considérés comme un des remèdes contre l'inégalité par certains réformistes et hommes politiques. Après l'indépendance du pays, un programme d'aide étatique a été introduit pour encourager les couples qui ont célébré un mariage inter-caste. Dans les discours officiels, les mariages mixtes sont ainsi censés servir une cause nationale, ou avoir une utilité sociale.

Parmi les critères de la « famille indienne » (*supra*) figure la *virilocalité* : la préférence pour un mariage arrangé par les familles vient du fait que ce sont les femmes qui vivent avec et s'occupent de la belle-famille ; donc il faut qu'elles s'entendent avec la belle-famille plus qu'avec leur époux. En cas de dispute, elles peuvent toujours se rendre chez leurs parents. Or lorsqu'elles choisissent de se marier à l'encontre de la volonté familiale, elles risquent de perdre ce lien de soutien financier et/ou moral.

Plusieurs femmes interviewées – appartenant à différentes communautés religieuses (hindoues, musulmanes, juives et chrétiennes) – ont répété cette expression qu'ont utilisée leurs parents (en discours rapporté) : *dilis tithech melis* : tu meurs là où on t'a donné. Voici par exemple ce que dit une interviewée qui a fait un mariage mixte de son propre choix, et qui a eu beaucoup de soucis avec un mari devenu violent, une belle-famille indifférente.

Reena : (...) maintenant mon père qui était tellement stricte/ il vient chez moi il me dit *I forgive you* c'est à dire avant de décéder il m'a pardonné/ et il m'a même donné de l'argent qu'il avait mis de côté pour mon mariage/ et dans toutes les religions si on pardonne on est pardonné/ j'ai de la chance je n'avais rien j'errais/ j'ai trouvé une maison j'ai retrouvé ma famille/ (...)

Oui c'est votre enquête mais écrivez qu'il y a beaucoup de problèmes et de souffrances dans un *love marriage* et cette souffrance ce sont les femmes (*ladies*) qui doivent la subir pas les hommes (*purush*)/ (...) quand j'étais retournée les voir (*ses parents*) mon père a dit que finalement c'était moi qui avait signé donc le sujet était terminé *dili geli aaplysaathi meli* [littéralement –

la fille est morte quand on l'a donnée (en mariage) l'histoire est terminée]/ (...) je suis au moins heureuse d'avoir le soutien de mes parents/ maintenant j'ai retrouvé mes parents la vie est bien il faut bien vivre. (entretien à Pune en marathi, 2009)

Reena a néanmoins su s'affranchir de ces problèmes grâce au fait d'être financièrement indépendante et avec le soutien moral de sa voisine. Ses parents ont refusé de la voir après son mariage, mais se sont réconciliés après la naissance de son fils. Même si les femmes mariées sont symboliquement considérées comme « données » à la famille de leur époux, la rupture du dialogue avec les parents à l'issue d'un mariage mixte transgressant la norme endogame est vécue comme particulièrement douloureuse.

En éduquant les filles pour devenir de « bonnes » épouses soumises, les familles contribuent non seulement à la perpétuation de la domination masculine mais aussi à l'exploitation des femmes. Les femmes sont objets de tractations entre familles, ce sont elles qui doivent s'adapter à leur belle-famille en emménageant dans la maison. Ce sont en général les femmes qui s'occupent de la gestion du foyer. Et elles ne peuvent pas compter sur leurs siens en cas de difficultés : comment arrive-t-on à considérer les femmes comme un fardeau, reste une question qui mérite d'être posée.

Une pratique connexe à l'idéologie du « don de la fille », dénoncée par tous, et qui pourtant se généralise en Inde, est celle du prix du marié – dénommé *dowry* en anglais, *hunda* en marathi. La *dot* et le *prix de la mariée* sont des prestations – sous forme d'argent, de cadeaux, de services rendus – offertes lors du mariage. La dot correspond à une somme ou à des biens donnés à la femme pour pourvoir à son entretien, et pour parer aux éventuels problèmes. Le prix de la mariée est offert par l'époux ou par sa famille à la famille de l'épouse. Les deux pratiques, déterminées et influencées par les normes sociales, ne s'excluent pas mutuellement. Néanmoins en Inde, c'est plutôt le prix du marié qui se généralise, au détriment du prix de la mariée ou de la dot. L'idéologie du « don de la fille » en mariage se traduit dans les normes intériorisées par le fait que la fille est considérée comme « la richesse des autres » (*paraya dhan*, en hindi), et aussi à cause de la généralisation du prix du marié, comme une « dette ». Pour remédier en quelque sorte à ces inégalités, la loi *Hindu Succession Amendment Act* de 2005 a élargi les droits des femmes par rapport à l'héritage, leur donnant des parts égales aux autres descendants. Auparavant c'était le *stridhana* - les bijoux, cadeaux et argent – la dot qu'elles recevaient lors du mariage, qui formait l'essentiel de leur héritage.

Comme nous avons lu dans l'extrait de l'entretien avec Reena, c'est la question de l'approbation parentale au mariage, qui est un critère important, car elle influence aussi la continuité des réseaux sociaux de la famille à la suite du mariage. C'est dans

ce contexte que l'on peut voir les mariages mixtes comme l'une des façons d'exercer sa capacité d'agir. Nous pourrions lire dans les extraits qui suivent la question du choix, telle qu'elle s'imposait à ces personnes interviewées, même si cela semblait transgresser la norme endogame.

Kavita (âgée d'environ 40 ans au moment de l'entretien) vit et travaille à Pune. Son mariage *inter-religieux* était désapprouvé par sa famille, qui essayait de la décourager afin de lui faire changer de décision. Elle oppose aux préjugés de sa propre famille, le « quelque chose en moi », la « vérité » du sujet :

Kavita : (...) les miens ma famille ne savaient pas grand chose sur lui/ donc ils continuaient selon leurs croyances/ mais d'une certaine façon quelque chose y était en moi/ j'ai dit non j'ai déjà décidé/ et la chose la plus grande était sa famille/ ils m'avaient accepté bras ouverts et ils m'ont fait sentir très à l'aise/ par ses frères surtout/ et son frère cadet était mon ami/ plus que lui (*son mari*) c'était Aman (*le frère de son mari*) qui était mon ami et je connaissais très bien sa famille/ j'avais rendu visite et j'avais le sentiment non mais c'est l'endroit auquel j'appartiens *yaar!* donc tous leurs efforts étaient tombés à plat/ c'était ainsi que nous nous sommes mariés.⁴
(entretien en anglais à Pune, 2009)

Dans l'extrait de l'entretien avec Mallika qui suit, celle-ci décrit le processus du déni⁵ et du refoulement : elle « savait » qu'une alliance mixte serait rejetée par sa famille, « mais quand même » elle a voulu se marier avec la personne de son choix. Sans se référer à sa famille, elle évoque l'interdit qui pèse du point de vue de la fille.

Mallika : tu peux vouloir tant résister/ je ne peux pas je ne peux pas être tombée amoureuse de ce garçon je suis juste attirée par lui/ oui je me disais non non je ne peux pas être amoureuse de lui/ tu sais nous sommes passés tous les deux par une période difficile/ et puis quand cela devient impossible de nier alors graduellement (tu acceptes).
(entretien en marathi et en anglais à Pune, 2009)

4 Kavita : (...) my people relatives didn't know much about him/ so they went on according to their beliefs/ but **somehow something was there inside me I said no I have already decided/** and the biggest thing was his family/ they had accepted me with open arms and I was made very comfortable/ by his brothers especially/ I felt very warm and very secured at his more than him I was very comfortable with his brothers and his younger brother was my friend/ before I met him he was my friend/ (...) and I knew the family very well I had visited his place and I was feeling no this is the place where I belong *yaar!* so all their efforts fell on deaf ears/ that is how we got married.

5 Le *déni* est la reconnaissance de deux constats opposés et témoigne du clivage du sujet parlant, expliqué dans l'article célèbre d'Octave Mannoni (1963) intitulé « Je sais bien, mais quand même... ».

Ce que révèlent ces paroles, c'est aussi la *conflictualité normative* du mariage, qui est perçu comme *mixte*, donc déviant, par la famille. L'intériorisation des normes ou la pression familiale n'empêchent cependant pas le mariage.

Plusieurs personnes préfèrent parler de « mariage d'amour » (*love marriage*), de « mariage arrangé par soi-même » (*self-arranged marriage*) ou « mariage d'amour arrangé » (*arranged love marriage / love cum arranged marriage*) pour à la fois se conformer à la norme de mariage arrangé tout en rendant leur expérience unique, se positionnant comme sujets de leur vie, comme par exemple dans l'extrait suivant.

Vishakha : J'étais séduite par l'idée du mariage d'amour parce que c'est glorifié dans les films et tout et tu trouves cette idée très tu sais enthousiasmante comme je suis sûre pour beaucoup de jeunes / je n'étais pas la seule je veux dire j'espère/ mais tu imagines que cela se passera comme dans un rêve tu ne sauras jamais quand cela se passera/ ceci quand j'étais adolescente/ en grandissant ce qui est devenu plus important pour moi c'était le fait que ce soit moi qui prenne les décisions tout au long de ma vie/ parce que je ne peux pas dire pas que mes parents étaient très conciliants⁶ (entretien en anglais et en marathi à Pune, 2008)

Nous pouvons observer ainsi que les discours normatifs n'ont pas une emprise aussi grande que l'on pourrait croire : les individus s'affranchissent en choisissant d'abord de se marier ou pas et puis en choisissant soi-même leur conjoint. Les femmes interviewées se positionnent en sujets, en transgressant l'idéologie dominante d'endogamie ; leurs paroles sur leur vécu en témoignent.

Conclusion

En conclusion, malgré le poids social du mariage, du statut socialement et juridiquement désirable d'« épouse » ou de « mariée » et malgré le pouvoir familial en matière de mariage, nous avons vu comment en choisissant elles-mêmes leur conjoint, les femmes deviennent sujets de leur désir, même si le prix à payer est fort en termes symboliques de rupture de liens avec la famille et de la possibilité d'une situation de « non-retour ». Le sujet est formé par les idéologies du pouvoir et en même temps il peut se départir de ce pouvoir en marquant une distance par rapport aux discours sociaux interdisant les alliances mixtes. Le mariage de son choix peut ainsi devenir la voie d'un affranchissement et d'une appropriation de sa propre histoire.

6 Vishakha : I was quite keen on love marriage because it is glorified in films and all and you find this idea very you know exciting which I am sure many youngsters do/ I was not the only one I mean I hope/ but you kind of paint a dream that it will just happen you will never know when it will happen/ that was when I was a teenager/ as I grew up what became more important for me was that it was me who took the decision throughout my life/ because I won't say my parents were very democratic

Bibliographie

Agnes, F., "The Concubine and Notions of Constitutional Justice", *Economic and Political Weekly*, Vol. XLVI, n° 24, le 11/06/11, p. 31-33.

Bénéï, V., 1996, *La dot en Inde, un fléau social ? Socio-anthropologie du mariage au Maharashtra*, Paris, Karthala.

Bourdieu, P., 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

Carpano, E. et Mazuyer, E., 2009, « Le système juridique de la République de l'Inde », in *Les grands systèmes juridiques étrangers : Allemagne, Arabie Saoudite, Brésil, Chine, Egypte, Etats-Unis, Inde, Royaume-Uni*, Paris, Gualino-Lextenso, p. 155-169.

Halpérin, J-L., 2012, *Portraits du droit indien*, Paris, Dalloz.

Levi-Strauss, C., 1947, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.

Mannoni, O., 1969 (1963), « Je sais bien, mais quand même... » in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, Collection « Points », p. 9-33.

Manushi, <http://indiatogether.org/manushi/issue136/hml.htm>

Mc Gee, M., "Desires Fruits': Motive and Intention in the Votive Rights of Hindu Women" in *Roles and Rituals for Hindu Women*, Julia Leslie éd., Delhi, Motilal Banarsidas, 1992, p. 71-88.

Mauss, M., « Etude sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », article publié dans l'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924 ; article disponible sur http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf (Consulté le 10/08/15).

Menon, Nivedita, <http://kafila.org/2012/03/08/feminism-and-the-family-thoughts-on-international-womens-day/> (Consulté le 15/03/12).

Van Gennep, A., 1909, *Les rites de passage*, Paris, Emile Noury.

Pour citer cet article

Référence électronique

JOSHI, Madhura, " Femmes, de l'objet au sujet du mariage : discours sur le statut des épouses et les mariages mixtes en Inde", *Revue Miroirs* [En ligne], 4 Vol.2|2016, mis en ligne le 1 avril, 2016,

<http://www.revuemiroirs.fr/links/femmes/volume2/article6>

Auteur

Madhura JOSHI, INSA Toulouse
Laboratoire DIPRALANG (Montpellier 3 Paul Valéry) : linguistique diachronique,
sociolinguistique, anthropologie
madhura.joshi@univ-montp3.fr

Droits d'auteur

© RevueMiroirs.fr