



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

2018

**La controverse du *pardah* dans les journaux de femmes en hindi et en ourdou
(1918 - 1919)**

Melina Gravier

Melina Gravier, 2018, La controverse du *pardah* dans les journaux de femmes en hindi et en ourdou (1918-1919)

Originally published at : Mémoire de maîtrise, Université de Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive.

<http://serval.unil.ch>

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.



UNIL | Université de Lausanne

Faculté des lettres

**UNIVERSITÉ DE LAUSANNE
FACULTÉ DES LETTRES**

Mémoire de Maîtrise universitaire ès lettres en langues et civilisations d'Asie du Sud

**La controverse du *pardah* dans les journaux de femmes en hindi et en ourdou
(1918 - 1919)**

par

Melina Gravier

sous la direction des Professeurs Blain Auer et Maya Burger

Mes remerciements

Au Dr. Jyoti Sharma de l'Université de Delhi ainsi qu'à ses étudiants pour l'obtention et la numérisation du journal Strī Darpaṇ.

Au Dr. Sudhir Chandra et à sa femme Geetanjali Shree pour leurs précieuses informations.

À Antoine Conforti pour sa relecture.

À mes directeurs de mémoire pour leur aide et leurs conseils.

**LA CONTROVERSE DU *PARDAH* DANS LES JOURNAUX DE FEMMES EN HINDI ET EN OURDOU
(1918-1919)**

Table des Matières

I.	Introduction	p. 3
II.	Les Femmes entre colonialisme et nationalismes	p. 12
	<i>Le Défi du colonialisme</i>	p. 12
	<i>Les Premiers réformateurs</i>	p. 13
	<i>Une «Nouvelle femme» pour un nouveau patriarcat</i>	p. 16
III.	La Nécessité de communiquer	p. 18
	<i>Les Organisations de femmes</i>	p. 18
	<i>La Presse en langues vernaculaires</i>	p. 20
	<i>Strī Darpaṇ (1909-1928)</i>	p. 22
	<i>Tahzīb-i-niswān (1898-1949)</i>	p. 26
IV.	La Controverse du <i>pardah</i> : Analyse des discours de femmes	p. 31
	<i>Définir le <i>pardah</i></i>	p. 32
	<i>Pardah et Histoire : un retour aux sources</i>	p. 44
	<i>Le <i>Pardah</i> dans les stratégies de pouvoir</i>	p. 64
V.	Synthèse	p. 79
VI.	Conclusion	p. 82
VII.	Glossaire	p. 85
VIII.	Bibliographie	p. 90
IX.	Annexes	p. 95

I. Introduction

Dans le nord de l'Inde britannique du XIX^{ème} siècle, la question de l'isolement des femmes et du voile appelés «*pardah*»¹ soulève de nombreuses controverses. Les dirigeants étrangers condamnent les religions, la culture et la société indiennes qu'ils jugent responsables de la condition inférieure des femmes. En plein essor positiviste, les britanniques considèrent leur domination sur le sous-continent indien comme une preuve de leur supériorité morale, politique et scientifique. La critique des relations entre les hommes et les femmes constituera leur argument principal pour asseoir le pouvoir colonial :

«Among rude people, the women are generally degraded; among civilized people, they are exalted. [As societies advanced,] the condition of the weaker sex is gradually improved, till they associate on equal terms with the men, and occupy the place of voluntary and useful coadjutors [...] nothing can exceed the habitual contempt which Hindus entertain for their women... They are held, accordingly, in extreme degradation»².

Face à la «mission civilisatrice» des britanniques qui s'engagent à sauver les femmes indiennes de «leur extrême dégradation», les nationalistes indiens se concentrent sur «la résolution de la question des femmes»³ et la placent ainsi au cœur de leurs préoccupations. Selon Partha Chatterjee, les femmes, symboles du *ghar*⁴ – sphère «spirituelle» ou «traditionnelle» de la culture préservée des envahisseurs étrangers – représentent les sources de «la véritable identité nationale indienne»⁵. Dans cette perspective, les premiers réformateurs entreprendront un travail de protection et de renforcement de la sphère privée qui se traduira par une attention particulière portée aux femmes, à leur éducation et à leur corps.

Entre la domination coloniale et la montée des nationalismes, le corps des femmes indiennes et leur sexualité dessinent le champ politique qui met en exergue les différences et les résistances face aux forces homogénéisantes de la modernité occidentale. Michel Foucault désigne le corps comme le véhicule du pouvoir: «Rien n'est plus matériel, rien n'est plus physique, plus corporel que l'exercice du pouvoir»⁶. Le corps, et plus précisément la sexualité «apparaît comme un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir [...] qui est doté de la

¹ Nous avons choisi la translittération ourdoue de ce terme qui nous semble la plus courante dans la littérature scientifique.

² Mill, J. (1968), *The History of British India*, 2 vol., New York: Chelsea House, pp. 309-310.

³ Chatterjee, P., «The Nationalist Resolution of the Women's question» in Sangari, K., & Vaid, S. (Éd.). *Recasting women: essays in colonial history*, New Delhi: Zubaan, 2006, pp. 238-239.

⁴ घर qui signifie «la maison, le foyer, le domaine privé».

⁵ *Ibid.*

⁶ Foucault, M., (2001). «Pouvoir et corps». In *Dits et écrits, tome II 1976-1988*, Paris: Gallimard, p. 756.

plus grande instrumentalité»⁷. Ainsi, questionner le voile et l'isolement du corps féminin révèle cette centralité des questions de genres et de la sexualité dans les rapports de forces entre l'empire colonial britannique et la lutte pour l'Indépendance des nationalistes.

Historiquement, l'image de la femme indienne – voilée et victime de la société patriarcale – véhiculée par les chantres du colonialisme s'est cristallisée dans l'imaginaire occidental : «*No feminist works emerged from behind the Hindu purdah or out of Moslem harems; centuries of slavery do not provide a fertile soil for intellectual development or expression*»⁸. Triste affirmation qui émane de la plume d'une féministe américaine des années 70, elle souligne néanmoins la représentation occidentale de la femme indienne, perçue comme trop ignorante et trop isolée pour prendre la parole. Et pourtant, la fin du XIX^{ème} siècle voit l'apparition des premiers journaux féminins en hindi et en ourdou dans le Nord de l'Inde.

Les travaux de Geraldine Forbes ou de Gail Minault ont déjà révélé la mobilisation politique des femmes hindoues et musulmanes indiennes, le développement des mouvements de femmes indiens et la création des journaux de femmes en hindi et en ourdou comme nouveau réseau de communication⁹. Francesca Orsini a sollicité les périodiques féminins dans son étude sur la formation de la sphère publique en hindi et dans le cadre d'une réflexion sur l'émergence d'une nouvelle forme de domesticité dans le sous-continent au début du XX^{ème} siècle¹⁰. Dans *Women and Girls in the Hindi Public Sphere: Periodical Literature in Colonial North India*¹¹, Shobna Nijhawan compile trois des périodiques féminins en hindi (*Strī Darpaṇ*, *Grihalakṣmī* et *Ārya Mahilā*) qui ont émergé pendant cette phase de transition et qui ont servi de voies de communication des réformes sociales et du nationalisme hindou. L'étude de Shobna Nijhawan porte particulièrement sur le développement du genre littéraire du périodique et sur sa participation à la création de la sphère publique hindi. Dans la seconde partie de son ouvrage, elle traite les discours autour de la domesticité, des rôles traditionnels genrés dans la société indienne et de l'idée de «féminité» dans l'espace domestique comme la marque d'une forme d'«indianité» originelle dans les discours nationalistes. Enfin, Vir Bharat Talwar, l'un des

⁷ Foucault, M. (1997). *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, p. 136.

⁸ Schneir, M. (1972). *Feminism: the essential historical writings*, New York: Vintage, p. XIV.

⁹ Forbes, G. (1996). *Women in Colonial India*, Cambridge : Cambridge University Press. Minault, G. (1999), *Secluded scholars: women's education and Muslim social reform in colonial India*, Oxford : Oxford University Press.

¹⁰ Orsini, F. (1999). «Domesticity and beyond: Hindi women's journals in the early twentieth Century». in *South Asia Research*, 19 (2), 137-160.

Orsini, F. (2010). *The Hindi public sphere 1920 - 1940: language and literature in the age of nationalism*. New Delhi: Oxford Univ. Press.

¹¹ Nijhawan, S. (2012). *Women and girls in the Hindi public sphere: periodical literature in colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press.

premiers chercheurs à travailler sur ce matériel, avait abordé la question de la «conscience féministe» dans ces journaux féminins et présenté les lignes directrices de ces périodiques en hindi¹².

Le contenu des articles de ces journaux de femmes reste donc encore peu exploité par la recherche. Les journaux en ourdou, particulièrement, n'ont pas fait l'objet d'une étude approfondie. Hormis les informations concernant la création des journaux, leur ligne éditoriale ou la structure des périodiques, nous possédons encore très peu de renseignements sur le contenu des articles. Les journaux féminins renferment pourtant une documentation riche, qui propose une perspective nouvelle notamment sur les changements socio-politiques – comme la restructuration de la société, la mobilisation nationale ou l'investissement politique – pendant cette période charnière de l'histoire indienne.

Instaurés par les hommes, les périodiques féminins servaient dans un premiers temps le dessein des réformateurs en visant à améliorer la condition et l'éducation des femmes à l'intérieur du foyer, sans pour autant remettre en question le système patriarcal. Au début du XX^{ème} siècle, ces journaux prennent une nouvelle orientation. Les femmes sont progressivement en charge de la rédaction des articles et deviennent les responsables éditoriales de ces périodiques. Ainsi, elles s'affranchissent de la tutelle masculine et traversent les frontières du foyer familial. Dès lors, les femmes s'approprient cet espace d'expression et en font l'avant-garde des débats et des initiatives concernant les rôles attribués aux genres et leurs sphères d'activités. Les journaux de femmes deviennent alors les véhicules de la politisation et un lieu de questionnement de la société indienne¹³.

La problématique du *pardah* est abondamment discutée dans ces journaux. Le *pardah* est un terme polysémique d'origine persane qui peut désigner «un rideau, un écran, une couverture, un voile, un mur, la voile d'un bateau» mais aussi «la réclusion, l'isolement, la modestie, le secret, le mystère, la réticence, la réserve»¹⁴. Souvent perçu comme un symbole de l'oppression des femmes introduit par les musulmans pendant leur règne sur le sous-continent indien, le *pardah* reflète une réalité bien plus complexe. Ces périodiques féminins nous offrent ainsi une

¹² Talwar, Vir Bharat, «Feminist Consciousness in Women 's Journals in Hindi, 1910-20» in Sangari, K., & Vaid, S. (Éd.). (2006). *Recasting women: essays in colonial history*. New Delhi: Zubaan.

¹³ Orsini, F. (1999), *op.cit.*

¹⁴ Pour les traductions et les définitions des termes problématiques affiliés au *pardah* en hindi et en ourdou traités dans ce travail, nous vous renvoyons au glossaire.

nouvelle perspective pour appréhender cette pratique qui touche tant les milieux musulmans que les milieux hindous en Inde. L'objectif de ce travail consiste en un double dévoilement : dévoiler, d'une part, les discours des femmes indiennes qui paraissent dans le périodique ourdou *Tahzīb-i-niswān* et dans le mensuel hindi *Strī Darpaṇ*, et révéler, d'autre part, l'imaginaire qui se cache « sous le *pardah* ». Il s'agit ainsi de redonner corps à la parole féminine en la plaçant comme objet et sujet du discours. Aussi, nous nous interrogerons sur la représentation et la signification du *pardah* dans les discours de femmes indiennes entre 1918 et 1919. Appréhender les articles dans les deux langues, en hindi et en ourdou – qui sont, en général, respectivement rattachées aux hindous et aux musulmans – permettra de considérer dans la controverse la dimension religieuse de la pratique du *pardah*. Il est par ailleurs nécessaire de préciser que cette analyse rendra compte des discours de femmes lettrées issues, de fait, des classes moyennes et hautes de la société.

Souvent associé à l'Islam, le *pardah* est néanmoins aussi observé par les femmes hindoues. En outre, le substantif *pardah* ne paraît pas dans le Coran. À mi-chemin entre les deux religions prédominantes du monde indien, le *pardah* désigne tant la matérialité du voile qu'un système de valeurs, des normes de bienséance à observer dans l'espace public indien. Cette polysémie du substantif *pardah* est problématique et rend la pratique difficile à appréhender. Aussi, dans un premier temps, le repérage et l'analyse des traces textuelles telles que le style, le vocabulaire, les isotopies et les métaphores permettront de préciser cet imaginaire du *pardah* et de reconstituer l'univers de référence des auteures: Comment est-ce que les auteures définissent la pratique du *pardah* ? Que représente-t-elle dans leur imaginaire ? Existe-t-il une différence entre les définitions proposées par les auteures de l'hebdomadaire ourdou *Tahzīb-i-niswān* et les auteures du mensuel hindi *Strī Darpaṇ* ?

La seconde partie de l'analyse portera sur l'historicité du *pardah* et la quête de son origine. Nous avons remarqué que l'origine du *pardah* était souvent abordée dans nos articles mais demeurait mystérieuse. Les auteures proposent de nombreuses hypothèses quant à son historicité et/ou son affiliation religieuse, certaines entreprenant même une historiographie du *pardah* qui remontait à l'antiquité grecque. En outre, nous avons constaté, à notre grande surprise, qu'aucune de nos auteures, hindi ou ourdou, n'affiliait le *pardah* au *hijāb*, que cela soit par la mention de versets coraniques, de hadīths, ou toutes autres formes de références. Pourtant, le *hijāb* semble à plusieurs égards être le terme utilisé dans le texte coranique qui présente le plus de caractéristiques communes avec le *pardah*. Dès lors, nous avons orienté

notre réflexion sur les sources utilisées dans ces tentatives d'historicisation du *pardah* et sur certains aspects problématiques relatifs à l'origine de la coutume : Quelles sources sont sollicitées ? Comment les auteures organisent leur univers autour de ces intertextes ?

Considérant la densité et la richesse des références dans ces articles, nous avons choisi de recourir au concept d'intertextualité pour l'analyse des discours. Gérard Genette a défini l'intertextualité « par une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire, eidétiquement et le plus souvent, par la présence d'un texte dans un autre. Sous sa forme la plus explicite et la plus littérale, c'est la pratique traditionnelle de la citation ; sous une forme moins explicite et moins canonique, celle du plagiat, qui est un emprunt non déclaré, mais encore littéral ; sous forme encore moins explicite et moins littérale, celle de l'allusion, c'est-à-dire d'un énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions »¹⁵. Cet outil critique des études littéraires permet d'appréhender l'imaginaire qui anime nos auteures. Plus particulièrement, les références – explicites ou implicites – à des textes, à des personnalités littéraires ou historiques, à des figures divines ou mythologiques nous renseignent sur l'univers culturel, social ou littéraire de ces femmes qui prennent la plume au début du XX^{ème} siècle. En outre, notre analyse des formes sémantiques, des constructions isotopiques, du traitement métaphorique, du vocabulaire et du style employés par ces auteures contribuera à définir la notion de *pardah* et complètera notre (re)construction des univers référentiels de ces auteures¹⁶.

Finalement, notre analyse a mis en exergue les enjeux de pouvoir qui sous-tendent la controverse du *pardah*. Tant dans *Tahzīb-i-niswān* que dans *Strī Darpañ*, les réformes proposées autour de la pratique du *pardah* visent à ébranler les stratégies de pouvoir en place. Le *pardah* semble détenir une force de subversion déterminante, que ce soit comme vecteur du «pouvoir social d'une religion de marché»¹⁷ ou dans l'instrumentalisation de la sexualité et du corps féminin dans les rapports de forces d'une société. À cet égard, les travaux de Nile Green et de Michel Foucault nous ont permis d'appréhender le système du *pardah* comme un moyen

¹⁵ Genette, G. (1982). *Palimpsestes: la littérature au second degré*. Paris : Seuil, p. 8.

¹⁶ Pour la notion d' « isotopie », nous vous renvoyons aux travaux du linguistique Algirdas Julien Greimas. Dans *Sémantique structurale: recherche de méthode* (1974), Greimas définit le concept d'isotopie comme «un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et la réalisation de leurs ambiguïtés, qui est guidée par la recherche de la lecture unique».

Pour le traitement de la métaphore nous vous renvoyons aux travaux du philosophe français Paul Ricoeur dont l'ouvrage *La Métaphore vive* (2007) vise à élaborer une théorie de l'énoncé métaphorique, ou plus précisément, une théorie de « la production du sens métaphorique ».

¹⁷ Green, N. (2014). *Terrains of exchange: religious economies of global Islam*. New York ; Oxford: Oxford University Press.

pour les femmes indiennes d'investir la sphère publique et de participer activement à la reconfiguration de la société indienne et à la lutte pour l'Indépendance¹⁸. Aussi, il nous a semblé pertinent de nous arrêter sur cet aspect plus engagé et avant-gardiste du discours de ces femmes et de comprendre l'organisation de leur argumentaire dans cette perspective : de quelle manière le *pardah* devient-il un enjeu de pouvoir ? Comment ces auteures exploitent-elles la controverse autour de cette pratique pour modifier les stratégies de pouvoir et prendre corps dans la société indienne ?

Travailler sur la question du voile demande quelques précautions méthodologiques. En effet, le voile occupe de nos jours une place importante dans l'actualité socio-politique mondiale par son caractère polémique. La *burqā*, le *niqāb*, le *hijāb* ou encore le *cādor* sont autant de substantifs que nous avons intégrés à notre vocabulaire quotidien pour référer à l'emblème le plus saillant de l'islamisme contemporain. Plus qu'une manière de se vêtir, le voile des femmes musulmanes contemporaines souligne les frontières qui séparent «la civilisation islamique de la civilisation occidentale»¹⁹. De fait, nous avons pris l'habitude d'être confrontés à des discours issus de notre contexte historique, adaptés à notre zone géographique et traités selon les enjeux qui sont propres à notre période contemporaine. Or, la problématique du *pardah* en Inde au début du XX^e siècle ne correspond pas à nos questionnements contemporains, qui sont déterminés par un contexte socio-politique singulier, et n'a donc pas la même résonance. De ce fait, notre analyse de la controverse demande d'effectuer un travail de décentrement et de réfléchir à ces différences contextuelles, géographiques et communautaires afin d'éviter certains présupposés qui se révéleraient anachroniques ou non conformes à la situation locale. Il s'agit de garder à l'esprit que nous étudions des articles de 1918 et 1919, publiés dans un sous-continent où les territoires de la République de l'Inde et de la République islamique du Pakistan actuelles étaient alors unis sous l'impérialisme britannique et remués par les revendications indépendantistes et nationalistes.

Par ailleurs, la difficulté à obtenir les exemplaires de ces journaux, particulièrement ceux du mensuel en hindi *Strī Darpaṇ*, est révélateur de la marginalisation dont sont victimes les périodiques féminins indiens. Les volumes de l'hebdomadaire ourdou *Tahzīb-i-niswān* ont été en grande partie numérisés ces dernières années grâce au programme *Endangered Archives* mis en place par la *British Library* en 2004. Pour l'obtention du mensuel hindi *Strī Darpaṇ*, nous

¹⁸ Foucault, M. (1997). *op. cit.*

¹⁹ Göle, N. (2004). *The forbidden modern: civilization and veiling*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

avons finalement reçu – après plusieurs tentatives infructueuses auprès de différentes bibliothèques – l’autorisation de numériser les articles qui nous intéressaient par la *Nehru Memorial Museum and Library* de New Delhi. Comme nous ne pouvions numériser tous les volumes du journal, nous avons dû sélectionner les articles selon une liste de mots-clés qui nous semblaient pertinents pour traiter de la problématique *pardah*²⁰.

Une fois en possession de notre matériel, nous avons concentré notre recherche sur une sélection de quatorze articles entre 1918 et 1919 issus du journal hindi *Strī Darpaṇ* (1909 - 1928) et du journal ourdou *Tahzīb-i-niswān* (1898 - 1950). En effet, les années 1910 marquent un tournant dans l’histoire des mouvements de femmes en Inde :

« During World War II the women’s organizations emerged as fully mature entities able to respond to the most important national and international issues of the day. Their hegemony was short-lived but in the meantime they participated in almost every major committee or planning group meeting to discuss India’s future. They had gained the right to speak for India’s women but they were still addressing issues of propriety and pursuing legislation they knew would not be enforced »²¹.

Après les réformes sociales du XIX^{ème} siècle qui ont ouvert la voie de l’éducation, une première génération de femmes instruites se mobilise au début du XX^{ème} siècle. Elles posent un regard critique sur la société et s’engagent dans l’espace public, contrairement à leurs prédécesseurs qui se limitaient à décrire la vie et la condition des femmes à l’intérieur du foyer. Les mouvements pour l’éducation des femmes initiés au siècle précédent portent ainsi leurs fruits. Non sans négliger la résistance et les oppositions parfois violentes auxquelles elles ont dû se confronter, le nombre croissant de femmes alphabétisées, voire lettrées, offre une nouvelle perspective aux journaux en langues vernaculaires. Elles commencent à définir leurs intérêts, proposer des solutions et établir leurs propres institutions, que cela soit par le biais de journaux, d’organisations ou de nombreuses conférences.

En 1910, Saraladevi Chaudhurani intervient auprès de l’*Indian National Social Conference*²² pour créer une association permanente de femmes indiennes. Malgré l’hostilité de certains collègues masculins, elle réunit pour la première fois la *Bhārat Strī Mahāmandal* («Le Grand

²⁰ Vous trouverez cette liste de mots-clés dans les documents annexes.

²¹ Forbes, G. (1996), *op.cit.*, p. 90.

²² L’*Indian National Social Conference* a été créée en 1887 par le réformateur social Mahadev Justice Govind Ranade (1842-1901). Elle se tenait chaque année et réunissait les réformateurs qui agissaient seule ou dans les organisations locales. Cette conférence avait pour objectif de partager les différentes initiatives entreprises dans tout le sous-continent. Pour plus d’informations : Forbes, G. (1996), *op.cit.*, pp. 25-27.

Cercle des Femmes Indiennes») à Allahabad la même année. De nombreuses associations pour femmes se mettront ensuite en place. Il est néanmoins nécessaire de préciser que ces progrès ne profiteront pas aux femmes de toutes les classes de la société. En effet, le monde rural restera encore plusieurs années en marge de ces développements.

En 1917, l'une des principales organisations nationales de femmes indiennes est créée: *the Women's Indian Association* (WIA). Cette même année, le secrétaire d'État pour l'Inde, Edwin Montagu, annonce l'intention du gouvernement britannique d'inclure les Indiens dans le processus gouvernemental²³. Dès lors, les femmes se mobilisent pour revendiquer l'égalité de leurs droits avec les hommes et demander le droit de vote. Toujours en 1917, Sarojini Naidu (1879-1949) se distinguera en conduisant une délégation de femmes auprès de Montagu pour transmettre ses demandes.

Les années 1918 et 1919 suivent donc une année de changements significatifs pour les femmes en Inde. Progressivement elles investissent de manière physique l'espace public ; l'établissement des organisations en est la preuve. La création d'espaces institutionnels par les femmes est intimement lié au développement de la presse féminine en langues vernaculaires. Les comptes-rendus des assemblées et des conférences publiés dans les journaux confirment ce lien inextricable. Ces considérations nous ont conduits à étudier la controverse du *pardah* entre 1918 et 1919 car elle souligne et interroge justement la place du corps féminin dans la société indienne.

Dans la première partie de ce travail, nous considérerons la place que prennent les femmes entre l'impérialisme britannique et la montée des nationalismes indiens. Nous aborderons les premiers mouvements de réformes qui répondent au défi lancé par les britanniques dans la perspective de leur «mission civilisatrice». Dans un second temps, nous réfléchirons à la nécessité de communiquer ces mouvements de réformes. Nous présenterons les deux voies de communication majeures utilisées par les femmes : les organisations et les journaux. Nous introduirons ensuite le mensuel hindi *Strī Darpaṇ* et l'hebdomadaire ourdou *Tahzīb-i-niswān*. La troisième partie de notre travail se concentrera sur l'analyse des discours de femmes autour du *pardah*. Finalement, nous réfléchirons à l'implication du *pardah* dans les stratégies de pouvoir en ce début de XX^e siècle, à Allahabad et à Lahore.

²³ *Ibid*, p. 92.

Quelques remarques préalables

Nous avons choisi d'utiliser la forme anglicisée pour retranscrire des noms de lieux et les noms de personnes. Pour les termes translittérés, nous avons appliqué les conventions de la *Library of Congress*. Pour les termes connus et intégrés dans le vocabulaire français, nous les avons retranscrits dans l'orthographe la plus fréquemment utilisée. Nous avons choisi de conserver les noms des associations, des conférences, des assemblées et autres organisations dans les langues d'origine et de proposer, si nécessaire, une traduction française. Nous avons choisi de ne sélectionner que des articles rédigés par des femmes par soucis de cohérence avec notre question de recherche. Seul un article de *Tahzīb-i-niswān* a été signé par un homme, mais il est écrit en réponse à un article rédigé par une femme dans un numéro précédent auquel nous n'avons pas pu avoir accès ; le texte original étant trop abimé pour pouvoir être lu. En utilisant la réponse, nous avons réussi malgré cela à reconstituer une partie du discours du premier article. Par ailleurs, nous sommes conscients de ne pouvoir assurer l'authenticité des signataires des articles de *Tahzīb-i-niswān* et de *Strī Darpañ*. Pour cette étude, nous considérons donc que le nom signé désigne l'auteur de l'article.

II. Les Femmes entre nationalismes et colonialisme

Le Défi du colonialisme

Dès la première moitié du XIX^{ème} siècle, la «question des femmes»²⁴ devient un enjeu majeur des premiers réformateurs bengalis. La rencontre entre l'état colonial et la tradition indienne conduit à de nombreux débats et controverses autour de la «mission civilisatrice» que se sont attribuées les britanniques. Dans sa critique de la société et de la politique indiennes, perçues comme anarchiques et soumises au despotisme arbitraire, l'empire colonial se donne pour projet d'éradiquer les pratiques issues de la tradition indienne qu'il définit comme «dégénérées et barbares». Plus précisément, il condamne les religions, la culture et la société du sous-continent indien pour leurs règles et leurs coutumes concernant les femmes. Les dirigeants étrangers concentrent alors leur attention sur cet aspect particulier de la société considérant que, selon les propos de James Mill, lorsque les sociétés avancent, «la condition du sexe faible est proportionnellement améliorée»²⁵. Par ailleurs, la montée du positivisme en Europe conforte la domination et le sentiment de supériorité morale des britanniques sur le sous-continent. La pénétration des idées des Lumières européennes, des avancées scientifiques et technologiques interpelle les intellectuels de l'Inde orientale et influe sur la Renaissance bengalie. La rencontre avec les idées occidentales engage l'Inde dans une ère de modernisation qui se traduit par une nouvelle activité intellectuelle, le développement de technologies et l'établissement d'institutions politiques, juridiques ou sociales.

Pour relever le défi posé par la domination coloniale, les Indiens intègrent les idées de l'occupant aux concepts indigènes, sans pour autant imiter son modèle. Dès lors, il s'agit de repenser l'organisation de la société indienne et plus particulièrement, de redéfinir les relations entre les hommes et les femmes. Comme le souligne Geraldine Forbes, la question qui se pose n'est pas «que veulent les femmes indiennes ?», mais plutôt «comment moderniser les femmes indiennes ?»²⁶

«As western educated Indians came to be acquainted with European liberalism, they were inspired to reflect upon their own value system and to examine the inequalities, injustices and oppressions of their own culture. This introspection stimulated a strong

²⁴ *The «women's question»* dans la littérature critique anglo-saxonne.

²⁵ James, Mill. (1968). *op. cit.* pp. 309-310.

²⁶ Forbes, G. (1996). *op. cit.* p. 12.

movement for social reform. Significantly, the removal of practices and customs that led to suffering for women figured prominently in the agenda for social reform »²⁷.

Les Premiers réformateurs

Les premiers mouvements réformateurs émergent alors au sein de l'*intelligentsia* bengalie. Fondés et dirigés par des hommes, ces mouvements visent à réformer la société hindoue en s'inspirant des idées occidentales, d'une part, et en puisant dans les textes classiques de la tradition hindoue, d'autre part. Ils soutiennent l'existence d'un «Age d'Or» de la société indienne qui se situerait à la période védique où les femmes étaient estimées et occupaient de hautes fonctions dans la société : *«During this “golden age” women were educated, married only after they had reached maturity, moved about freely, and participated in the social and political life of the time»²⁸.*

Aussi, la première génération de jeunes hommes éduqués dans l'Inde coloniale veut réformer les coutumes qui auraient été perverties, déformées par l'ignorance et la peur. Pour ce faire, ils vont retourner dans les textes classiques et montrer les incompréhensions, les erreurs de lecture qui auraient conduit à la corruption de ces pratiques. Cette approche permet de prôner l'abolition de ces mauvaises coutumes tout en conservant le respect de la tradition indienne. Dans cette perspective, Rammohun Roy (1772-1833) construit sa campagne contre la pratique de l'immolation des femmes, la *satī* ; Ishwar Chandra Vidyasagar (1820-1891) s'engage pour la légalisation du remariage des veuves ou l'abolition de la polygamie, dite *Kulin*²⁹ ; Keshub Chandra Sen (1838-1884), le leader du *Brāhmo Samāj*³⁰, «La Société de Dieu», selon sa propre traduction, s'investit dans l'éducation des femmes.

²⁷ Chitnis, S., «Feminism: Indian Ethos and Indian Convictions,»in: R. Ghadially, ed., *Women in Indian Society: A Reader*, New Delhi 1988, p. 83.

²⁸ Forbes, G. (1996), *op.cit.* p. 16.

²⁹ Les *kulin brahmins* représentent une caste d'aristocrates avec des règles de mariage rigides. Ils avaient le droit de se marier avec autant de femmes qu'ils le désiraient. Cette pratique de la polygamie avait cependant atteint certains extrêmes : par exemple, un homme de cinquante ans s'était marié à 107 femmes.

³⁰ Le *Brāhmo Samāj* est un mouvement de réformes socio-religieuses formé par un groupe d'intellectuels bengalis hindous qui voulaient repenser leur héritage religieux. Après l'établissement de plusieurs associations, Rammohun Roy fonde le mouvement en 1828 à Calcutta en réponse à l'activité des missionnaires anglicans qui accusent les hindous d'idolâtrie et de barbarie dans leur pratique religieuse. Le mouvement a compté parmi ses membres les figures prédominantes de la scène littéraire et intellectuelle indienne, telles que Debendranath Tagore et son fils, Rabindranath Tagore.

Dès la seconde partie du XIX^{ème} siècle, les réformateurs agissent à travers toute l'Inde³¹. Dans le Nord de l'Inde, Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) fonde l'*Ārya Samāj* («La Société aryenne») sur le modèle avoué du *Brāhmo Samāj* bengali. Son étude approfondie du Véda le conduit à dévouer sa vie à la prédication de «la pure doctrine védique». Il condamne l'hindouisme moderne perçu comme une abominable idolâtrie polythéiste qui s'oppose à ce qu'il nomme «le Monisme absolu» du Véda³². La propagande de l'*Ārya Samāj* rencontre un certain succès, principalement dans les milieux intellectuels du nord de l'Inde. Quand Dayananda Saraswati se concentrait sur le remariage des veuves et sur le mariage des enfants, ses successeurs progressistes ont mis l'accent sur la diffusion de la connaissance et de l'éducation pour les femmes. Ils établissent ainsi des écoles pour jeunes filles, comme les *Kanyā Mahāvidyālāyas* («Collèges pour jeunes femmes») et les *Kanyā Gurukuls* («Écoles pour jeunes femmes»). Ce mouvement de réformes hindou encourage ainsi l'éducation des femmes et réprovoque les coutumes considérées comme dégradantes pour ces dernières, telles que les mariages entre des partenaires aux âges trop éloignés, la dot ou la polygamie³³.

Dans les milieux musulmans, nous observons aussi l'émergence de mouvements de réformes visant à répondre au défi posé par la domination coloniale. En outre, ces réformateurs des classes bourgeoises du nord de l'Inde devaient sauver leur honneur et maintenir leur statut d'*ashrāf* malgré la perte du pouvoir causé par l'effondrement de l'empire moghol. Ils se devaient de remédier à ce retard culturel vis-à-vis des populations hindoues qui avait conduit à leur ruine, selon leur propre ressenti.

Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) s'impose comme la figure réformatrice prédominante du monde indo-musulman avec la fondation d'un collège (devenu une université musulmane) à Aligarh en 1875. Il développe la théologie moderniste appelée «*nacarī*» qui correspond à une réinterprétation du texte coranique à l'aune des avancées scientifiques afin de démontrer la conformité des sciences avec les articles de foi islamiques³⁴.

La mère de Sayyid Ahmad Khan, Azizunnissa Begum était une femme au foyer instruite qui avait acquis les bases de l'éducation littéraire et religieuse grâce à son père, derrière le *pardah*.

³¹ Conformément aux besoins de notre recherche, nous nous en tiendrons aux mouvements du Nord de l'Inde qui sont en lien avec les lieux d'édition des journaux à l'étude. Néanmoins, nous tenons à mentionner qu'il a existé d'autres mouvements de réformes influents aussi dans le Sud de l'Inde, à Bombay, Madras, entre autres.

³² Dayananda Saraswati développe sa doctrine dans son ouvrage *Satyārtha Prakash* publié en 1863.

³³ Pour plus d'informations : Forbes, G. (1996) et Chatterjee, P. (1993).

³⁴ Gaborieau, M. (1986). *Islam et société en Asie du Sud*, E.H.E.S.S., Paris.

De ce fait et bien qu'elle ait été une exception parmi les femmes de sa génération, Sayyid Ahmad Khan ne voyait pas la nécessité d'éduquer les femmes musulmanes : «*The present state of education among Muhammadan females is, in my opinion, enough for domestic happiness, considering the present social and economic condition of the life of the Muhammadans*»³⁵. Néanmoins, Gail Minault signifie que Sayyid Ahmad Khan n'était certainement pas opposé au principe de l'éducation des femmes, mais plutôt opposé à leur éducation dans les écoles. Le leader du mouvement d'Aligarh était un fervent défenseur du *pardah*, même s'il reconnaissait que la pratique, telle qu'elle était appliquée en Inde, avait atteint certains extrêmes :

«*Such isolation, he argued, was the cause of women's ignorance (a cultural, thus corrigible, phenomenon). In the great days of early Islam, he claimed, women had been educated. They could inherit property and had to be able to manage it. Hence, they needed to know not only how to read the scriptures, but also how to write and figure. Islamic civilization had fallen on evil days and thus the status and rights of women had been abridged. This was not true Islam, but the result of adherence to bad custom*»³⁶.

Comme pour la diffusion d'une nouvelle éducation chez les jeunes indo-musulmans, la réinterprétation de la tradition religieuse apparaît comme une nécessité afin de supprimer ces exagérations nées du contexte indien. Même si Sayyid Ahmad Khan n'intègre pas la «question des femmes» à son agenda de réformes, ses disciples s'en occuperont en portant une attention particulière aux réformes éducatives.

Le poète Khwaja Altaf Husain Hali (1837-1914), qui gagne l'admiration du célèbre compositeur de *ghazals* Mirza Asadullah Khan Ghalib (1797-1869), rencontre tardivement Sir Sayyid puis devient l'un des partisans du mouvement d'Aligarh. Poète de la modernité, comme son nom l'indique, il publiera son ouvrage le plus connu *Mussadas : Madd o Jazr-i-Islam (The Ebb and Flow of Islam)*³⁷ sous les encouragements de Sir Sayyid en 1879³⁸. Il y a dépeint le passé glorieux de l'Islam, la décadence dans laquelle la communauté musulmane est tombée, ainsi que le retour nécessaire à ce passé afin que l'Islam puisse retrouver sa place prééminente dans l'histoire contemporaine. Il est par ailleurs l'auteur de la biographie de Sayyid Ahmad Khan. La résolution de la «question des femmes» de Hali passe par la prose. Selon lui, le récit fictionnel impacte plus que tout autre type de discours. Aussi, ses objets de réformes se

³⁵ Minault, G. (1999). *op. cit.* pp. 18-19.

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

³⁷ Shackle, C., & Majeed, J. (1997). *Hali's Musaddas: the flow and ebb of Islam*. Delhi ; New York: Oxford University Press.

³⁸ Hali vient de *Hāl* qui signifie l'état, la condition, la circonstance, le cas, la situation, l'état actuel ; la bonne condition, les circonstances prospères.

traduisent dans la composition de ses fictions, *Majalis-un-Nissa* («Les Assemblées de Femmes») publié en 1874 étant le plus célèbre de ses recueils³⁹. L'histoire de Zubaida Khatun et de son fils Sayyid Abbas nous permet ainsi de considérer la vision réformatrice de Hali sur la question des femmes. Dans son approche, la femme doit être instruite par le recours à une éducation classique et en langues vernaculaires. Elle doit maîtriser les tâches ménagères et contrôler ses émotions. L'idéal féminin de Hali est exclu de la société masculine par le *pardah* mais demeure au cœur des relations familiales, du foyer. Le processus civilisateur envisagé implique donc l'éducation d'une femme afin qu'elle puisse être «la meilleure moitié de l'homme», une femme avec qui ce dernier pourrait converser et partager ses intérêts. En cela, elle remplacerait la courtisane à qui ce rôle était traditionnellement réservé. De plus, la «nouvelle» femme musulmane indienne observe des valeurs morales et éthiques justes, en adéquation avec la doctrine islamique, et ce afin d'éradiquer toutes les formes de superstitions et rites inutiles. En d'autres termes, ces réformateurs voulaient éduquer les femmes pour leur propre bien-être et celui de leurs fils.

Une «Nouvelle femme» pour un nouveau patriarcat

Dans la perspective des politiques nationalistes, ces premiers réformateurs, hindous ou musulmans, ont opéré une reconfiguration de la société indienne afin de combattre la domination coloniale. Pour ce faire, les discours nationalistes, selon Partha Chatterjee⁴⁰, divisent la société en deux domaines : le matériel/le spirituel, l'extérieur/l'intérieur, le *bāhar*/le *ghar*, le monde/le foyer. Les Indiens doivent apprendre les techniques supérieures importées de l'Occident afin de développer le monde matériel et de les incorporer dans leur propre culture. Ils se soumettent au pouvoir britanniques dans le *bāhar*, domaine typiquement masculin, afin d'assimiler cette culture matérielle moderne. Néanmoins, il ne s'agit pas d'imiter les européens dans tous les aspects de la vie, mais plutôt de définir une identité nationale indienne dans la modernité. Aussi, ils s'attèlent à renforcer ce qui les distingue de l'Occident : la spiritualité indienne qui s'enracine dans le foyer. Selon Chatterjee, le foyer – espace placé sous l'égide féminine – représente le soi spirituel, la véritable identité indienne préservée des envahisseurs étrangers. C'est à travers cette dichotomie foyer/monde identifiée à des rôles genrés que le nationalisme a répondu à la «question des femmes». Les mesures proposées par ces premiers

³⁹ *Majalis un-Nissawas* a été publié en 1874 puis traduit par Gail Minault en anglais dans *Voices of Silence* (1986). L'ouvrage est divisé en deux parties : la première, *The story of Zubaida Khatun*, qui comporte les cinq premiers *majalis* ; une seconde partie, *The story of Sayyid Abbas*, qui est composée des *majalis* six à neuf. Pour plus d'informations, consultez : <http://www.columbia.edu/itc/mealc/pritchett/00urdu/hali/majalis/index.html> .

⁴⁰ Chatterjee, P. (1993). *op. cit.* pp. 116-157.

réformateurs visent à éduquer les femmes à l'intérieur du foyer familial pour renforcer et protéger le *ghar*. Il s'agit de modeler une «nouvelle femme» qui devienne l'objet d'une nouvelle forme de patriarcat. La séparation entre ces deux sphères représente une réponse du nationalisme au défi colonial. Les hommes indiens gardent la main mise sur les femmes et leur «essence spirituelle», éradiquent les mauvaises pratiques et valorisent ainsi leur héritage traditionnel :

«Reformers, whether Hindu or Muslim, were involved in a complex process of cultural critique that judged women's practices as inferior or backward, congruent to the European cultural critique of aspects of Indian culture as requiring a 'civilizing mission'. The civilizing process that the men envisaged for the women involved an education similar to their own as a means of instilling literary values and scriptural, as opposed to folk, beliefs»⁴¹.

⁴¹ Minault, G. (1999), *op. cit.* p. 47.

III. La Nécessité de communiquer

Les réformes éducatives de cette fin du XIX^{ème} siècle ont contribué au remodelage de cette «nouvelle femme» indienne. Cette transformation culturelle a suscité des aspirations nouvelles tant chez les hindoues et que chez les musulmanes. De plus en plus, ces femmes éduquées, en anglais et/ou en langues vernaculaires, ressentent le besoin de communiquer au-delà du contexte familial ou des communautés locales. Les deux voies de communication qu'elles privilégient sont, d'une part, les organisations ou associations de femmes, d'autre part, les journaux de femmes.

Les Organisations de femmes

Dans un premier temps, ces organisations sont formées par des hommes à travers les nouvelles associations de réformes religieuses. Ainsi voit le jour en 1882 l'*Ārya Mahilā Samāj* («La Société des femmes aryennes»), l'une des premières organisations de femmes rattachée, comme son nom l'indique, au mouvement de réformes de l'*Ārya Samāj*. Fondée par Justice Ranade (1842-1901), le mari de Ramabai Ranade (1862-1924), et ses amis, l'organisation avait pour but de soutenir le réseau des femmes nouvellement instruites à travers des lectures hebdomadaires communes⁴². Ensemble, ces femmes commencent à définir le rôle de la femme éduquée et à imaginer un idéal féminin qui pourrait intervenir dans la sphère publique en cas d'urgence tout en accomplissant de manière efficace ses tâches domestiques. Progressivement, elles établissent leurs propres institutions: Saraladevi Chaudhurani lance le *Bhārat Strī Mahāmandal* («Le Grand Cercle des femmes indiennes») à Allahabad en 1910. Cette organisation se développe ensuite en différentes branches à travers l'Inde du nord. De plus, des *Mahilā Samities* («Les Associations de femmes») sont mises en place afin de promouvoir l'enseignement de certaines matières, comme la géographie ou les mathématiques.

De la même manière dans la *middle-class* musulmane de l'Inde du nord, la reconfiguration de l'économie familiale, l'attaque des mauvaises pratiques et la redécouverte des textes islamiques a conduit à une prolifération d'organisations afin de servir ces réformes éducatives. La plus importante de ces associations, ou *anjumans*, du Pendjab était la *Anjuman-e-Himāyat-e-Islām* («L'Association au service de l'Islam») fondée à Lahore en 1884. L'éducation des femmes musulmanes comptait parmi les missions de cette organisation. Lancée par des partisans de

⁴² Ramabai Ranade était une travailleuse sociale et une activiste militante pour les droits des femmes.

Sayyid Ahmad Khan et de son mouvement d'Aligarh, elle visait à promouvoir l'Islam, la culture et la religion islamiques à travers des institutions, des publications et les prêches. Les femmes au bénéfice de cette éducation ont ensuite fondé leurs propres *anjumans* dans le sillon des organisations établies par des hommes. L'association nationale *Anjuman-i-Khavatin-i-Islam* («L'Association des femmes musulmanes»), présidée par les Begums de Bhopal⁴³, est ainsi créée en février 1914 dans l'école pour filles d'Aligarh. Les branches locales de cette organisation nationale se sont ensuite développées dans tout le pays.

L'établissement de ces organisations de femmes, hindoues ou musulmanes, provoque un changement de paradigme : elles entament des réflexions sur les rôles traditionnels des femmes dans la famille ainsi que sur leurs activités au-delà des frontières familiales. Les réformes sociales se doublent d'actions politiques discrètes, de peur de susciter de violentes oppositions. Cette implication nouvelle se cristallise dans la création d'organisations nationales qui dépassent les frontières communautaires et montrent la collaboration entre ces femmes d'horizons différents: la *Women's Indian Association* («L'Association des femmes indiennes») en 1917 et la *All-India Women's Conference* («La Conférence des femmes de toute l'Inde») en 1927.

Face à la critique britannique de la société indienne, les mouvements de réformes sociales et éducatives ont fourni les bases nationalistes de la contestation politique. Les hommes impliqués dans ces mouvements de la fin du XIX^{ème}-début XX^{ème} siècle considéraient les femmes comme un symbole de leur héritage culturel et non comme les actrices de cette culture. L'amélioration de l'éducation des femmes était motivée par la vision de leur société et d'eux-mêmes qu'elles renvoyaient aux britanniques : «*Women were the symbols of what men wanted their community to be. Women, when consulted, were expected to agree* »⁴⁴. La mise en place de ces sociétés de femmes leur permet de s'émanciper de la tutelle masculine, d'échanger autour d'intérêts communs, de créer une communauté qui leur offre une meilleure visibilité dans l'espace public.

⁴³ Les Begums de Bhopal, Sikandar Begum (1819-68), Shah Jahan Begum (1838-1901), Sultan Jahan Begum (1858-1930), appartiennent à une dynastie qui n'a pas connu d'héritier masculin pendant trois générations. Les femmes ont donc gouverné cet Etat de l'Inde centrale et les princesses de la maison Bhopal étaient toutes éduquées. Les Begums de Bhopal sont devenues des exemples en matière d'éducation pour jeunes filles dans toute l'Inde.

⁴⁴ Minault, G. (1999), *op. cit.* p. 307.

La Presse en langues vernaculaires

Les organisations de femmes ont émergé afin de servir le dessein nationaliste des premiers réformateurs. De fait, elles sont longtemps restées contraintes par certains aspects de l'idéologie nationaliste, notamment dans leur implication politique. Elles étaient réduites à un statut d'objet, confiné dans l'espace domestique, servant de faire-valoir à la cause nationale mais n'étaient pas comprises comme des actrices de la scène politique pouvant articuler les demandes des femmes de manière spécifique. Les associations et sociétés de femmes permettaient des actions discrètes, mais le réseau d'activistes n'aurait pu s'établir sans l'apparition des journaux féminins en langues vernaculaires⁴⁵ :

«Journals created their own authority as spaces for public debate conducted in the name of public opinion; there were vehicles for both normative and critical understandings of the public sphere. They were also the only space for new literary experiment»⁴⁶.

Les périodiques n'étaient pas seulement le moyen de transmettre la voix des femmes dans l'espace public ; ils ont contribué à la création d'une identité nationale à travers ce que Benedict Anderson a nommé le capitalisme de l'imprimé⁴⁷. Ce concept développé dans sa théorie de *L'imaginaire nationale* a permis de souligner l'importance de l'imprimerie dans la création de «communautés politiques imaginées»⁴⁸. Plus précisément, il a montré que l'imprimerie contribuait à susciter un sentiment d'appartenance nationale entre des individus qui ne se sont jamais rencontrés grâce à la création d'un espace d'expression privilégié. Le développement de la littérature et de la presse dans les langues vernaculaires a de même contribué au développement et à la fixation du hindi et de l'ourdou. L'émergence et la diffusion des *print-languages*⁴⁹ à travers les journaux⁵⁰ ont concouru au façonnement de la sphère publique indienne ; ce progrès a permis de partager et de confronter les opinions, de remettre en question les normes établies, d'organiser des actions communes, de développer des formes nouvelles d'activisme. La standardisation du hindi et du ourdou appuyée par la diffusion de l'imprimé a

⁴⁵ Nijhawan, S. (2012). *op. cit.*

⁴⁶ Orsini, F. (2002). *op. cit.* p. 123.

⁴⁷ Dans l'édition originale en anglais : *Print-capitalism*. Anderson, B. (1996). *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: Découverte.

⁴⁸ *Ibid.* pp. 19-20.

⁴⁹ Orsini, Francesca. (2010). *op. cit.*

⁵⁰ Les autres formes littéraires ont de même contribué à ce développement.

permis, si ce n'est de créer, de renforcer ce sentiment d'appartenance communautaire autour de ces institutions littéraires et journalistiques ⁵¹.

Dès le XIX^{ème} siècle, cette technologie nouvelle a été exploitée par les mouvements réformistes et revivalistes religieux pour transmettre leurs idées mais aussi pour revitaliser l'héritage culturel indien. Bien consciente du danger que représentait l'instrumentalisation nationaliste de cette innovation, l'occupation coloniale a tenté d'empêcher sa propagation en promulguant le *Vernacular Press Act* en 1878⁵². Cet acte de loi octroyait le droit aux officiers du Raj britannique de demander des cautions et dépôts d'argent aux éditeurs ainsi qu'aux imprimeurs afin de prévenir la publication de matériel répréhensible, comme par exemple, toute expression critique envers la politique impériale. Cette loi ne visait que la presse en langues vernaculaires, la presse en anglais n'y étant pas astreinte. L'édiction de ce décret illustre bien l'importance du développement de la presse en hindi et en ourdou dans les relations de pouvoir entre les nationalismes et l'impérialisme britannique. En effet, le manque de maîtrise des langues vernaculaires par les britanniques les empêchait de contrôler le contenu de ces publications. À l'inverse, publier en anglais permettait de cibler un lectorat privilégié et de maintenir la marginalisation des individus ne parlant pas la langue de Shakespeare.

Plus qu'un vecteur de dissémination de la connaissance et de l'éducation, les journaux en hindi et en ourdou ont permis la propagation accélérée de la connaissance et des pamphlets religieux. La presse détient ce pouvoir privilégié de modeler efficacement l'espace public tout en investissant l'espace privé. Dès lors, le périodique apparaît comme l'outil de prédilection de la mobilisation féminine ; d'une part, par sa capacité à dépasser les frontières familiales, d'autre part, pour promouvoir et encourager l'éducation et les changements sociaux, culturels, religieux et politiques :

«Print was integral to the process of religious change as it made scriptures in translation available to all who could read, and it was important in the process of social change as well, as the ability to read increasingly became a marker of social and cultural status. Print also permitted individuals to gain information for themselves, and to communicate with others across the barriers of purdah and the boundaries of family, neighborhood, and region that so often stood in the way of women's education»⁵³.

⁵¹ Stark, U. (2007). *An Empire of books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. New Delhi: Pauls Press.

⁵² La loi sera abolie en 1881.

⁵³ Minault, G. (1999). *op. cit.* p. 105.

Les journaux de femmes ont de fait contribué à la mise en place des communautés de femmes. Dans *Tahzīb-i-niswān* et *Strī Darpaṇ*, ce sentiment d'appartenance communautaire s'illustre par la création d'une section dédiée aux lettres et aux rassemblements des lectrices. De même, les nombreux comptes-rendus des assemblées et conférences de femmes édités dans ces journaux montrent le lien inextricable entre les organisations de femmes et ces périodiques. Dans notre sélection d'articles, nous avons le compte-rendu de la *All India Ladies Conference* tenue à Bhopal en mars 1918, le compte-rendu du *Strī Dharmā Sammelaṇ* («Le Rassemblement des femmes du Dharma») tenu à Fategarh en 1918 ou encore diverses informations concernant le *Prayāg Mahilā Samiti* («L'Association de femmes de Prayag») établie en 1909 par l'éditrice de *Strī Darpaṇ*, Rameshwari Nehru.

En cela, l'étude de ces sources nous offre un point de vue privilégié sur les discours et l'opinion des femmes indiennes de ce début du XX^{ème} siècle. Elle nous permet d'entrer dans l'intimité et le quotidien de ces femmes et ainsi de considérer leur mobilisation et leur investissement politique et sociale dans la lutte contre une double domination : celle du colonialisme, d'une part, et celle du patriarcat indigène, d'autre part.

Strī Darpaṇ (1909-1928)

Strī Darpaṇ («Le Miroir des Femmes») est le premier périodique mensuel hindi pour les femmes édité par des femmes. Il est publié pour la première fois en 1909 à la *Law Periodical Press* d'Allahabad. Le journal était dirigé par des femmes de la famille Nehru : L'éditrice en chef était Rameshwari Nehru (1886-1966) ; la directrice était la femme de Jawaharlal Nehru, Kamla Nehru (1899-1936) ; la nièce de Rameshwari et de Kamla, Roop Kumari Nehru (1901- ?) s'occupait de l'édition du supplément adressé aux enfants *Kumarī Darpaṇ*. Les éditrices ont obtenu le soutien financier, politique et idéologique de la famille Nehru. Bien que la famille Nehru ait été très impliquée dans le mouvement nationaliste et la lutte pour l'Indépendance, *Strī Darpaṇ* n'était toutefois pas le porte-parole du Congrès National Indien. Il contenait évidemment de nombreuses publications pro-nationalistes mais une autre section du journal était dédiée aux contributions féministes qui allaient au-delà du mouvement d'indépendance nationale. Contrairement à l'opinion populaire, qui considère généralement que les journaux de femmes ne seraient pas assez politiques pour s'insérer dans les discours publics, *Strī Darpaṇ* a fait exception. Les nouvelles politiques ou encore les considérations sur les différentes réformes qui paraissaient dans *Strī Darpaṇ* étaient fréquemment reprises dans les

sections politiques de journaux de référence *mainstream*, tel que *The Selections from Indian-Owned Newspapers Published in the United Provinces*⁵⁴.

Le mensuel d'approximativement septante pages, publié le premier jour de chaque mois, s'organise en quatre parties : la première partie contenant «les notes et les remarques» sur l'actualité locale, nationale et internationale ; au fil du temps, cette partie devient plus complète et prend la forme d'un éditorial. La deuxième partie du mensuel comprend des essais à visée informative sur un large choix de sujets sociaux, culturels, historiques et politiques. La troisième section compile les textes littéraires (nouvelles, roman en séries, biographies, poèmes). Finalement, la quatrième section est constituée du courrier de lecteurs avec les réponses de l'éditrice (*ciṭṭī patrī*), des comptes-rendus de lectures (*samālocanā*), puis dès 1910, des comptes-rendus des assemblées de la *Prayāg Mahilā Samiti*.

Il est intéressant de noter que les articles se répondent et créent la controverse en proposant différents points de vue, en particulier sur les objets socio-politiques. Rameshwari Nehru ne voulait pas exclure les considérations masculines. Au contraire, elle encourage le dialogue entre les hommes et les femmes et appelle à des contributions de différents horizons. Elle considère que la confrontation de points de vue divergents contribue à l'amélioration et au développement d'une société. Dans cette perspective, nous trouvons de nombreuses contributions d'écrivains renommés et d'activistes politiques du Congrès. Dans notre sélection d'articles, nous avons d'ailleurs une réponse de Rameshwari Nehru⁵⁵ à un article de Lala Rajpatrai (1865-1928), figure prédominante du mouvement de de l'*Aryā Samāj* et membre du Congrès National Indien dès 1890. L'éditrice étant elle-même très impliquée dans la politique socialiste gandhienne, les discours et les réflexions de Mahatma Mohandas Gandhi ont aussi fait l'objet de compilations publiées dans *Strī Darpaṇ*⁵⁶. Le périodique s'adresse principalement aux femmes issues de l'élite indienne qui comprend les hautes classes de la société généralement investies dans les mouvements nationalistes. Dans un premier temps, les hommes comme les femmes contribuent à la rédaction du journal. À partir de 1923, le mensuel est publié à Kanpur. Dès lors, les contributions masculines excèdent celles des femmes.

⁵⁴ Nijhawan, S. (2012). *op. cit.* pp. 10-13.

⁵⁵ «*Bhāratvarṣ meṃ strīyān kā pad*» (trad. «La place des femmes dans l'histoire de l'Inde» in *Strī Darpaṇ*, septembre 1919, Allahabad, pp. 105-110.

⁵⁶ Dans les années qui nous intéressent, nous pouvons mentionner, par exemple, l'article «*Stryoṃ kī unnati ke viṣay meṃ*» signé *Mahātmā Gāndhī ke vicār* dans un numéro de 1919.

Dans les années 1918 et 1919 qui nous intéressent, le périodique est édité et publié à Prayag (Allahabad). Allahabad était à l'avant-garde des mouvements de réformes et le centre du mouvement nationaliste hindou de la *middle-class* indienne⁵⁷. Comme il était fréquent pendant l'occupation coloniale, la ville était séparée par les *civil lines*⁵⁸, une délimitation entre la zone résidentielle réservée aux britanniques et le reste de la ville qui comprenait les habitations de la population indienne. Motilal Nehru, le père de Jawaharlal Nehru, est le premier Indien à avoir acquis une maison dans la *White Town*. Particulièrement influente à Allahabad, la famille Nehru reste réputée pour son activisme politique et son investissement dans les mouvements de réformes éducatives. Cela explique certainement une partie de la réussite du journal.

Les essais sur la société, la politique, l'histoire ou la culture indienne sont majoritaires dans *Strī Darpaṇ*. Les auteurs s'expriment particulièrement sur les objets de réformes, tels que l'éducation, la santé, le divorce, le remariage des veuves, l'héritage, l'abolition du mariage des enfants, le droit de vote et bien-sûr, le *pardah*. Les points de vue sur ces réformes, loin d'être homogènes, sont variés et font l'objet d'argumentaires approfondis. De plus, chaque objet ne peut pas être isolé : ils sont d'une manière ou d'une autre tous liés par un enjeu commun : la libération des femmes indiennes.

Dans notre étude, nous avons constaté que le *pardah* était fréquemment mis en relation avec les questions relatives à la santé et à l'éducation. Par exemple, elles accusent le *pardah* de provoquer des maladies en privant les femmes de «l'accès à l'air pur et à la lumière». Concernant l'éducation, la question est plus problématique. La lecture de ces articles nous a permis de souligner les différentes approches quant aux réformes proposées. Deux positions, en particulier, se sont démarquées : d'une part, les femmes qui prônent une éducation égale à celle des hommes ; d'autre part, les femmes qui préconisent une éducation pour les tâches domestiques :

मेरा अभिप्राय स्त्रियों को कोष में परिणत कर देना अथवा इतिहास की प्रत्येक घटना को रटा देने का नहीं है। मेरी राय में है तो उन्हें ऐसी शिक्षा मिलना चाहिए जो उनको गृहस्थी का भार उठाने में सुविधा-जनक हो और उन्हें दांपत्य सुख का अनुभव करावे।⁵⁹

Mon intention n'est pas de transformer la richesse des femmes ou de leur faire apprendre par cœur les différents événements de l'histoire. À mon avis, elles devraient recevoir

⁵⁷ Talwar, V.B. (2006). *op. cit.*

⁵⁸ Les *Civil Lines* sont instaurées par le Raj britannique après la mutinerie de 1857 dans les grandes villes du nord de l'Inde.

⁵⁹ «*Strī-sudhār*» (trad. «Le progrès des femmes») in *Strī Darpaṇ*, septembre 1919, Allahabad, p.136.

une éducation qui soit appropriée au travail domestique et qui leur fasse expérimenter le bonheur de la vie maritale.

Cette auteure s'inscrit dans la perspective des premiers mouvements pour l'éducation des femmes qui visaient à renforcer le foyer face à la domination coloniale. Toutefois dans *Strī Darpaṇ*, ce parti-pris ne correspond plus à l'opinion de la majorité des contributrices. Comme le souligne Shobna Nijhawan, «*many female contributors rejected the relegation of women to a private or spiritual sphere from which they were supposed to represent an essentialized 'Indianness'*»⁶⁰. Au contraire, *Strī Darpaṇ* est révélateur de cette nouvelle forme de mobilisation pour les femmes, par les femmes. De fait, les auteures tentent de discuter et de redéfinir les rôles des hommes et des femmes, hors du domaine familial. Elles luttent conjointement pour la libération des femmes et l'indépendance nationale. Elles demandent des droits égaux à ceux des hommes, revendiquent un pouvoir politique et leur place dans la sphère publique. À cet égard, Rameshwari Nehru faisait figure d'exemple : elle a pris part activement à la lutte nationaliste et féministe. Elle a participé «physiquement» au mouvement de non-coopération et à différentes manifestations et elle a établi la *Prayāg Mahilā Samiti*. Par la suite, elle a notamment été la représentante des femmes à la *Round Table Conference* à Londres en 1930 et a participé à la convention de la Ligue des Nations en 1931 à Genève.

Les réflexions et la mobilisation autour du droit de vote dans nos articles de 1918 et 1919 révèle un changement considérable de la politique coloniale. En 1917, Edwin Montagu exprime la volonté du gouvernement britannique d'inclure les indiens dans le processus gouvernemental. Dès lors, les femmes indiennes ont bien l'intention d'être considérées comme des membres à part entière de la nation et de défendre l'égalité de leurs droits avec ceux des hommes. À ce propos, Sarojini Naidu (1879-1949) se distinguera en conduisant une délégation de femmes auprès de Montagu et de Chelmsford en 1917, elle s'engagera dans une mobilisation active pour les droits de femmes et deviendra la première femme indienne à présider le Congrès National Indien en 1925, puis première gouverneur des Provinces Unies d'Agra et d'Oudh entre 1947 et 1949. Preuve de cette volonté d'une implication plus physique dans la politique indienne, Rameshwari Nehru mentionne fréquemment Sarojini Naidu à titre d'exemple et relate ses actions dans plusieurs de ses articles.

⁶⁰ Nijhawan, S. (2012). *op.cit.* p. 19.

Pour finir, le ton utilisé dans les articles illustre cette volonté de subvertir la société indienne ; les auteures de *Strī Darpaṇ* rompent avec force le silence sur les réalités quotidiennes de ces femmes indiennes. Elles interpellent leurs lectrices avec des formules engagées et revendiquent leur appartenance communautaire : «Mes chères sœurs !», «Mères !», «Mes sœurs !», «Chères femmes !». Le style est donc généralement oralisé, bien que certains essais optent pour un style plus littéraire. Le vocabulaire est riche et très sanskritisé, ce qui s’inscrit dans la volonté de (ré)affirmer une identité nationale hindou indienne opprimée par les colonisateurs.

Tahzīb-i-niswān (1898-1949)

Tahzīb-i-niswān est le premier périodique féminin en ourdou à jouir d’une vie aussi longue et influente. Cette existence souligne l’importance de la presse féminine en ourdou dans la diffusion de l’éducation et des changements sociaux dans le nord de l’Inde. L’hebdomadaire, dont le premier numéro paraît en juillet 1898, est édité et publié par Sayyid Mumtaz Ali (1860-1935) et Muhammadi Begum (1878 ?—1908) à Lahore, dans l’actuel Pakistan.

Sayyid Mumtaz Ali était un réformateur issu d’une famille proche des fondateurs de l’école *Deobandī*⁶¹ et des cercles d’intellectuels de Dehli. Il a reçu une éducation classique de la *middle-class* musulmane indienne de cette époque: un enseignement de l’anglais accompagné d’un enseignement des sciences islamiques à Deoband. Nous savons qu’il fréquentait Sayyid Ahmad Khan et que, ne partageant pas toujours le même avis, ils échangeaient, débattaient sur la religion. Sayyid Mumtaz Ali a notamment publié un ouvrage *Huquq-un-Niswān*⁶² (Les Droits des Femmes) qui défend les droits des femmes au prisme de la Loi islamique. Après avoir perdu sa première femme, Sayyid Mumtaz Ali épouse Muhammadi Begum en 1897.

Mohammadi Begum était la fille d’un membre des services du gouvernement du Pendjab. Elle perd sa mère à l’âge de trois ans et son père se remarie apparemment avec la sœur de sa défunte mère. Muhammadi Begum mémorise le Coran et apprend à lire l’ourdou dès son plus jeune âge. À l’adolescence, elle écrivait l’ourdou, étudiait la grammaire anglaise et pouvait assurer toutes les tâches ménagères seule quand sa belle-mère s’absentait. Elle se marie à dix-neuf ans

⁶¹ L’école Deobandī est une école islamique traditionaliste soumise au droit hanafite fondée à Deoband en 1867 par Muḥammad Qāsim Nānotāwī (1833-1877) et Rashīd Aḥmad Gangohī (1829-1905).

⁶² Pour plus d’informations à ce sujet : Minault, G. (1990). «Sayyid Mumtaz Ali’s and ‘*Huquq-i-Niswan*’: An advocate for Women’s Rights in Islam in the Late Nineteenth Century» in *Modern Asian Studies*, 24(1), 147-172.

avec Mumtaz Ali et continue à étudier l'arabe, le persan, l'anglais, l'hindi et les mathématiques grâce à des professeurs à domicile.

En 1898, mari et femme commencent à publier ensemble l'hebdomadaire ourdou. Mumtaz Ali a toujours précisé que Muhammadi Begum était l'éditrice en cheffe du périodique et qu'il ne jouait que le rôle d'investisseur financier. Elle exerçait le contrôle complet sur tous les numéros. Dans les premières années de sa publication, *Tahzīb-i-niswān* ne rencontre pas un grand succès et le couple peine à augmenter le nombre de ses lecteurs abonnés. À force de travail et de persévérance, ils parviennent après quatre ans à obtenir entre trois cent et quatre cents abonnés, contre les septante qu'ils comptaient après les trois premiers mois de la publication.

En octobre 1900, Mumtaz Ali et Muhammadi Begum ont un fils, Sayyid Imtiaz Ali (1900-1970). Muhammadi Begum apparaît alors comme l'incarnation de l'idéal féminin de ces premiers réformateurs musulmans : elle était la compagne et confidente éduquée de son mari, la mère de son enfant et s'occupait des tâches domestiques. En outre, elle avait acquis une très bonne connaissance des textes islamiques. Elle meurt malheureusement jeune, en novembre 1908. Néanmoins, le périodique a survécu à sa mort grâce à sa famille. La fille de Mumtaz Ali deviendra l'éditrice jusqu'en 1913, puis sa belle-fille Asaf Jahan. Finalement, Sayyid Imtiaz Ali Taj et sa femme Hijab Isma'il Imtiaz (1908-1999) continueront l'entreprise familiale.

Muhammadi Begum encourageait les femmes à s'instruire et à contribuer au journal. Au fil des ans, le nombre de contributions féminines a augmenté jusqu'à atteindre une majorité. Durant les dix premières années du journal, le contenu des publications reflétait les idées et les engagements de Muhammadi Begum :

«The bulk of the articles in Tahzib were aimed at the purdah-observing women at home, focusing on her need for broadened horizons through the medium of this publication. Articles discussed education, housekeeping, and child care, gave recipes, advice to the daughter-in-law on how to get along with her mother-in-law, and tips on etiquette. A constant theme was the reform and simplification of custom and the need to eliminate wasteful expenditure on rituals and ornaments, a refrain heard before in the work of other reformers including her husband»⁶³.

L'hebdomadaire a ensuite évolué au fil du temps avec un nombre grandissant de retranscriptions des discours prononcés dans les organisations de femmes ou lors de

⁶³ Minault, G. (1999), *op. cit.* p. 118.

conférences. Les différents éditeurs de *Tahzīb-i-niswān* ont fait perdurer les engagements humanistes du journal initiés par Muhammadi Begum, notamment en poursuivant et en développant les récoltes de fonds pour l'établissement d'écoles pour filles. Plus tard, le journal publiera les noms des jeunes filles ayant obtenu leur Bachelor ou leur Master universitaires.

Le contenu du périodique s'organise généralement en trois parties. La première partie qui présente les nouvelles locales, nationales, internationales et les «notes» sur des événements importants. Lors des fêtes religieuses, cette section est complétée par des conseils sur le déroulement des célébrations. Par exemple, dans notre sélection d'articles, le numéro du 29 juin 1918 a inclus une section supplémentaire sur la célébration de l'aïd et un essai sur le calendrier lunaire. La deuxième partie contient tant des essais sur des thèmes sociaux, politiques, historiques ou culturels que des écrits littéraires tels que des nouvelles, de la poésie ou des romans en séries. C'est aussi dans cette section que nous trouvons les retranscriptions des différentes conférences de femmes, comme le montre l'un de nos articles sélectionnés qui revient sur le contenu de la *All India Ladies Conference*⁶⁴. De même dans un numéro de 1919, nous pouvons lire le compte-rendu de la *Muslim Ladies Conference*. Finalement, la dernière partie du périodique est consacrée aux échanges et aux dialogues entre les femmes ; nous mentionnerons avant tout le *mahfil-i-tahzīb* (L'Assemblée des érudites) qui publie le courrier des lecteurs avec les réponses de l'éditrice et représente un espace d'échanges de conseils entre les lectrices ; le *khwāharūn ishā'at* (Les Publications des sœurs) qui compile les dernières publications littéraires féminines ou adressées aux femmes. Cette dernière section souligne l'importance de l'imprimerie dans la création d'un sentiment d'appartenance communautaire. Que ce soit par le courrier des lecteurs ou par la critique des nouvelles publications, nous observons la mise en place d'un réseau de femmes, de *tahzībi bahin* (les sœurs du *tahzīb*). Précisément, le terme *mahfil* – qui désigne une assemblée, un rassemblement, une rencontre – peut tant s'appliquer à un groupe de personnes qu'au traditionnel rassemblement littéraire.

De même, nous retrouvons souvent des essais qui se répondent, qui dialoguent dans les différents numéros du périodique. Par exemple, l'article «*Hindūstānī pardah yā shar'ī ?*» («Le *pardah* indien ou la *sharia* ? »)⁶⁵ est une réponse à un article du même nom paru dans le numéro précédent. Des commentaires sur les conférences ou sur les assemblées sont aussi fréquemment

⁶⁴ «*Pardah par baḥaṣ Ḍāll India Ladies Conference meṇ*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*») in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 21, Issue 24, Juin 1918, Lahore.

⁶⁵ «*Hindūstānī pardah yā shar'ī ?*» (trad. «Le *pardah* indien ou la *sharia* ?»), *op. cit.*

publiés : notre article «*Pardah*»⁶⁶, qui commente le discours tenu par Mirza Humayun Sahabi lors de la *All India Ladies Conference*⁶⁷ à Bhopal, en est une bonne illustration. Ces considérations démontrent, d'une part, le lien indissociable entre les journaux et les organisations de femmes, et d'autre part, l'imprimerie comme un vecteur incontournable de l'établissement d'une communauté, dans ce cas précis, de femmes.

Lahore, ville d'édition et de publication de *Tahzīb-i-niswān*, connaît un tournant politique dans les années 1918-1919. Capitale de la vaste province du Pendjab, Lahore était un centre commercial, éducatif, médical et politique. Les *middles classes* de cette région étaient issues des castes commerciales, comme les Khattris ou les Aroras. Le règne britannique sur la ville a ouvert de nouvelles opportunités pour ces classes sociales : des carrières dans l'administration, dans les professions juridiques ou médicales, dans les écoles ou les collèges. Lahore s'impose comme le centre de l'éducation parmi les villes du nord de l'Inde. Les jeunes pendjabis ambitieux et talentueux voyageaient jusqu'à la capitale progressiste dans l'espoir de faire carrière.

Avant 1919, Lahore ne se distinguait pas par son implication politique. L'instauration de la *Muslim League* en 1907 avec le développement d'une branche locale à Lahore va agiter les consciences politiques des musulmans de cette ville où l'*Ārya Samāj* était jusque-là relativement présente. Par ailleurs, le mouvement de résistance passive lancé par Gandhi, le *Rowalatt Satyagraha*, provoquera une importante mobilisation et des soulèvements politiques conséquents dans la ville, justement en 1919.

Durant ces années 1918 et 1919, nous supposons que Sayyid Imtiaz Ali 'Taj' était déjà en charge de l'édition de *Tahzīb-i-niswān*⁶⁸. Le journal, marqué par ce tournant dans la conscience politique de la ville, se concentre progressivement sur la scène politique à travers le traitement des événements majeurs de la première Guerre Mondiale, des nationalismes, du mouvement de non-coopération ou encore des controverses entre les musulmans et le gouvernement britannique, notamment sur le financement de l'Université Musulmane d'Aligarh (*Aligarh Muslim University*). De plus, les *tahzībi bahin* partagent leurs expériences de voyages,

⁶⁶ «*Pardah*»(trad. «Le *pardah*») in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 21, Issue 26, Juin 1918, Lahore.

⁶⁷ «*Pardah par baḥaṣ All India Ladies Conference meṇ*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op.cit.*

⁶⁸ La section *Mahfil tahzīb* qui comprenait les réponses de l'éditeur était déjà signé par Imtiaz Ali.

commentent les nouvelles étrangères et prennent positions sur la polygamie, le divorce et évidemment, sur le *pardah*. Tout comme leurs consœurs de *Strī Darpaṇ*, elles portent un intérêt tout particulier aux questions relatives à l'éducation et à la santé et intègrent ces perspectives réformatrices aux considérations sur le *pardah*.

L'évolution de la ligne éditoriale se ressent dans le style des auteures. Dans un premier temps, le style était majoritairement conversationnel et adapté au niveau d'éducation des femmes au foyer. L'objectif de la publication était d'engager le discours et de mettre en place un dialogue entre des femmes d'horizons différents. Tout comme Rameshwari Nehru, les différents éditeurs de *Tahzīb-i-niswān* encourageaient la confrontation des points de vue afin de nourrir le débat, même s'ils ne partageaient pas les mêmes avis :

«An article would appear and, and over the next few weeks, responses. For example, the editor observed and was a supporter of purdah. Some readers objected, but most upheld her position. Similarly, readers debated the pros and cons of learning English»⁶⁹.

L'hebdomadaire garde un format populaire marqué par un style simple et clair. Le contenu reflète un équilibre entre le traitement de sujets relatifs à des aspects pratiques du quotidien, d'une part, et des essais visant une réflexion morale, particulièrement sur les objets de réformes, d'autre part.

⁶⁹ Minault, G. (1999), *op. cit.* p. 119.

IV. Analyse des discours de femmes sur le *pardah*

Nous avons souligné la difficulté à saisir la signification du *pardah*. En effet, ce terme polysémique suscite de nombreuses questions quant à son origine, son application, sa localisation ou encore sa représentation dans l’imaginaire indien. «Un rideau, un écran, un voile» mais aussi «l’isolement, la protection, la pudeur» ; les sens multiples de ce substantif suffisent à illustrer la complexité de cette notion. Souvent associé à l’Islam, le *pardah* est néanmoins aussi observé par les femmes hindoues. En outre, le substantif *pardah*, issu du persan, ne paraît pas dans le Coran.

À mi-chemin entre les deux religions prédominantes du monde indien, le *pardah* désigne tant la matérialité du voile qu’un système de valeurs à respecter, que cela soit en vertu de la sharia⁷⁰ islamique, du dharma⁷¹, du *samskāra*⁷² hindous ou des normes de bienséance à observer dans l’espace public indien. Aussi, les auteures des articles étudiés dans *Strī Darpaṇ* et *Tahzīb-i-niswān* appréhendent le *pardah* selon deux voies : d’une part, le *pardah* est considéré selon une interprétation littérale du substantif représentée par le port du voile textile, par l’utilisation d’un rideau pour isoler la femme dans une pièce à l’intérieur du foyer ou encore pour signifier sa protection ou son enfermement «à l’intérieur des quatre murs» de la maison et lui empêcher l’accès à l’espace public. Dans cette première lecture, les auteures traiteront du *pardah* par association au *ghūnḡhaṭ*, à la *burqa*, au *niqāb* ou au *cādor*. D’autre part, le *pardah* est compris comme l’intériorisation d’un code de conduite moral ou religieux – hindou ou islamique – qui se traduit par l’adoption d’un comportement généralement associé à l’honneur, à la pudeur, à la modestie par opposition à la dépravation, à la corruption et à la honte. Dans cette seconde perspective, les auteures associent fréquemment le terme de *pardah* aux notions de *sharm*, *lajjā*, *ḡayā*, *qadr*, *liḡāz*.

Bien que la distinction entre ces deux niveaux de lecture soit pertinente pour notre analyse, nous précisons que les auteures traitent en général conjointement du voile, de l’isolement et des principes moraux qui s’y rattachent, le premier demeurant l’expression matérielle du second. Toutefois, ces deux dimensions permettent de soulever le premier aspect de la controverse : comment les auteures définissent le *pardah* indien dans les périodiques ourdou, *Tahzīb-i-*

⁷⁰ La loi islamique.

⁷¹ La religion ; la vertu ; le devoir dans l’hindouisme.

⁷² Les rites dans les cérémonies hindoues.

niswān, et hindi, *Strī Darpaṇ*, entre 1918 et 1919 ? Que représente la pratique du *pardah* dans l’imaginaire de ces femmes ?

Définir le *pardah*

Dans les articles ourdous étudiés, les auteures associent cette pratique à la religion. Plus précisément, elles définissent le *pardah* comme une règle religieuse. Dans l’article rédigé par Khurshid Begum Sahabi d’après le discours tenu par Mme Mirza Humayun lors de la première assemblée de la «*All India Ladies Conference*» à Bhopal en 1918, le *pardah* est l’objet central du discours. L’auteure revient sur l’adoption d’une nouvelle résolution – la numéro neuf – lors de cette assemblée de mars 1918 et précise qu’elle concerne particulièrement les jeunes femmes indiennes musulmanes qui seraient soumises à un *pardah* «plus contraignant que celui des femmes hindoues». Avant de présenter le contenu de cette résolution visant la mise en place d’une réforme pour «assouplir l’extrémisme du *pardah* en Inde», l’auteure note les considérations de l’assemblée concernant le *pardah* :

خاص کر مسلمان خواتین کے لئے پردہ میں صرف اس قدر سختی روا رکھی جائے۔ جو مذہباً جائز رکھا گیا ہے۔⁷³

Pour les jeunes femmes musulmanes, seul le *pardah* maintient la valeur d’un honneur rigoureux. Il est admis comme règle religieuse juste.

Une autre «acheteuse de *Tahzīb*»⁷⁴ souligne la corrélation entre le *pardah* et la sharia avant d’en préciser le dessein:

چنانچہ پردہ جس کا حکم شریعت میں ہے۔ اس کی بڑی غرض یہ ہے۔ کہ مرد عورت ایک دوسرے سے نہ بلیں۔ اور عورتوں کی زینت غیر مردوں پر ظاہر نہ ہو۔⁷⁵

De la même manière, le *pardah*, dont le précepte apparaît dans la **sharia**, a pour principal objectif que l’homme et la femme ne se séduisent pas l’un l’autre et que la beauté de la femme ne soit pas dévoilée aux hommes étrangers.

Dans notre sélection d’articles en ourdou, nous retrouvons systématiquement cette affiliation entre le *pardah* et l’Islam, que cela soit par la mention de la sharia, du Coran ou d’un hadîth. Néanmoins, comme le montre le titre d’un de nos articles «Le ***pardah* indien** ou la sharia ?»⁷⁶,

⁷³ «*Pardah par baḥaṣ Ḍāll India Ladies Conference men*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*», *op. cit.*)

⁷⁴ L’auteure de l’article a choisi de rester anonyme en signant de cette mention : ایک نیردار ہمنڈب :

⁷⁵ «*Pardah māni’ ta’līm o muḥīr ṣaḥat nahīn*» (trad. «Le *pardah* n’est ni un obstacle à l’éducation ni nuisible à la santé») in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 22, Issue 18, Mai 1919, Lahore.

⁷⁶ «*Hindūstānī pardah yā shar’ī ?*» (trad. «Le *pardah* indien ou la sharia ?»), *op. cit.*

il existerait certaines spécificités du voile en Inde qui contreviendraient aux préceptes de l’Islam. En effet, plus qu’une simple pratique vestimentaire, le «*pardah* indien» interdit aux femmes l’accès à l’espace public, qu’elle soit recouverte d’un voile ou non :

بند میں عورتیں چار دیواریوں کے اندر مقید پڑی رہتی ہیں⁷⁷۔

En Inde, les femmes restent emprisonnées entre quatre murs.

De ce fait, pour certaines auteures et activistes, telles que Khurshid Begum Sahabi ou encore Mirza Humayun, le *pardah* coutumier indien n’aurait plus aucun rapport avec le voile traditionnel islamique qui se serait répandu dans les pays musulmans arabes à l’époque d’Hārūn Rachīd, le cinquième calife ‘abbāside de Bagdad (r. 786-809) :

ہارون رشید کے زمانے میں ایک قسم کا پردہ شروع ہوا اور وہی پردہ تمام ممالک اسلامیہ، عراق، مصر و ترکی - عرب و عجم و ترکستان وغیرہ میں اب تک جاری ہے۔ یعنی برقع و نقاب و چادر و ہیچ، اس کو بھی بند کے پردہ مروج سے کوئی نسبت نہیں ہے⁷⁸۔

À l’époque d’Hārūn Rachīd, un *pardah* d’une nouvelle sorte est apparu. Ce *pardah* s’est répandu jusqu’à présent dans tous les pays musulmans – Maroc, l’Égypte, la Turquie – et dans les pays non-arabes comme le Turkistan, etc. Cela signifie que la *burqa*, le *niqāb*, le *cādor*, le *pecah* n’ont aucun rapport non plus avec le *pardah* usuel d’Inde.

Personnage quasi légendaire des contes *Les Mille et une Nuits*, Hārūn Al-Rachīd demeure une figure controversée du règne ‘abbāside : Grand homme d’État pour certains, il est aussi considéré comme le responsable du déclin de la dynastie ‘abbāside. Néanmoins, il marque l’apogée de l’empire islamique par ses activités commerciales et ses conquêtes territoriales qui feront parvenir le nom d’Hārūn al-Rachīd jusqu’au lointain Occident. Khurshid Begum Sahabi réfère à cette période certainement pour rappeler dans un premier temps, la splendeur du royaume islamique attaché à ce Calife, ce qui justifierait l’innovation d’un *pardah*, juste et légal. Dans un second temps, l’essor des activités commerciales de la dynastie soutiendrait la théorie d’une diffusion à grande échelle de cette nouvelle pratique du voile islamique.

Dans son application extrême, le *pardah* observé par les *mastūrāt*⁷⁹ indiennes ne correspondrait donc pas aux fondements de l’Islam et serait même responsable de la mauvaise réputation de cette religion :

⁷⁷ «*Pardah par baḥaṣ Ḍāll India Ladies Conference men*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op.cit.*, nous soulignons.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Une femme qui porte le voile.

عموماً دنیا کا خیال ہے، کہ پردہ ایجاد کر وہ اسلام ہے۔ اکثر قومیں اسلام پر طعن کرتی ہیں کہ اسلام ظالمانہ مذہب ہے۔ اس کو پیدائش کی گھڑی سے تازہت گھروں کے جمیل خانوں میں محبوس و مقید رکھتا ہے۔ مسلم عورتیں حشرات چار دیواریوں کے اندر بند رہتی ہیں۔ سیر و تفریح سے محروم ہیں۔ انسانی سوسائٹی کے تمام فوائد و حظوظ سے محروم ہیں۔ مگر یہ الزامات بے بنیاد ہیں۔ پردہ کی ترویج و اشاعت کا بانی اسلام ہرگز نہیں ہے۔⁸⁰

Généralement, le monde est d'avis que le *pardah* est une invention de l'Islam. Les autres communautés reprochent souvent à l'Islam d'être une religion cruelle et barbare. Dès sa naissance, **[la femme] est toujours gardée captive dans l'un des compartiments de la prison qu'est le foyer. Les femmes musulmanes restent enfermées entre quatre murs.** Elles sont interdites de promenades et de divertissements. Elles sont privées de tous les avantages et de tous les plaisirs de la société humaine. Cependant, ces disgrâces ne sont pas aux fondements de l'Islam. **Le fondateur de l'Islam n'a jamais répandu le *pardah*.**

Dans ce qui semble être une spécificité indienne, nous observons que l'application rigoriste du *pardah* implique bien plus qu'un voile de tissu que les femmes apposent sur leurs cheveux, leur visage ou même leur corps. Comme le signifie la lecture littérale du substantif, il représente en outre un rideau, un mur de protection destiné non seulement à dissimuler le corps de la femme mais surtout à l'évincer de l'espace public. C'est sur ces particularités – telles que l'isolement au sein du foyer, voire l'emprisonnement des femmes – estimées excessives et souvent jugées en désaccord avec la doctrine islamique, que porteront les prises de position et les engagements réformistes des auteurs ourdoues.

Quand les auteures de *Tahzīb-i-niswān* définissent à l'unanimité le *pardah* selon des préceptes religieux, les auteures de *Strī Darpaṇ* l'associent au devoir de fidélité de la femme envers son mari ou la considèrent comme une pratique sociale plutôt que religieuse.

Dans le premier cas, couvrir son corps est associé au devoir de beauté de la *pativratā*⁸¹. L'attention portée aux vêtements est primordiale dans cette compréhension littérale du *pardah* comme textile. Dans le numéro de juillet 1919, Shrimati Candrakala Devi signifie que le devoir de beauté d'une femme hindoue envers son mari est de se couvrir d'un *ghūnḥaṭ* : «Je suis *pativratā*, quel devoir dois-je accomplir pour montrer ma beauté? Je dois couvrir mon corps»⁸².

⁸⁰ *Ibid.* nous soulignons.

⁸¹ Littéralement : पतिव्रता – une femme qui observe ses vœux (devoirs de fidélité et de loyauté) envers son mari.

⁸² «مैं पतिव्रता हूँ, मुझे सुंदरता दिखाने से क्या काम ? मैं तो अपना बदन ढकती हूँ». «*Hamāre kapre*» (trad. «Nos vêtements») in *Strī Darpaṇ*, juillet – décembre 1919, Allahabad, p. 32.

Par ailleurs, Shrimati Bhagyavati Devi et Shrimati Rajduttari Devi, auteures respectives des articles «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*»⁸³ et «*Parde kī viṣam vednā*»⁸⁴ recourent fréquemment au substantif *prathā*⁸⁵ pour désigner la pratique du *pardah* :

प्रथम अपने उन्नति के मार्ग पर विचार करना है कि इस पर्दा प्रथा ने इसका दरवाज़ा कहां तक बन्द कर रखा, है।⁸⁶

Nous pensons avant tout que cette **pratique sociale du *pardah*** a gardé jusqu'à présent la porte fermée à la voie du développement.

Prathā désigne une pratique, une norme, une institution sociale. De même, elles associent la coutume du *pardah* à une caractéristique sociale par le recours à l'adjectif *sāmājīk*⁸⁷ :

सामाजिक कुत्सित नियम जैसे पर्दा, बालविवाह, अनमेल विवाह, दहेज इन सब प्रलय कारिणी तथा सुख-मार्ग में कांटा बोनने वाली प्रथाओं को जड़ से मिटा देना ही ठीक है [...]।⁸⁸

Il est juste de détruire à la racine toutes **les odieuses règles sociales** comme le *pardah*, le mariage des enfants, l'interdiction des mariages «discordants» ou encore la dot qui causent les catastrophes de ce monde ; **ces pratiques** sèment le trouble sur le chemin du bonheur.

Plus explicite encore, Shrimati Rajduttari Devi insiste sur la nature socialement construite du *pardah* :

समाज-निर्मित नियमों में सर्वथा परिवर्तन होता रहता है। देश काल की दृष्टि के अनुसार भारतीय पुरुषों को उचित है कि यह पर्दा प्रथा उठा दें।⁸⁹

Les règles construites par la société sont en train de complètement changer. Considérant la période actuelle du pays, il est évident pour les indiens que cette pratique du *pardah* doit disparaître.

Prises aux pièges dans les «barrières de la coutume», voire dans «les barrières de la société»⁹⁰, la pratique du *pardah* est définie dans ces deux articles comme une construction sociale qui

⁸³ 'पर्दे की प्रथा': «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*» (trad. «Le système du *pardah* moderne et les dommages qu'il cause») in *Strī Darpaṇ*, Juillet – décembre 1918, Allahabad, p. 98

⁸⁴ «*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L'Étrange douleur du *pardah*»), in *Strī Darpaṇ*, novembre 1918, Allahabad.

⁸⁵ प्रथा – custom; institution (social, procedural). 2. Particular system (as of government). McGregor, R. S., op. cit.

⁸⁶ *Ibid.* p. 301, nous soulignons.

⁸⁷ सामाजिक – social.

⁸⁸ *Ibid.* p. 305, nous soulignons.

⁸⁹ *Ibid.* p. 306, nous soulignons.

⁹⁰ 'रिवाज के आड़' ou 'समाज के आड़': Expressions souvent utilisées dans ces articles, tant par les auteures qui défendent le *pardah* que par celles qui le condamnent. En effet, Le terme 'आड़' («*ār*») peut désigner dans le premier cas une protection, une couverture, un refuge et dans le second cas, un obstacle, une obstruction.

visé à opprimer les femmes, à les considérer comme «la chaussure d'un pied»⁹¹, sans qu'elles ne soient dignes de respect.

L'article «*Parde kī viṣam vednā*»⁹² rédigé par Shrimati Rajduttari Devi est un compte-rendu de la session biannuelle de la *Strī Dharm Sammelan* (L'Association des Femmes du Dharma) de Fatehgarh, tout comme l'article ourdou cité plus haut, «*Pardah par baḥaṣ Ḍll India Ladies Conference meṇ*»⁹³, paru dans *Tahzīb-i-niswān* en 1918 à Lahore. Ces mentions permettent de supposer, d'une part, que les opinions développées dans ces articles sont le résultat d'un consensus, ou du moins d'un argumentaire partagé par une majorité de femmes présentes aux assemblées ; d'autre part, cela démontre l'importance de cette réforme dans les discours publics de cette époque.

Comme nous l'avons observé dans certains extraits, la critique fondamentale émise par les opposantes au *pardah*, tant dans *Strī Darpaṇ* que dans *Tahzīb-i-niswān*, porte sur l'enfermement des femmes et l'interdit de l'accès à l'espace public, qu'elle soit recouverte du voile ou non. Dans cette perspective, les métaphores de l'oiseau en cage ou encore de la prisonnière sont abondantes. Considérons, par exemple, l'article «*Stryām aūr sāmājik svatantratā*»⁹⁴ rédigé par Kumari Candravati Gupta paru en novembre 1918 dans *Strī Darpaṇ* et déjà alors récompensé par un prix d'écriture⁹⁵.

[...] आज कल के पुरुष औरतों को रखते हैं जिनकी हालत पशु पक्षियों से भी गयी बीती है। पशु पक्षी भी दिन में मनमाने घूमते और रात को अपने घोंसलों में आराम से सोते हैं। परंतु बिचारी औरतों ने दिन में न रात में कहीं जा सकती हैं।⁹⁶

Les hommes d'aujourd'hui gardent **les femmes dans la même condition que celle des volatiles**. Cependant, les oiseaux se promènent à leur guise pendant la journée et le soir venu, ils dorment tranquillement dans leur nid. Alors que la pauvre femme ne peut aller nulle part, de jour comme de nuit.

⁹¹ 'पैरों की जूती मान रखना' : Expression idiomatique fréquemment utilisée dans les discours féministes de cette première moitié du XXème siècle.

⁹² «*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L'Étrange douleur du *pardah*»), *op. cit.*

⁹³ «*Pardah par baḥaṣ Ḍll India Ladies Conference meṇ*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op. cit.*

⁹⁴ «*Stryām aūr sāmājik svatantratā*» (trad. «Les femmes et l'indépendance sociale») in *Strī Darpaṇ*, novembre 1918, Allahabad, pp. 307-309.

⁹⁵ Au début de l'article, l'éditrice a ajouté la note suivante : 'निचेवाले लेख के लिए लेखिका को बिशननारायण दर पदक पारितोषिक स्वरूप दिया जा चुका है।' (trad. «l'auteure a déjà reçu le prix de Bishan Narayan Dar pour l'article qui suit»).

⁹⁶ *Ibid.* p. 307, nous soulignons.

[...]मकानों में **कैदी की तरह** बंद नहीं रखी जाती थीं। आज कल के मनुष्य इसे पर्दा कहते हैं। लेकिन मेरी समझ में यह परदा नहीं है।⁹⁷

[Les femmes] n'étaient pas gardées recluses dans les foyers **comme des prisonnières**. Les hommes d'aujourd'hui appellent cela le *pardah*. Mais selon moi, ce *pardah*-là n'existe pas.

Par un processus de modélisation de la crise appuyée par cette volonté de réforme, ces métaphores attirent notre attention sur le sentiment d'oppression et de réclusion des femmes soumises au *pardah* : «leur condition est semblable à celle des volatiles», elles sont «prisonnières du foyer». Le discours poétique met en jeu des *fictions heuristiques* ; de ce fait, il « vise la réalité »⁹⁸ : «bien faire des métaphores, c'est voir le semblable»⁹⁹, rappelle Paul Ricoeur dans *La Métaphore vive* (2007). Plus précisément, la métaphore «“re-décrit” [cette] réalité »¹⁰⁰. Aussi, le discours poétique nous interroge sur l'image des femmes dans le monde réel contemporain. Le travail d'herméneutique qu'il présuppose offre l'expérience esthétique et émotionnelle nécessaire pour appréhender les méfaits liés aux excès du *pardah*. Elles dessinent la dimension extrême de cette pratique et en précisent la compréhension en montrant que, sous le *pardah* indien de la réclusion, leur liberté et leur indépendance sociales sont inexistantes.

Dans son écrit «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*», Shrimati Bhagyabati Devi étend sa définition du *pardah* à l'univers fictionnel. Plus qu'une construction sociale, le *pardah* serait une construction de l'imaginaire capable de représenter ce qui est immatériel, abstrait, afin de masquer ou d'enjoliver le réel:

उनकी एक प्रबल युक्ति तो यह है कि परदे न करने से स्त्रियां भ्रष्टचरित्रा हो जाता है। किन्तु मेरा समझ में तो यह **कथन कल्पना** मात्र है।¹⁰¹

L'argument le plus fort [des hommes] est le suivant : les femmes sont corrompues si elles n'appliquent pas le *pardah*. Cependant, je considère [cette pratique] comme une pure **fiction**.

L'auteure désigne ainsi la pratique du *pardah* comme une *kathan kalpnā*, soit littéralement, une «narration de l'imaginaire». Une création, une fiction ou une conjecture, le *pardah* tel que le

⁹⁷ *Ibid.* p. 308, nous soulignons.

⁹⁸ Ricoeur, P. (2007). *La métaphore vive*. Paris: Éd. du Seuil. p. 301.

⁹⁹ Aristote, Dupont-Roc, R., & Lallot, J. (2011). *La poétique*. Paris: Éd. du Seuil, 1459a 4-8 cité dans Ricoeur, P. (2007). *op. cit.* pp. 33-34.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 32.

¹⁰¹ «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*» (trad. «Le système du *pardah* moderne et les dommages qu'il cause»), *op. cit.* p. 97, nous soulignons.

présente Shrimati Bhagyavati Devi est un leurre qui joue sur les deux niveaux de compréhension de cette pratique. L'auteure pointe la dissonance entre l'observation d'un voile matériel et l'intériorisation du code de conduite qui s'y rattache. Pour ce faire, elle confronte, non sans ironie, la description d'une *lajjāvati*¹⁰² et d'une *nirlajjā*¹⁰³ :

कैसे आश्चर्य को विषय है कि एक कलटा स्त्री जो कि घूंघट निकाल कर अपने देवर से अश्लील विषयों पर बातें करती हुई, तथा विवाह इत्यादि के अवसरों पर अत्यंत अश्लील तथा असभ्यता भरे राग निशंका होकर श्वसुर, ज्येष्ठ इत्यादि गुरुजनों तथा देवर, पुत्र आदि लघुवयस्कों के सम्मुख सुख से उच्चारण करती हुई भी लज्जावती की सुंदर उपाधि से विभूषित की जाती है।¹⁰⁴

Quelle surprise qu'une femme aux mœurs légères qui, **tout en portant le voile devant son beau-frère**, parle de sujets obscènes et prononce sans crainte des chants vulgaires et barbares face aux beaux-pères, beaux-frères, aux aînés, aux fils et aux enfants à l'occasion des mariages ou d'autres événements, et qu'elle soit malgré cela décorée du beau titre de *lajjāvati*.

किंतु एक सदाचारिणी पतिव्रत स्त्री जो कि घूंघट खोल कर देवर के साथ किसी उत्तम विषय पर वादानुवाद करती है, स्त्री-पुरुषों के समुदाय में कोई उत्तम भजन गाती है, अथवा किसी उत्तम विषय पर विचार प्रगट करती है (अर्थात् व्याख्यान देती है) तो निर्लज्जा कहा कर अपमानित की जाती है।¹⁰⁵

Cependant, une femme qui adopte toujours une bonne conduite morale, qui discute de sujets admirables, qui chante

les plus beaux hymnes dans les communautés de femmes et d'hommes ou qui exprime sa pensée sur des thèmes d'excellence (c'est-à-dire qu'elle donne une conférence), mais **qui est dévoilée devant son beau-frère**, est traitée de *nirlajjā*.

L'auteure semble démontrer que de manière paradoxale, la réalisation matérielle des valeurs morales attachées à la notion de *lajjā* conduit à un désenchantement de ce même code de conduite. Aussi, le port du *ghūnghaṭ* ne suffit pas à assurer le sens de l'honneur et la modestie qui nécessitent une implication plus profonde de la *lajjāvati*.

Nous retrouvons la critique de la discordance entre l'interprétation littérale et manifeste du substantif de *pardah* et l'intériorisation d'un code de conduite chez certaines auteures de *Tahzīb-i-niswān*. Par exemple, l'auteure de l'article «*Pardah*»¹⁰⁶ paru en juin 1918 dénonce la discrimination due au statut social. Elle introduit son article en soulignant que les règles de la

¹⁰² Le suffixe -vati indique la possession, ici d'une qualité - Se dit d'une femme qui à la sens de la décence et de la modestie.

¹⁰³ Le préfixe nir- indique la négation - Se dit d'une femme éhontée, effrontée, impudique, arrogante, prétentieuse.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 97.

¹⁰⁵ *Ibid.* pp. 97-98.

¹⁰⁶ «*Pardah*» (trad. «Le *pardah*») *op. cit.*

sharia ne reconnaissent aucune différence entre les hommes et les femmes ainsi qu'entre les riches et les pauvres. Elle explique ensuite qu'à ce propos, l'Inde présente une spécificité qui est particulièrement manifeste avec le *pardah*. Elle signifie que les différences de classes sociales influent directement sur la pratique – plus particulièrement, sur les deux niveaux de lecture du *pardah* – et que de ce fait, le statut social devrait être pris en compte :

دنیا کا عام اصول ہے کہ ہر بات میں فرق مراتب ملحوظ رہتا ہے¹⁰⁷۔

Il existe un principe universel : les différences de statut social doivent être prises en considération dans chaque cas de figure.

L'auteure explique ensuite qu'une femme riche, qui a accès à l'éducation, doit observer un « *pardah* profond » devant les domestiques ou les hommes d'une condition sociale inférieure afin qu'ils «ne voient pas même un ongle [de la femme] dépassé et qu'il ne puisse pas entendre le son de sa voix». C'est ce *pardah*-là qui était courant chez les femmes de hautes classes, selon notre auteure :

مسز ہمایوں مرزا صاحبہ جنہوں نے اتنا برا لکچر دیا۔ میں ان کو بھی جنتی ہوں۔ وہ بھی اسی طرح کا پردہ رکھتی ہیں۔ جیسا کہ آج کل کی تعلیم یافتہ مستورات میں رائج ہے۔ یعنی لوگوں اور ادنیٰ درجے کے لوگوں کے سامنے۔ اور تہذیب یافتہ لوگوں سے ایسا گہرا پردہ کہ پس پردہ بھی بات کرنے کو عار سمجھیں۔

Madame Humayun Mirza Sahabi a donné une immense conférence. Je la connais aussi. Elle observe aussi ce *pardah* qui est courant chez les *mastūrāts* instruites d'aujourd'hui. Cela signifie que le *pardah* des personnes cultivées est si profond que même parler aux domestiques derrière le *pardah* est considéré comme honteux.

Au contraire, face à un homme instruit, une femme riche et éduquée avait plus de liberté et ne devait pas se soustraire à un *pardah* aussi strict. Le *pardah* est donc sujet à certaines spécificités selon la classe sociale des individus. Pour notre auteure, le statut social ne change en rien la bienséance et le respect des règles de la morale religieuse d'un individu. De ce fait, cette discrimination ne serait pas conforme à la doctrine islamique.

Par ailleurs, elle démontre que les femmes riches peuvent observer le *pardah* de façon moins contraignante que les femmes pauvres grâce à leurs ressources financières :

¹⁰⁷ Ibid.

غریب برقع اوڑھ کر پھرتی ہیں۔ تو بیگمات پالکی ڈولی گاڑی میں۔ یہ تفریق مزہب کے کسی حکم کی رو سے نہیں ہے۔۔ بلکہ سوسائٹی کی حالت اس کی مقتضی ہے۔ غریب عورتیں برقع اوڑھ کر باہر نہ نکلیں۔ تو کیا کریں؟¹⁰⁸

Les femmes pauvres se déplacent recouvertes par la burqa tandis que les femmes nobles sont transportées dans les palanquins. Cette **discrimination** n'est conforme à aucune règle de la religion [islamique]. C'est plutôt **l'état actuel de la société** qui requiert cela. Même cachées sous la *burqa*, les femmes pauvres ne peuvent pas sortir [seules] dehors. Alors que pouvons-nous faire ?

Les femmes pauvres doivent donc sortir recouvertes de la burqa et l'auteure signifie qu'elles n'ont pas le droit de se déplacer seules. Néanmoins, de manière paradoxale, les femmes pauvres se découvrent lorsqu'elles accomplissent leur travail de domestique :

ماما گیری کی نوکری کرتیں اور چولے میں اپنا منہ جھپکتی ہیں¹⁰⁹۔

Quand les servantes accomplissent leur travail de domestique et qu'elles en ont marre, elles se découvrent le visage.

Elle expose ainsi l'hypocrisie face à cette pratique : « La nécessité ne reconnaît pas de loi »¹¹⁰, explique-t-elle. Pour les femmes démunies, le système du *pardah* ne peut être, d'une part, correctement appliqué dans leur situation de précarité et contribue, d'autre part, à asseoir l'oppression qui pèse sur elles. L'auteure appelle ainsi les femmes pauvres à «révéler au grand jour la contrainte et l'impuissance» qui les soumettent. Nous observons ici que l'interprétation des deux niveaux de lectures est déterminée ou adaptée en fonction du statut social de la femme et du contexte dans lequel elle se trouve. La corruption sociale de la pratique empêcherait alors une harmonie du système régit par ces deux niveaux d'interprétation du *pardah*. Quand les auteures de *Strī Darpaṇ* accusaient la société d'avoir «construit» la pratique du *pardah*, notre auteure qui écrit «sous le *pardah*» la tient pour responsable de la corruption des préceptes religieux à des fins discriminatoires. Nous reviendrons sur cet aspect de la controverse dans la dernière partie de notre analyse afin d'observer de quelle manière le *pardah* peut devenir un instrument du pouvoir social.

L'auteure de « *Pardah* » fait référence explicitement à la conférence de Humayun Mirza Sahabi ce qui soulève quelques remarques¹¹¹. En effet, nous avons signifié plus haut que l'un de nos

¹⁰⁸ *Ibid.* nous soulignons.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ الضرورات تیج الحظورات – Dictionnaire arabe qui se traduit en latin par : *necessitas non habet legem*

¹¹¹ مسز ہمایوں مرزا صاحبہ جنوں نے اتنا بڑا لکچر دیا۔ میں ان کو بھی جنتی ہوں۔

articles de *Tahzīb-i-niswān*¹¹² était le compte-rendu d'une conférence et qu'à ce titre, il pouvait nous offrir le fruit d'un consensus ou du moins d'une réflexion commune autour de la notion de *pardah*. Toutefois, les journaux de femmes et les conférences qui y sont affiliées représentent généralement l'opinion des femmes alphabétisées et, de fait, issues des hautes et moyennes classes de la société indienne¹¹³. Or, l'article «*Pardah*»¹¹⁴ paru en juin 1918 est justement une réponse à l'article basé sur la conférence de Humayun Mirza Sahabi qui reflète le point de vue d'une certaine élite. Ce texte nous donne ainsi l'occasion de nuancer le point de vue partagé par les classes supérieures. Nous pouvons ainsi prendre en considération certaines situations auxquelles sont confrontées les femmes démunies des classes inférieures et élargir ainsi notre champ de compréhension du *pardah*. Leur condition sociale – affectée par un manque de moyens qui leur empêche l'accès à l'éducation ou à d'autres avantages – influe aussi sur ces différents niveaux de lecture du *pardah*, sur les contraintes qui y sont rattachées et donc sur leur opinion concernant cette pratique.

L'auteure de «*Pardah*» conclut en soulignant son respect du code de conduite islamique et se dit «si peu convaincue par le discours [de Humayun Mirza Sahabi] qu'elle se doit de signifier que *tout ce qui brille n'est pas de l'or*»¹¹⁵. Notre auteure anonyme recourt à divers proverbes et citations coraniques pour appuyer son propos, notamment l'expression fréquemment utilisée dans le Coran pour dénoncer l'hypocrisie et qu'elle adresse ici aux femmes nobles :

116 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ

*O you who have believed, why do you say what you do not do?*¹¹⁷

Enfin, l'idée englobante de «système» souvent invoquée par les auteures des deux journaux semble bien circonscrire l'imaginaire autour du *pardah*. Une approche systémique permet, d'une part, de considérer comme une construction cohérente les interactions entre les multiples éléments qu'implique cette pratique et, d'autre part, de rendre ainsi compte du phénomène plus global que serait le *pardah*. Comme le souligne le titre de son article, Shrimati Bhagyavati Devi

¹¹²«*Pardah par baḥaṣ All India Ladies Conference men*»(trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op. cit.*

¹¹³ Spivak, G. C. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Amsterdam.

¹¹⁴ «*Pardah*», (trad. «le *pardah*»), *op.cit.*

¹¹⁵ ایسی تقریروں کی قائل نہیں۔ اور مجبوراً مجھے کہنا پڑتا ہے کہ ہاتھی کے دانت کھانے کے اور اور کھانے کے اور۔

¹¹⁶ [61:2]

¹¹⁷ Traduction proposée par *Sahih International* : <https://quran.com/> .

traite du «système du *pardah* moderne»¹¹⁸ en insistant sur l'importance de ces différents éléments qui forment le système, ou qui au contraire en sont exclus, tels que l'érudition face à l'ignorance, la qualité face à la vulgarité des sujets abordés dans une discussion, l'attitude adoptée en public, lors des mariages ou autres évènements, et enfin, le port d'un voile et autres ornements vestimentaires. Le qualificatif «moderne» interpelle car il présuppose un *pardah* «ancien» ou du moins, antérieur. Or, dans l'argumentaire de Shrimati Bhagyavati Devi, celle-ci rejette la théorie d'une ancienne coutume du *pardah*. Nous pouvons alors supposer que l'adjectif «moderne» se réfère à l'invention par la société moderne de ce système du *pardah*.

Nous retrouvons cette idée de système exprimée par Kurshid Begum Sahabi¹¹⁹. Pour résoudre le problème d'un *pardah* trop strict, qui obstrue l'accès des femmes à l'éducation, elle propose dans un premier temps la mise en place d'un système qui engloberait, structurerait et contrôlerait les interactions entre les différents éléments que sont le foyer, l'éducation et la religion :

مسلمانوں میں اتنی دولت کہاں کہ ہر شہر و قصبہ میں زنانہ مدرسہ پرودہ مروجہ استقام کے ساتھ قائم کیا جائے۔¹²⁰

Chez les musulmans, une telle richesse se trouve dans toutes les villes et les villages où seraient rassemblés sous le même contrôle le *zenāna*, le *madrasa* et le *pardah* usuel.

Néanmoins, l'auteure conçoit que l'enseignement entre les quatre murs des *madrasas* ne suffirait pas à la lutte des femmes musulmanes indiennes. De ce fait, il serait nécessaire, selon elle, de réfléchir à une autre alternative à travers laquelle puissent interagir les préceptes religieux, les valeurs morales, le code vestimentaire et un enseignement approprié aux enjeux de la période contemporaine.

Enfin, l'article «*Hayā*» (trad. «la pudeur»)¹²¹ cristallise la systémique du *pardah* grâce à une isotopie¹²² des valeurs morales qui s'étend du début à la fin de l'article. L'enjeu de l'article est de montrer que certains excès en matière de réformes éducatives peuvent conduire à la

¹¹⁸ 'आधुनिक पर्दा प्रणाली' : «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*», *op.cit.*

¹¹⁹ «*Pardah par baḥaṣ All India Ladies Conference men*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op. cit.*

¹²⁰ *Ibid.* nous soulignons.

¹²¹ «*Hayā*» (trad. «la pudeur») in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 20. Issue 47, Novembre 1918, Lahore.

¹²² «Isotopie» : Ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et la réalisation de leurs ambiguïtés, qui est guidée par la recherche de la lecture unique». Greimas, A. J. (1974). *Sémantique structurale: recherche de méthode* (Ed. 1974, revue et corr). Paris: Larousse.

dénégation des autres éléments constitutifs de ce que nous pouvons dès lors nommer «le système» du *pardah*.

Ce traitement textuel est particulièrement intéressant considérant la polysémie problématique inhérente au champ sémantique que nous traitons. Au début de notre analyse, nous avons indiqué certaines ambiguïtés dans la lecture, l'interprétation, et plus particulièrement, dans la traduction des notions qui représentent les valeurs morales affiliées au *pardah*. L'auteure¹²³ de cet écrit construit une isotopie à l'aide de ces termes, ce qui permet, même à travers la multiplicité des sèmes, de constituer une lecture unique et homogène du texte et, par extension, du système. Elle commence par le substantif *hayā* – que nous traduirons par «pudeur» en considérant la construction isotopique – et termine sur un poème illustrant le *pardah*. Cette poétique circonscrit ainsi l'imaginaire de la pratique usuelle en Inde tout en incluant nos deux niveaux de lectures, littérale ou interprétative :

حیا انسان کے لئے لازمی و ضروری ہے۔ اور حیا ہی انسان کو باعزت بناتی ہے۔ بے حیا آدمی کی وقعت لوگوں کی نظروں میں نہیں رہتی۔ عورتوں کا اصلی جوہر حیا ہے۔ کم و بیش ہر لڑکی میں اس کا مادہ ضرور ہوتا ہے۔ لیکن یہ دیکھ کر بہت افسوس ہوتا ہے کہ آج کل کی بعض نوجوان تعلیم یافتہ لڑکیاں شرم و حیا سے ہاتھ دھو کر بالکل ہی بے باک ہو گئی ہیں۔ اور جو کچھ لحاظ بڑی بڑی لڑکیوں کا رکھتی تھیں، اسے بھی اب چھوڑنا چاہتی ہیں۔¹²⁴

La **pudeur** est essentielle pour l'être humain. Et c'est cette **pudeur** qui forge le respect de l'être humain. Un homme **impudent** n'est pas digne de la considération des personnes **respectueuses**. La véritable essence des femmes est la **pudeur**. Dans plus ou moins chaque femme, sa matière est indispensable. Toutefois, il est extrêmement dommage d'observer que de nombreuses jeunes femmes instruites et confiantes d'aujourd'hui se lavent complètement les mains de la **pudeur** et de la **modestie**. Et même les quelques dames âgées qui conservaient encore cette **estime** veulent maintenant aussi l'abandonner.

L'auteure développe ensuite son traitement sémantique en intégrant progressivement les termes de l'isotopie ; les suivants reviennent de manière récurrente, avec des préfixes multiples : *hayā*, *'izzat*, *vaq'at*, *sharm*, *liḥāz*, *tamīz*, *adab*, *ghairat*. De plus, elle appuie son argumentation en sollicitant l'autorité religieuse par la mention d'un hadīth. De l'abstraction à l'application concrète ou matérielle, elle termine son article par deux vers qui permettent de souligner la relation au *pardah* et de clore ce système à l'intérieur duquel interagissent le respect, la pudeur, la modestie, la honte, la morale, la bienséance, la religion, l'éducation et la dissimulation du regard par le voile, ici représenté par le khôl et le regard baissé :

¹²³ L'auteure a gardé son anonymat en signant S.M.

¹²⁴ «*Hayā*» (trad. «la pudeur»), *op. cit.* nous soulignons.

رہے شرم و حیا کا آنکھ میں سرمہ لگا اپنی

رہے اپنے پرانے سے نظر نیچی سدا اپنی۔¹²⁵

Applique le khôl qui garde tes yeux modestes et chastes,
En présence des autres, garde toujours le regard baissé.

La première partie de cette analyse a levé un voile partiel sur l’imaginaire de nos auteures autour du *pardah*. Nous en avons apprécié les diverses lectures, le sens que ces femmes hindoues et musulmanes indiennes ont donné à cette pratique. Le *pardah* s’appréhende comme un système à l’intérieur duquel interagissent différents éléments, religieux, sociaux ou politiques. Cette analyse a révélé que les auteures de *Tahzīb-i-niswān* circonscrivaient majoritairement l’univers du *pardah* selon les préceptes religieux tandis que les auteures de *Strī Darpaṇ* insistaient sur la nature socialement construite de la pratique. La compréhension du *pardah* dans l’imaginaire de nos auteures diverge selon le niveau de lecture – littérale ou interprétative - qu’elles choisissent, les fonctions qu’elles lui apposent ou les domaines culturels qu’elles lui associent. Loin de proposer une vision univoque et homogène du système du *pardah*, ces éléments de définition ont au contraire rendu les aspects de la controverse plus saillants et ont souligné la dynamique interactionnelle qui se joue.

Pardah et Histoire : un retour aux sources

Trop souvent, nous avons lu ou entendu que les femmes indiennes «sous le *pardah*» étaient réduites au silence. Or, ces journaux permettent d’exposer la parole, l’opinion et l’investissement politique, social et religieux au féminin, déjà entre 1918 et 1919. Les discussions et les polémiques de cette première moitié du XX^{ème} siècle autour du *pardah* sont rapidement survolées par les chercheurs qui se sont plutôt concentrés sur les réformes touchant à l’éducation, à la santé ou encore au mariage des enfants et des veuves. Pourtant, les discours sur le *pardah* témoignent de la centralité de cette question en ce qu’elle touche justement ces différents domaines liés à la prise de position des femmes dans l’espace public. De plus, les nombreux extraits de conférences ou d’assemblées traitant du *pardah* indique l’importance de la mobilisation des femmes autour de cette pratique. Néanmoins, le manque de recherches réduit notre champ de compréhension de cette pratique qui fait pourtant écho à des enjeux encore tout à fait actuels.

¹²⁵ *Ibid.* nous soulignons. L’auteur(e) de ces vers n’est pas indiqué et je ne suis pas parvenue à le retrouver lors de mes recherches. Nous pouvons dès lors supposer qu’ils ont été inventés par notre auteure S.M.

Dès lors, le manque d'information et de réflexion conduit à aplanir les divergences d'opinions et les arguments autour du *pardah* et de sa réforme, alors qu'ils sont variés et caractéristiques de la complexité de ce système. De ce fait, la suite de notre analyse portera sur les différents domaines qui sont discutés, impliqués ou associés à la question du *pardah* par nos auteures, tels que la santé, l'éducation, la discrimination sociale, l'implication des femmes dans le corps politique et dans l'espace public. Considérant la densité et la richesse de ces écrits, nous avons sélectionné les éléments qui nous semblaient les moins exploités par la recherche. Aussi, nous réfléchirons plus particulièrement à l'implication politique et sociale des femmes et à l'importance d'une corporéité du pouvoir en concentrant notre étude autour du droit de vote, des considérations sur les différences et des inégalités sociales qui en découlent. En outre, la question de l'historicité de la coutume du *pardah* n'est que très rarement traitée par la recherche et demeure mystérieuse. Nous concevons la difficulté d'en établir l'origine avec certitude. Toutefois, dans leurs argumentaires, nos auteures de *Tahzīb-i-niswān* et *Strī Darpaṇ* émettent plusieurs suggestions, argumentées ou contre-argumentées, quant à l'historiographie du *pardah* en Inde. Il nous semble dès lors pertinent d'aborder cette question à travers les réflexions de ces femmes, sans pour autant prétendre parvenir à résoudre ce mystère.

Dès le XIX^{ème} siècle, plusieurs mouvements réformateurs se mettent en place afin d'éradiquer toutes les formes de croyances, rites et pratiques qui auraient été selon eux importées par les envahisseurs étrangers – musulmans ou britanniques. Dans cette perspective, ces intellectuels indiens ont prôné un retour aux valeurs anciennes de l'Inde pour retrouver un «Âge d'Or» de la société aryenne, épuré de toutes créations ou corruptions étrangères. Influencés par les études orientalistes entreprises dès 1800 par le Fort William College de Calcutta, ces réformateurs ont effectué dès lors un retour aux textes védiques et classiques de l'Inde ancienne tels que les *Vedas* – plus particulièrement le *Ṛgveda* – les *Brāhmaṇas*, les *Upaniṣad*, la *Bhagavad Gītā* – et de manière plus globale le *Mahābhārata* – le *Rāmāyaṇa*, les *Purāṇas*, la *Manusmṛti* et les *śāstra*, en général. Dans la perspective qui nous intéresse, les auteures de *Strī Darpaṇ* ont de même sollicité ces textes ou les figures qui y sont rattachées pour expliquer l'éventuelle origine du *pardah* ou pour justifier leur critique de cette pratique.

De la même manière, les mouvements de réformes musulmans, portés par Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) et la *Aligarh Muslim University* dès 1875, ont préconisé un retour, ou plutôt une relecture des textes religieux islamiques – tels que le Coran, la sharia et les hadīths – pour

permettre une adaptation musulmane au monde moderne, fondée sur un compromis entre les sciences naturelles occidentales et la doctrine islamique. Aussi, les auteures de *Tahzīb-i-niswān* ont intégré dans leurs écrits des sources religieuses historiques et philosophiques des mondes indien, arabe, persan ou turc pour appuyer leurs positions. En outre, les articles tant en ourdou qu'en hindi sont marqués par des références littéraires, plus particulièrement à la poésie, qui nous renseignent sur les sensibilités et les influences de cette époque.

Plutôt que de nous focaliser sur les hypothèses proposées quant à l'historiographie du *pardah*, nous préférons nous intéresser aux références intertextuelles que ces femmes sollicitent autour de l'origine et approcher ainsi l'univers référentiel qui modélise leur imaginaire¹²⁶ : Quelles sources sont sollicitées ? De quelle manière nos auteures recourent-elles à ces textes fondateurs, épiques ou historiques pour soutenir leur argumentation ? Comment organisent-elles leur univers autour de ces intertextes ? Les arguments et les intertextes relatifs à l'origine de la pratique divergent de manière évidente selon la position adoptée par les auteures face au *pardah*. De ce fait, nous mentionnerons au fil de l'analyse les différentes postures adoptées par ces femmes vis-à-vis du *pardah*.

Observons, dans un premier temps, le discours sur l'origine du *pardah* de Shrimati Bhagyavati Devi. Celle qui s'oppose au «système du *pardah* moderne» condamne l'argument de l'ancienneté pour justifier la pratique :

प्रायः मनुष्य यह भी कहा करते हैं कि «पर्दे की प्रथा अत्यंत प्राचीन है, अतः हमको भी माननीय है।» किंतु मेरे विचार में उनका यह कथन भ्रममात्र है।¹²⁷

Les hommes racontent souvent que «**la pratique du *pardah* est très ancienne**, de ce fait, nous devons la célébrer». Cependant, je considère que cette théorie est douteuse.

Elle invalide cet argument en procédant par une comparaison avec l'Inde du Sud :

विदेशियों के भारत में शासक होने के कारण इस स्वर्णभूमि की रीति, नीति इत्यादि में बड़े बड़े हेर फेर हो गये, किंतु उत्तर भारत की बराबरी में वह परिवर्तन दक्षिण भारत में कहीं न्यून हुए, यहां तक ट्रावनकोर, कोचीन इत्यादि प्रान्तों में नाममात्र को भेद हुए। अतएव उपर्युक्त प्रान्तों की प्रथाओं से प्राचीन भारत की प्रथाओं का अनुमान किया जा सकता है। इस सिद्धांत को ध्यान में रख कर यदि विचार किया जाय तो स्पष्ट प्रतीत होता है कि यह प्रथा प्राचीन कदापि नहीं है।¹²⁸

¹²⁶ Genette, G. (1982). *op.cit.*

¹²⁷ «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*» (trad. « Le système du *pardah* moderne et les dommages qu'il cause»), *op.cit.* p. 98, nous soulignons.

¹²⁸ *Ibid.* p. 98, nous soulignons.

À cause du règne des étrangers en Inde, de grands changements se sont produits dans la manière de se comporter, la moralité ou l'éthique de la Terre D'Or. Toutefois, **en comparaison avec l'Inde du Nord, ces changements ont été moindres en Inde du Sud** où seuls les noms des provinces de Travancore et Cochin ont été modifiés. Grâce aux institutions sociales des provinces mentionnées ci-dessus, les pratiques de l'Inde ancienne peuvent être estimées. Si nous réfléchissons avec attention à ce principe, il semble évident que cette pratique n'a jamais existé dans l'Inde ancienne.

L'argument du Sud de l'Inde préservé de la corruption étrangère des pratiques traditionnelles se retrouve dans d'autres argumentaires, par exemple dans l'article de Shrimati Rajduttari Devi¹²⁹. Cette idée relative à la préservation des coutumes anciennes dans le sud permet à Shrimati Bhagyavati Devi d'affirmer dans un second temps que les déesses de l'Inde ancienne n'auraient pu accomplir les prouesses dont ces récits anciens font l'éloge si elles étaient gardées recluses à l'intérieur du *pardah* :

इसके अतिरिक्त यदि हम उन प्राचीन देवियों की जीवन-घटनाओं, उनके अनुपम गुणों तथा उनकी अपूर्व धर्मदृढ़ता पर निष्पक्ष होकर विचार करें तो क्या कोई भी विचारशील व्यक्ति कह सकता है कि यदि पर्दे के भीतर पड़ी रहने से वह प्राचीन स्त्रीसमुदाय इस प्रथा के कारण होनेवाली दुर्दशाएं भोगती हुई भी अपनी शक्तियों का ऐसा उत्तम विकास करने में सफल हो सकता है ? ऐसा होना सर्वथा असंभव है। इस सब बातों से यह निर्विवाद सिद्ध है कि यह प्रथा प्राचिन नहीं है।¹³⁰

En outre, si nous pensons avec impartialité aux événements de la vie de **ces déesses antiques**, à leurs vertus incomparables, à leur rigueur et à leur détermination sans précédent dans l'observation de leurs devoirs, **alors quelle personne censée pourrait expliquer que cette communauté de femmes de l'Inde ancienne ait pu développer leur pouvoir avec un tel succès en restant recluses à l'intérieur du *pardah* et en subissant les situations de détresse causées par cette pratique ?** Ceci est complètement impossible. Tous ces propos prouvent incontestablement que cette pratique n'est pas [héritée] des temps anciens.

Dans cette perspective, notre auteure de *Strī Darpaṇ* s'insurge contre les «fabulateurs»¹³¹ qui minimisent ou éclipsent l'implication des femmes dans les légendes et les épopées fondatrices. Cette déconsidération laisse entendre que les indiennes n'ont aucunement contribué au développement de l'Inde. Au contraire, Shrimati Bhagyavati Devi souligne l'aide et le soutien que les femmes et les mères instruites ont apportés aux héros mythiques :

¹²⁹ «*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L'Étrange douleur du *pardah*»), *op. cit.*

¹³⁰ «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*» (trad. «Le système du *pardah* moderne et les dommages qu'il cause»), *op. cit.* p. 98, nous soulignons.

¹³¹ 'कल्पनावाले' (Lit.: «ceux qui racontent l'imaginaire»). *Ibid.* p. 100.

क्या स्त्रीशिक्षा बिना ही भारत को उन्नत देखने की कल्पनावाले मनुष्यों ने यह विचार है कि समय समय पर कौशल्या जी ने रामचंद्र को अपने उपदेशामृत से धर्मदृढ़ होने में कैसे सहायता दी थी ? क्या वे नहीं जानते कि एकचक्रपुरी में कुंती ने ही पुररक्षा के लिए किर्मीर जैसे भयानक राक्षस का वध करने को स्वयम् भीमसेन को निर्भय होकर भेजा था ? क्या उनको स्मरण नहीं कि जीजीबाई शिवजी को युद्ध में जाने से कदापि नहीं रोकती थीं, वरन् शिवजी के राज्य के समीप ही सिंहगढ़ सदृश शत्रु के दृढ़ दुर्ग को देख कर एक बार उन्होंने उपदेश दिया था कि हो पुत्र, जब तक तू इस दुर्ग को अधिकृत नहीं करेगा, तेरा राज्य दृढ़ न होगा ? अतः शीघ्र ही इसे विजय कर ।¹³²

Est-ce que les **fabulateurs**, qui considèrent le développement de l'Inde sans l'instruction des femmes, ont pensé à l'aide que **Kauśalyā**, grâce à ses conseils, apportait de temps à autre à Rāmacandra dans l'accomplissement de son devoir ? Ne savent-ils pas qu'à Ekchakrapuri, **Kuntī** la courageuse était elle-même le cerveau de Bhīmsen dans l'assassinat d'horribles démons, comme Kirmīr, pour lui assurer une protection complète ? Ne se souviennent-ils pas que **Jījībāī** et Shivajī ne s'étaient jamais arrêtés en allant à la guerre. Au contraire, tout près du royaume de Shivajī, à Sinharh, en regardant le robuste fort de l'ennemi, Jījībāī avait conseillé à son fils : «Mon fils, tant que tu n'occuperas pas ce fort, ton royaume ne sera pas consolidé». Grâce à cela, il avait triomphé de l'ennemi très rapidement.

Dans cet extrait, Shrimati Bhagyavati Devi démontre l'importance des femmes dans la longue histoire mythologique indienne. Elle relate les événements marquants de différentes épopées fondatrices lors desquels les femmes ont joué un rôle décisif et ont permis l'accomplissement des devoirs des héros. Kauśalyā – femme du Roi Daśaratha, mère de Rām et reine du royaume d'Ayodhya dans le *Rāmāyaṇa* – guide par sa sagesse et ses conseils tant son mari que son fils afin de conserver une atmosphère harmonieuse au sein du foyer familial, en particulier. Shrimati Bhagyavati Devi évoque ensuite le courage de Kuntī et l'intelligence dont elle fait preuve à Ekchakra dans l'épopée du *Mahābhārata*. Finalement, notre auteure revient sur le mythe fondateur de l'empire Marathe. Les informations et les conseils de Jījībāī à son fils, Shivajī (1627-1680), auraient ainsi conduit à l'historique, voire légendaire, prise du fort Sinharh le 4 février 1670 face au moghols.

De même, Shrimati Bhagyavati Devi mentionne dans une note de bas de page d'autres noms de figures féminines marquantes: Sarasvatī, Līlāvati, Sulbhā et Sītā. De la rivière à la déesse, Sarasvatī symbolise la purification, la sagesse, la connaissance et les arts dans l'imaginaire

¹³² *Ibid.* p. 100, nous soulignons.

collectif indien¹³³. Līlāvātī est le nom de la fille du mathématicien Bhaskara II et le titre de son traité d'arithmétique sanskrit du XII^e siècle. Dans la préface de sa traduction, Fayzi raconte que la fille de Bhaskara II, Līlāvātī, n'était pas destinée à se marier, ni à devenir mère. Pour la consoler, le mathématicien aurait décidé de faire perdurer le nom de sa fille malgré tout, en donnant son nom au traité :

«In short, the father, thus disappointed, said to his unfortunate daughter, I will write a book of your name, which shall remain to the latest time – for a good name is a second life, and the ground work of eternal existence»¹³⁴.

Shrimata Bhagyavati Devi réfère ensuite à Sulbhā¹³⁵ qui se distingue particulièrement dans l'épopée du *Mahābhārata* lors de son débat avec le roi Janaka¹³⁶ :

«In the same Satya Yuga, a woman of the name of Sulabha, belonging to the mendicant order, practiced the duties of Yoga and wandered over the whole Earth. In course of her wanderings over the Earth, Sulabha heard many Dandis of different places that the ruler of Mithila was devoted to the religion of Emancipation. Hearing this report about king Janaka and desirous of ascertaining whether it was true or not, Sulabha became desirous of having a personal interview with Janaka. Abandoning, by her Yoga power, her former form and features, Sulabha assumed the most faultless features and unrivalled beauty. In the twinkling of an eye and with the speed of quickest shaft, the fair browed lady of eyes like lotus-petals repaired the capital of Videha»¹³⁷.

¹³³ Les références à Sarasvatī et ses mythes dans la littérature ancienne indienne sont multiples. La première mention de Sarasvatī apparaît dans le *R̥gveda* où elle est une divinité mineure. Elle est présentée tantôt comme la déesse des rivières, tantôt comme la rivière Sarasvatī elle-même dont la localisation géographique demeure mystérieuse. Comme déesse, elle fournit notamment l'alimentation et la fertilité (RV. ii.41.16). Dans ces premières mentions, l'esprit créatif et la connaissance lui sont déjà associés sous le terme de *dhī* qui signifie la pensée, la réflexion précédant le discours ou la composition d'un hymne (RV. i.3.10-12)¹³³. De même, elle est associée à la pureté (RV. i.3.10)¹³³. Sarasvatī apparaît ensuite dans différents textes issus de la littérature védique mais la première élaboration de son mythe figure dans les *Brāhmaṇas*. Elle prend de l'importance et intègre le panthéon védique dans la composition du *Mahābhārata*. Comme pour les personnages et la mythologie du panthéon classique de l'Hindouisme, les fonctions, les mythes et les images de Sarasvatī seront entièrement fondées dans les *Purāṇas*. Dans certains *Purāṇas*, elle apparaît simplement comme une rivière. Comme divinité, elle est souvent considérée comme la fille, ou la femme de Brahmā, ou les deux à la fois. À d'autres endroits, Shiva est désigné comme son créateur et celui de ses pouvoirs. Elle est vénérée comme la déesse du discours, de la connaissance, des arts – en particulier de la musique – et de la sagesse: Finalement, *Sarasvatī* apparaît dans de nombreuses histoires savantes et populaires. Par exemple, dans le *Kaṭhāsaritsāgara* de Somadeva du XI^e siècle, elle vient en aide à un personnage, Vararuci qui narre les épreuves de sa vie dans les premiers chapitres.

¹³⁴ Āchārya, B., & Taylor, J. (1816). *Lilawati: or, A treatise on arithmetic and geometry, tr. by J. Taylor*, p. 3.

¹³⁵ Ce nom peut renvoyer à deux textes anciens. Dans un premier cas, il s'agirait de l'une des deux femmes du philosophe Yājñavalkya, Sulbhā Maitreyi dans le *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*. Considérée comme une *bhramavādinī*¹³⁵, elle est l'interlocutrice de son mari lors de deux célèbres dialogues: le premier (BU 2.4) se déroule au moment où Yājñavalkya s'apprête à quitter sa maison pour embrasser la vie ascétique. Sur sa demande, il expose à Sulbhā Maitreyi la première formulation connue du monisme idéaliste qui se retrouvera notamment dans le courant majeur de la philosophie du Vedānta. Dans le second dialogue (BU 4.5), ils se trouvent à la cour du roi Janaka de Videha. Après s'être efforcé d'assouvir la soif de savoir du roi par un exposé complet de ses idées, Yājñavalkya fera à son épouse «son testament philosophique».

¹³⁶ Ganguli, K. M. (1973). *The Mahabharata of Krishna Dwaipayana Vyasa* (ed. and trans.(1883-1896) 3rd ed., Vol. X). New Delhi: Munshiram Manoharlal, pp.57-72.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 57.

Dans cet intertexte, Sulbhā représente la femme érudite, renonçante et autonome. Elle est une *kṣatrya*, comme le roi Janaka, et appartient donc à la communauté des guerriers. Elle fait preuve d'une grande finesse dans son argumentation et démontre à Janaka lors de ce débat qu'il n'a pas encore atteint complètement l'émancipation mais qu'il est encore à mi-chemin de ce qu'il prétend avoir déjà acquis¹³⁸.

Shrimati Bhagyavati Devi mentionne Sītā, l'héroïne du *Rāmāyaṇa*, certainement l'une des plus populaires de la mythologie hindoue¹³⁹. Même si pour certains, elle manifeste un grand pouvoir à l'origine, elle demeure pour la plupart des fervents hindous, selon Mandakranta Bose, «l'incarnation de la féminité indienne qui est complètement dénuée de parole, désintéressée, soumise et épouse dévouée»¹⁴⁰. Il est dès lors intéressant de noter qu'*a contrario*, dans les articles que nous avons étudiés, Sītā soutient l'argumentation des femmes de *Strī Darpaṇ* justement pour sa persévérance, son courage, sa finesse d'esprit et son influence. Sītā demeure une *pativrātā* et de fait, observe ses devoirs envers son mari. Néanmoins, dans les discours de ces auteures, elle n'incarne pas une féminité muette et soumise. Shrimati Bhagyavati Devi et Shrimati Rajduttari Devi recourent à cette figure du *Rāmāyaṇa* pour démontrer les pouvoirs qu'avaient les «déesses» des temps anciens et particulièrement pour assurer que sous la contrainte du *pardah*, ces femmes érudites et *pativrātā* n'auraient pu accomplir de tels exploits¹⁴¹ :

हमरे पर्दा प्रचलित रखनेवाले माता पिताओं से श्री पुरुषोत्तम महाराज रामचंद्रा जी के साथ पतिव्रता सीता जी का वन जाना छिपा नहीं है।¹⁴²

Nos femmes qui observent encore aujourd'hui le *pardah* de leurs parents [ne doivent pas oublier] que la *pativrātā Sītā* ne s'est pas cachée [à l'intérieur du *pardah*] quand elle est allée dans la forêt avec le meilleur des rois Rāmcaṁdrā.

Dans l'article «*Parde kī viṣam vednā*», Shrimati Rajduttari Devi affirme dans cette même perspective que la grandeur de l'Inde ne serait pas telle si «ces femmes merveilleuses» n'avaient pas accompli autant d'exploits:

¹³⁸ Vanita, R. (2003). The Self Is Not Gendered: Sulabha's Debate with King Janaka. *NWSA Journal*, 15(2), p. 86.

¹³⁹ Dans l'épopée du *Rāmāyaṇa*, elle naît mortelle, puis devient la femme et reine du héros Rāma. Bien qu'elle soit déjà reconnue comme l'incarnation de Lakṣmī dans le *Rāmāyaṇa* de Vālmikī, l'accent est généralement mis sur son identité humaine. Selon les versions postérieures et régionales du *Rāmāyaṇa*, les représentations de Sītā sont multiples.

¹⁴⁰ Bose, M. (2010). *op. cit.* p.37.

¹⁴¹ «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*» (trad. «Le système du *pardah* moderne et les dommages qu'il cause»), *op. cit.* p. 98

¹⁴² «*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L'Étrange douleur du *pardah*»), p. 303, nous soulignons.

उन्हीं देवियों के पूण्य प्रताप से भारत का रूप इतना पतित होने पर भी अब तक उज्वल हो रहा है। यदि इन देवियों का पूण्य प्रताप भारत में न छाया होता तो भारत की दशा इससे भी निकृष्ट हो जाता है।¹⁴³

Avec **la gloire méritée de ces déesses**, la beauté de l'Inde, bien qu'elle soit conquise, continue de briller encore aujourd'hui. S'il n'y avait pas l'éclat de la gloire pure de ces déesses, la situation [du pays] serait encore plus mauvaise qu'aujourd'hui.

Opposée elle aussi au système du *pardah*, Shrimati Rajduttari Devi développe ce même argumentaire autour des personnages féminins dont nous avons traité précédemment. Elle revient sur l'érudition dont Sulbhā fait preuve lors de ses deux célèbres échanges avec son mari Yājñavalkya¹⁴⁴. De plus, notre auteure intègre la philosophe Gargī Vācakanvī à son discours :

हम बड़े गौरवपूर्ण शब्दों द्वारा कह सकती हैं कि **गेर्गी** नाम की एक शास्त्र प्रवीणा वीर विदुषी ने याज्ञवल्क से शास्त्रार्थ किया था। सुलभा ने भी अपनी विद्वत्ता का अपूर्व परिचय दिया था जिसको देख कर हम सब विस्मित हो जाती हैं।¹⁴⁵

Grâce aux paroles glorieuses [des textes anciens], nous pouvons dire qu'une scientifique érudite du nom de **Gargī** a contribué à la science avec Yājñavalkya. **Sulbhā** aussi a fait preuve d'une érudition sans précédent qui nous a toutes étonnées.

Shrimati Rajduttari Devi souligne dans cet extrait la contribution de Gargī à la science avec Yājñavalkya. De ce fait, elle réfère explicitement à l'épisode du *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* qui met en scène les deux philosophes lors du tournoi philosophique à la cour du roi Janaka de Videha (*BU* 3.6.1). Gargī se distingue par la finesse de ses questions, son éloquence, son audace et sa sagesse. Elle signifie l'importance de l'éducation et de la transmission de la connaissance aux femmes. Bien que Yājñavalkya ait remporté ce *brāhmodya*¹⁴⁶, Gargī demeure la deuxième figure forte de cet échange, éclipsant tous les autres participants. Cette référence intertextuelle prend tout son sens dans le contexte qui nous intéresse car comme le soulignent les critiques, «ces histoires ébranlent la vision traditionnelle des femmes, spectatrices silencieuses et invisibles de la domination masculine dans la vie intellectuelle de la période védique»¹⁴⁷.

Après avoir vanté les mérites de Draupadī – reine et femme des cinq frères Pāṇḍava – et l'importance de son rôle dans la guerre du *Mahābhārata*, Shrimati Rajduttari Devi signale à son égard : «Dans cette situation, où était passée «la chaussure du pied», gardée recluse entre

¹⁴³ *Ibid.* p. 303, nous soulignons.

¹⁴⁴ *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* (2.4 et 4.5)

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 304, nous soulignons.

¹⁴⁶ ब्राह्मोद्या – dérivé de «brahma» (le principe, en philosophie) ; une disputation sur le principe.

¹⁴⁷ «These stories undermine a traditional vision of women as silent and invisible bystanders to male dominance of vedic intellectual life», Ellison B. Findly, «Gārgī», in in *Brill's encyclopedia of Hinduism*. 6 vols. (2014).op. cit.

quatre murs ?»¹⁴⁸. Elle poursuit en sollicitant explicitement les intertextes du *Mahābhārata*, du *Rāmāyaṇa* et l'histoire indienne en général pour soutenir son argumentation contre le *pardah* :

रामायण, महाभारत और सभी इतिहासों के देखने से प्रत्यक्ष मालूम होता है कि पूर्व देवियों समय में पर्दा कदापि नहीं था।¹⁴⁹

En lisant le *Rāmāyaṇa*, le *Mahābhārata* et toute les histoires, nous savons clairement qu'au temps des anciennes déesses, il n'y avait jamais eu de *pardah*.

Elle conclut cette partie de son argumentation en affirmant qu'après cette démonstration, personne ne peut douter de l'absence du *pardah* dans les temps anciens. Shrimati Rajdutar Devi accuse les personnes convaincues de l'existence d'un *pardah* ancien d'avoir ralenti le développement du pays et de l'avoir condamné à l'ignorance. Elle introduit sa conclusion par une interjection aux mères, formule très fréquente dans le journal *Strī Darpan* :

माताओ ! अब तो आप लोगों को मालूम हो गया होगा कि पूर्व काल में पर्दा न था। जो लोग यह डींग हांक कर कि पूर्व समय में पर्दा था, अपने मत का हठ करके स्त्रियों को बाहर स्कूलों में विद्याध्ययन करने में बाधा डालते हैं और अंतःपुर में बंद रख कर आजन्म **मूर्खा (ज्ञानहिना)** रख कर उनका जीवन नष्ट भ्रष्ट करते हैं, वे **देश व समाज में अंधकार स्वरूप** होने का स्वयम् मौका देते हैं।¹⁵⁰

Mères ! À présent, vous saurez que le *pardah* n'existait pas dans les temps anciens. Les gens obstinés qui vantent l'existence du *pardah* à cette période ont obstrué l'attention portée à **la connaissance et l'accès à l'école**. Finalement, en gardant [les femmes] enfermées dans une existence **d'ignorance et de bêtise**, ils ont détruit et corrompu leur vie. Ils ont eux-mêmes saisi l'occasion de donner une forme obscure au **pays et à la société**.

Dans ces extraits, toutes les figures féminines sont représentées comme se distinguant par leur force, leur courage, leurs capacités intellectuelles, leur érudition ou encore leur art. Si l'on considère la place importante prise par l'éducation en cette période de réformes, il n'est pas étonnant que nos auteures aient recouru à ces figures féminines pour appuyer leur propos. De même, la mention de Sulbhā qui débat avec Janaka sur la différence sexuelle entre les hommes et les femmes fait écho à certains discours de femmes du début du XX^e siècle que nous apprécierons dans la suite de notre analyse. Mandakranta Bose signifie, en outre, que même si

¹⁴⁸ 'वहाँ पर चारदिवारी के अंदर बंद रख कर पैर की जूती की उपाधि कहाँ है ?' «*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L'Étrange douleur du *pardah*»), p. 304, nous soulignons.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 303.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 304, nous soulignons.

nous savons que certaines femmes de la période védique étaient vénérées pour leurs capacités intellectuelles, elles n'étaient jamais considérées dans un rôle qui les fasse outrepasser la sphère privée, leurs actions restant confinées au cœur du foyer familial¹⁵¹. Néanmoins, si nous considérons la mention de Sulbhā dans le *Mahābhārata* ou la légende de Līlāvātī, certaines figures féminines de ces textes anciens contrevenaient au schéma patriarcal revendiqué par les traditionnalistes.

Sans indication précise ou explicite concernant les textes que nos auteures auraient lus, ou pas, nous pouvons néanmoins affirmer que ces références sont le reflet de modèles féminins circulant dans leur imaginaire. Le recours à la mythologie ou à l'histoire ancienne est d'autant plus intéressant qu'il leur permet d'actualiser ces figures féminines à l'aune des réformes et de leurs revendications de ce début du XX^{ème} siècle. Ces femmes puisent dans la tradition orale – les épopées fondatrices ou les histoires populaires – afin de contribuer à la (re)construction d'un modèle identitaire féminin fort qui répond aux enjeux et aux défis de la période contemporaine. En outre, cette démarche témoigne d'une forme de reconnaissance de l'importance des femmes – souvent négligée – à travers la longue histoire indienne. Par ailleurs, le passage de la tradition orale à l'écrit montre une évolution dans la conscience de l'histoire sous-jacente chez les indiennes. Il est dès lors nécessaire de souligner que cette démarche rejoint les tendances nationalistes qui ont certainement influencées ces auteures de *Strī Darpaṇ*.

De la même manière, les auteures de *Tahzīb-i-niswān* recourent à l'histoire et aux textes religieux de leur propre tradition – islamique – pour questionner l'origine du *pardah*. Certaines choisissent de se référer aux femmes savantes pour dénoncer l'extrémisme d'un *pardah* qui emprisonne les femmes dans la sphère privée qu'est le foyer familial :

اگر پردہ کی یہی حالت ہوتی جو ہند میں رائج ہے، تو زمانہ قدیم میں ممالک اسلامیہ عرب، عجم و اندلس بے شمار عورتیں ہنرمند فقیر و محدث و خطاط و شاعرہ ہرگز پیدا نہ کرتے¹⁵²۔

Si cette situation du *pardah*, telle qu'elle est en Inde, est une pratique coutumière, alors dans les temps anciens, un nombre incalculable de femmes célèbres, érudites, juristes, théologiennes, calligraphes ou poètes n'aurait jamais existé dans les pays musulmans arabes, en Perse ou en Andalousie.

¹⁵¹ Bose, M. (2010). *op. cit.* p.61.

¹⁵² «*Pardah par baḥaṣ All India Ladies Conference meṇ*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op. cit.* nous soulignons.

Dans cet extrait, l'énumération de ces femmes savantes permet à l'auteure de réfuter l'historicité d'un *pardah* de la séclusion, tel qu'il est appliqué en Inde. Elle révèle ensuite l'influence des femmes sur les intellectuels arabes renommés ainsi que leur investissement dans l'espace public tout au long de l'histoire, que cela soit à la guerre ou dans les cercles littéraires :

اس زمانے کی عورتیں میدان کارزار میں برابر مردوں کے ساتھ رہتی تھیں۔ رجزخوانی کر کے ان کے دل بڑھاتی تھیں۔ مجروحین کے لئے ان کا وجود ویسا ہی تھا، جیسا آج کل کی نرسوں کا ہے۔ مجلس واعظین میں شریک ہوا کرتی تھیں۔ مردوں سے درس لیتی تھیں، اور مردوں کو درس دیتی تھیں۔ چنانچہ امام حافظ ابن عساکر مورخ دمشق نے جن استادوں سے علم حاصل کیا۔ ان میں سے اسی سے زیادہ عورتیں تھیں¹⁵³۔

Les femmes de cette époque étaient égales aux hommes sur les champs de batailles. Leurs cœurs grandissaient quand elles récitaient les poèmes. Elles dévouaient leur existence aux blessés, comme le font les infirmières d'aujourd'hui. Elles participaient aux assemblées publiques. Elles apprenaient des hommes et elles enseignaient aux hommes. Par exemple, le **grand historien de Damas Ḥāfiẓ Ibn 'Asākir** a acquis son savoir grâce à plusieurs professeurs parmi lesquels comptaient plus de quatre-vingt femmes.

Ḥāfiẓ Ibn 'Asākir (1105-1176) est l'un des historiens et savants les plus célèbres de Damas. Il était un auteur prolifique ; la majorité de son œuvre concerne les hadīths et les mérites religieux de certains lieux autour de Damas. Il acquiert sa connaissance en partie à Bagdad, et surtout, pendant ses différents voyages à travers l'Irak et le monde islamique oriental, par exemple dans les villes de Isfahan, Herat, Nishapur ou Bayhaq. Il rentrera à Damas avec une connaissance impressionnante des hadīths – il sera reconnu comme tel par son titre *Al-Ḥāfiẓ* qui signifie «celui qui a mémorisé tous les hadīths» – et une liste étonnante de professeurs. C'est justement à ce propos que notre auteure Khurshid Begum Sahabi fait référence à 'Asākir. Comme elle l'a signalé, quatre-vingt femmes comptaient parmi les dix-sept-milles professeurs qui paraissaient sur la liste d' Ḥāfiẓ Ibn 'Asākir¹⁵⁴. Outre le titre d'*Al-Ḥāfiẓ*, il recevra l'honneur du titre de *Nāṣir al-Sunna*, soit l'avocat de la sunna [du prophète Mohamed]. En se référant à cette figure prédominante du monde intellectuel musulman et à son histoire, notre auteure souligne, d'une part, l'influence qu'ont eu les femmes sur la connaissance des érudits musulmans ; d'autre part, elle signifie son respect de la religion islamique et appuie la cohérence et la crédibilité de ses propos en nommant un homme reconnu pour son savoir religieux.

¹⁵³ *Ibid.* nous soulignons.

¹⁵⁴ Mourad, Suleiman A., «*Ibn 'Asākir and family*», in: *Encyclopaedia of Islam three* [3rd ed.] (2007), Edited by: Kate Fleet, Gudrun, Krämer, Denis Matrine, John Nawas, Everett Rowson. Leiden ; Boston: Brill.

Sans surprise, la relation entre le *pardah* et l'islam est réfléchi et particulièrement discutée lorsque les auteures ourdoues traitent de l'origine de la pratique. Pour certaines auteures, le *pardah* compris comme l'isolement de la femme serait apparu bien avant l'arrivée de l'islam:

مگر یہ الزامات بے بنیاد ہیں۔ پردہ کی ترویج و اشاعت کا بانی اسلام ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ اسلام سے ہزاروں برس پیشتر پردہ کا اور عورتوں کی علیحدگی کا رواج دنیا میں پایا جاتا تھا۔ حضرت مسیح سے سات سو سال پیشتر یونان میں پردہ موجود تھا۔ اور یونانیوں میں پردہ کی بے حد سختی تھی۔¹⁵⁵

Mais ces allégations ne sont pas aux fondements de l'islam. **Le fondateur de l'islam n'a jamais diffusé le *pardah*.** Au contraire, l'héritage du *pardah* et la coutume de l'isolement sont apparus dans le monde des milliers d'années avant l'islam. **Le *pardah* était présent dans l'héritage grec sept cents ans avant Jésus-Christ.** En Grèce, les limites du *pardah* n'étaient pas figées de manière rigide.

Mirza Humayun Sahabi, par l'intermédiaire de Kurshid Begum Sahabi, réfute la présence d'un *pardah* de la séparation dans l'islam. Comme le montre cette citation, elle renvoie cette pratique à un héritage antérieur à l'islam et affirme que le *pardah* était déjà présent en Grèce, sept cents ans avant Jésus-Christ. De même, elle sous-entend que ce serait une coutume issue de la *Jāhalyat*, soit la période d'ignorance qui aurait précédé l'avènement de l'islam¹⁵⁶. Pour l'auteure, l'islam est une religion «pure et naturelle» dans laquelle «le respect pour la femme est grand»¹⁵⁷. Pour justifier son argument, elle cite et explicite deux versets coraniques – un pour les femmes, un pour les hommes :

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ¹⁵⁸

«And tell the believing women to reduce [some] of their vision and guard their private parts»¹⁵⁹.

جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان عورتوں کو کہہ دو کہ وہ اپنی آنکھیں بند کریں۔ اور اپنی حفاظت کریں۔ مردوں کے لئے بھی اس طرح کا حکم ہے۔

Sa signification est la suivante : il est dit que les femmes doivent baisser leurs yeux et se protéger. Pour les hommes, il existe aussi ce type de précepte :

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوا¹⁶⁰

«Tell the believing men to reduce [some] of their vision and guard their private parts»¹⁶¹.

¹⁵⁵ «Pardah par baḥaṣ̣ All India Ladies Conference men» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la All India Ladies Conference»), *op. cit.* nous soulignons.

¹⁵⁶ اسلام نے جو ایک سچا اور فطری مذہب ہے۔ عورت کی وقعت بھی بڑھائی۔

¹⁵⁷ زمانہ جاہلیت کے پردہ کو موقوف کر دیا۔

¹⁵⁸ [24 :31]

¹⁵⁹ Traduction proposée par Sahih International : <https://quran.com/>.

¹⁶⁰ [24 :30]

¹⁶¹ Traduction proposée par Sahih International : <https://quran.com/>.

یعنی کہ وہ مسلمان مردوں سے کہ وہ اپنی آنکھیں بند کریں۔ اور اپنی حفاظت کریں۔ اس سے ظاہر ہے کہ مردوں زن دونوں کے لئے ایک ہی قسم کا حکم ہے۔ آنکھیں بند کرنے سے غرض اسی قدر ہے کہ بدبیتی سے غیر محرم پر نہ عورت نظر ڈالے نہ مرد ڈالے¹⁶²۔

Il est dit aux hommes musulmans qu'ils doivent **baisser les yeux** et se protéger. À partir [de cette lecture], il est évident que la règle pour les hommes est de même nature que celle pour les femmes. Cette dignité, qui est de **garder les yeux baissés**, a pour objectif que ni la femme, ni l'homme ne puisse poser sur l'autre de **regard** malveillant.

Cet extrait soulève plusieurs remarques. Tout d'abord, nous devons signaler que les versets coraniques, tels qu'ils sont cités dans notre article, sont tronqués. Les versions d'origine contiennent plus de prescriptions, particulièrement celle concernant les femmes :

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۗ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ - 163

*Tell the believing men to reduce [some] of their vision and guard their private parts. That is purer for them. Indeed, Allah is Acquainted with what they do*¹⁶⁴.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۗ وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۗ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْتِبَاءِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۗ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ - 165

*And tell the believing women to reduce [some] of their vision and guard their private parts and not expose their adornment except that which [necessarily] appears thereof and to wrap [a portion of] their headcovers over their chests and not expose their adornment except to their husbands, their fathers, their husbands' fathers, their sons, their husbands' sons, their brothers, their brothers' sons, their sisters' sons, their women, that which their right hands possess, or those male attendants having no physical desire, or children who are not yet aware of the private aspects of women. And let them not stamp their feet to make known what they conceal of their adornment. And turn to Allah in repentance, all of you, O believers, that you might succeed*¹⁶⁶.

Les versets complets présentent tout de même des différences dans les prescriptions adressées aux hommes et aux femmes. Certes, les deux versets commencent par la même règle ; mais les femmes sont soumises à des restrictions plus rigides pour respecter ce précepte – les personnes devant qui elles doivent se couvrir sont définies, par exemple. Par ailleurs, dans l'interprétation proposée par Khrushid Begum Sahabi, l'emphase est mise sur les notions de regard, de protection et d'honneur, plus que sur la manière de dissimuler ses yeux. Plus précisément, dans

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ [24 :30]

¹⁶⁴ Traduction proposée par Sahih International : <https://quran.com/>.

¹⁶⁵ [24 :31]

¹⁶⁶ Traduction proposée par Sahih International : <https://quran.com/>.

l'extrait de notre article, l'idée de voile ou de *pardah* n'est pas mentionnée de façon explicite ; tandis que dans le verset coranique complet concernant les femmes, l'idée d'un tissu couvrant la tête ainsi que la poitrine et les atours est explicitement signifié.

Le choix des versets pour soutenir la dimension religieuse du *pardah* est par ailleurs étonnante. En effet, les auteures de *Tahzīb-i-niswān* qui citent les textes religieux islamiques se réfèrent à des préceptes traitant de la pudeur et de la modestie, du regard, de l'hypocrisie¹⁶⁷ et non directement du voile, du rideau, d'un écran ou de toute autre forme d'isolement. Or, en considérant le Coran, nous réalisons que le *pardah* de la séparation – qui est souvent définie comme une spécificité indienne dans nos articles – pourrait être assimilé au *hijāb* tel qu'il apparaît dans plusieurs versets coraniques¹⁶⁸ :

وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا - 169

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا - 170

And mention, [O Muhammad], in the Book [the story of] Mary, when she withdrew from her family to a place toward the east.

*And she took, in seclusion from them, a screen. Then We sent to her Our Angel, and he represented himself to her as a well-proportioned man*¹⁷¹.

وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ۚ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ۚ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا - 172

*But Allah is not shy of the truth. And when you ask [his wives] for something, ask them from behind a partition. That is purer for your hearts and their hearts. And it is not [conceivable or lawful] for you to harm the Messenger of Allah or to marry his wives after him, ever. Indeed, that would be in the sight of Allah an enormity*¹⁷³.

Dans les deux premiers versets cités, le terme *hijāb* désigne l'«isolement», l'«écran» que Marie place entre elle et sa famille. Dès lors, il lui envoie son Esprit, sous la forme d'un homme parfait. Dans le troisième verset cité, il est prescrit aux croyants de s'adresser aux femmes du Prophète derrière un voile, une «séparation» pour préserver la pureté des cœurs des croyants et des femmes. Dans ces quelques versets, nous observons déjà que le terme arabe *hijāb* représente de nombreuses similitudes sémantiques avec le terme persan de *pardah*. Pourtant, il n'apparaît dans aucun de nos articles ; serait-ce dû à une méconnaissance des textes religieux, à un oubli

¹⁶⁷ «Pardah» (trad. «le pardah»), *op.cit.*

«Hayā» (trad. «la pudeur»), *op.cit.*

¹⁶⁸ [7 :46] ; [17 :45] ; [38 :33] ; [41 :5] ; [42 :51] ; [83 :15].

¹⁶⁹ [19 :16]

¹⁷⁰ [19 :17]

¹⁷¹ Traduction proposée par *Sahih International* : <https://quran.com/>.

¹⁷² [33:53]

¹⁷³ Traduction proposée par *Sahih International* : <https://quran.com/>.

ou, au contraire, serait-ce précisément le reflet d'une volonté d'appropriation et d'actualisation de cette pratique dans le contexte indien ¹⁷⁴ ?

Par ailleurs, nos auteures, qu'elles soient opposées ou non à une modification du *pardah*, invoquent la sharia, sans pour autant approfondir cette référence intertextuelle. L'article «*Pardah māni ' ta 'līm o muḥir ṣaḥat nahīn* »¹⁷⁵ illustre bien ce procédé. L'auteure de cet article défend la condition du «*pardah* de la sharia» tel qu'il est observé dans son époque contemporaine. Elle s'oppose aux arguments soutenant que le *pardah* est un obstacle à l'éducation ou à la santé :

ہم اگلے پرچے میں عربی عورتوں کے پردے کا ذکر کریں گے۔ اور بتائیں گے کہ شرعی پردہ کے اندر نہ کر اپنی سب ضروریات بخوبی ادا کرتی ہیں۔ اور کبھی اپنی بیماری یا تعلیم نہ پانے کے لئے پردے کا ہمانہ نہیں گھرتی ہیں۔¹⁷⁶

Dans nos prochains papiers, nous ferons mention du *pardah* des femmes arabes et nous expliquerons qu'en observant **le *pardah* de la sharia**, elles satisfont parfaitement tous leurs besoins. De plus, elles n'utilisent jamais le *pardah* comme prétexte pour expliquer leur manque d'éducation ou la maladie.

Pour justifier le bien-fondé de son argumentaire, elle ajoute :

- یہ پردہ تیرہ صدی سے برابر جاری ہے۔ وہ کبھی بھی ترقی تعلیم کے لئے روک نہیں ہوا۔¹⁷⁷

Ce *pardah* [de la sharia] est égal et usuel depuis le XIII^e siècle. Il n'a jamais empêché le développement de l'éducation.

Le XIII^e siècle marque le début du Sultanat de Delhi, avec l'établissement de la dynastie Shamsi. Pendant cette même période, les confréries soufies venues d'Afghanistan se déplacent en Inde. De fait, le XIII^e siècle représente un tournant dans l'histoire de l'Inde du Nord qui se trouve dès lors sous la puissance musulmane. Il n'est donc pas surprenant que notre auteure se réfère à ce siècle dans son argumentation.

¹⁷⁴ Nous pourrions supposer que la volonté des auteures était de créer une forme « hybride » de la pratique, à mi-chemin entre la doctrine islamique et le contexte culturel indien. Recourir au terme de *hijāb* pourrait amener, de fait, à « réduire » la compréhension du *pardah* indien au *hijāb* des mondes arabes et à enlever toute spécificité indienne. Or, en n'associant pas le *pardah* au *hijāb* dans ces articles mais en sollicitant d'autres versets coraniques ayant trait aux notions de pudeur et de modestie, les auteures semblent signifier que le *pardah* ne pourrait être appréhendé uniquement à travers l'idée de *hijāb* ou de pudeur mais renverrait à une réalité plus complexe qui ne peut se comprendre qu'à l'aune du contexte culturel indien.

¹⁷⁵ «*Pardah māni ' ta 'līm o muḥir ṣaḥat nahīn*» (trad. «Le *pardah* n'est ni un obstacle à l'éducation ni nuisible à la santé»), *op. cit.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

Finalement, l'affiliation religieuse entre la pratique du *pardah* et son origine est certes mentionnée mais ne fait pas l'objet d'une recherche ou d'une réflexion approfondie de la part de nos auteures. Elles citent certains versets coraniques qui renvoient au deuxième niveau de lecture du *pardah* comme l'intériorisation d'un code de conduite et elles invoquent, dans cette même perspective, l'autorité de la sharia sans citer d'extraits ou de sources écrites ; mais elles délaissent la dimension matérielle du *pardah* dans leur interprétation des sources religieuses alors que c'est justement cette partie du système qui fait débat. Néanmoins, les références aux sources historiques ou littéraires semblent leur offrir un champ d'exploration et surtout d'argumentation plus large pour définir une possible historiographie du *pardah*.

À ce propos, Kurshid Begum Sahabi intègre à son article une référence intertextuelle éclairante. Elle cite un extrait des lettres de du philosophe et réformateur contemporain de Sayyid Ahmad Khan, Shibli Nomani (1857-1914) :

علامہ شبلی نعمانی مرتوم نے سفر نامہ روم و شام میں ایک مقام پر لکھا ہے۔ «میں جبکہ قسطنطین میں تھا۔ ایک روز عاشر آفندی کے کتبتا نہ میں بیٹھا ہوا تھا۔ میرے قریب ایک ترک صاحب بھی بیٹھے تھے۔ جن سے مجھ سے جان پہچان ہو گئی تھی۔ ان کی دو جوان لڑکیاں وہاں آئیں جن کا انہوں نے مجھ سے تعارف کر لیا۔ وہ دونوں خاتونیں جن احترام و شرم و متانت سے میرے سامنے کھڑی تھیں۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ عفت و عصمت¹⁷⁸ کی دیویاں تھیں۔ اصل یہ ہے کہ وہاں کے لوگ ارشادات خدا و رسول کی پابندی کرتے ہیں۔ عورت کو اپنا سائو نوع انسان سمجھ کر اپنا سچا رفیق صاحب عقل و تیز خیال کرتے ہیں۔ وہاں عورتیں صاحب ارادہ و احساس خیال کی جاتی ہیں۔ عورتیں آزادی کے ساتھ دنیا کے سب کام کرتی ہیں¹⁷⁹

Dans ses lettres de voyage, le défunt **Shibli Numani** a décrit une situation en Asie Mineure : «Un jour, quand j'étais à Constantinople, je me suis installé dans la bibliothèque d'Asher Effendi. Un homme turc s'est assis à côté de moi. Nous avons fait connaissance. Ses deux jeunes filles sont ensuite arrivées. Il me les a présentées. Les deux filles se tenaient toutes les deux debout face à moi avec **respect, modestie et vigueur**. Ainsi j'ai compris qu'elles étaient **les déesses de la chasteté, de la pureté et de l'honneur**. Il est clair que les personnes de cette région respectent et observent **les préceptes de Dieu et de son messager**. La femme, après avoir pris conscience de son humanité, considère la sagesse et le jugement du véritable ami comme une noble vérité. Là-bas, les femmes sont perçues comme les maîtresses du désir et de la sensibilité. Ces femmes exercent tous les métiers du monde librement [...].»

Cet extrait est intéressant à plusieurs égards. D'une part, Shibli Numani souligne la relation entre l'attitude des deux femmes et les préceptes religieux. D'autre part, il exploite le large champ sémantique autour du système du *pardah* ; il mentionne tant les valeurs morales

¹⁷⁸ 'ishmat est défini par le dictionnaire comme un synonyme de *pardah*.

¹⁷⁹ «*Pardah par baħaş Āll India Ladies Conference meñ*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op. cit.* nous soulignons.

attachées à cette pratique que la matérialité et l'isolement du rideau par le substantif *'iṣmat* que Platt définit comme «le *pardah* ou la réclusion à l'intérieur duquel les femmes (orientales) doivent vivre»¹⁸⁰. Par ailleurs, la mention de ces lettres de voyage rend compte de la condition et de l'image des femmes à la fin du XIX^{ème} siècle en Turquie.

Cette citation est tirée de l'ouvrage *Safar-nāma-i Miṣr-o-Rūm-o-Shām* (trad. «Lettres du voyage en Égypte, à Rome et en Syrie») rédigé par l'écrivain réformateur en 1892. L'intertexte n'est pas anodin car Shibli Numani, intellectuel musulman et figure prédominante du mouvement d'Aligarh, a consacré de larges études à l'école de droit islamique et de jurisprudence Ḥanafite et a écrit un article intitulé «*Pardah aur Islām*» durant les dernières années de sa vie. Cet écrit a été rédigé en réponse à un article d'Amir Ali, paru en 1899 dans un journal *Nineteenth Century*, dans lequel l'auteur déclare que l'institution du *pardah* était un développement tardif de l'Islam apparu au milieu du VII^{ème} siècle de l'Hégire avec l'invasion des mongols et la désintégration du Califat¹⁸¹. En réponse à ce postulat, Shibli stipule qu'il s'intéresse à l'aspect historique du *pardah* – bien que cela soit une injonction religieuse – afin de rectifier la fausse idée qui s'est répandue dans le monde musulman selon laquelle le *pardah* serait une institution permanente et immuable. À ce propos, il distingue déjà deux applications du terme *pardah* : un premier sens issu d'une coutume pré-islamique qui enjoindrait à couvrir son visage et son corps ; un second sens qui signifierait la ségrégation du sexe masculin et qui n'aurait pas existé dans l'Arabie pré-islamique. Au prisme de ses connaissances du droit islamique, de l'histoire ou de ses voyages entre autres, Shibli Numani met en relation l'origine et le développement du *pardah* avec l'évolution de la société :

«Shibli is linking the origin and development of the idea and institution of pardah with the evolving social distinctions and protectivism, following in the wake of the onward march of civilization, we would say that he was not inclined towards bestowing a permanent character upon pardah»¹⁸².

Cette perspective rejoint celle adoptée par Khurshid Begum Sahabi, Mirza Humayun et les autres activistes qui cherchent à adapter le *pardah* aux enjeux sociaux de l'époque contemporaine. Shibli indique – comme nous avons déjà pu observer dans l'extrait proposé par Khurshid Begum Sahabi – que la Turquie est un exemple en matière d'éducation des femmes

¹⁸⁰ Nous vous renvoyons au glossaire pour une définition complète.

¹⁸¹ Murad, M. A. (1973), *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani*, Delhi: Kitab Bhavan, 1996 (l'original est une thèse de Master de la McGill University, p. 80.

¹⁸² *Ibid.* p. 81.

et de conduite sociale. Selon lui, les femmes turques ont su trouver un juste milieu entre les deux extrêmes que peuvent représenter l'Asie et l'Europe en partageant leurs vertus respectives : «*Turkish women are modern, educated, socially active, but modest and pardah-observing*»¹⁸³. En définitive, Shibli Numani soutient le *pardah* comme un voile textile qui maintient la pudeur mais refuse le *pardah* comme isolement de la sphère publique qui empêche la liberté de mouvement, l'accès à l'éducation ou à l'investissement socio-politique des femmes.

Ce lien entre l'origine du système du *pardah* et l'Islam n'a pas été seulement questionné par les auteures de *Tahzīb-i-niswān*. Dans son article primé «*Stryām aūr sāmājik svatantratā*», Kumari Candravatu Gupta, ardente opposante du *pardah*, accuse les musulmans d'avoir importé cette coutume :

पहिले हमारे देश में परदे का नाम भी न था। यह रिवाज़ तब से निकला जब **मुसलमान** आये और लड़कियों और औरतों को छीन कर ले जाने लगे तो उनसे बचने के लिए यह परदे का रिवाज़ निकला। वह भी उन्हीं देशों में परदे का रिवाज़ है जिसमें **मुसलमानों का बहुत दिनों तक राज्य रहा। बम्बई, मद्रास, वगैरा** में अब भी परदा नहीं है, क्योंकि मुसलमान वहाँ पर बहुत ही कम रहे। इससे समझ लेना चाहिए कि **हिंदुओं** में परदे रिवाज़ बिल्कुल नहीं था।¹⁸⁴

Auparavant, le nom de *pardah* n'existait même pas. Cette coutume est apparue quand **les musulmans** sont arrivés. Dès lors, ils ont commencé à y soumettre les jeunes filles et les femmes. De fait, cette pratique du *pardah* doit être retirée pour les sauver. La coutume du *pardah* perdure dans **tous les pays que les musulmans ont longtemps gouvernés**. Le *pardah* n'est aujourd'hui plus présent à **Bombay, Madras**, entre autres, car les musulmans n'y sont restés que très peu de temps. Aussi, nous devons considérer que la pratique du *pardah* n'existait pas du tout dans **l'hindouisme**.

Kumari Candradevi Gupta est la seule auteure de notre sélection d'articles en hindi à rendre les musulmans responsables de la pratique du *pardah* en Inde, et ainsi de faire intervenir la dimension religieuse dans la controverse traitée par le journal *Strī Darpan*. Dans cette perspective, elle mentionne l'absence de la pratique dans l'hindouisme, contrairement aux autres auteures qui appuyaient leurs arguments uniquement sur les textes classiques et védiques rattachés à l'histoire ancienne de l'Inde, sans pour autant se référer de manière explicite à l'hindouisme. Nous notons aussi qu'elle renvoie aux pratiques du sud de l'Inde pour justifier son argumentation, comme nous avons pu le voir dans l'article «*Parde kī viṣam vednā*» de

¹⁸³ *Ibid.* p. 84.

¹⁸⁴ «*Stryām aūr sāmājik svatantratā*» (Trad. «Les femmes et l'indépendance sociale»), *op. cit.*, p. 308, nous soulignons.

Shrimati Rajduttari Gupta. Bien que Kumari Candradevi Gupta soit la seule de notre sélection à souligner cette origine, nous pouvons aisément supposer que ce postulat ait rencontré une certaine résonance chez les opposants à la pratique du *pardah*, notamment dans les mouvements réformateurs hindous. À l'inverse, ce lien avec l'arrivée des musulmans en Inde est peut-être issu du *topos* de l'Islam instrumentalisé par les nationalistes hindous. En effet, le prix que notre auteure a reçu pour cette publication nous renseigne sur la réception de son argumentaire et nous permet d'en déduire que son accueil a dû être plutôt favorable.

Finalement, Kumari Candradevi Gupta renvoie à la *Manusmṛti* pour soutenir son argumentation :

मनु जी ने कहा है कि जिस घर में स्त्रियों का आदर नहीं होता वह घर कभी नहीं उन्नति प्राप्त कर सकता। अगर तुम देश की उन्नति चाहते हो तो स्त्रियों का आदर करना सीखो।¹⁸⁵

Manu ji a dit qu'**un foyer** au sein duquel la femme n'est pas **respectée** ne pourra jamais rencontrer le progrès. Si tu veux que le pays avance, tu dois apprendre à **respecter** les femmes.

La référence à la *Manusmṛti* pourrait surprendre certains lecteurs contemporains, considérant qu'aujourd'hui Manu est mis en cause par certains mouvements de défense des femmes et des *dalits*. Il est perçu comme le responsable des discriminations envers ces communautés en Inde. Au contraire, dans notre article de 1918, Manu est érigé en figure d'autorité qui prône le respect envers les femmes. Nous relevons toutefois que Manu exige ce respect «au sein du foyer» et ne fait pas mention de l'espace public. En cela, il a même été invoqué par les premiers mouvements «féministes» qui visaient à renforcer le *ghar*¹⁸⁶ par l'éducation des femmes, face au *bāhar*¹⁸⁷ qui restait l'apanage des hommes¹⁸⁸. De même, Kumari Candradevi Gupta valorise la condition des femmes de l'époque ancienne en soulignant qu'avant «les femmes étaient considérées comme des maîtresses de maison et des épouses, non pas comme des esclaves ou des domestiques»¹⁸⁹. Elle ajoute qu'«elles étaient respectées autant que les hommes et avaient autant de droits et de liberté qu'eux»¹⁹⁰. À mi-chemin entre les deux tendances, ce discours

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 309.

¹⁸⁶ घर – le foyer, la maison.

¹⁸⁷ बाहर – l'extérieur, l'espace public.

¹⁸⁸ Chatterjee, P., *op.cit.*, pp. 233- 253.

¹⁸⁹ «*Stryām aūr sāmājik svatantratā*» (Trad. «Les femmes et l'indépendance sociale»), *op. cit.* p. 308.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 308.

reflète bien le tournant que connaissent ces journaux et les mouvements de femmes en ce début du XX^{ème} siècle. En effet, nous conservons, d'une part, le discours des premiers féminismes de la fin du XIX^{ème} siècle qui valorisaient la place de la femme au sein du foyer, sans remettre en cause le système patriarcal; d'autre part, nous entrons dans une nouvelle ère où les femmes dépassent les frontières du foyer familial et réfléchissent en termes de liberté de mouvement, d'indépendance sociale et d'égalité des droits.

Ce voyage à travers les différentes hypothèses quant à l'origine du *pardah* et la richesse intertextuelle de ces articles illustrent l'ampleur de la controverse autour de cette pratique. Les positions face au *pardah* apparaissent bien moins fermes et définies que nous aurions pu le supposer. Les nombreuses références aux textes classiques, védiques, religieux ou encore aux récits d'historiens, de philosophes ou de réformateurs rejoignent cette volonté d'un retour aux sources culturelles indiennes, hindoues ou musulmanes, préconisé par les réformateurs. Dans cette quête de l'origine ou d'une historicité du *pardah*, il est dès lors intéressant de soulever que, dans *Strī Darpaṇ*, la controverse est majoritairement traitée comme l'enfermement des femmes à l'intérieur du foyer, la question du voile n'étant soit pas abordée, soit traitée comme une composante secondaire du système ; tandis que les auteures de *Tahzīb-i-niswān* considèrent la réclusion et le voile de manière distinctive mais de même importance. De fait, la plupart d'entre elles préconisent une «modification» du *pardah* et non l'éradication de la pratique : cela permettrait de conserver une protection de la pudeur et de la modestie par le voile textile, tout en abolissant leur isolement.

Dans cette perspective, la controverse du *pardah* révèle la centralité de la question du *ghar* et du *bāhar* dans l'appréhension de la pratique. Néanmoins, plus nous avançons dans notre analyse, plus la délimitation des deux sphères proposée par Partha Chatterjee nous semble imprécise : parle-t-on du même *ghar* dans le contexte hindou que dans le contexte musulman ? Les limites du *ghar* se restreignent-elles au milieu familial ou s'étendent-elles à la communauté ? La notion de *bāhar* apparaît de même tout aussi confuse. De manière abstraite, Chatterjee définit le *bāhar* comme « le monde, le domaine du matériel »¹⁹¹. Mais que représente concrètement cet extérieur, cette sphère publique, dans les discours de nos femmes ? Parlons nous des rues de la ville ? Ou devons-nous comprendre la sphère publique comme la sphère des droits civiques ? Loin de prétendre détenir les réponses à ces questions, notre réflexion autour

¹⁹¹ «The world is a treacherous terrain of the pursuit of materiel interests, where practical considerations reign supprime. It is also typically the domain of the male » in Chatterjee, P. (1993), *op.cit.* p. 120.

du *pardah* dans les stratégies de pouvoir fournira néanmoins quelques pistes pour appréhender ces notions problématiques.

Le Pardah dans les stratégies de pouvoir

La question du *pardah* a souvent été traitée à travers les réformes relatives à l'éducation ou encore à la santé. De même, nous retrouvons systématiquement – tant dans les articles de *Tahzīb-i-niswān* que dans ceux de *Strī Darpañ* – une mise en perspective du *pardah* avec ces deux objets de réformes, même quand les auteures défendent le *pardah*. Les voix qui s'élèvent contre cette pratique insistent sur l'obstacle que représente l'enfermement des femmes pour leur éducation et pour leur santé :

माताओ ! स्वयम् समझिए कि इन सबका मुख्य कारण अविद्या व अशिक्षा ही है। मूर्ख और अल्पज्ञ रहने का कारण वही उपर्युक्त कुत्सित नियम पर्दा है।¹⁹²

Mères ! Comprenez que l'analphabétisme et l'ignorance sont les causes principales [de cette pratique]. La règle du *pardah*, présentée plus haut, est écœurante car elle est la cause du maintien des femmes dans la stupidité et l'ignorance.

بعض کہتے ہیں کہ پردہ مانع تعلیم اور موجب خرابی صحت ہے۔ دق و سل کے امراض میں اکثر عورتیں پردے کی وجہ سے قہلا ہوتی ہیں۔ قوی کم زور ہوتی ہے اور اولاد بھی کم زور پیدا ہوتی ہے۔¹⁹³

Certains disent que le *pardah* est un obstacle à l'éducation et qu'il détériore la santé. À cause du *pardah*, les femmes seraient souvent affectées par des maladies comme la fièvre hectique, la tuberculose ou encore les ulcères. Les parties du corps seraient affaiblies et de ce fait, leurs enfants naîtraient faibles aussi.

L'éducation et la santé, perçues comme les grandes faiblesses des indiennes, doivent changer afin que le pays puisse sortir de l'obscurantisme. Ces améliorations doivent être apportées afin de permettre le progrès du pays :

बहुत से मनुष्य यह कह देने को तैयार होंगे कि स्त्रीशिक्षा की ऐसी घोर आवश्यकता ही नहीं है। परंतु यह न भूलना चाहिए कि भारत – महिला को शिक्षित तथा उन्नत बनाये बिना भारतवर्ष को उन्नत बनाने का आंदोलन या प्रयत्न सब व्यर्थ है।¹⁹⁴

La plupart seront prêts à dire que l'éducation des femmes n'est même pas nécessaire. Cependant, ils ne doivent pas oublier que tous les efforts et les mouvements de

¹⁹² «*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L'Étrange douleur du *pardah*»), *op. cit.*

¹⁹³ «*Pardah, mānī' ta'līm-ē-muṣṣir ṣaḥat nahīm*» (trad. «Le *pardah* n'est ni un obstacle à l'éducation ni nuisible à la santé»), *op. cit.*

¹⁹⁴ «*Ādhuṇik pardah prañālī tathā usse hāniyām*» (trad. «Le système du *pardah* moderne et les dommages qu'il cause»), *op. cit.* p. 100.

développement de l'Inde sont inutiles sans l'instruction et l'amélioration de la condition des femmes indiennes.

Outre les domaines de l'éducation et de la santé, la lecture de nos articles a mis en lumière la mobilisation des femmes dans l'espace public. Dès lors, les journaux de femmes comme *Strī Darpaṇ* et *Tahzīb-i-niswān* éditent les comptes-rendus des assemblées et des conférences de femmes dans la majorité de leurs numéros. Dans notre sélection d'articles, l'article «*Parde kī viṣam vednā*»¹⁹⁵, par exemple, est un compte-rendu de la session biannuelle de la *Strī Dharm Sammelan* (L'Association des Femmes du Dharma) de Fatehgarh, tout comme l'article ourdou cité plus haut, «*Pardah par baḥaṣ Āll India Ladies Conference men*»¹⁹⁶, paru dans *Tahzīb-i-niswān* en 1918 à Lahore. Ces journaux de femmes du début du XX^e siècle sont à plusieurs égards les indicateurs de ces nombreux changements qui se reflètent dans le traitement discursif du *pardah*. La corrélation entre ces périodiques féminins et la mobilisation des femmes dans l'espace public marque ainsi l'institutionnalisation des mouvements de femmes par les femmes.

Dans cette dernière partie de notre analyse, nous aimerions réfléchir à cet investissement de l'espace public par les femmes et les discours qui en découlent. La controverse autour du *pardah* a révélé une tentative d'ébranlement du pouvoir en place¹⁹⁷. En effet, elle touche à des forces essentielles qui composent les stratégies de pouvoir : le corps, la sexualité et la religion¹⁹⁸. En cela, le *pardah* devient le vecteur d'une force, socio-politique ou religieuse, qui interagit avec d'autres forces, entre coopération et compétition. Au fil de la recherche, il nous est apparu que bon nombre de nos auteures se mobilisent explicitement pour le droit de vote, l'émancipation et la liberté des femmes. De même, elles réfléchissent aux enjeux de «la différence», à l'égalité entre les hommes et les femmes et à la place des femmes dans la société. Aussi, il nous semble pertinent de nous interroger sur cet aspect plus engagé et avant-gardiste du discours : de quelle manière le *pardah* devient-il un enjeu de pouvoir ? Comment ces auteures exploitent la controverse autour de cette pratique pour modifier les stratégies de pouvoir et prendre corps dans la société indienne ?

¹⁹⁵ «*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L'Étrange douleur du *pardah*»), *op. cit.*

¹⁹⁶ «*Pardah par baḥaṣ Āll India Ladies Conference men*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op. cit.*

¹⁹⁷ Nous renvoyons à la définition du pouvoir proposée par Michel Foucault : «Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent et sont constitutifs de leur organisation ; [...] C'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. Le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée.» in Foucault, M. (1997). *op. cit.* pp. 121-123.

¹⁹⁸ Green, N. (2014). *op. cit.*

Que cela soit dans *Strī Darpaṇ* ou dans *Tahzīb-i-niswān*, le discours porte moins sur le port du voile que sur le corps des femmes dans l'espace public. Dans cette même perspective, nous avons observé un large champ lexical, voire une construction isotopique, autour de la pratique du *pardah*. Cette analyse a mis en lumière le lien systémique entre l'interprétation littérale du substantif *pardah* et l'intériorisation d'un code de conduite moral ou religieux qui s'appuie principalement sur les notions de pudeur, de chasteté, de modestie ou encore d'honneur. Aussi, l'entrée du corps des femmes dans l'espace public et plus particulièrement, la sexualité, semblent au cœur de la controverse. À ce titre, le *pardah* ainsi que les discours de ces femmes sur cette pratique deviennent les vecteurs de forces nouvelles dans la société indienne : «Dans les relations de pouvoir [entre hommes et femmes], la sexualité n'est pas l'élément le plus sourd, mais un de ceux, plutôt, qui est doté de la plus grande instrumentalité»¹⁹⁹, affirmait Michel Foucault. Au prisme des inégalités induites par les rapports de forces dans la société indienne en ce début de XX^e siècle, les femmes – hindoues et musulmanes – modifient les stratégies de pouvoir en place en se mobilisant et en prenant position sur la question du *pardah* : «le biologique se réfléchit dans la politique ; [le fait de vivre] passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. C'est la prise en charge de la vie qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps»²⁰⁰. La prise de plume de ces femmes sur l'éducation, sur la santé et sur l'isolement du corps des femmes révèle cette volonté de subversion politique et d'accès au pouvoir du corps féminin dans la sphère publique.

De même, la religion occupe une place de choix dans les stratégies de pouvoir. Dans son étude *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, Nile Green développe la théorie des «économies religieuses» qui s'inscrit dans les réflexions d'histoires et de sociétés globales : «L'économie religieuse est un processus transactionnel d'échanges entre producteurs et consommateurs de biens, services et valeurs religieuses»²⁰¹. Ce modèle met en lumière les dynamiques interactives de la vie religieuse ainsi que les conséquences de ces échanges sur le «marché» du religieux. Dans cette perspective, la religion est comprise comme «un outil de pouvoir social»²⁰², un instrument malléable qui se transforme et s'adapte à la stratégie de pouvoir dans un lieu donné. Cette démarche prête donc une attention particulière aux formes

¹⁹⁹ Foucault, M. (1997). *op. cit.* p.136.

²⁰⁰ *Ibid*, pp. 187-188.

²⁰¹ «Religious economy is the transactional process of exchange between producers and consumers of religious goods, series and values» in Green, N. (2014). *op. cit.* p. 9.

²⁰² Green, N. (2014). *op. cit.* p. 3.

sémantiques et culturelles hybrides qui émergent de ce mécanisme. Dès lors, la controverse du *pardah* semble s'insérer dans cette dynamique interactionnelle, notamment pour les auteures de *Tahzīb-i-niswān*.

Nous avons constaté tout au long de notre analyse que la majorité des auteures ourdoues préconisaient une modification du *pardah*, et non une éradication de la pratique, qu'elles définissent comme une règle religieuse. Elles sollicitent l'argument du religieux car il peut se renouveler en créant des formes hybrides au sein de ce marché, ce qui lui offre une place de choix dans les stratégies de pouvoir. De ce fait, ces auteures demandent un *pardah* qui leur permette d'ajuster les rapports de force et de résorber les inégalités et les discriminations dont elles sont victimes à cause de cette coutume. Bien loin de désirer un statut de femme «à l'européenne», elles demandent au contraire une adaptation de la pratique qui soit, selon leurs dires, plus fidèle aux préceptes de l'Islam et en accord avec le contexte socio-politique dans lequel elles évoluent :

پس نظران تمام وجہ موجودہ پردہ رخنہ گر و بارج ترقی و مہبودی ہے۔ میری غرض یہ ہے کہ مثل ممالک یورپ کے ہند کی مسلم مستورات کو ویسی ہی بے پرگی و آزادی دی جائے۔ بلکہ میرا مقصد یہ ہے کہ ممالک اسلامیہ میں جس طریقہ کا پردہ رائج ہے۔ اس میں کچھ ترمیم کر کے ہلکا پردہ اختیار کیا جائے۔²⁰³

Finally, l'obstacle le plus visible au développement et au bien-être [des femmes] est le *pardah* actuel. Mon intention n'est pas que les femmes qui portent le voile en Inde soient dévoilées et libérées à la manière des femmes dans les pays d'Europe. Mon objectif est plutôt d'apporter quelques modifications [à la pratique] afin que soit adoptée la voie du *pardah* qui est en vigueur dans les pays musulmans, un *pardah* allégé.

Cette auteure demande une adaptation du *pardah* afin qu'il soit en accord avec celui observé dans les pays musulmans et qui respecterait, de fait, la sharia islamique. Dans l'argumentaire, la religion islamique devient un outil qui offre aux femmes l'accès à l'espace public, à l'éducation et au progrès. L'auteure précise qu'il s'agit d'apporter des rectifications, plus précisément, une hybridation entre la pratique locale et la sharia, et non pas d'imiter les femmes européennes, ce qui conduirait à perdre la force du pouvoir social de la religion.

Les stratégies de pouvoir s'élaborent entre forces et résistances car «là où il y a pouvoir, il y a résistance. Les rapports de pouvoir ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de

²⁰³ «*Pardah par bahāṣ All India Ladies Conference meṅ*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op. cit.*

points de résistance. [Les résistances] sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir ; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis»²⁰⁴. Dans cette perspective, Khurshid Begum Sahabi, bien consciente des perturbations que causeront ces revendications, poursuit en prévenant ses lectrices des résistances auxquelles elles risquent de se confronter :

گواہت میں کچھ مخالفت ہوگی۔ مگر ہم کو اس کا خیال نہیں کرنا چاہئے۔ ہم اصلاح کی ابتدا میں رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ مگر استقلال شرط ہے۔²⁰⁵

Au début, il y aura des **oppositions**. Cependant, nous ne devons pas y prêter attention. À chaque nouvelle réforme, **des doutes et des obstacles** surgissent. Mais la persévérance est la condition [de la réussite].

Cette résistance se matérialise chez les femmes qui excluent toute modification du *pardah* – comme les auteures de «*Pardah māni' ta'līm o muḥir ṣaḥat nahīn*»²⁰⁶ ou encore de «*Hamāre kapre*»²⁰⁷. Elles instrumentalisent aussi le pouvoir social de la religion mais en valorisant la pratique courante contemporaine qui rejoint, selon elles, les principes de la sharia ou les devoirs incombés aux femmes hindoues dans le *pativrātā*. En interprétant de manière différente les préceptes de la tradition islamique ou en invoquant le dharma hindou, elles opposent une résistance aux forces subversives des auteures qui demandent un changement de la pratique.

Le pouvoir social de la religion de marché est aussi sollicité afin d'abolir les discriminations introduites par les classes sociales au sein même de la communauté de femmes. Que cela soit dans *Strī Darpaṇ* ou dans *Tahzīb-i-niswān*, certains articles – tels que «*Hamāre kapre*», «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*»²⁰⁸, «*Hindūstānī pardah yā shar'ī ?*»²⁰⁹ et plus particulièrement «*Pardah*»²¹⁰ – soulignent l'impact de la classe sociale sur la pratique du *pardah*. Nous avons observé plus haut dans notre analyse que l'auteure qui écrit «sous le *pardah*» accuse celui-ci d'être corrompu par le statut social des individus. Dans cette perspective, elle recourt à l'outil du religieux et demande une prise en compte du statut social afin de réviser cette pratique qui creuse le fossé des inégalités. De fait, elle accuse la société

²⁰⁴ Foucault, M. (1997). *op. cit.*, pp. 125-127.

²⁰⁵ «*Pardah par baḥaṣ All India Ladies Conference meṇ*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*»), *op. cit.* nous soulignons.

²⁰⁶ «*Pardah māni' ta'līm o muḥir ṣaḥat nahīn*» (trad. «Le *pardah* n'est ni un obstacle à l'éducation ni nuisible à la santé»), *op. cit.*

²⁰⁷ «*Hamāre kapre*» (trad. «Nos vêtements»), *op. cit.*

²⁰⁸ «*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*» (trad. «Le système du *pardah* moderne et les dommages qu'il cause»), *op. cit.*

²⁰⁹ «*Hindūstānī pardah yā shar'ī ?*» (trad. «Le *pardah* indien ou la sharia ?»), *op. cit.*

²¹⁰ «*Pardah*» (trad. «le *pardah*»), *op. cit.*

actuelle de ne plus écouter les *maulvis*²¹¹, de laisser le peuple sombrer dans la débauche et préconise un retour au religieux :

اور مجنہ یہی حال پردہ کا ہے، جو امیر غریب سب کے واسطے یکساں ہے۔ مولوی بیچارے اب کس شمار قطار میں ہیں۔ ان کی کون سنتا ہے۔

اسلام کی بادشاہت کے ساتھ ان کے فتوے بھی تقویم پارینہ ہو گئے۔²¹²

Et plus précisément, la condition du *pardah* doit être la même pour tout le monde, les riches et les pauvres. De nos jours, les pauvres *maulvis* sont sans importance. Qui les écoute ? Leurs fatwas sont devenus des ordres de régulation du passé, comme le royaume de l'islam.

L'auteure demande de revenir à la loi islamique à l'aune de la réalité sociale contemporaine afin de développer une forme hybride du *pardah* qui tienne compte tant de l'autorité religieuse que de la situation de la société au niveau local. Elle espère ainsi voir un retour à la doctrine religieuse qui puisse être écoutée, comprise et appliquée dans l'Inde contemporaine. Elle instrumentalise la religion islamique pour aplanir les inégalités et renforcer le pouvoir des femmes issues des classes les plus démunies sur le marché de l'économie religieuse indienne.

Nous avons montré que les auteures de *Strī Darpaṇ* soulignaient la nature socialement construite de la pratique du *pardah*, contrairement aux auteures de *Tahzīb-i-niswān* qui circonscrivaient majoritairement l'univers du *pardah* selon les préceptes religieux. Aussi, les auteures des articles en hindi ne peuvent pas recourir à la force de la religion pour modifier les stratégies de pouvoir. C'est ainsi que la majorité de ces auteures veulent éradiquer la pratique du *pardah*, représentée comme une construction de la société indienne et source des inégalités, afin que le pouvoir des femmes puisse entrer dans l'espace public. Dans cette perspective, leurs discours visent non seulement à réformer le *pardah*, mais surtout à obtenir l'indépendance sociale par l'éducation et le travail, à participer activement à la vie politique, au développement et à l'émancipation de leur nation ; en définitive, elles demandent d'être reconnues comme l'égal des hommes, et de fait, de renverser les stratégies de pouvoir qui structurent la société patriarcale indienne. Si l'on convient que «la sexualité est un point de passage particulièrement dense dans les relations de pouvoir»²¹³, alors le système du *pardah*, en englobant la chasteté, la pudeur, l'honneur et le corps féminin, inscrit la controverse au cœur des enjeux de pouvoir dans le nord de l'Inde de ce début du XX^{ème} siècle. Aussi, les revendications de ces femmes s'insèrent dans une réflexion sur le corps et la différence qui résonnera dans l'affirmation de

²¹¹ Le *maulvi* (*maulvī*) est un expert et/ou un professeur de la loi islamique.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Foucault, M. (1997). *op. cit.* p. 136.

Michel Foucault, selon laquelle le corps est le véhicule du pouvoir : «rien n'est plus matériel, rien n'est plus physique, plus corporel que l'exercice du pouvoir»²¹⁴.

Dans cette perspective, Rameshwari Nehru (1886-1966), l'éditrice du journal *Strī Darpan*, critique les positions défendues par l'écrivain et réformateur nationaliste Lala Lajpatrai (1865-1928)²¹⁵ sur le statut des femmes. Dans un article paru en août 1918 dans *Strī Darpan*, Lala Lajpatrai affirme que l'égalité entre les hommes et les femmes n'existe pas. Il base sa réflexion sur les écrits du médecin sexologue britannique Havelock Ellis (1859-1939) pour statuer que, d'une part, la différence de composition du corps des femmes et des hommes influe sur la puissance du cerveau, et que d'autre part, le développement des jeunes filles s'arrêterait au sortir de l'enfance tandis que celui des jeunes hommes continuerait tout au long de leur vie. Il poursuit en exposant sa vision essentialisante des femmes qui les maintient dans une position inférieure à celle des hommes et conforte les inégalités sociales :

«पुरुषों में एक ओर तो विलक्षण बुद्धिवाले मिलते हैं और दूसरी ओर नेरा मूर्ख । स्त्रियों में यह अंतर नहीं है इससे यह बात निकलती है कि उन्नति करने में नेता अधिकतर पुरुषों ही में पाये जायेंगे ।» इसके बाद आप लिखते हैं कि स्त्री पुरुष का मानसिक और शारीरिक भेद सदा रहेगा और यह रहना स्त्री पुरुष दोनों के लिये अच्छा है । संसार में भिन्न भिन्न प्रकार के कामों में भिन्न भिन्न गुणों की आवश्यकता है और इसलिए जो अंतर, भेद, आज कल संसार में पाया जाता है, [...] ²¹⁶

«D'un côté, on peut rencontrer un homme doté d'une intelligence fantastique et, d'un autre, se trouver face à un parfait imbécile. Il n'existe pas une telle différence parmi les femmes. De ce fait, seuls les hommes deviendront les leaders du développement [du pays]».

Ensuite, [Lala Ji] écrit qu'il existera toujours une différence mentale et physique entre les hommes et les femmes et que conserver cette différence est une bonne chose, tant pour les hommes que pour les femmes. Dans le monde, il est nécessaire que chacun ait des qualités différentes pour accomplir des travaux de nature différente. C'est pourquoi, cette différence, cette singularité doit être conservée dans le monde d'aujourd'hui.

Afin de légitimer sa critique de Lala Lajpatrai et de Havelock Ellis, Rameshwari Nehru souligne leur manque de rigueur scientifique, d'objectivité et de preuves qui invalide les arguments de l'écrivain et du chercheur. Elle signifie qu'il existe tout autant de différences parmi les femmes qu'il en existe parmi les hommes. Pour illustrer l'analyse lacunaire de Lala Ji et soutenir sa

²¹⁴ Foucault, M. (2001). *op. cit.* p. 756.

²¹⁵ Lala Lajpatrai était une figure prédominante du mouvement de réforme nationaliste hindou de l'Arya Samaj et membre du Congrès National Indien dès 1890. Impliqué de manière active dans la lutte nationaliste, il est arrêté par les britanniques en 1907 et meurt en 1928 sous les coups des policiers lors d'une manifestation anti-gouvernementale.

²¹⁶ «*Bhāratvarṣ meṁ strīyān kā pad*» (trad. «la place des femmes dans l'histoire de l'Inde») *op. cit.*, p. 107.

propre argumentation, elle réfère aux figures féminines réformatrices contemporaines en ces termes:

मिसेज़ बेसन्त, सरोजिनी नैडू और अन्य बड़ी बड़ी योग्य स्त्रियों में और साधारण अनपढ़ स्त्रियों में क्या वही अंतर नहीं है जो विद्वान योग्य पुरुषों में और साधारण पुरुषों में होता है ? यदि स्त्रियों में यह अंतर नहीं तो इससे यह सिद्ध नहीं होता जो लेखक महाशय ने सिद्ध किया है कि «उन्नति करने में नेता अधिकातर पुरुष ही पाये जावेंगे» । बस यह सिद्ध होता है कि मानसिक विकाश की पूर्ण स्वतंत्रता मिलने पर स्त्रियों पुरुषों से आगे बढ़ जावेंगी, क्योंकि इसमें तो किसीको संदेह नहीं हो सकता कि मिसेज़ बेसन्त, मिसेज़ नैडू, आदि स्त्रियां योग्य से याग्य पुरुष की **बराबरी** करती हैं, और फिर भी यदि उनमें और साधारण स्त्रियों में इतना अंतर नहीं जितना योग्य पुरुषों और साधारण पुरुषों में होता है, तो यह स्पष्ट ज़ाहिर है कि **मानसिक शक्ति** में स्त्रियां इस समय भी पुरुषों से आगे हैं । परंतु यह सब तो तर्क के लिए कहा गया । बात असल यह है कि जैसे पुरुष पुरुष में अंतर है, वैसे स्त्री स्त्री में भी अंतर है, और लेखक महाशय ने केवल एक कल्पित बात कह कर उससे कल्पित परिणाम निकाला है ।²¹⁷

N'existe-t-il pas autant de différences entre **Mme Besant, Sarojini Naidu** ou d'autres grandes femmes instruites et des femmes illettrées qu'il en existe entre des hommes érudits et des hommes ordinaires? S'il n'existe pas cette différence parmi les femmes, alors l'affirmation de l'honorable écrivain telle que «seuls les hommes deviendront les leaders du développement [dans notre pays]» ne peut être établie. Il est seulement avéré qu'en obtenant la liberté complète de leur développement mental, les femmes progresseront autant que les hommes car il est indubitable que Mme Besant, Mme Naidu, et d'autres, grâce à leur érudition, soient **égales** aux hommes instruits. S'il existe parmi les femmes, comme parmi les hommes, des femmes instruites et des femmes ordinaires, alors il est évident que **la force mentale** des femmes progresse de la même manière que celle des hommes. Cependant, tout cela a été dit pour les besoins du raisonnement logique. La véritable conclusion est qu'il existe des différences entre deux hommes de la même manière qu'il existe des différences entre deux femmes et que l'honorable écrivain a tiré une conclusion erronée à partir de propos erronés.

Les références à Annie Besant et à Sarojini Naidu sont révélatrices de cette prise de pouvoir des femmes dans l'espace public et de la reconnaissance de cette force nouvelle par les hommes, particulièrement au niveau politique. En effet, Annie Besant préside le Congrès National Indien en 1917 et Sarojini Naidu sera la première femme indienne à accéder à ce poste de présidente en 1925. Rameshwari Nehru réfute la méthode déductive appliquée par les chercheurs qui postulent que la différence de composition biologique entre les hommes et les femmes implique une différence dans les facultés de développement mentale des deux sexes. En invalidant les postulats de Lala Lajpatrai et de Havelock Ellis, l'éditrice parvient à affirmer le statut égalitaire des hommes et des femmes et donc à justifier leur accès à l'éducation et leur implication dans

²¹⁷ *Ibid.* p. 109, nous soulignons.

le développement du pays. Les hommes ne seront pas les seuls leaders à permettre le progrès du pays ; les femmes ont la même «force mentale» nécessaire à cette avancée. Cette rhétorique fait écho aux discours tenus par Sarojini Naidu à cette même période, plus particulièrement à l'un de ses articles paru aussi dans *Strī Darpaṇ* en 1917. Elle insiste sur la nécessité, tant pour les indiennes que pour les indiens, de collaborer dans la lutte pour l'Indépendance car leurs forces se complètent. Quand les hommes ne sont plus capables d'achever certaines tâches, les femmes ont la responsabilité de s'impliquer dans la lutte nationale pour réajuster les stratégies de pouvoir :

« Men are tired of constantly complaining for all these years. They have not been able to achieve anything. They keep demanding alms from the government in that they ask for several rights, but they are unsuccessful. Sisters, show them that it is possible to accomplish what they have not been able to achieve until now. Give them the reason to say 'what we have not been able to achieve has been accomplished by our mothers and sisters' [...] Your men are enslaved. They are caught in the chains of bondage. They have handcuffs around their hands and their feet are in fetter. The keys are in your hands [...] »²¹⁸.

La controverse autour du *pardah* offre aux auteures de légitimer et de justifier l'investissement de la sphère publique par les femmes grâce à ces considérations sur les (in)différences entre les hommes et les femmes, ou encore, par le biais des parallélismes fréquemment établis entre le développement et l'émancipation des femmes, d'une part, et le progrès et l'indépendance de la société, d'autre part. Aussi, le débat autour du *pardah* conduit à l'affirmation d'un statut égalitaire entre les hommes et les femmes ainsi que l'absolue nécessité de considérer les femmes comme corps agissant en interaction avec les autres forces dans la société:

पूज्य माताओ ! स्त्रियां भी समाज के अड़ हैं। देश के उन्नति-अवनति में इनका इतना ही संबंध है जितना कि पुरुषों का। पर यही कारण होगा कि जो समाज कि पत्नी पति की अर्धांगिनी कही जाती थीं, अथवा गृह की गृहलक्ष्मी थीं, वहां उनको किसी किसी में भाग न लेने देकर पैरों की जूती मान रक्खा है। उचित कार्यों में **स्त्रियों का भाग न लेना ही समाज की दुरवस्था का द्योतक है।** देश व समाज के उन्नति के उपायों में स्त्रियों की पुरुषों के ही समान ज़रूरत हैं, परंतु पुरुष-जाति ने इसकी आवश्यकता को न जान कर ही भारत को इतना पद-दलित कर डाला। हम स्त्रियों को **आवश्यक स्वधीनता** न मिलने से ही यह अंधकारमय मार्ग देखने का दुर्भाग्य प्राप्त हुआ है।²¹⁹

²¹⁸ Naidu, S. « *Shrimati Sarojini Devi Naidu kā vyākhyān* » (trad. « Le discours de Madame Sarojini Devi Naidu ») in *Strī Darpaṇ*, Février 1917, Allahabad, p. 61 cité par Nijhawan, S. (2008). 'The Touchstone of a Nation's Greatness is the Status of its Women'—Responses to Colonial Discourses on Indian Womanhood. *South Asia Research*, 28(1), 73-88.

²¹⁹ «*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L'Étrange douleur du *pardah*»), *op. cit.* p. 302.

Chères Mères ! **Les femmes aussi sont les piliers de la société.** Elles sont tout autant liées au progrès ou au déclin du pays que les hommes. Mais il y a un problème car dans la société, les femmes, qui étaient perçues la meilleure moitié de leur mari ou comme la maîtresse de maison, n'étaient autorisées à prendre part à aucune décision et de ce fait, étaient traitées comme « la chaussure d'un pied ». **Cette absence de participation, d'implication des femmes** dans les actions convenables est **emblématique de la condition misérable de notre société.** Pour remédier au développement du pays et de la société, les femmes comme les hommes sont nécessaires. Néanmoins, les hommes continuent d'opprimer l'Inde en ne reconnaissant pas leur nécessité. Tant que nous autres, les femmes n'obtenons pas cette **indépendance essentielle**, le pays restera confronté à la malchance de l'obscur chemin.

Cet extrait manifeste explicitement l'incitation à participer à la vie socio-politique du pays. Shrimati Rajduttari Devi insiste sur la nécessité d'impliquer les femmes dans les prises de décisions, dans les actions politiques et sociales de l'Inde et refuse qu'elles soient réduites aux rôles d'épouses ou de maîtresses de maison. Dans la suite de son argumentaire, elle insiste sur l'entrée des femmes dans le monde professionnel — qui serait possible, selon elle, à condition qu'elles obtiennent l'accès à l'éducation et la suppression du *pardah* — « pour empêcher que les veuves et les orphelins soient encore moins bien considérés que du bétail »²²⁰. En définitive, son argumentaire vise à intégrer les femmes directement dans les rapports de force — par le retrait du *pardah*, l'accès au travail et donc l'émancipation de la tutelle masculine — et ainsi à influencer sur les stratégies de pouvoir afin de permettre au pays de sortir de l'obscurité.

Loin d'être une position isolée, la réforme du *pardah* est également exigée par Kumari Candravati Gupta dans ce même dessein. Toutefois, notre auteure primée accentue la dimension légale de l'égalité des droits et de l'indépendance des femmes, ce qui résonne comme une avant-garde dans les revendications féministes à cette période²²¹ :

इस लिए मेरी बहिनों तथा भाइयों को चाहिए कि परदे को बिलकुल हटा दें और औरतों को भी वैसी शिक्षा दी जाय जैसी पुरुषों को दी जाती है। और उनको भी उतने ही अधिकार और उतनी ही स्वतंत्रता दी जाय जितनी पुरुषों को मिलती है। क्योंकि पुरुष और स्त्री के हक²²² बिलकुल बराबर हैं। स्त्री पुरुषों से किसी बात में कम नहीं है। जो काम पुरुष कर सकते हैं वह स्त्रियां भी कर सकती हैं। इसके साथ ही साथ पुरुषों को

²²⁰ *Ibid.* p. 305.

²²¹ N'oublions pas que nous sommes en 1918. Simone de Beauvoir ne publie le *Deuxième Sexe* qu'en 1949 et il faudra encore attendre 1971 pour que la Suisse reconnaisse les hommes et les femmes égaux en droits et accorde le droit de vote aux suisses.

²²² L'utilisation du substantif *haq* (trad. « le droit »), issu de l'ourdou, dans un article en hindi dont le vocabulaire est sanskritisé pose la question de l'influence du droit musulman, ou des femmes musulmanes, sur ces questions relatives à l'égalité ou à l'émancipation des femmes.

चाहिए कि वह स्त्रियों का आदर करना सीखें, क्योंकि जब तक वह स्त्रियों का आदर न करेंगे तब तक देश की उन्नति न कर सकेंगे।²²³

C'est pourquoi, mes sœurs et frères doivent complètement éradiquer le *pardah*. Les femmes recevraient ainsi la même éducation que les hommes. **De même, elles devraient obtenir autant de droits et d'indépendance qu'en ont les hommes car les femmes et les hommes sont égaux en droits.** Les femmes ne sont inférieures aux hommes en aucun cas. Le travail que peut faire les hommes, les femmes aussi peuvent l'accomplir. En travaillant ensemble, les hommes devront apprendre à respecter des femmes car tant qu'ils ne les respecteront pas, le pays ne pourra pas se développer.

Elle clôt son argumentaire par la formulation oralisée d'un discours engagé, révolutionnaire, rythmé par les injonctions, de l'ordre du slogan politique qui appelle à la mobilisation de «ses sœurs» et exhibe de fait, la suppression du *pardah* comme la manifestation d'une force pénétrant la société indienne pour la renverser:

प्यारी बहिनों ! विद्या ग्रहण करने, परदे को हटाने और अपने अधिकारों और स्वतंत्रता को लेने में एक मिनट की भी देरा न करो।²²⁴

Chères sœurs ! Prenez en charge l'enseignement, retirez le *pardah* et revendiquez vos droits et votre indépendance. Ne perdez pas une minute.

Quand la plupart des auteures *Strī Darpaṇ* préconisent la suppression du *pardah* pour permettre l'investissement actif de la sphère publique, l'éditrice Rameshwari Nehru propose une approche différente de la controverse dans son article «*Īrān kī pardānaśīn strīyām*» (trad. «Les femmes qui observent le *pardah* en Iran»), paru en 1918²²⁵. Plutôt que de concevoir le *pardah* comme un obstacle à l'éducation, à la participation à la vie politique et à l'indépendance des femmes, elle réfléchit au *pardah* – dans son interprétation littérale – comme le vecteur en lui-même d'une force subversive que les femmes peuvent instrumentaliser pour faire valoir leurs droits. Pour ce faire, elle explore et analyse l'implication des *pardānaśīn* iraniennes dans la politique de leur pays au début du XX^e siècle :

ईरान के राजनैतिक सुधार में उसकी पर्दानशीन पुत्रियों ने किस योग्यता और वीरता से भाग लिया था, उसीको दिखाना मेरा उद्देश्य है।²²⁶

²²³ «*Stryām aūr sāmājīk svatantratā*» (trad. «Les femmes et l'indépendance sociale»), *op. cit.* p. 308.

²²⁴ *Ibid.* p. 309.

²²⁵ «*Īrān kī pardānaśīn strīyām*» (trad. «Les femmes qui observent le *pardah* en Iran») in *Strī Darpaṇ*, novembre 1918, Allahabad, pp. 68-75, nous soulignons.

²²⁶ *Ibid.* p. 69.

Les filles d'Iran qui observent le *pardah* avaient participé avec talent et courage à la réforme politique de leur pays. L'objet de mon propos est de vous montrer [leur implication].

Dans un premier temps, elle expose l'argument des opposants au droit de vote des femmes :

स्त्रियों के वोट देने के विरोध बहुधा यह दलील दी जाती है और विशेष करके हमारे प्रान्त में दी गई है कि पर्दे के कारण स्त्रियों वोट का उपयोग नहीं कर सकेंगी, इस लिए उनको यह अधिकार देना बृथा है। स्त्रियों के मानसिक और नैतिक विकाश में पर्दे ने बड़ी भारी बाधा डाला है, इसमें किसको संदेह हो सकता है ?

Dans notre région en particulier, la plupart des opposants à l'octroi du droit de vote des femmes donne souvent l'argument qu'**à cause du *pardah***, les femmes ne pourraient pas voter. C'est pourquoi **il serait inutile de leur donner ce droit : Si le *pardah* est un immense obstacle au développement mental et moral des femmes**, qui peut douter de [cette inutilité] ?

Nous retrouvons dans ce postulat la même argumentation à l'encontre le *pardah* que dans les articles qui préconisaient son élimination: cette pratique obstruerait la voie à l'éducation et donc au progrès intellectuel des femmes. Sans l'instruction, celles-ci ne sauraient pas de quelle manière exercer leur droit de vote, il n'y aurait donc aucun intérêt à les inclure dans les prises de décisions politiques. Dans cette approche de la controverse, le *pardah* est compris comme la cause de l'ignorance et de la soumission aux hommes et condamne la femme à rester dans la sphère privée. Or, dans sa démonstration, l'éditrice de *Strī Darpaṇ* veut *a contrario* prouver que le *pardah*, tel qu'il est, loin d'empêcher l'exercice du droit de vote, peut devenir un instrument de pouvoir puissant ; non seulement dans les rapports entre hommes et femmes, mais aussi dans la lutte pour l'indépendance du pays.

Dans un premier temps, Rameshwari Nehru dépeint le contexte socio-politique iranien du début de XXème siècle. Après avoir vanté les bienfaits de la démocratie face à la monarchie, elle revient sur l'occupation russe et britannique de l'Iran, le renversement du gouvernement et la révolution constitutionnelle de 1906 ainsi que la création du *majlis* (ou l'Assemblée). Il s'en est suivi l'effondrement de l'économie iranienne. Les étrangers gouvernaient et percevaient les intérêts des échanges commerciaux : «les pays riches exploitent l'Iran, la royauté iranienne exploite le peuple»²²⁷, souligne notre auteure. La famille royale – les Qajars — était en grande partie responsable de l'endettement du pays envers les puissances européennes à cause de leur goût prononcé pour les dépenses inconsidérées. Pour remédier à cette situation catastrophique,

²²⁷ *Ibid.* p. 71.

le *majlis* a alors demandé aux États-Unis de les aider à réformer le département de l'économie du pays. C'est ainsi qu'en 1911, Morgan Shuster est nommé trésorier général de Perse. Néanmoins, cette nomination est mal reçue par les puissances impériales, en particulier par les russes. Ces derniers répondent par un ultimatum au gouvernement perse : ils exigent le renvoi de Morgan Shuster, imposent au gouvernement perse d'obtenir le consentement des délégations britanniques et russes avant toute conclusion d'accord avec d'autres sujets étrangers, entre autres exigences²²⁸. En d'autres termes, l'acceptation de l'ultimatum russe signifiait le sacrifice de l'indépendance, de la liberté et de la dignité nationales. Dès lors, ils se murmurèrent dans les rues de Téhéran que le *majlis* serait sur le point de céder sous la pression des menaces ou des pots-vins, méthodes bien connues employées par les émissaires russes. Les femmes d'Iran ont alors décidé d'intervenir pour leur nation :

मजलिस की सभा हुई। मजलिस के 76 सभासद सब मौजूद थे। दुःख से सबको हृदय कांप रहे थे। एक सिरे से दूसरे तक खामोशी छाई हुई थी। किसीको बात तक करने का साहस नहीं था। इस बीच में रुस का पत्र पढ़ा गया, मानो इस पुरानी उमंगों भरी जाति को मृत्यु की आज्ञा सुनाई गई। वादविवाद आरंभ हुआ कि इतने में ईरान की तीन सौ सच्ची पुत्रियां अपने हरमखानों से स्याह मातमी वस्त्र पहिरे, सफेद बुरके ओढ़े, निकले खड़ी हुई और सीधी मजलिस की राह ली। द्वार पर खड़े हो अंदर घुसने की आज्ञा माँगी। सभापति और सभासद आश्चर्य में डूब कर रहे गये। क्या करते ? पर्दों में रहनेवाली इस निर्बल स्त्रियों ने अंदर आ अपने बुरकों को उतार फेंका। उनके मुख-कमल सत्याग्रह के तेज से चमक रहे थे। आँखों से दृढ़ निश्चय और विश्वास टपक रहा था। हाथों में तमन्चे थे। एक स्वर हो कर वे बोलीं - «हे मजलिस के सभासदा, अगर तुममें से किसीने भी कायरता दिखाई, हमारे देश के मान मर्यादा पर धब्बा लगाया, और रुस की शर्तों को ग्रहण करने का मत दिया, तो याद रखना, बाप हो या भाई, पति हो या पुत्र, इस तमन्चे से उसका ढेर होगा और मुर्दा देह इस मजलिस के दीवान में पड़े दिखाई देंगे।» इस प्रकार हरम सराओं में रहनेवाली ईरान की इन पर्दानशीन स्त्रियों ने अपने देश के मान पर रक्षा की।²²⁹

L'Assemblée était réunie. Ses soixante-dix-sept membres étaient présents. Le cœur de tous tremblait de douleur. Le silence prévalait d'un bout à l'autre de la pièce. Personne n'avait le courage de prononcer ne serait-ce qu'un mot. Au milieu de cela, la lettre des russes était lue, comme si l'ordre de la mort avait été donné à cette communauté qui était auparavant emplie d'enthousiasme. Le débat commençait quand trois cent filles véritables d'Iran portant les vêtements de deuil, couvertes de burqas blanches, sortirent du harem et se placèrent directement à l'entrée de l'Assemblée. Elles se tinrent debout sur le pas de la porte et demandèrent l'autorisation d'entrer. Le président et les membres de l'Assemblée, pris de surprise, étaient perdus. Que pouvaient-ils faire ? Celles qui observaient *le pardah*, ces faibles femmes voilées, une fois entrée [dans l'Assemblée], **retirèrent leur burqa. Leurs visages brillaient avec la force de la résistance passive.**

²²⁸ Pour plus d'informations à ce propos : Shuster, M. W. (1912). *The Strangling of Persia: a record of European diplomacy and oriental intrigue* / W. Morgan Shuster. Londres: T. Fisher Unwin. pp. 164-165.

²²⁹ «*Īrān kī pardānāshīn strīyām*» (Trad. «Les femmes qui observent le *pardah* en Iran»), p. 72, nous soulignons.

Dans leurs yeux, la certitude et la conviction restaient évidentes. Elles tenaient des pistolets dans les mains. Une voix s'éleva : «Membres de l'Assemblée, si parmi vous, un seul se montre lâche, salit la propriété de mentale de notre pays et n'assume pas la responsabilité de l'accord passé avec la Russie, alors, souvenez-vous, que ce soit le père ou le frère, le mari ou le fils, avec ce pistolet, le Parlement s'écroulera et des corps morts tomberont dans ses murs». En bravant un interdit pareil, les *pardahnašīn* d'Iran protégèrent l'âme de leur pays.

Ce jour de décembre 1911, ces «faibles femmes voilées» iraniennes ont démontré que le *pardah* détenait une force de subversion trop souvent négligée dans les relations de pouvoir. Le retrait de la burqa et la sortie du harem représentent des symboles puissants de la résistance. Ces actions mobilisent l'attention, induisent la remise en question et la critique de la politique en place. L'intervention physique entre les murs de l'Assemblée met à mal les présupposés selon lesquels le *pardah* condamne les femmes à la bêtise et à l'absence de considération des enjeux socio-politiques de leur nation. Dans sa protection de l'intime, le *pardah* peut opprimer mais aussi libérer et permettre l'accomplissement d'actions fortes, déstabilisantes. Nous oublions souvent que le *pardah* permet aussi la mise en œuvre d'agissements secrets, dissimulés et donc souvent à l'impact plus important causé par l'effet de surprise. Dans cet extrait, nous observons la stupéfaction de l'Assemblée, prise de court, la capacité des femmes à se procurer et à dissimuler des armes, l'organisation que demande une telle intervention et la force des accusations et des menaces qu'elles portent aux hommes de leur pays. Quand les hommes ne sont plus capables de faire face aux pressions des envahisseurs étrangers, les femmes exploitent le *pardah*, font valoir cette arme secrète et se révèlent dans la sphère publique.

Dans la suite de son article, Rameshwari Nehru mentionne le livre *The Strangling of Persia*²³⁰ rédigé par Morgan Shuster à son retour d'Iran qui fait aussi état de cet événement et elle en cite un extrait. Il n'est pas précisé si Mme Nehru a obtenu cette information par ce livre ou si elle en avait eu connaissance par d'autres sources. Néanmoins, nous ne pouvons qu'observer, dans les lignes de cet ouvrage, l'admiration de Shuster pour les iraniennes :

«The Persian women since 1907 had become almost at a bound the most progressive, not to say radical, in the world. That this statement upsets the ideas of centuries makes no difference. It is the fact. It is not too much to say that without the powerful moral force of those so-called chattels of the Oriental lords of creation, the ill-starred and short-lived revolutionary movement, however well conducted by the Persian men, would

²³⁰ Shuster, M. W. (1912). *op. cit.*

have early paled into a mere disorganized protest. The women did much to keep the spirit of liberty alive»²³¹.

En outre, Rameshwari Nehru et Morgan Shuster signifient l'existence de douzaines de sociétés secrètes de femmes parmi les femmes persanes, gérées par une organisation centrale. Bien qu'elles demeurent cachées et mystérieuses, les deux auteurs font état de plusieurs actions politiques, notamment des boycotts, des ingérences, organisées et accomplies par ces organisations secrètes de femmes lors de la résistance²³². Ils soulignent d'ailleurs l'importance et l'influence de ces interventions dans le contexte socio-politique contemporain.

Finalement, Mme Nehru interpelle le lecteur sur les capacités des *pardahnaśīn* qui réfute l'idée qu'une femme «sous le *pardah*» ne peut pas exercer le droit de vote et prendre part à la politique de son pays :

परदे मैं रहकर स्त्रियां अपने धर्म कर्म को यदि इस प्रकार पूरा कर सकती हैं तो क्या वे इस योग्य नहीं कि वोट का अधिकार उनको दिया जाय।²³³

Si ces femmes peuvent accomplir entièrement leurs devoirs et actions en restant sous le *pardah*, alors pourquoi ne leur donnerait-on pas le droit de vote ?

Cet article offre un nouvel angle d'approche de la controverse du *pardah*. Plutôt que de réduire cette pratique à une coutume dépassée, une contrainte, une forme d'oppression, Rameshwari Nehru révèle son instrumentalité sans qu'une modification ou une éradication soient demandées. Elle met en lumière cet aspect du *pardah* évincé par les autres auteures. Pourtant, cet exemple du cas iranien illustre à merveille le pouvoir de subversion du *pardah* dans les jeux politiques, en particulier, dans les stratégies de pouvoir, en général.

²³¹ *Ibid.* pp. 183-184.

²³² *Ibid.* pp.183-190.

²³³ «*Īrān kī pardānaśīn strīyām*» (Trad. «Les femmes qui observent le *pardah* en Iran»), p. 76.

V. Synthèse

Au terme de cette analyse, nous avons examiné l'exploitation de la controverse du *pardah* dans les stratégies de pouvoir locales. Les auteures des articles de *Tahzīb-i-niswān* ont affilié le *pardah* à l'Islam. De ce fait, le *pardah* est considéré comme une pratique religieuse dans leurs discours. Il devient dès lors un «outil de pouvoir social» qui s'insère dans les dynamiques interactionnelles du contexte local. La force de cet instrument réside dans sa capacité à se transformer, dans sa malléabilité. De fait, les auteures des articles en ourdou demandent majoritairement une adaptation de la pratique du *pardah* afin qu'elles puissent répondre aux enjeux de l'époque contemporaine. À travers le *pardah*, la religion peut «coopérer» avec d'autres forces, telles que les revendications nationalistes, la domination impérialiste et les différentes réformes sociales. De même, elle peut se confronter à une résistance qui va l'amener à entrer en compétition avec d'autres forces.

Pour la majorité des auteures de *Strī Darpañ*, le *pardah* est une construction sociale qui opprime les femmes. Par son lien systémique avec les notions de pudeur, de chasteté ou d'honneur, le *pardah* implique la dimension sexuelle, point de passage incontournable des relations de pouvoir entre les hommes et les femmes. Dans cette perspective, il faut l'éradiquer afin de permettre l'entrée du corps féminin dans l'espace public et donc renverser les stratégies de pouvoir instaurées par la société patriarcale.

Par ailleurs, l'éditrice de *Strī Darpañ* Rameshwari Nehru a montré que la valorisation du *pardah* renfermait aussi une grande puissance dans les relations de pouvoir, que ce soit dans les rapports hommes-femmes ou dans les tensions entre les impérialismes et les nationalismes. Contrairement aux arguments des ferventes opposantes au *pardah*, elle a démontré, par la présentation du cas iranien, que le *pardah* n'impliquait pas nécessairement l'ignorance et l'exclusion des affaires de la nation. Plus important encore, elle a montré que le *pardah* pouvait renforcer les actions politiques des femmes dans la sphère publique. À mi-chemin entre l'espace privé et l'espace public, le voile, en particulier, détient une force symbolique qui déstabilise.

Nous avons relevé la complexité à définir clairement et concrètement les limites du *ghar* et du *bāhar*. Malgré le concept proposé par Partha Chatterjee, la représentation tant de la sphère publique que de la sphère privée, et ce qu'elles recouvrent, nous semble plus complexe qu'une division entre le domicile familial et la ville ou le monde matériel. Cette approche est d'autant

plus réductrice que les notions de « foyer » ou de « communauté » chez les hindous ne correspondent pas à celles chez les musulmans ; de la même manière, le *pardah*, l'organisation du foyer, le moyen de se déplacer, la manière de discourir, ou même l'accès au travail varient selon la classe sociale, comme nous on avons pu l'observer dans certains de nos articles. En outre, la dernière partie de notre analyse a montré que les revendications de ces femmes visaient avant tout leur reconnaissance comme actrices de la société indienne en participant activement à la lutte nationale et au développement de leur pays, par l'obtention, entre autres, du droit de vote. Dès lors, le *bāhar* semble ne plus représenter uniquement le monde matériel ; il s'agirait plutôt de considérer cet espace public comme la sphère des droits civiques ; là où les britanniques, dans un premier temps, les indiens, dans un second temps, asseyent leur pouvoir en refusant aux femmes de faire valoir leurs forces dans les stratégies socio-politiques.

Les références aux femmes — fortes, cultivées, soutenant leurs maris ou leurs fils — issues de la mythologie et de l'histoire indiennes dans l'argumentaire de nos auteures témoignent d'une volonté d'actualiser ces figures féminines afin de contribuer, d'une part, à la redéfinition des rôles genrés de la société patriarcale indienne, et de reconstruire, d'autre part, un modèle identitaire au féminin correspondant aux enjeux contemporains. En cela, la collaboration entre les hommes et les femmes prônée, le soutien, les conseils et l'entre-aide entre un mari et sa femme font écho à une mentalité du sacrifice qui est ancrée dans la culture indienne²³⁴. Dans cette compréhension, soutenir son mari pour une femme indienne constitue un devoir. Les indiennes — les mères, les femmes, les sœurs — doivent agir pour pallier les insuffisances de leurs hommes à différents niveaux de la société.

Finalement, le *pardah* s'organise comme un système qui participe au jeu de pouvoir. Il s'insère dans les rapports de forces entre les différents acteurs sociaux par sa grande instrumentalité. Aussi, les acteurs de la société indienne de ce début du XX^e siècle — les hindou(e)s, les musulman(e)s, et même les britanniques — vont tenter d'y recourir, de le questionner, de le critiquer, afin de servir leur dessein. Néanmoins, son instrumentalisation est telle, particulièrement dans le domaine politique, qu'il devient difficile d'en déceler l'origine, la juste application et ce qu'il représente. Même l'opinion des femmes sur cette pratique semble s'être noyée dans un océan de jugements de valeurs, d'affirmations farfelues ou de contre-vérités. À ce titre, nous espérons que l'analyse de ces discours permettra de restaurer, dans la mesure de

²³⁴ La transmigration n'implique pas la même dimension psychologique que la mort. L'effacement d'une renonçante est perçue comme une voie de libération.

nos moyens, l'imaginaire de ces quelques femmes indiennes autour du *pardah*, leurs positions, leurs arguments et la force qu'elles ont pu en extraire.

VI. Conclusion

Procéder à un état de la controverse du *pardah* dans *Strī Darpaṇ* et *Tahzīb-i-niswān* a mis en lumière la complexité de cet objet de réforme dans un sous-continent soumis au Raj britannique. Souvent sujets à des raccourcis simplistes, le port du voile et la question de l'isolement des femmes dans le monde indien nécessitent de considérer la situation au niveau local, le contexte politique particulier dans lequel s'insèrent ces pratiques et les enjeux qui y sont rattachés.

Le travail sur ces journaux nous permet d'entrer dans le quotidien de ces femmes, dans leur intimité et d'appréhender les événements historiques sous un angle nouveau. Comme nous l'avons observé dans cette étude, le périodique féminin, souvent marginalisé et négligé par la recherche, est pourtant une source d'informations inépuisable quant à la mobilisation des femmes et des hommes dans les luttes national(ist)es. Toutefois, le manque de recherches sur ces périodiques illustre cette forme de dénégation de l'écriture et de la prise de parole féminines et condamne, de fait, ces femmes indiennes au silence.

La lecture et l'analyse des articles qui traitent de cette question sensible du *pardah* contreviennent à l'opinion communément admise qui voudrait que les femmes « sous le *pardah* » n'aient aucune considération vis-à-vis de leur société et qu'elles ne puissent se mobiliser ou s'investir dans la politique de leur pays. Au contraire, les articles étudiés dans ce travail déconstruisent ces présupposés et montrent que, loin de rester à l'écart du chamboulement politique et social de cette période historique charnière, elles ont contribué de manière active aux réflexions et aux combats de ce siècle.

Le système du *pardah* implique un vaste champs lexical qui reflète l'étendue de l'imaginaire construit autour de cette pratique ; un imaginaire renforcé par le mystère que suscitent son origine et son historicité. Norme sociale ou religieuse, le *pardah* n'en est pas moins un instrument du pouvoir qui peut s'adapter aux stratégies politiques en place, que cela soit pour évincer de la sphère publique une partie du corps social, ou au contraire, pour faire valoir la force de subversion détenue par les femmes. De plus, le recours aux journaux en langues vernaculaires comme voie d'expression contribue, d'une part, à la consolidation de leurs actions par la force de l'imprimerie dans les jeux politico-religieux de la société, d'autre part, à la création d'une communauté de femmes autour d'un espace d'échanges et de partages privilégié.

Lors de notre recherche, nous avons remarqué que très peu de littérature critique offrait des regards croisés sur les journaux, en général, en hindi et en ourdou. Cette approche se révèle d'autant plus pauvre lorsqu'il s'agit de traiter des discours et des mouvements de femmes. De ce fait, les chercheurs auront tendance, soit à homogénéiser des particularités qui ont trait à l'une ou l'autre des communautés – hindiphone ou ourdouphone – soit à exclure complètement l'une ou l'autre de ces deux entités de la réflexion, ce qui empêche une compréhension plus complète des enjeux liés à un objet d'étude. Pourtant, la lecture contrastée de ces journaux en hindi et en ourdou a souligné, certes, certaines similitudes – notamment, la volonté d'exclure l'anglais de leurs écrits, le choix des objets traités, la revendication d'une voix féminine – mais aussi la diversité entre ces deux sources: l'emploi du vocabulaire, sanskritisé pour *Strī Darpaṇ* et arabo-persianisé pour *Tahzīb-i-niswān*; les figures réformatrices antérieures ou contemporaines nommées; les personnages historiques, mythologiques ou légendaires sollicités; les références intertextuelles littéraires, culturelles ou religieuses convoquées. Au terme de notre analyse, il nous est apparu que nous avons à considérer deux univers de références, deux imaginaires différents à de nombreux égards, qui prennent néanmoins racine dans une même zone géographique – l'Inde du Nord – et partagent des luttes communes, notamment celle pour l'Indépendance face aux britanniques.

Ce début du XX^{ème} siècle, et plus précisément les années 1918-1919, ont fait l'objet de nombreuses recherches car elles marquent un tournant dans l'histoire indienne. Toutefois, l'analyse de ces journaux de femmes offre un regard renouvelé nécessaire pour considérer la situation du pays tant dans le domaine socio-politique que dans les sphères culturelles, religieuses ou encore littéraires. Compte tenu de la richesse de ces écrits, nous doutons qu'il soit possible d'appréhender sans ces documents l'histoire de l'Indépendance de l'Inde et de la création du Pakistan dans toute sa complexité.

Loin d'avoir entièrement couvert la controverse du *pardah* dans ces journaux, notre objectif était plutôt de présenter les discours de ces femmes, sur un objet problématique, qui les concerne en premier lieu, et de faire connaître leurs opinions et leurs volontés vis-à-vis de cette réforme. La profusion d'informations dans ces périodiques est telle, que cela mériterait des études conséquentes afin de comprendre tous les enjeux liés à ce *medium*, d'une part, et à la période historique, d'autre part. Par ailleurs, cela permettrait de révéler les voix de ces femmes indiennes, de briser les apprioris véhiculés dans l'imaginaire collectif, et surtout, d'apporter un nouvel éclairage sur cette période cruciale de l'histoire indienne.

VII. Glossaire

Translitération	Hindi ²³⁵	Ourdou ²³⁶	Anglais	Français
1. <i>pardah</i>	पर्दा	پرده	Screen, curtain, veil, purdah, cover, anything which acts as a screen. Act or state of being behind purdah; modesty. Seclusion; secrecy, concealment; privacy. A musical tone. Pretext, excuse. The surface of the earth. Sail of a ship.	Un écran, un rideau, un voile, le purdah, une couverture, toute chose qui agit comme un écran. Action ou état d'être derrière le purdah ; la pudeur, la modestie. L'isolement, l'intimité. Un ton musical. Une prétexte, une excuse. La surface de la terre. La voile d'un bateau.
2. <i>ghūnghaṭ</i>	घूँघट	-	The end of the sari, or other cloth, used (by a woman) to hide the face; a veil	La fin du sari, ou d'un autre vêtement utilisé (par une femme) pour cacher son visage, un voile.
3. <i>burqā</i>	बुरका	برقع	A burka, veil, cover. A long cloak with a hood and cover for head and face worn by purdah-observing women. Dress; cloak.	Une burka, un voile, une couverture. Une longue cape, ou robe, avec un capuche sur la tête ou le visage portée par les femmes qui observe le purdah. Une robe, une cape.
4. <i>niqāb</i>	निकाब	نقاب	Niqab, veil. Mask.	Un niqab, un voile. Un masque
5. <i>ḥijāb</i>	-	حجاب	A veil; a curtain;— concealment;—	Un voile; un rideau; la dissimulation;

²³⁵ McGregor, R. S. (Éd.). (2005). *The Oxford Hindi-English dictionary* (18. impr). Oxford: Oxford Univ. Press.

²³⁶ Salimuddīn, E. E., Anjum, S., & Pārekh, R. (Éd.). (2013). *Auksfard Urdū Angrezi lughat*. Karācī: Oxford University Press.

			modesty, bashfulness, shame.	la modestie, la pudeur, la timidité, la honte.
6. cādor	चादर	چار	Chador, sheet, bedspread ; coverlet ; bedclothes. Tablecloth. Veil. Sheet of iron, asbestos cement sheet. Current of water.	Un chador, un drap, un couvre-lit. Des draps de lit. Une nappe. Un voile. La tôle, l'amiante. Le courant de l'eau.
7. sharma	शर्म	شرم	Shame, bashfulness, modesty. Shyness, hesitation. Honour, esteem, reputation.	La honte, la pudeur, la modestie. La timidité, l'hésitation. L'honneur, l'estime, la réputation.
8. lajjā	लज्जा	-	Shame, sense of decency or modesty. Bashfulness, shyness. Sense of honour.	La honte, le sens de la décence ou de la modestie. La pudeur, la timidité. Le sens de l'honneur.
9. ḥayā	-	حيا	Modesty, shyness, bashfulness.	La modestie, la pudeur, la timidité.
10. qadr	-	قدر	Value, worth ; price. Honour, dignity ; greatness. Appreciation, favour, patronage. Ordained by God, divine providence, fate, destiny. Quantity; measurement; portion, part. Importance. Power,; will. Principles or standards of behavior, values.	La valeur, le mérite; le prix. L'honneur, la dignité ; la grandeur. L'appréciation, la faveur ; le patronage. Ordonné par Dieu, la providence divine, le destin, la fatalité. La quantité, la mesure, la portion, la partie. L'importance.

				Les principes ou les standards de conduite, les valeurs.
11. liḥāz	-	حَاظ	Regard, reverence. Deference, respect, consideration. Shame, bashfulness.	L'estime, la vénération. La déférence, les égards, le respect, la considération. La honte, la pudeur, la timidité.
12. vaq'at	-	وَقَعَتْ	Respect, dignity ; regard, importance. Weight ; force.	Le respect, la dignité, l'estime, l'importance. Le poids, la force.
13. izat	इज़्ज़त	عِزَّت	Honour, respect, esteem, dignity, reputation. Chastity, virginity.	L'honneur, le respect, l'estime, la dignité, la réputation. La chasteté, la virginité.
14. tamīz	तमीज़	تَمِيْز	Good manners, refinement ; qualification. Sense, judgement, discretion. Observance of the rules of etiquette Distinction, pre-eminence. Discernment, discrimination. Courtesy.	Les bonnes manières, le raffinement, la qualification. Le bon sens, le jugement, la discrétion. L'observation des règles, de bienséances, de convenances. La distinction. Le discernement, la discrimination. La courtoisie.
15. adab	-	اَدَب	Decorum, civility, etiquette. Respect, regard, reverence. Literature.	Le decorum, le protocole, la courtoisie, La politesse, la bienséance, la convenance. La considération, le respect, la révérence. La littérature.

16. <i>ghairat</i>	-	غیرت	Shame, modesty. Sense of honour.	La honte, la pudeur, la modestie. Le sens de l'honneur.
17. <i>Ādar</i>	आदर	-	Respect, esteem ; honour ; reverence. Respectful treatment ; notice, attention ; deference.	Le respect, l'estime; l'honneur; la révérence. Le traitement respectueux, l'attention, les égards.
18. <i>pativrātā</i>	पतिव्रता	-	A faithful wife	Une femme fidèle, loyale.
19. <i>mastūrāt</i>	-	مستورات	Veiled or chaste women; women (of the harem;— syn. <i>parda-nishīn</i>).	Une femme chaste ou voilée ; une femme (du harem) ; syn. <i>parda-nashīn</i>
20. <i>iḥtirām</i>	-	احترام	Holding in veneration ; Reverence, veneration, respect ; Deference, attention.	Tenir en adoration ; La révérence, la vénération, le respect ; Les égards, la déférence, l'attention.
21. <i>'iṣmat</i>	-	عصمت	Defense, protection, preservation, Honour, integrity; continence, chastity; the <i>parda</i> or seclusion in which (oriental) women are required to live.	La défense, la protection, la préservation, l'honneur, l'intégrité ; l'abstinence, la chasteté ; Le <i>pardah</i> ou la réclusion dans laquelle doivent vivre les femmes (orientales).
22. <i>'ifat</i>	-	عفت	Abstinence, continence, chastity, virtue, purity, modesty, decency.	L'abstinence, la chasteté, la vertu, la pureté, la modestie, la décence.

VIII. Bibliographie

SOURCES PRIMAIRES

Ourdou

«*Hindūstānī pardah yā shar‘ī ?*» (trad. «Le *pardah* indien ou la *sharia* ?»), in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 21, Issue 9, Mars 1918, Lahore.

«*Khilāf shar‘a sharm aūr uskī vajah se pareshānī*» (trad. «« Une pudeur à l’encontre de la *shari‘a* et à cause de cela, l’angoisse), in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 21, Issue 22, Juin 1918, Lahore.

«*Pardah par baḥaṣ All India Ladies Conference men*» (trad. «Discussion sur le *pardah* pendant la *All India Ladies Conference*») in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 21, Issue 24, Juin 1918, Lahore.

«*Pardah*» (trad. «Le *pardah*») in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 21, Issue 26, Juin 1918, Lahore.

«*Libās*» (trad. «le vêtement») in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 21, Issue 32, Août 1918, Lahore.

«*Hayā*» (trad. «la pudeur») in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 20, Issue 47, Novembre 1918, Lahore.

«*Pardah māni‘ ta‘līm o muḥir ṣaḥat nahīn*» (trad. «Le *pardah* n’est ni un obstacle à l’éducation ni nuisible à la santé»), in *Tahzīb-i-niswān*, vol. 22, Issue 18, Mai 1919, Lahore.

Hindi

«*Ādhunik pardah praṇālī tathā usse hāniyām*» (trad. «Le système du *pardah* moderne et les dommages qu’il cause») in *Strī Darpaṇ*, Juillet – décembre 1918, Allahabad, pp. 97-100.

«*Īrān kī pardānāsīn sṛyām*» (trad. «Les femmes qui observent le *pardah* en Iran») in *Strī Darpaṇ*, novembre 1918, Allahabad, pp. 68-75

«*Parde kī viṣam vednā*» (trad. «L’Étrange douleur du *pardah*»), in *Strī Darpaṇ*, novembre 1918, Allahabad, pp. 300-306.

«*Sṛyām aūr sāmājik svatantratā*» (trad. «Les femmes et l’indépendance sociale») in *Strī Darpaṇ*, novembre 1918, Allahabad, pp. 307-309.

«*Strī-sudhār*» (trad. «Le progrès des femmes») in *Strī Darpaṇ*, septembre 1919, Allahabad, pp. 135-136.

«*Bhāratvarṣ meṃ sṛyān kā pad*» (trad. «la place des femmes dans l’histoire de l’Inde») in *Strī Darpaṇ*, septembre 1919, Allahabad, pp. 105-110.

«*Hamāre kapre*» (trad. «Nos vêtements») in *Strī Darpaṇ*, juillet - décembre 1919, Allahabad, pp. 30-32.

SOURCES SECONDAIRES

- Āchārya, B., & Taylor, J. (1816). *Lilawati: or, A treatise on arithmetic and geometry*, tr. by J.Taylor.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press.
- Ali, D., & University of London (Éd.). (1999). *Invoking the past: the uses of history in South Asia*. New Delhi ; Oxford: Oxford University Press.
- Allender, T. (2009). «Learning abroad: the colonial educational experiment in India, 1813–1919» . in *Paedagogica Historica*, 45(6), 727-741.
- Allender, T. (2016). *Learning femininity in colonial India, 1820-1932*. Manchester: Manchester University Press.
- Anderson, B. (1996). *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: Découverte.
- Appadurai, A., & Bouillot, F. (2009). *Géographie de la colère la violence à l'âge de la globalisation*. Paris: Payot.
- Appadurai, A., & Trad. : Bouillot, F. (2013). *Condition de l'homme global* (trad. : Éditions Payot & Rivages). Paris.
- Aristote, Dupont-Roc, R., & Lallot, J. (2011). *La poétique*. Paris: Éd. du Seuil.
- Balakrishnan, G. (Éd.). (1996). *Mapping the nation*. London: Verso.
- Bayly, C. A. (2012). *Rulers, townsmen, and bazaars: North Indian society in the age of British expansion, 1770-1870* (3rd ed). New Delhi: Oxford University Press.
- Beyer, P., & Beaman, L. G. (Éd.). (2007). *Religion, globalization and culture*. Leiden ; Boston: Brill.
- Bose, M. (2010). *Women in the Hindu tradition: rules, roles and exceptions*. London ; New York: Routledge.
- Boubakeur, Ḥamza (Éd.). (1985a). *Le Coran* (3e éd., rev.corr. et augm). Paris: Fayard.
- Boubakeur, Ḥamza (Éd.). (1985b). *Le Coran* (3e éd., rev.corr. et augm). Paris: Fayard.
- Chatterjee, P. (1993). *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton, N.J: Princeton University Press.

- Chitnis, S (1988), «Feminism: Indian Ethos and Indian Convictions,» in: R. Ghadially, ed., *Women in Indian Society: A Reader*, New Delhi, 81-95.
- Chaturvedi, V. (Éd.). (2000). *Mapping subaltern studies and the postcolonial*. London: Verso.
- Fawaz, L. T., Bayly, C. A., & Ilbert, R. (Éd.). (2002). *Modernity and culture: from the Mediterranean to the Indian Ocean*. New York: Columbia University Press.
- Forbes, G. (1996). *Women in modern India*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Foucault, M. (1997). *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001). «Pouvoir et corps» . In *Dits et écrits, tome II 1976-1988* (Gallimard). Paris.
- Gaborieau, M., Krämer, G., Nawas, J. A., Rowson, E. K., Fleet, K., & Matringe, D. (Éd.). (2007). *The Encyclopaedia of Islam: three* (3rd ed.). Leiden ; Boston: Brill.
- Gaborieau, M. (1986). *Islam et société en Asie du Sud*, E.H.E.S.S., Paris.
- Ganguli, K. M. (1973). *The Mahabharata of Krishna Dwaipayana Vyasa* (ed. And trans.(1883-1896) 3rded., Vol. X). New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Genette, G. (1982). *Palimpsestes: la littérature au second degré*. Paris: Seuil.
- Göle, N. (2004). *The forbidden modern: civilization and veiling*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Green, N. (2014). *Terrains of exchange: religious economies of global Islam*. New York ; Oxford: Oxford University Press.
- Greimas, A. J. (1974). *Sémantique structurale: recherche de méthode* (Ed. 1974, revue et corr). Paris: Larousse.
- Habib, I., & Habib, F. (2012). *Atlas of ancient Indian history*. New Delhi: Oxford University Press.
- Jacobsen, K. A. (2014). *Brill's encyclopedia of Hinduism*. 6 vols. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Jones, K. W. (1989). *Socio-religious reform movements in British India*. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press.
- Jones, K. W. (2008). *The New Cambridge history of India*. Vol. III, 1, Vol. III, 1,. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGregor, R. S. (Éd.). (2005). *The Oxford Hindi-English dictionary*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Mill, J. (1968), *The History of British India*, 2 vol., New York: Chelsea House.
- Minault, G. (1999). *Secluded scholars: women's education and Muslim social reform in colonial India*.

Oxford: Univ. Press.

Minault, G. (2010). *The Khilafat Movement Religious Symbolism And Political Mobilization In India*.

New York: Columbia University Press.

Murad, M. A. (1996). *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani*. Kitab Bhavan: Delhi.

Nijhawan, S. (2008). 'The Touchstone of a Nation's Greatness is the Status of its Women'—

Responses to Colonial Discourses on Indian Womanhood. *South Asia Research*, 28(1), 73-88

Nijhawan, S. (2012). *Women and girls in the Hindi public sphere: periodical literature in colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press.

Offen, K. M. (Éd.). (2010). *Globalizing feminisms, 1789-1945*. London ; New York: Routledge.

O'Hanlon, R. (2014). *At the edges of empire: essays in the social and intellectual history of India*.

Ranikhet: Permanent Black.

Orsini, F. (1999). «Domesticity and beyond: Hindi women's journals in the early twentieth Century». In *South Asia Research*, 19(2), 137-160.

Orsini, Francesca. (2010). *The Hindi public sphere 1920 - 1940: language and literature in the age of nationalism*. New Delhi: Oxford Univ. Press.

Pernau, M. (2013). *Ashraf into middle classes: Muslims in nineteenth-century Delhi* (First edition). New Delhi: Oxford University Press.

Platts, J. T. (2007). *A dictionary of Urdu classical Hindi and English*. New Delhi: Bharatiya Granth Niketan.

Ramnath, M. (2011). *Haj to Utopia: how the Ghadar movement charted global radicalism and attempted to overthrow the British empire*. University of California Press: Berkeley.

Ricœur, P. (2007). *La métaphore vive*. Paris: Éd. du Seuil.

Salīmuddīn, E. E., Anjum, S., & Pārekh, R. (Éd.). (2013). *Auksfard Urdū Angrezī lughat*. Karācī: Oxford University Press.

Sangari, K., & Vaid, S. (Éd.). (2006). *Recasting women: essays in colonial history*. New Delhi: Zubaan.

Schneir, M. (1994). *Feminism: the essential historical writings*.

Sen, A. (2007). *L'Inde, histoire, culture et identité*. Paris: Odile Jacob.

Senart, E. C. M. (1934). *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*. Paris: Les Belles Lettres.

- Shackle, C., & Majeed, J. (1997). *Hali's Musaddas: the flow and ebb of Islam*. Delhi ; New York: Oxford University Press.
- Somadeva Bhatta, Balbir, N., & Besnard, M. (1997). *Océan des rivières de contes*. Paris: Gallimard.
- Spivak, G. C. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Amsterdam.
- Stark, U. (2007). *An Empire of books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word In Colonial India*. New Delhi: Pauls Press.
- Talwar, Vir Bharat, «Feminist Consciousness in Women 's Journals in Hindi, 1910-20» in Sangari, K., & Vaid, S. (Éd.).
- Thapar, R. (1984). *A history of India. 1 From the discovery of India to 1526*. (Penguin History). Harmondsworth.
- Thapar, R. (1996). *Time as a metaphor of history: early India*. Delhi: Oxford University Press.
- Vanita, R. (2003). «The Self Is Not Gendered: Sulabha's Debate with King Janaka.» in *NWSA Journal*, 15(2), 76-93.

IX. Annexes

Liste de mots-clés pour la numérisation des articles en hindi de *Strī Darpaṇ*

परदा

घूँघट

शर्म

सरम

शर्मवान

शरमवना

बेशर्म

शर्मद

लज्जा

लज्जित

लज्जी

लज्या

लाज

लज्जाकुल

लज्जाबती

हया