

Université de Montréal

Préférence pour les garçons et sélection sexuelle prénatale : une réalité contemporaine  
multiple pour les femmes du Nord-Ouest de l'Inde

par Marie-Elaine B. Dufour

Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences  
Thèse présentée à la Faculté des sciences sociale en vue de  
l'obtention du grade de Philosophiae doctor, PhD. en anthropologie

Octobre 2015

© Marie-Elaine B. Dufour, 2015

## **Résumé**

Plusieurs chercheurs ont constaté un déséquilibre démographique important (ratio homme/femme) en Inde du Nord-Ouest qui serait l'une des conséquences directe de la sélection sexuelle prénatale engendrée par forte préférence pour la naissance des garçons. Dans les villes de Jaipur (Rajasthan) et Gurgaon (Haryana), auprès de femmes mariées issues de milieux socio-économiques aisés, j'ai tenté de comprendre comment les femmes vivent au quotidien la préférence pour les garçons et d'explorer pourquoi elles reproduisent ces préférences et discriminations envers garçons et filles dans leurs pratiques reproductives. Le recours à la sélection sexuelle semble résoudre de nombreuses tensions produites par les interactions entre les changements économiques, l'intensification de la planification familiale, l'accessibilité aux technologies de la santé reproductive et les attentes filiales de la famille. Bien que les femmes subissent de la pression familiale pour concevoir un fils, elles peuvent désirer pour elles-mêmes la naissance de fils, une préférence influencée par la construction identitaire de genre qui associe l'achèvement de la féminité à travers les rôles d'épouse et la maternité de fils. Les pressions pour la naissance d'un garçon émaneraient tout autant des structures sociales que de l'environnement familial immédiat.

## **Mots-clés:**

Préférence pour les garçons; Inde; sélection sexuelle; genre; technologies de la santé reproductive; avortement sexo-sélectif.

## **Abstract**

Demographers have recorded a very important unbalanced sex-ratio (men/women) in North-West India that would be the direct consequence of prenatal sex-selection caused by a strong son preference. In Jaipur (Rajasthan) and Gurgaon (Haryana), I interviewed married women from well-off backgrounds and in attempt to understand the presence of son preference and daughter discrimination in their everyday lives. The use of sex-selection seems to resolve several tensions produced by the interactions between economic changes, family-planning intensification, availability of reproductive technologies and kinship expectations from the family. Although women experience family pressure to conceive a son, they can also desire a son for themselves; gender identity construction influences the idea that women can achieve femininity and be accomplished through their roles as spouse and mother of a son. Pressure to give birth to a son comes from the structures as well as the immediate family environment.

## **Keywords:**

Son preference; India; sex selection; gender; women; reproductive technologies; sex-selective abortion.

## Remerciements

Cette thèse est l'achèvement d'un travail de longue haleine qui a commencé en 2007. Ce projet est le résultat de ma grande volonté, ma passion pour l'anthropologie et du soutien que m'ont apporté mes proches tout au long de ces dernières années.

Je tiens, d'abord, à remercier plus que tout, celle qui a cru en mon potentiel. Mme Karine Bates, qui a été un excellent soutien et guide dans l'accomplissement de cette thèse. Je ne vous remercierai jamais assez pour avoir su nourrir constamment ma motivation jusqu'à la fin de ce projet.

Merci à l'amour de ma vie, ma fille Maève, qui a dû regarder sa maman partir travailler loin d'elle plusieurs fois et qui n'a JAMAIS cessé de m'aimer pour autant. La fierté dans ses yeux de « presque-ado » me rend plus forte tous les jours et réaffirme les raisons pour lesquelles je continue de faire de l'anthropologie auprès des femmes.

Je souhaite aussi exprimer toute ma gratitude envers ma mère, Linda Bergeron, qui m'a transmis les valeurs de la persévérance et de l'optimisme (et ce, même dans l'adversité) et qui a su appuyer ma démarche avec une grande patience et une empathie extraordinaire. J'aimerais sincèrement remercier mon conjoint, Irving J. Flores qui, par sa présence à mes côtés, a fait de cette thèse, un projet encore plus significatif; ce projet n'a plus été uniquement le mien, mais un projet commun. Je veux te dire merci de mon cœur pour avoir su vivre avec mes nombreux déplacements et mes absences répétées sans jamais avoir arrêté de croire en moi. (*I would like to sincerely thank my partner Irving J. Flores for standing by me and supporting me through this long adventure of constant travelling and several absences. Thank you for never losing faith in me*). Trois amies chères méritent que je souligne leur aide tant appréciée dans la réalisation de ma thèse : les merveilleuses Marie-Ève Riopel, Carrie-Anna McGinn et Michelle Baker. Un grand merci pour votre soutien, votre écoute et votre présence.

Un grand merci va aux personnes qui m'ont apporté leur aide sur le terrain et qui ont grandement contribué à la concrétisation de cette thèse. Je désire remercier

chaleureusement la directrice de SIDART, *Society for Integrated Development Activities, Research and Training* de Jaipur, Mme Pramila Sanjaya ainsi que la coordonnatrice de l'organisation, Sonia Johri, pour m'avoir apporté un soutien inégalable dans l'accomplissement de la recherche de terrain. Mille mercis à la famille Chaudhary pour l'hébergement à Jaipur et à Karl-Stéphane Bouthillette et Stefanie Bauer pour leur amitié et leur accueil à New Delhi.

Cette thèse a été rendue possible grâce au soutien financier du Conseil de recherches en sciences sociales du Canada (Bourse de doctorat – Programme de bourses d'études supérieures du Canada, Joseph-Armand Bombardier, 2011-2014), de la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal (Bourse de soutien pour fin d'études doctorales, 2014) et du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal (Bourse de soutien, 2010).

À ma fille Maève,

Une petite marche pour construire un monde meilleur pour elle et toutes les petites filles.

## TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Remerciements.....	viii
INTRODUCTION.....	11
CHAPITRE 1 - REVUE DE LA LITTÉRATURE.....	25
1.1) L'Inde du Nord, l'Inde du sud : différentes réalités pour les femmes? .....	26
1.2) Les rôles des femmes dans le système de parenté et de l'alliance.....	28
1.2.1) La préférence pour les garçons : les rôles et responsabilités des fils et des filles dans la filiation patrilinéaire .....	40
1.3) Les forces du changement social et économique.....	44
1.3.1) La beauté féminine dans la société indienne : le modèle Lakshmi/Sita, le modèle Durga/Kali et le modèle occidental.....	51
1.4) Différentes lois qui visent à améliorer les conditions de vie des citoyennes indiennes .....	54
1.5) L'approche démographique : des chiffres qui attirent l'attention sur la préférence pour les garçons .....	61
1.6) L'évolution contemporaine de la préférence pour les garçons dans le Nord-Ouest de l'Inde : de l'infanticide à la sélection sexuelle prénatale.....	62
1.7) L'interdit de la sélection sexuelle versus les droits reproductifs des femmes indiennes .....	66
1.8) Le défi éthique de la profession médicale et l'application du PC & PNDT Act	69
1.9) La préférence pour les garçons scrutée sous un angle d'économie politique .....	75
CHAPITRE 2 – MÉTHODOLOGIE.....	80
2.1) Problématique et objectifs de recherche.....	80
2.2) Le paradigme qualitatif dans un champ d'étude dominé par les sciences démographiques et la recherche quantitative.....	83
2.3) Être sensible au potentiel de violence.....	87
2.4) Quelques considérations méthodologiques et éthiques dans le traitement des sujets « délicats » en milieu urbain .....	92
2.4.1) Les questions éthiques sur le sujet .....	92
2.4.2) Circonscrire un « groupe » en milieu urbain.....	93
2.4.3) La collaboration avec une ONG : un élément facilitateur pour le recrutement de participantes .....	95
2.4.4) Les techniques d'enquête .....	98
2.5) L'analyse des données recueillies .....	100
2.5.1) Un portrait des femmes rencontrées.....	101
CHAPITRE 3 – PRÉSENTATION DES ARTICLES.....	104
3.1) A Methodological Reflection on Fieldwork in India in a context of urbanity and illegal reproductive practices: a research note .....	106

3.2) La préférence pour les garçons dans le Nord-Ouest de l'Inde : performativité de genre et construction de la féminité .....	128
3.3) Contemporary Son Preference: On Sex-Selection, Availability of Reproductive Technologies and Raising Daughters in North-Western India.....	151
CHAPITRE 4 – DISCUSSION .....	175
4.1) La relation avec le mari.....	175
4.2) Les relations avec la belle-famille.....	178
4.3) Les tensions entre le discours d'émancipation et d'égalité des femmes et les obligations de mères et d'épouses.....	183
4.4) Les pratiques liées à la parenté et au mariage.....	189
4.5) Les pratiques de la santé de la reproduction : les préférences et discriminations de genre .....	195
CONCLUSION.....	203
BIBLIOGRAPHIE.....	211
ANNEXE 1 – CARTES GÉOGRAPHIQUES DES CHILD SEX RATIOS ET DES SEX RATIOS EN INDE.....	226
ANNEXE 2 – DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES SUR LES SEX RATIOS ET CHILD SEX RATIOS EN INDE .....	229
ANNEXE 3 – INFORMATIONS SOCIODÉMOGRAPHIQUES DES PARTICIPANTES*.....	231
ANNEXE 4 – LISTE DES LOIS PROTÈGEANT LES FEMMES EN INDE.....	234



## INTRODUCTION

Le sujet de la préférence culturelle pour les garçons et des pratiques de sélection sexuelle prénatale, n'est pas évident à discuter scientifiquement, économiquement et socialement, tant il présente de multiples complexités liées à la criminalité des pratiques et au tabou associé à la reproduction et la sexualité. Pour comprendre la préférence pour les garçons, il est crucial de se référer à la pluralité des nuances que la société indienne produit que ce soit culturelles, sociales, historiques, économiques et religieuses. Il est aussi important d'éviter l'apposition systématique de concepts occidentalisés sur ces pratiques issues d'une ontologie différente, sans toutefois nier les influences des sociétés occidentales créées par la colonisation britannique et le phénomène contemporain de la globalisation économique (et culturelle, à certains égards).

La problématique liée à la préférence pour les garçons et la sélection sexuelle prénatale est une question spécifique située dans le contexte plus large de la société indienne du Nord-Ouest, qui se doit d'être considérée en interrelation avec de nombreux autres aspects sociaux comme par exemple, la parenté, les technologies médicales ou les relations entre les genres, pour ne nommer que ceux-là. Ce sont, de plus, des pratiques qui ont évolué dans le temps et qui n'occupaient pas la même place dans la société précoloniale que celle occupée aujourd'hui. La sélection sexuelle prénatale qui découle de la préférence pour les fils, comme l'avortement sexo-sélectif des fœtus féminins, n'est pas une « ancient killing machine »<sup>1</sup>, mais tire en effet son origine d'un « temps ancien ». Les biais de genre favorisant une progéniture masculine existaient bien avant la colonisation. L'infanticide des fillettes étaient pratique courante dans les villages du Nord-Ouest indien, mais leur élimination à grande échelle comme on l'observe aujourd'hui est plutôt récente (Bhatnagar-

---

<sup>1</sup> Les médias indiens et internationaux ne nuancent pas toujours ce fait en ce qui concerne l'évolution des pratiques entourant la préférence pour les garçons. Cette expression est tirée de l'article suivant : Ghosh, P. (2013), « A Deadly Preference For Male Offspring: The Killing Of Baby Girls In India And Pakistan », [en ligne], <http://www.ibtimes.com/deadly-preference-male-offspring-killing-baby-girls-india-pakistan-1406582>, page consultée le 6 juillet 2014.

Dube et al. 2005)<sup>2</sup>. Les forces sociales, culturelles, religieuses et économiques actuelles ont répandu et exacerbé cette préférence et ont fait de la sélection sexuelle prénatale un phénomène plutôt contemporain.

La production des recensements statistiques nationaux un peu partout dans le monde ont déclenché de nombreuses questions liées à la préférence pour les fils, car on constate qu'il y a moins de filles dans des régions spécifiques du globe : l'Afrique Sub-saharienne, l'Inde et la Chine (Bongaarts 2013; Anderson et Ray 2010). Bon nombre des écrits actuels sur le phénomène proviennent des sciences démographiques, c'est-à-dire que c'est surtout le déséquilibre démographique des différents ratios entre les sexes<sup>3</sup> qui est à l'étude. Amartya Sen, Prix Nobel d'économie, est l'un des premiers au début des années 1990<sup>4</sup>, à attirer l'attention médiatique et politique sur le déséquilibre démographique, en utilisant le terme « missing women » qu'il estimait, à cette époque, à environ 100 millions sur tout le continent asiatique (Sen 1990, 1992). En 2006, on estimait en Inde qu'entre 36 et 45 millions de femmes manquaient pour rétablir « l'équilibre démographique »<sup>5</sup> (Jha et al. 2006). On constate la progression de ce déséquilibre avec les chiffres établis par le Census of India de 2011 qui évalue un surplus de 37.5 millions d'hommes et un manque d'environ 60 millions de femmes pour revenir à un équilibre démographique. Le *Sex Ratio* (SR)

---

<sup>2</sup> Nous verrons, dans le Chapitre 1, comment des pratiques comme la dot, qui est venue remplacée le prix de la fiancée à un moment de l'histoire indienne (Chakravarti 1995), ont évolué en relation avec les forces sociales contemporaines de façon à exacerber la préférence pour les garçons et produire une élimination massive des fillettes. L'augmentation exagérée de la dot, au même titre que l'avortement sexo-sélectif des fillettes, est un phénomène contemporain.

<sup>3</sup> On mesure l'équilibre démographique par différents ratios de sexe. Voici les plus utilisés : le SR, *Sex Ratio* ou *Sex-ratio entre les sexes*, qui peut être calculé par tranches d'âges; le CSR, *Child Sex Ratio* ou *Sex-ratio des enfants*, qui mesure les effets de la mortalité infantile jumelée au sexe à la naissance entre 0 et 6 ans; le DSRB, *Desired Sex Ratio at Birth* ou *Sex-ratio désiré à la naissance*, qui évalue ce que les parents souhaiteraient avoir comme composition sexuelle familiale; et le SRLB, *Sex Ratio at Last Birth* ou *Sex-ratio à la dernière naissance*, qui focalise particulièrement sur le ratio de sexe lors de la dernière naissance d'un couple (Bongaarts 2013).

<sup>4</sup> Certains auteurs, comme Bhatnagar-Dube & al. (2005) affirment que les groupes de femmes attiraient déjà l'attention, au milieu des années 1970, sur la préférence pour les garçons et l'utilisation des technologies de la santé reproductive pour la sélection sexuelle prénatale. On constate, cependant, que les études de la préférence pour les garçons sont arrivées plus dans les années 1980-1990 suivant certains grands recensements nationaux et études démographiques connues (NFHS-III 2005-2006; NFHS-II 1999-1998; NFHS-1992-1993; Census of India 2011; Census of India 2001; Census of India 1991).

<sup>5</sup> Les démographes définissent « l'équilibre démographique » par un nombre d'hommes relativement égal à celui de femmes (équilibre naturel) qu'ils mesurent à l'aide des différents ratios de sexes présentés à la note 3 (Attané 2006; Hesketh et Xing 2006).

national de 2011 entre les femmes et les hommes (de tous les âges) est de 940 femmes pour 1000 hommes en comparaison avec celui de 2001 qui était de 933 pour 1000 (Census of India 2011). Ce qui suggère une augmentation de 6 points lors de la dernière décennie. Pour dresser un portrait des pratiques de sélection sexuelle, le *Child Sex Ratio* (CSR) est un meilleur indicateur, car le SR demeure influencé par de nombreux autres facteurs qui touchent la vie des hommes et des femmes, comme la morbidité, la mortalité maternelle, les conditions de travail à risques, etc. (Anderson et Ray 2010). Le *Child Sex Ratio* (CSR) pour toute l'Inde est de 914 filles pour 1000 garçons entre 0 et 6 ans (Census of India 2011). Lorsque l'on consulte les CSR de 2011 des États les plus touchés par la sélection sexuelle dans le Tableau 1, on constate que tous affichent une progression négative ou un déclin positif entre 1981 et 2011, les États où la présente étude prend place, le Rajasthan et l'Haryana ayant, respectivement, perdu 71 et 72 points. Certains autres États ont cependant amélioré leur ratio depuis 2001, comme le Punjab avec une remontée de 48 points et Chandigarh avec 22 points. Malgré ces améliorations, les sex-ratios des enfants âgés entre 0 et 6 ans demeurent déficitaires, la plupart en bas de 900 filles pour 1000 garçons.

**Tableau 1 : Le Sex-ratio des enfants de 0 à 6 ans (nb. de filles par 1000 garçons) dans les États les plus touchés par la sélection sexuelle**

Recensement (par année)					Déclin en 2011 p/r à 2001	Déclin en 2011 p/r à 1991	Déclin en 2011 p/r à 1981
États les plus touchés	1981	1991	2001	2011			
Inde	962	945	927	914	13	31	48
Delhi	926	915	868	867	1	48	59
Chandigarh	907	899	845	867	+22	32	40
Gujarat	947	928	883	886	+3	42	61
Haryana	902	879	819	830	+11	49	72
Himachal Pradesh	971	951	896	906	+10	45	65
Punjab	908	875	798	846	+48	29	62
Rajasthan	954	916	909	883	26	33	71

Source : Census of India 2011

Les données démographiques tendent à suggérer que le phénomène, qui touchait spécifiquement la région Nord-Ouest du pays, surnommée le « foeticide belt »<sup>6</sup> ou le « cow belt » par les médias (Trivedi 2013), s'étend maintenant à tout le pays et ce, même dans des régions où la préférence pour les garçons était culturellement et historiquement peu présente<sup>7</sup>. Le Tableau 2 résume la progression des CSR, de 1991 à 2011, des États avec les chiffres les plus élevés lors du Census de 2011, tous situés au sud et à l'est du pays.

**Tableau 2 : Le Sex-ratio des enfants de 0 à 6 ans (nb. de filles par 1000 garçons) dans les États les moins touchés par la sélection sexuelle**

	Recensement (par année)			Déclin en 2011 p/r à 2001	Déclin en 2011 p/r à 1991
	1991	2001	2011		
Kerala	958	960	959	-1	+1
West Bengale	967	960	950	-10	-17
Tamil Nadu	942	948	946	-2	+4
Nagaland	993	964	944	-20	-29
Jharkhand	NA	960	943	-17	NA
Karnataka	960	946	943	-3	-17
Andhra Pradesh	975	961	943	-18	-14

Source : Census of India 2011

Bien que le Tamil Nadu et le Kerala affichent une amélioration de leur CSR entre 1991 et 2011 avec respectivement +4 et +1, on constate un recul général dans le Sud et de l'Est de l'Inde, qui ont historiquement enregistré les meilleurs CSR au pays. Les SRs de la population générale du Kerala, du Tamil Nadu et de Pondichérie affichent même un surnombre de femmes, avec respectivement 1084, 995 et 1038 femmes pour 1000 hommes (Census of India 2011). John (2011) explique que les CSRs doivent être interprétées avec prudence, car même si certains États du Nord présentent de meilleurs ratios qu'en 2001, l'étude plus spécifique des districts démontre de grandes disparités et des CSRs

<sup>6</sup> Ce terme, qui fait référence spécifiquement à l'avortement sexo-sélectif, est largement utilisé par les médias et les groupes activistes. Je n'utiliserai pas ce terme dans la suite du texte. Je préfère employer le terme sélection sexuelle prénatale, qui à mon sens, n'a pas de connotation religieuse et ne porte pas de jugement sur le fait de recourir à l'interruption de grossesse elle-même. La terminaison choisie se réfère directement aux pratiques de sélection sexuelle qui ne se limitent pas uniquement à l'avortement.

<sup>7</sup> J'expliquerai dans le Chapitre 1, la théorie appuyée par certains Indianistes selon laquelle l'Inde est divisée en deux régions qui présentent deux « patterns » culturels, sociaux et économiques distincts et qui mettent en place des pratiques sociales différentes : le Nord et le Sud.

problématiques en plus de révéler une tendance récente, celle de la propagation de la sélection sexuelle à l'Est et au Sud du pays (voir Annexe 1). L'évolution de cette nouvelle situation est à surveiller avec le prochain Census of India 2021. Notamment, une autre source de données démographiques importante, les National Family Health Surveys, sont en cours de collecte des données pour le National Family Health Survey-IV de 2014-2015 et elle nous dira certainement si la tendance de diffusion de la sélection sexuelle se maintient au Sud et à l'Est du pays<sup>8</sup>.

Plusieurs facteurs issus du contexte indien ont des impacts non-négligeables sur les comportements reproductifs et les ratios de sexe. L'allégeance religieuse, en particulier, influencerait la préférence pour les garçons et le recours ou non à la sélection sexuelle. Les deux plus nombreuses communautés en Inde, les Hindous et les Musulmans, présentent des différences prononcées dans la croissance de leur population, leur taux de fertilité et leur taux de mortalité (Guillot et Allendorf 2010; Mari Bhat et Zavier 2005). La population musulmane, environ 177 millions d'individus (Census of India 2011), est la plus large minorité indienne et est considérée, à plusieurs égards, comme moins privilégiée que la majorité hindoue. Dans la décennie de 2001 à 2011, la population hindoue a connu un taux de croissance de la population de 14,2% tandis que les Musulmans, 24,4% (Census of India 2011). Selon un article récent du Wall Street Journal<sup>9</sup>, les taux de fertilité respectifs des communautés hindoues et musulmanes en Inde sont de 2,5 et de 3,2. Dans le cas indien, les communautés hindoues et musulmanes se distinguent dans leurs comportements reproductifs respectifs en ce qui concerne la contraception, le remariage des veuves, le nombre d'enfants par famille et la préférence pour les garçons. Mari Bhat et Zavier (2005), qui se réfèrent aux chiffres du Census of India de 2001<sup>10</sup>, discutent de la différence du taux de fertilité dans les deux communautés. Leur conclusion penche vers la différence

---

<sup>8</sup> Le site Internet du National Family Health Survey, India annonce le recensement de 2014-2015 sur leur page d'accueil : <http://www.rchiips.org/nfhs/nfhs4.shtml> [page consultée en ligne], 17 juillet 2014. Ils ont déjà produit les National Family Health Survey I, II et III réalisés en 1998-99, 2002-2003 et 2006-2005.

<sup>9</sup> Bellan, E., 2015, « This is Why India Will Have the World's Largest Muslim Population in the Next Decade », *Wall Street Journal*, <http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2015/04/06/this-is-why-india-will-have-the-worlds-largest-muslim-population-in-the-next-decade/>, [consultée en ligne], le 1er juin 2015.

<sup>10</sup> Le Census of India de 2001 présente une erreur important quant au taux de croissance de la population Musulmane, car les membres de l'organisation du Census n'ont pas inclus les chiffres de croissance du Jammu-Kashmir dans le calcul.

d'attitude envers la contraception qui, chez les Musulmans, semble être moins utilisée pour des motifs religieux. Ils ne négligent pas, non plus, les autres facteurs explicatifs, dont la volonté politique, car selon eux, la « [...] Muslim orthodoxy in the matters of procreation and use of contraception is a response to the communal propaganda of the Hindu right » (Mari Bhat et Zavier 2005 : 401). Ce point est aussi soutenu dans plusieurs articles des auteurs Jeffery et Jeffery (2002, 2000 et 1997). Malgré une qualité et un niveau de vie moindre, les taux de mortalité infantile de la communauté musulmane demeurent plus bas que la majorité hindoue (Voir Tableau 3).

**Tableau 3 : Taux de mortalité infantile selon l'allégeance religieuse en Inde (nb. de décès sur 1000)**

Religion	Mortalité néonatale	Mortalité postnatale	Mortalité infantile (1 à 6 mois)	Mortalité infantile (6 mois à 1 an)	Mortalité entre 0 et 5 ans
Hindous	40,3	18,2	58,5	18,5	76,0
Musulmans	34,1	18,2	52,4	18,6	70,0
Chrétiens	31,5	10,1	41,7	11,6	52,8
Sikhs	35,9	9,7	45,6	6,8	52,1
Bouddhistes	43,0	9,8	52,8	17,1	69,0
Autres	43,3	41,4	84,6	50,4	130,7

Source : NFHS-III 2005-06

En plus de démontrer que la population musulmane indienne croît significativement plus rapidement que celles des autres groupes religieux, ces chiffres contredisent les explications conventionnelles selon laquelle une population vivant dans des conditions socio-économiques difficiles présenterait des taux de mortalité élevés ayant un impact direct sur la croissance de la population (Mari Bhat et Zavier 2005). Plusieurs hypothèses sont suggérées pour expliquer ce contexte, mais il semble qu'une différence d'attitude envers la préférence pour les garçons impacte, de façon notable, le taux de mortalité infantile chez les Musulmans (Borooah et Iyer 2005; Das Gupta 2003). Selon le Census of India (2001), les CSR chez les Hindous était de 925, chez les Musulmans de 950, chez les Chrétien de 964, chez les Sikhs de 786, chez les Bouddhistes de 942, chez les Jains de 870 et chez les Autres (groupes tribaux animistes) de 976. En comparant les différents taux de fertilité et de mortalité infantile chez les Hindous et les Musulmans, Borooah et Iyer suggèrent que « a reason why Muslims have larger families than Hindus is that, firstly, they

may not desire sons as much as Hindus and, secondly, they are less apprehensive, compared to Hindus, of having daughters. In consequence, not only do Muslims have larger families than Hindus but they also have relatively more daughters than sons » (2005 : 419). Pour leur part, Guillot et Allendorf (2010) concluent qu'aucune évidence statistique ne peut soutenir que la préférence pour les garçons soit plus forte chez les Hindous que chez les Musulmans, et considèrent plutôt que les conditions sanitaires meilleures chez les communautés musulmanes rurales constitueraient leur avantage quant au taux de mortalité infantile (Guillot et Allendorf 2010; Bhalotra, Valente et van Soest 2009). Quoi qu'il en soit, la préférence pour les fils serait aussi présente chez les Musulmans quoique moins prédominante dans les choix reproductifs et l'avortement sexo-sélectif serait un moyen peu envisagé puisque l'avortement y est considéré comme un péché majeur.

### **La situation actuelle des pratiques de sélection sexuelle prénatales et postnatales**

L'arrivée des technologies de la santé reproductive (TSR) en Inde dans les années 1970-1980, comme l'amniocentèse, a rendu accessible le dépistage prénatale des maladies fœtales et a permis de déterminer le sexe de l'enfant. Cependant, cette intervention médicale, risquée et technique, a été rapidement remplacée par l'échographie, moins dangereuse et plus facile d'utilisation (Bhatnagar-Dube et *al.* 2005; Menon 2004; Vella 2003). En quelques années seulement, le but premier des TSR, le dépistage prénatal, a été quelque peu détourné pour la sélection sexuelle des enfants à venir. C'est-à-dire que le dépistage a toujours lieu, mais que la sélection sexuelle a été mise en place par l'accessibilité à grande échelle des TSR. Les centres médicaux privés offrant des services de santé maternelle, d'échographie et d'avortement se sont d'abord installés dans les régions prospères économiquement et les milieux urbains pour, ensuite, se répandre dans la plupart des milieux ruraux (ICRW 2004). Dans les villes et les campagnes indiennes, on dénombre 41 182 cliniques d'échographie officiellement enregistrées (Time of India, 3 juin 2011). En 2010, 39 854 échographes étaient légalement enregistrés dans tout le pays (Paitnaik and Kejriwal 2012)<sup>11</sup>. Ce nombre de machines semble peu pour un pays dont la population totale est de près de 1.21 billions de personnes (Census of India 2011) et

---

<sup>11</sup> Malgré une recherche extensive, ce sont les chiffres les plus récents trouvés. La difficulté à produire et maintenir des chiffres à jour est, selon mon hypothèse, due à lourdeur et lenteur de la bureaucratie indienne et à la grande distribution illégale des appareils à échographie.

suggèrent que plusieurs des interventions (la détermination du sexe et avortements sexosélectifs) sont faits dans des conditions faisant fi de la bureaucratie médicale et que peu de ces appareils et de ces interventions sont enregistrés et reportés aux institutions de régulation médicale fédérale. Il est donc difficile d'estimer le nombre d'avortements y étant effectués ainsi que les raisons qui y sont associées. On parle d'un secteur qui ferait des profits évalués entre 100 et 200 millions en dollars américains par année en Inde<sup>12</sup>. En excluant les hôpitaux publics gouvernementaux<sup>13</sup>, différents types d'installations pourvoient des services de « sélection sexuelle », comme des cliniques privées enregistrées<sup>14</sup> dans lesquelles le personnel est qualifié dont le matériel technique est à la fine pointe et qui comptent majoritairement parmi leur clientèle, des femmes issues des milieux favorisés qui peuvent payer les frais de tels services. Ou encore, des cliniques plutôt discrètes, non-enregistrées dont l'hygiène n'est pas appropriée et où les praticiens qui n'ont pas nécessairement une formation adéquate offrent des services aux femmes de toutes provenances sociales (Pinto 2004). Finalement, on rapporte aussi la présence de cliniques d'échographies mobiles. Des techniciens sans formation médicale parcourent les milieux ruraux à moto ou en « rickshaw » avec des échographes portatifs et négocient leurs services pour quelques roupies rendant la détermination du sexe fœtal accessible à une large majorité (Attané 2006; Arnold, Kishor et Roy 2002). Depuis l'entrée en vigueur du Pre-Conception & Pre-Natal Diagnostic Test Act (PC & PNDT Act) de 1994<sup>15</sup> qui prohibe, essentiellement, la divulgation du sexe fœtal lors des tests de dépistage prénatal ainsi que la régulation administrative des cliniques de santé reproductives et des échographes, de nombreux praticiens ont développé plusieurs stratégies pour contourner ces interdictions. Afin de ne pas divulguer le sexe fœtal directement lors de la consultation, les médecins disent aux parents que le « temps est au deuil » si le couple attend une fille ou « qu'ils

---

<sup>12</sup> Selon un article du *Washington Post* datant de 2006, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/05/19/AR2006051901219.html>, [consulté en ligne], 27 août 2014. Malgré mes recherches, des chiffres plus récents n'ont pu être trouvés. La clandestinité de la pratique rend l'évaluation des profits de ce « business » très difficile pour les experts.

<sup>13</sup> Les hôpitaux publics sont gérés par le gouvernement et respectent généralement les interdictions du PC & PNDT Act de 1994 (entré en vigueur en 1996 et amendé en 2002).

<sup>14</sup> Ces cliniques offrent généralement des soins maternels, gynécologiques et familiaux généraux, des suivis annuels, des soins aux enfants et ne procèdent que discrètement et seulement dans certains cas, à la détermination sexuelle et l'avortement sexosélectif. On verra plus loin que ces services donnent lieu à des débats houleux au sein même de l'institution médicale.

<sup>15</sup> Cette loi a été adoptée par le Lok Sabha en 1994, mais est entrée en vigueur en 1996. Elle a aussi été amendée en 2002 et en 2011, après la publication des résultats du Census of India.



peuvent acheter des bonbons pour la famille » si le bébé est un garçon. D'autres utiliseront de l'encre rouge dans le dossier si c'est une fille et de la bleue si c'est un garçon. De plus, il faut mettre en perspective que les familles pourront contourner ces interdictions en ayant recours à différentes cliniques et praticiens : l'échographie pourra être performée à un endroit et l'avortement dans une autre clinique sous couvert d'un échec de la contraception. Les femmes les plus défavorisées peuvent être visitées par un « technicien mobile » ou se rendre dans une clinique peu coûteuse pour obtenir une échographie puis tenter une interruption de grossesse avec une *dais*<sup>16</sup>, une tradipraticienne.

Même si le nombre d'avortement sexo-sélectif est difficile à comptabiliser, quelques études tentent d'évaluer l'ampleur du phénomène. Une étude de Jha et al. (2011) estiment que les avortements sexo-sélectifs ont éliminé entre 0 et 2 millions de filles dans la décennie de 1980, entre 1.2 et 1.4 millions dans les années 1990 et entre 3.1 et 6 millions dans les années 2000. Le total des avortements sexo-sélectifs entre 1980 et 2010 se situe entre 4.2 et 12.1 millions, selon cette même étude. Sedgh et al. (2012 cités dans Bongaarts 2013) estime que des 44 millions d'avortements ayant lieu chaque année mondialement, 1.4 millions environ sont des d'avortements sélectifs, soit 3% et que ceux-ci sont particulièrement concentrés en Asie et en Afrique Sub-Saharienne. Quant-à-elle, la *Indian Medical Association* estime que pas moins de cinq millions de fœtus féminins sont avortés chaque année (citée dans ICRW 2004), une estimation légèrement plus élevée que celle de Jha et al. (2011). Une étude menée par UNFPA (2001) estime qu'en Haryana les avortements sexo-sélectifs sont passés de 62 000 à 69 000 et qu'au Punjab de 51 000 à 57 000 en six ans. Dans le Maharastra, une recherche conduite par le *Center for Women's Development Studies* (CWDS 2002) suggère que des 8000 avortements effectués après une amniocentèse, un seul n'était pas fait dans le but d'éliminer un fœtus féminin. Une étude conduite au Punjab auprès de femmes hindoues et sikhs (UNFPA, CYDA 2007) rapporte qu'elles considèrent l'avortement comme un péché, mais qu'elles sont cependant prêtes à subir un avortement pour empêcher la naissance d'une fille. La sélection sexuelle prénatale serait accessible à toutes les castes, classes sociales et confessions religieuses et serait

---

<sup>16</sup> La *dais* est le terme employé dans les milieux ruraux du Nord-Ouest de l'Inde pour désigner la tradipraticienne qui aident les femmes lors des naissances à la maison. Elle pourvoit des conseils en matière de santé maternelle et juvénile ainsi que des médecines traditionnelles faites à partir d'ingrédients locaux.

difficilement liable à un groupe en particulier (ICRW 2004)<sup>17</sup>. Ce sont surtout le type de services médicaux et les conditions dans lesquelles les interventions sont conduites qui diffèrent selon les castes, classes sociales et confessions religieuses.

L'infanticide des filles, quant-à-lui, est beaucoup plus localisé et sera de moins en moins pratiqué. Il serait restreint à certains groupes, castes et sous-castes et circonscrit à quelques régions rurales du Bihar, du Rajasthan et du Tamil Nadu, dont les districts de Salem et Dharmapuri, connus pour leur actuelle pratique de l'infanticide des filles (Srinivasan 2012; John 2011; George 1997). Même si dans ces communautés l'infanticide n'est pas considéré comme un crime, la dissimulation et la discrétion engendrée par la criminalisation de cette pratique diminuent la précision des évaluations de la récurrence de cette pratique. Selon Croll (2000), il existe deux types d'infanticides : l'infanticide « actif », décrit précédemment, et l'infanticide « passif », qui provoque la mort de l'enfant par une accumulation de négligences alimentaires, sanitaires et affectives. Certains arguent, par ailleurs, que la pratique de l'infanticide actif est en train d'être remplacé graduellement pour l'avortement sexo-sélectif et l'infanticide passif (Goswani 2007; CYDA<sup>18</sup> et UNFPA 2004). Agrawal et Unisa (2010) abondent dans le même sens en démontrant comment les deux formes d'élimination des filles, mais particulièrement, l'infanticide passif ou la négligence, contribuent au déséquilibre démographique en Inde. Les petites filles seraient moins nourries, soignées et vaccinées que leurs frères et elles deviendraient plus sensibles aux infections, à la malnutrition et mourraient davantage (Hesketh et Wei Xing 2006; Croll 2000). Le *National Health Family Survey III* (2005-2006) relève qu'à New Delhi, les taux de mortalité infantile sont de 41 enfants qui mourraient dans la première année de vie pour 1000 naissances vivantes et de 49 pour 1000 qui décèderaient avant d'atteindre l'âge de cinq ans. À Mumbai, on estime que ces mêmes taux sont respectivement de 30 et de 31 pour 1000. Le taux de mortalité des fillettes en bas de 5 ans est très élevé en Inde ainsi que dans les autres pays asiatiques. Pour l'ensemble de l'Inde, le taux de mortalité infantile pour les filles est de 23 pour 1000 naissances vivantes, ce qui représente 61% de plus que

---

<sup>17</sup> Cependant, les Musulmans constitueraient le groupe où l'on retrouve le moins d'avortements sexo-sélectifs, puisque l'avortement y est considéré comme un péché majeur. Cependant, la préférence pour les fils est aussi présente chez les Musulmans quoique moins forte et l'avortement sexo-sélectif est un moyen peu envisagé.

<sup>18</sup> Centre for Youth Development and Activities.

les garçons qui ont un taux de 14 pour 1000 (NHFS III 2005-2006). Bref, la surmortalité des fillettes aurait une influence non-négligeable sur le déséquilibre démographique (Srinivasan 2012; Anderson et Ray 2010; Agrawal et Unisa 2010; Hesketh et Wei Xing 2006).

On étudie donc la sélection sexuelle à travers trois différentes pratiques : 1) l'avortement sexo-sélectif; 2) l'infanticide; 3) la négligence (alimentation, santé et immunisation). Cependant, une majorité d'auteurs soutiennent que c'est l'avortement sélectif des filles qui est la raison majeure du déséquilibre démographique actuel en Inde (Kaur 2007; Hesketh et Wei Xing 2006; Bose et Trent 2005; Das Gupta 2005; Das Gupta et al. 2003; Arnold, Kishor et Roy 2002; Miller 2001; Croll 2000; Basu 1998). Par contre, Clark (2000), soutenu plus récemment par les médecins Paitnaik et Kejriwal (2012), suggère de rejeter l'idée que ce type d'avortement puisse être la cause *unique* du déséquilibre démographique indien, car les technologies de diagnostic prénatal n'auraient été accessibles à une échelle suffisante pour avoir un impact, qu'au début des années 1990 et c'est à ce moment, que le déséquilibre démographique aurait été constaté pour la première fois. Anderson et Ray (2010) abondent en ce sens, car selon eux, la sélection prénatale doit être considérée comme un facteur parmi plusieurs autres contribuant au déséquilibre démographique. Selon leurs données statistiques,

This is not to suggest that the emphasis on infanticide and sex-selective abortion in India is unwarranted. There are regions in India where such factors play a very important role. The point is that there has been a relative neglect of the older age categories, which account for many more missing women. (2010 : 1276)

Démontrant que les maladies cardiovasculaires, la mortalité maternelle et les accidents sont des facteurs contribuant au « manque de femmes » dans toutes les catégories d'âges et au déséquilibre démographique, Anderson et Ray (2010) cherchent à relativiser l'idée que la « discrimination envers les filles » prénatale et postnatale est LE facteur responsable du déséquilibre. D'après eux, « Sen's "terrible story of inequality and neglect" is possibly true in large part, but other stories may need to be told as well » (2010 : 1266). Le débat demeure ouvert, car d'autres sources affirment cependant que ces technologies auraient plutôt été rendues massivement accessibles dès les années 1970-1980 (Bhatnagar-Dube et al. 2005; Vella 2003; Arnold, Kishor et Roy 2002). Il est clair que les auteurs ne

s'entendent pas sur les impacts réels de l'accessibilité des technologies de diagnostic prénatal, les pratiques de sélection sexuelle et les autres facteurs qui peuvent être mis en lien avec le déséquilibre démographique. Il est important de distinguer le *Sex Ratio*, qui mesure tous les groupes d'âges du *Child Sex Ratio*, qui comptabilise les enfants entre 0 et 6 ans, comme il a été précisé précédemment. Les facteurs influençant les deux mesures diffèrent et doivent être considérés dans le contexte de la sélection sexuelle.

### **La question-phare de cette thèse**

Le sujet de la préférence pour les garçons et la sélection sexuelle prénatale tel qu'exploré dans cette thèse, est guidé par le questionnement suivant : *Considérant l'actuel déséquilibre démographique entre les femmes et les hommes, quelles sont les dynamiques sociales, culturelles, économiques et familiales qui influencent la prépondérance de la préférence pour les garçons dans les régions du Nord-Ouest?* Cette question amène de nombreuses autres questions : Comment les femmes vivent-elles la préférence pour les garçons au quotidien? Quelles sont les raisons pour lesquelles les femmes en viennent à adopter la préférence pour les garçons? Quelles sont les dynamiques familiales qui influencent le choix de la sélection sexuelle? Quels sont les facteurs sociaux et économiques qui influencent la préférence pour les garçons?

De plus, la thèse proposera une réflexion appuyée par trois hypothèses fondées sur la recherche effectuée dans la littérature et l'expérience de terrain. La première hypothèse supportée est que la préférence pour les garçons est d'origine précoloniale, mais que la sélection sexuelle est son évolution contemporaine. Ensuite, la deuxième idée avancée dans cette thèse est que l'accessibilité aux technologies de la santé reproductive permet de résoudre les tensions entre les rôles et responsabilités des femmes au sein du système de parenté et les attentes filiales et familiales en termes de reproduction. Finalement, l'hypothèse que l'observance de la préférence pour les garçons et la pratique de la sélection sexuelle permette l'accomplissement d'une féminité négociée à travers les relations intergénérationnelles sera aussi soutenue, en particulier dans les trois articles présentés dans le Chapitre 3.

Ces questions et hypothèses seront explorées tout au long de la thèse, qui sera divisée en quatre chapitres : 1) la revue de la littérature; 2) la méthodologie; 3) les trois articles scientifiques sur le sujet; 4) la discussion.

Le **chapitre 1** se veut un portrait large des études sur l'Asie du sud et sur l'Inde. L'objectif est de décrire, selon les études ethnographiques et les théories indianistes, comment le contexte social, culturel, économique, politique, historique et religieux influence la situation dans laquelle évoluent les femmes et impacte la préférence pour les fils. Nous verrons comment les anthropologues ont étudié l'Inde, mais surtout les femmes et leur implication dans la société indienne. La préférence culturelle du garçon s'inscrit dans ces sujets complexes; le tabou culturel entourant la sexualité et la reproduction des femmes produit une difficulté éthique et théorique influençant la discussion sociale, publique et scientifique sur cet enjeu. La dernière partie sera dédiée à la présentation des principales approches théoriques utilisées dans l'étude de la préférence pour les garçons et discutera des enjeux et débats théoriques et éthiques des pratiques de sélection sexuelle prénatale.

Le **chapitre 2** décrit la démarche méthodologique et la réflexion éthique déployées pour l'accomplissement de ce travail de recherche. Nous y présenteront les techniques d'enquête utilisées ainsi que les justifications des choix méthodologiques suivis en fonction des difficultés spécifiques du terrain et du milieu urbain indien. L'autre élément central de ce chapitre est la réflexion éthique derrière la conduite d'une étude sur un sujet complexe comme la préférence pour les garçons qui présente des irrégularités comme la criminalité des pratiques de sélection sexuelle et le risque lié au concept de l'honneur et de la réputation des familles<sup>19</sup>.

Le **chapitre 3** est le regroupement des trois articles écrits et soumis sur le sujet de cette thèse. Chacun des trois articles porte sur la préférence pour les garçons et les pratiques de sélection sexuelle prénatale, tout en proposant une analyse théorique différente. Le premier article soumis à *American Ethnologist* et intitulé, « A Methodological Reflection on

---

<sup>19</sup> La réflexion éthique enclenchée dans cette thèse est largement influencée sur les éléments soulevés quant à l'éthique de l'étude de la préférence pour les garçons par Navtej K. Purewal, qui déplore un manque de questionnements éthiques sur le sujet dans son livre *Son Preference : Sex Selection, Gender and Culture in South Asia* (2010).

Fieldwork in India in a context of urbanity and illegal reproductive practices: a research note », est une note de recherche, écrite lorsque la collecte des données sur le terrain était en cours, qui réfléchit aux questions éthiques et méthodologiques d'une recherche sur la préférence pour les garçons en milieu urbain indien. Le deuxième article présenté à *Anthropologie et Sociétés* pour publication est intitulé « La préférence pour les garçons dans le Nord-Ouest de l'Inde : performativité de genre et construction de la féminité », déconstruit les structures sociales dans lesquelles les femmes évoluent, structures qui créent une volonté individuelle d'enfanter un fils et de performer leur genre selon les normes en vigueur. Le troisième article proposé à *Contributions to Indian Sociology* est intitulé « Contemporary Son Preference: On Sex-Selection, Availability of Reproductive Technologies and Raising Daughters in North-Western India », suggère une analyse de la préférence pour les fils sous un angle d'économie politique en analysant les effets de la disponibilité massive des technologies de la santé reproductive sur les choix reproductifs. Les tensions quotidiennes des femmes par rapport au développement économique ainsi qu'à la gestion du « risque » socioculturel liée à la composition sexuelle des enfants (la préférence pour les fils versus l'importance des filles dans les alliances) y sont aussi explorées.

Le **chapitre 4** propose une discussion sur les données amassées pour cette étude ainsi que des résultats présentés dans les articles. Cette dernière partie sera dédiée à l'approfondissement des éléments analysés dans les articles en plus des aspects plus marginaux retrouvés dans les données et qui n'ont pas pu être discutés. Par exemple, nous soulèverons la tension que vivent les femmes mariées entre le modèle valorisée de la femme au foyer et le discours libéral de la femme qui travaille. Nous parlerons aussi de cette volonté des femmes d'afficher leur préférence pour les filles, mais qui pour plusieurs raisons, ne peut être transposée dans leurs choix reproductifs. Il y sera aussi question des nouvelles tendances en termes de mariage et de sexualité, le mariage d'amour en autres, avec lesquelles ces femmes et leur famille doivent conjuguer. En guise de conclusion, nous verrons comment les études sur la préférence pour les garçons et les pratiques de sélection sexuelle pourraient, à notre avis, être améliorées sur le plan théorique, méthodologique et éthique.

# CHAPITRE 1 - REVUE DE LA LITTÉRATURE

Ce chapitre s'intéresse à ce qui contribue à la condition actuelle des femmes, à la construction des rôles sociaux de genre et à ce qui influence leurs positions dans la société indienne contemporaine. Plus particulièrement, le but est de cerner les contours contribuant à la préférence culturelle pour les garçons et les pratiques de sélection sexuelle défavorisant les filles. Le phénomène à l'étude dans cette thèse, la préférence culturelle du garçon et ses répercussions sur les pratiques reproductives et la démographie du sous-continent indien, s'inscrit dans un contexte contemporain plus large qui évolue et se construit à même les relations de genres, les structures de parenté et du mariage, le système de castes et l'hindouisme, le contexte économique et l'histoire moderne de l'Inde. Dans le chapitre qui suit nous explorerons ce contexte afin de comprendre ce qui influence la préférence pour les garçons, qui dans certains cas, résulte à de la discrimination envers les filles. C'est avec les renseignements disponibles dans les ethnographies et les travaux des Indianistes en sciences sociales que nous nous proposons de faire un lien entre les conditions actuelles dans lesquelles les femmes indiennes évoluent et l'exacerbation de la préférence pour les fils (cf. Introduction). Nous dresserons, premièrement, un portrait de l'évolution contemporaine de la préférence pour les garçons dans la société en discutant de nombreux éléments de culture, d'économie, d'histoire et de filiation issus de la société indienne actuelle et passée avec en filigrane des références symboliques et religieuses de la culture hindoue. Ensuite, nous explorerons les différentes approches avec laquelle les auteurs ont exploré le sujet de la préférence pour les garçons, les rapports entre les genres, le déséquilibre démographique et les pratiques de sélection sexuelle en Inde. Ces différents angles d'approche de l'étude de la préférence pour les garçons et des écrits sur le sujet seront présentés dans neuf sections qui touchent au sujets suivants : 1) le découpage théorique de l'Inde entre le Nord et le Sud; 2) les rôles et responsabilités des femmes dans le système de parenté; 3) les changements économiques de la société indienne; 4) les lois qui protègent les droits des femmes; 5) l'approche démographique; 6) l'évolution contemporaine de la sélection sexuelle; 7) la réflexion entamée sur les droits reproductifs

des femmes en lien avec la sélection sexuelle; 8) les questionnements bioéthiques de l'utilisation des technologies de la santé reproductive et de la profession médicale et l'application du PC & PNDT Act; et finalement, 9) les analyses d'économie politique de la préférence pour les garçons.

### **1.1) L'Inde du Nord, l'Inde du sud : différentes réalités pour les femmes?**

L'Inde a souvent été décrite comme présentant deux modèles sociaux distincts qui « divisaient » deux régions géographiques selon leurs caractéristiques culturelles : le Nord-Ouest et le Sud-Est. Le travail de Dyson et Moore (1983), sur l'autonomie des femmes indiennes exploite ce modèle de manière comparative entre les deux régions géographiques. Cette division repose sur des facteurs précis : les systèmes de parenté différents – patrilinéaire au Nord et une présence de groupes matrilineaires au Sud –, l'éducation des femmes (et des hommes), la place des femmes sur le marché du travail, les biais de genre et préférence pour les garçons, la mortalité infantile et l'âge au moment du mariage (Dyson et Moore 1983). Comme nous allons décrire en détails les fondements du système de parenté du Nord un peu plus loin dans le texte (cf. Section 1.3), nous dirons brièvement qu'il se caractérise par la patrilinéarité, la patrilocalité et l'hypergamie de castes. À des fins comparatives, nous utiliserons l'exemple des Nayars du Kerala comme d'une société matrilineaire pour en présenter brièvement les composantes associées au système de parenté du Sud. Les Nayars sont un groupe dans lequel on retrouve simultanément de la polyandrie et de la polygamie et ce, dans un contexte où l'hypergamie est encouragée pour le mariage des femmes (Menon 1996). Les hommes n'ont pas de responsabilité ou d'obligation envers leurs enfants et les femmes vivent avec leur famille natale sous l'autorité des hommes (leur père, leurs frères et parfois, leurs oncles). Selon les observations de Menon (1996), plus les femmes sont issues d'un milieu aisé ou d'une caste dominante, moins elles peuvent se prévaloir d'une marge de manœuvre en ce qui concerne le refus ou le choix d'un époux. Certains auteurs, en référant au modèle du Nord et du Sud, ont suggéré que les femmes Nayars ont une plus grande autonomie que les autres Indiennes qui vivent dans la patrilinéarité (Mies 1980; Liddle et Joshi 1986).



Cette conception de l'espace indien a été cruciale dans le fondement de l'anthropologie de l'Inde (notamment, Dumont 1966; Carter 1973) et demeure utile pour dresser un certain portrait culturel de l'ensemble, notamment dans la variation régionale des diverses composantes des systèmes de parenté. Cependant, à la lumière des plus récentes données démographiques, on ne doit pas négliger que cette division Nord-Sud semble chamboulée en ce qui concerne la préférence pour les fils et la sélection sexuelle (Srinivasan 2012). En effet, le modèle de Dyson et Moore (1983) propose un degré de généralisation difficile à appliquer dans le contexte multiple de l'Inde qui présente des différences culturelles selon les régions, les groupes, les castes, les groupes linguistiques, etc. ne cadrant pas toujours dans cette division Nord-Sud (Jeffery & Jeffery 1997). Comme le souligne Bates, il demeure difficile « [...] d'isoler un facteur qui expliquerait définitivement la variation dans l'expérience des femmes » (2013 : 121). Dans le livre édité par Drèze et Sen (1997), *Indian Development: Selected Development Perspectives*, ces auteurs choisissent de concevoir l'espace indien en trois réalités distinctes, en comparant les États du Kérala, de l'Uttar Pradesh et du West-Bengal sur la base de leurs performances économique, sociale et politique respectives. Comme l'explique Sen, « We have to ask why – and to what extent – Kerala has succeeded, and why Uttar Pradesh has failed so badly precisely in those fields [economic achievements]. West Bengal's experience is more mixed, including some remarkable achievements and some conspicuous failures » (1997 : 3). En ce qui concerne l'autonomie des femmes et les biais de genre, Murthy, Guio et Drèze démontrent dans le dernier chapitre du même livre que les variations régionales doivent être prises en considération, car selon eux,

The existence of a female disadvantage in large parts of the country has been clearly identified, and the regional patterns are quite well-known. But the factors underlying these sharp regional contrasts remain a matter of some speculation, and much also remains to be learned about social, economic, and cultural factors that influence gender bias in one direction to another (1997 : 366).

Dans cette foulée, Croll (2000) utilise des variations régionales indiennes et asiatiques plus complexes que le contraste Nord-Sud, comme point d'ancrage de son analyse de la préférence pour les garçons et la discrimination envers les filles. Avec les données plus récentes du Census of India de 2011, John (2011) supporte l'idée que la préférence pour les garçons et la sélection sexuelle devraient être analysées par districts, soit à une échelle plus

locale que régionale. Malgré tout, la division Nord-Sud demeure importante à l'analyse contenue dans cette thèse, car les pratiques associées au système de parenté du Nord-Ouest sont des clés de compréhension de l'évolution contemporaine de la préférence pour les garçons. Ce qui est à explorer, ce sont les facteurs qui permettent une expansion de la préférence pour les fils dans des localités où le concept était peu ou pas présent.

## **1.2) Les rôles des femmes dans le système de parenté et de l'alliance**

Dans le monde occidental, les églises chrétiennes (protestantes, catholiques et orthodoxes) ont longtemps proclamé que « la femme est le commencement et la fin de sa propre famille » (Tahon 2007: 18). Jusqu'à quel point cette affirmation sur la place des femmes au sein de la famille et plus largement au sein de la société, est partagée par les idéologies des autres religions et les autres cultures? Bien que les études classiques de la parenté aient longtemps « oublié » de parler des femmes, il est toutefois possible d'y voir l'évolution de cette place dans les systèmes de parenté un peu partout à travers le monde. Ainsi nous savons qu'actuellement en Inde, les femmes sont célébrées depuis longtemps dans leurs rôles de mère et d'épouse (Chakravarti 1995, 1993; Sharma 1980, 1986), modèles de femmes inspirées de l'idéal féminin hindou, un nuancé mélange de la déesse Laksmi et de la déesse Kali/Durga (cf. section 1.1).

Plus qu'un idéal, les rôles des femmes indiennes matérialisés dans la réalité quotidiennes sont inscrits dans le système de parenté et les alliances entre les groupes. Les rôles et responsabilités accordés à chacun des sexes en fonction du système de parenté en vigueur au Nord-Ouest du pays (cf. voir Introduction), patrilinéaire et virilocal<sup>20</sup>, fait des filles et des femmes, une charge à plusieurs points de vue. En décrivant la situation en milieu rural, Snow-Wadley abonde dans ce même sens :

This growing bias against daughters is not class specific: it appears in rich, peasant families and in poor, landless families. Although the immediate socioeconomic factors for this discrimination differ in these two groups, its roots derive from a variety of common structural factors in Indian culture that marginalize women (2008 : 32).

---

<sup>20</sup> La patrilinéarité signifie que « la transmission de la parenté s'opère par le sexe masculin » (Ghasarian 1996 : 60) que ce soit le nom, le patrimoine ou l'héritage. La virilocalité implique que la nouvelle épouse quitte la famille natale pour vivre avec les affins après le mariage.

Ce système filial, spécialement le mariage virilocal, met aussi les femmes dans une situation de dépendance financière envers les hommes. Toujours selon Snow-Wadley (ibid.), à tous les âges de leur vie, elles passent de la dépendance envers leur père à celle envers leur mari et éventuellement, à celle envers leur(s) fils. Das Gupta et *al.* décrivent cette situation :

Patrilineality includes passing on the main productive assets through the male line, while women may be given some movable goods in the form of dowry or inheritance. This constrains women's ability to sustain their economic level without being attached to a man (Das Gupta et *al.* 2003 : 160).

Dans la littérature en sciences sociales, on met aussi de l'avant que la patrilinéarité et la virilocalité signifient pour les femmes un contrôle exercé sur leur corps, leur sexualité, leur travail et leur reproduction puisqu'elles sont dans une position de dépendance économique et physique envers les hommes (Philips 2008). Dans ce contexte, la mobilité et l'autonomie des membres de l'unité familiale peuvent se voir restreintes pour protéger l'honneur familial. Plusieurs auteurs (Bhasin 2007; Hesketh et Wei Xing 2006; Das Gupta et *al.* 2003; Bandyopadhyay 2003; Vella 2003), décrivent l'institution familiale du Nord-Ouest de l'Inde comme un système dynamique dans lequel la famille est dirigée par les parents masculins plus âgés qui exercent un contrôle des ressources, des rôles productifs et reproductifs et de la mobilité des autres membres (femmes, enfants et hommes plus jeunes). Cependant, ces formes familiales de contrôle ne sont pas nécessairement unilatérales, au sens où il n'y a pas que domination des hommes sur les femmes et différentes formes de rapports de pouvoir se côtoient et s'inscrivent au sein de l'institution familiale (de génération, de position dans la famille, le fait d'être mère ou non, etc.) (Purewal 2010; Snow-Wadley 2008). Par exemple, les femmes plus âgées auront une autorité sur les filles non-mariées, les jeunes hommes, leur épouse, *bahù*, et les enfants, et endosseront la responsabilité de protéger l'honneur de la famille. Assuré en tout premier lieu, par le mari et la belle-mère, ce contrôle du corps de la belle-fille est certainement exercé pour qu'il ne lui arrive pas malheur, mais d'autres considérations doivent être prises en compte, car cette surveillance viserait particulièrement sa sexualité. Dans ce contexte, le rôle reproductif et la sexualité des femmes seraient une préoccupation constante puisqu'ils sont centraux à la patrilinéarité (Bhasin 2007), car on souhaite que la progéniture qui naîtra de la belle-fille soit bien issue du mari (Chakravarti 2005). Il ne faudrait cependant pas voir la famille hindoue comme traversée de rapport de forces uniquement, mais aussi comme un lieu

central affectif où tous les membres ont des rôles définis et des responsabilités. Comme l'explique Boisvert, « nous retrouvons bien souvent au sein d'une demeure indienne plusieurs générations qui se côtoient. Nous pouvons facilement imaginer l'intensité des différentes activités domestiques et la densité émotive d'une telle cohabitation ; les rôles clairement définis, la routine et la stabilité deviennent alors essentiels » (2013 : 308). Bref, chacun des membres d'une famille occupe « [...] une fonction précise déterminée par les liens familiaux » (ibidem).

Les rôles considérés comme les plus importants des femmes indiennes est celui de l'épouse et de la mère. Dans le Nord-Ouest, le mariage est un événement majeur dans la vie des femmes (et des hommes) ainsi que de leur famille. Bien qu'aujourd'hui, la plupart des futurs époux se soient rencontrés avant leur mariage et que bien des jeunes sélectionnent eux-mêmes leur partenaire parmi les personnes proposées par les parents, le mariage arrangé demeure l'union la plus courante<sup>21</sup> (Boisvert 2013). Pour les Hindous et les Musulmans, le mariage est considéré comme « the gift of a virgin girl is made by her parents to a boy with whom the two families have engaged to arrange a marriage. For all communities, it is celebrated and an emphatically public event and the occasion of lengthy ceremonies and lavish presentations » (Mody 2006 : 332). Les mariages hindous du Nord-Ouest indiens sont encadrés par des règles coutumières établies à partir du système de parenté patrilinéaire, du tabou de l'inceste, de l'idéologie de la pureté des castes, le genre et les règles d'héritage de la terre (Chowdry 2000)<sup>22</sup>. Ce qui fait écho à la théorie de Lévi-Strauss (1967)<sup>23</sup> sur l'échange des femmes par les hommes dans le but de créer des alliances sociales et de rester dans la règle de la prohibition de l'inceste, théorie reprise par Carter (1973) qui utilise les termes « wife-givers » et « wife-takers » dans une critique des travaux comparatifs que Louis Dumont a effectué sur le mariage, la filiation et la caste dans

---

<sup>21</sup> Quoique que des cas de mariages forcés soient parfois recensés, le mariage arrangé ne signifie pas « forcé », mais organisé par les parents et membres de la famille, les futurs époux ayant le choix parmi les « prétendants et prétendantes » suggérés.

<sup>22</sup> Il importe de souligner que cette démonstration des fondements de la parenté du Nord-Ouest de l'Inde n'est pas présentée comme une vérité absolue. Chacune des familles respectent ces fondements à des degrés divers selon leur niveau d'orthodoxie, de religiosité, leur environnement social (ville ou village), leur proximité avec la famille élargie, etc.

<sup>23</sup> Je ne néglige pas ici le fait que les travaux de Lévi-Strauss ont été critiqués pour leur universalisme, leur androcentrisme anthropologique et leur commodification des femmes. Je souligne seulement que ce structuralisme a été repris dans l'étude de la parenté en Inde.

le Nord et le Sud de l'Inde. Bien qu'il demeure crucial pour les alliances de respecter l'endogamie de caste, la règle du *gotra*, doit être observée par la prohibition de certains degrés de parenté, comme les cousins croisés et parallèles considérés comme des « frères » classificatoires. C'est-à-dire que l'on considère comme incestueux, le mariage d'une personne dans son *gotra*, soit dans le groupe associé à un ancêtre commun à la mère, la mère du père et la mère de la mère. L'exogamie de village est, par ailleurs, fortement encouragée puisque l'on considère que tous les membres de la communauté sont de loin ou de près apparentés et on démontre une préférence pour les alliances avec des villages éloignés afin d'éviter d'enfreindre le tabou de l'inceste. L'hypergamie de caste des femmes, *anuloma*, est aussi une pratique convoitée, mais l'hypogamie, *pratiloma*, par l'union d'une femme de caste supérieure à un homme de caste inférieure est répréhensible, voire punie dans certains cas. Le contraire, soit un homme de caste supérieure prenant épouse dans une caste inférieure est toléré, mais pas encouragé. Ces règles liées au mariage sont largement inscrites et construites à même les idéologies associées à la caste, la classe sociale et le genre et nous verrons plus loin, comment et pourquoi les autorités locales renforcent ces codes culturels de conduite. Il faut cependant spécifier qu'avec les changements liés à la modernité et l'élargissement de l'idée du *jati* – les membres d'une caste peuvent occuper des professions différentes et donc, appartenir à des classes sociales différentes – il est alors possible de voir des unions admissibles entre différentes classes sociales (Boisvert 2013).

Le mariage d'une jeune fille est, pour les parents un événement de tension et d'anxiété, car c'est le lieu de négociation et réaffirmation du statut : l'issu du mariage a le potentiel de renforcer la réputation de la famille ou bien de la détruire (Mody 2008). Comme le mariage est virilocal, c'est un moment crucial pour établir des liens avec une autre famille et pour démontrer et réaffirmer le *izzat* ou l'honneur de la famille. Mody explique que le mariage est

[...] A rite of passage for the individuals and a liminal time for the kinship group as lineages and individual families re-negotiate their *izzat* and subsequently, their standing, and where propitiating ritual are initiated. In marriages, *izzat* is flaunted, disguised, or lost altogether. As social celebration, marriage has enacting criteria for the ways in which one's family name is definitely enhanced or permanently destroyed. What is interesting about marriage and its relationship with *izzat* is that the marriage is an arena in which achieved rank (personal or family reputation, prestige in job, educational qualifications, career

prospects of a prospective spouse) can be and is converted into status (the 'permanent and immutable attribute of groups'), albeit through the 'surreptitious' mechanisms of hypergamous marriage alliances » (Parry 1979 cité dans Mody 2008).

Le mariage n'est plus seulement que l'union de deux jeunes gens, mais un moment qui a le potentiel de transformer le 'capital social achevé' d'une famille en 'kinship capital' qui repose, en partie, sur l'honneur de la jeune fille (Mody 2008). En comprenant le mariage comme le don d'une jeune fille vierge, la chasteté de la jeune fille est primordiale au maintien du *izzat* de la famille et à l'établissement d'une alliance solide entre lignages. Les notions de *izzat* et de *shakti* sont associées à la chasteté et au contrôle de la sexualité de la jeune fille, car elles ont une incidence notable sur le mariage et par effet de dominos, sur l'honneur familial. L'*izzat*, qui signifie « honneur » est un terme ourdou d'origine musulmane et la *shakti* qui se traduit par « le pouvoir de créer et détruire » est associé aux mythes hindous se référant aux déesses Durga et Kali ; les femmes possèderaient leur qualités et forces « sexuelles » (Mody 2008). Aujourd'hui, ces termes sont utilisés par les communautés musulmanes et hindoues de façon séculière et généralisée comme des concepts Nord-Indiens se référant à l'honneur de la caste, la modestie et la « force » des femmes. Un manquement aux comportements de genre, comme la modestie et la chasteté, peut engendrer le *sharam*, la « honte » pour la famille et selon le degré de la faute, peut atteindre l'*izzat* de l'ensemble du lignage.

Puisant à même l'idéologie de la pureté de la caste, la notion du *izzat* est centrale à la compréhension du système de mariage. Les structures endogames du mariage ne permettent que les unions au sein de certains groupes de personnes de façon à reproduire le système de castes et les « communautés identifiables » (Chakravarti 2005 : 309). Se marier à l'intérieur des « frontières » de ces groupes permet d'obtenir et maintenir l'honneur familial qui doit être maintenu par des comportements appropriés de tous les membres et peut être perdu lorsque certaines actions défient la « pureté » ou « l'honneur » de la caste, de la famille ou du lignage. Selon Chakravarti, beaucoup de cet honneur familial repose sur les femmes :

Women are the repositories of 'family honour' – of their own family as daughter, and of their husband's family as wife and mother; as noted in the common saying, often repeated by parents to girl-children and in-laws, 'The prestige of the family is in the hands of its daughter'. The implication for women is that their 'dishonourable' conduct can irreparably ruin their family. Thus by constantly evoking the twin notions of 'honour, and 'dishonour', families either condition women into appropriate, or shame their appropriate, behaviour (2005 : 310).

Ce système social octroie aux membres sénior masculins d'un patrilignage la responsabilité de contrôler la sexualité des femmes, dans la famille natale et dans la belle-famille, car le système des castes et l'ordre brahmanique (le fait que les Brahmanes soient au haut de la hiérarchie sociale) repose sur la sexualité des femmes, leur reproduction et leur mariage. Cette logique entend qu'une femme, dont la sexualité n'est pas surveillée, menace le patrilignage de « pollution » par l'enfantement d'une progéniture issue d'un autre lignage (Chakravarti 1995). Dans les grandes épopées telle que le *Ramananya*, le *Mahabharata*, toujours très appréciées par les contemporains (Boisvert 2013) et le traité de *Manusmṛti* connu sous le nom de « texte de *Manu* », on décrit la nature sexuelle des femmes comme incontrôlable, voire pernicieuse (Chakravarti 1993). En particulier, le texte de *Manu* qui dépeint les femmes de façon plutôt négative donne des prescriptions sur les codes de conduites qui devraient leur être imposés. Les contraintes imposées à la sexualité des femmes sont-elles influencées par ces textes et s'inscrivent-elles alors dans un continuum historique et religieux qui s'appuie sur la crainte de la *shakti* des femmes, soit leur pouvoir sexuel et reproductif, qui menacerait l'ordre social établi? Boisvert (2013) prétend qu'il est difficile de conclure que le *Manusmṛti* ait eu force de loi et « qu'il serait risqué de généraliser une attitude ou un comportement à l'ensemble d'une population actuelle à partir d'un passage appartenant à un genre littéraire datant d'il y a près de deux mille ans » (2013 : 243). Le concept de la pureté des castes, l'affirmation sociale du statut hiérarchique des groupes et le renforcement des codes de conduite selon le genre influencent les arrangements matrimoniaux et le mariage arrangé à l'intérieur de la *jati* (caste ou sous-caste) est prôné tandis que le mariage inter-caste ou inter-communauté est redouté.

Le contrôle de la sexualité des femmes s'opère, entre autres choses, par l'idéologie de la *pativrata* et la pratique de la *pardah* (Chakravarti 1995, 1993; Das 1979). La *pativrata* ou le *stridharma* est un code de conduite dicté par le *dharma* (inscrit dans la littérature védique) pour les femmes qui prescrit les comportements honorables et vertueux de l'épouse hindoue. La virginité avant le mariage, la modestie, le dévouement au mari et la loyauté sexuelle sont socialement acceptés pour les femmes comme « la plus haute expression de leur personne » (Chakravarti 1993 : 583). La *pardah*, littéralement la réclusion des femmes dans la sphère domestique, tire son origine de la culture religieuse

musulmane et se met en place par la surveillance des déplacements des femmes par leurs parents, ce qui assure leur chasteté et loyauté en tout temps (Jeffery 1982; Das 1979). La *purdah* propose aussi des comportements de modestie, par exemple, le fait de couvrir son corps, de sortir en public toujours accompagnée par des membres de la famille. Au Rajasthan, on retrouve la pratique du *goonghat* qui consiste à porter, devant les aînés, sur la tête et/ou devant le visage, le pan de tissu du *saree* qui normalement retombe dans le dos. Selon le niveau de religiosité de la famille et de la femme elle-même, la *pativrata* est appliquée selon des degrés divers, de façon régulière ou occasionnelle, par les femmes. Cependant, s'inscrire dans la pratique de la *pativrata* demeure socialement valorisé, car considéré comme une marque de distinction pour les femmes et un aspect central contribuant à l'honneur d'une famille (Fuller 2004; Knott 1996; Chakravarti 1995, 1993).

Les nouvelles réalités socio-économiques, l'urbanisation, les flux migratoires internes et l'introduction d'un système de justice séculier a, en quelque sorte, ébranlé les structures coutumières et les alliances. Un des phénomènes dont on parle beaucoup et qui remet en cause les fondements de l'institution du mariage, est les « love marriages ». Effectivement, le mariage d'amour, qui semble être en augmentation dans les centres urbains indiens (Trivedi 2013)<sup>24</sup> est conçu comme une menace à l'institution du mariage et crée une tension sociale entre la forme arrangée du mariage généralement acceptée et la volonté individuelle. Le mariage d'amour est considéré comme une union non-sacrée, voire « antisociale » faisant fi des castes, des communautés, de la volonté des familles, des considérations de rangs et de statuts sociaux, des conduites de genre, etc. (Mody 2008, 2006) Les mariages par amour, des événements privés et basés sur des préférences individuelles, représentent

[...] The deconstruction of the group or community through the two fold-rebellion of (a) choosing one's own spouse and thus exercising autonomy (i.e. ignoring the obligation to marry the person of your parent's selection), and/or (b) contravening the strict caste and community injunctions against out-marriage (2006 : 333).

---

<sup>24</sup> Les chiffres de l'*UNICEF* (Human Rights Council) indiquent que le taux de mariages arrangés en Inde est de 90% en 2012. L'idée que les mariages par amour augmentent est souvent véhiculée par les médias qui rapportent de plus de plus de ces histoires. Est-ce vraiment le cas? Malgré une recherche extensive, aucune donnée n'a confirmé ou infirmé cette augmentation. Chiffes consultés sur le site : <http://www.statisticbrain.com/arranged-marriage-statistics/>, page consultée le 28 août 2014.



Comme le mariage est aussi le moment d'affirmer le statut familial et même de l'améliorer, un mariage par amour est vu comme un gaspillage des aspirations du groupe qui a, d'autant plus, le potentiel de porter ombrage au *izzat* de la famille.

Les réponses de la communauté et des autorités locales face aux mariages d'amour peuvent parfois être violente donnant lieu aux fort médiatisés « crimes d'honneur » (Mody 2006, 2008; Chakravarti 2005; Chowdhry 2000). Dans le cas de violation des normes de caste, comme des mariages inter-communauté ou à l'intérieur du *gotra*, les autorités locales, comme les *panchayats* vont privilégier l'honneur du village et imposer des châtiments aux fautifs de manière à restaurer l'honneur et renforcer les codes culturels de castes et de genre. Comme le dit Chowdhry, « Honour is enforced through the use of power – whether that of caste, class, gender or seniority – and, finally, through violence » (2000 : 333). Malgré que de nombreuses démonstrations violentes publiques ainsi que l'élimination physique du couple ont été rapportée à maintes reprises, les coupables sont peu dénoncés et les autorités policières interviennent peu, menant à peu de cas réglés en justice, car « a successfully forged alliance between cultural codes, honour and violence justifies the violence and results in a broad complicity that cuts across social groups » (2000 : 334). Selon Mody (2008) et Chowdhry (2000) les tensions entre la société en changement (urbanisation, consumérisme, et l'éducation des femmes) et les normes culturelles provoquent cette mobilisation violente de la part des *panchayats*<sup>25</sup> et des familles. Ces mariages d'amour contestent l'ordre établi; le *panchayat* tentent de renforcer le système de valeurs traditionnelles et le pouvoir des hommes de castes élevés sur les jeunes hommes, les femmes et les membres des castes inférieures<sup>26</sup>. Bien que les jeunes gens transitent de plus en plus dans les villes et adoptent un mode de vie plus consumériste, Chowdhry (2000) pense que cet « 'modern' urban ethos » crée plus de suspicion et d'anxiété dans les communautés rurales et le conservatisme en termes de sexualité et de mariage en est renforcé, surtout en ce qui concerne les femmes.

---

<sup>25</sup> Le *Grampanchayat* ou *panchayat* est le conseil de village élu. Le terme *panchayat* sera utilisé dans le texte.

<sup>26</sup> En effet, Chowdhry (2000) explique que l'honneur est un concept associé aux hautes castes et les hommes séniors issus de ces castes sont ceux qui s'occupent de gérer les atteintes à l'*izzat*. L'honneur n'est pas réparti également dans les castes et une famille de caste inférieure n'est pas considérée comme ayant de l'honneur en soi, bien que les juges puissent être aussi interpellés par des cas de mariages inter-castes.

Malgré le potentiel de représailles de la communauté, des jeunes contestent tout de même l'ordre établi en fuyant ou en se mariant au civil. Les « government marriages », comme ils sont surnommés par la population, sont souvent faits avec l'intention de faire accepter l'union aux familles concernées se voyant alors transformée en « 'love-cum-arranged' marriage » (Mody 2006). Une stratégie qui fonctionne parfois et qui a le potentiel de recouvrer l'*izzat* familial et produire une alliance « honorable » socialement. Il est intéressant de constater dans le livre de Mody (2008), *The Intimate State* que le concept de l'amour lui-même n'est pas particulièrement employé par ces jeunes mariés pour justifier leur union, mais ils cherchent plutôt à l'inscrire dans les codes culturels existants, comme la caste, la classe sociale ou l'éducation. Cependant, la stratégie du « love-cum-arranged marriage » ne réussit pas toujours, les familles tenteront alors de recouvrer la « garde » légale de leur fille si elle est mineure.

Les familles pour ramener leur progéniture « errante » vont stratégiquement contester le consentement au mariage ou la fuite, particulièrement celui de la jeune fille (Mody 2008; Chakravarti 2005). « L'idéologie de la tutelle », ainsi nommé par Chowdhry (2000) qui concerne les femmes, considère les femmes sous la responsabilité des hommes toute leur vie, idéologie qui informe de nombreuses institutions indiennes dont le système légal (Kapur 2009). Mody (2008) et Chakravarti (2005) démontrent dans leurs textes respectifs, comment les parents vont enregistrer des plaintes pour enlèvement et kidnapping et assumer que la jeune fille a été forcée, la famille mentant même sur l'âge pour qu'elle soit considérée comme mineure. La plupart du temps, le père regagne la charge de la jeune fille si les autorités policières retrouvent le couple. Selon Chakravarti, « clearly the police and the lower levels of the judicial hierarchy play a significant role through their capacity to act as extensions of the father's authority over the 'errant' woman/girl, the grounds for seeking to 'retrieve' and return her to the 'custody' of the father » (2005 : 317). On observe aussi la propension des familles à invalider les choix de la jeune fille en empruntant, soit la voie de l'infantilisation, soit en invalidant la condition mentale de cette dernière (ibidem).

L'application de la loi est subjective et située dans le contexte où les mariages arrangés et le contrôle de la sexualité des femmes par les familles ont préséance dans la loi, car la

bataille a souvent lieu sur l'âge de la jeune fille, puisque selon la loi, elle ne peut consentir elle-même à son mariage et aux relations sexuelles avant 18 ans. Cependant, les parents peuvent arranger un mariage pour leur fille de 15 ou 16 ans :

[...] while organising an 'under age' marriage is punishable under the Child Marriage Restraint Act 1929, the marriage, regardless of whether contracted without the consent of the partners, is not void. In contrast, if the 'child' marries of his/her own choice and against the wishes of the parents, the lack of parental consent will render the marriage void. The law itself thus permits use of force marriage. Under civil law, applicable to all, a woman must be 18 to be party to any contract. Further, criminal law, also applicable to all, requires a woman to be 16 to 'consent' to sexual relations (but if she is married by parental choice her husband can have sexual access to her at 15 (Chakravarti 2005: 318).

Comme l'auteure le souligne, « at the heart of choice of marriage is the contest between two sets of men for the custody of a woman. It is not surprising, therefore, that question of 'custody', and the authority of 'natural guardians' are central issues for the judges to settle » (2005 : 320). Plusieurs couples trouvent des alliés dans ce processus de mariage par amour, qui sont parfois les réseaux d'amitié ou bien l'oncle maternel, qui selon les liens de parenté coutumier tisse une relation intime avec le fils de sa sœur et peut alors accueillir le couple en fuite et agir comme intermédiaire avec entre le couple et les familles (Mody 2008). Certains couples, doivent cependant, demeurer cachés car si une plainte pour enlèvement a été déposée, la criminalité de leur mariage et les possibilités de représailles par la communauté, les exposent à des risques, à moins qu'ils obtiennent l'aide des « love commandos » installés dans les centres urbains<sup>27</sup>.

L'« ethnosexologie judiciaire » d'Uberoi (1996 citée dans Mody 2008) explique comment la définition juridique du mariage est comprise comme un arrangement entre deux familles négocié par les parents et pas nécessairement, un choix individuel. Les enfants, quant-à-eux consentent à ce que les parents choisissent pour eux, en particulier la jeune fille qui est, selon la définition, « donnée » à une autre famille. Théoriquement, le rituel du mariage peut être approché de deux façons : 1) le mariage est un sacrement religieux; et 2) le mariage est une entente tacite entre deux parties qui engage un acte de réciprocité<sup>28</sup>. Dans la société indienne, on doit inclure les deux dans notre analyse, car le sacrement religieux permet aux

---

<sup>27</sup> Les « love commandos » sont des groupes qui viennent en aide aux couples en fuite qui doivent demeurer cachés par peur de représailles de leur communauté ou de leur famille (Trivedi 2013).

<sup>28</sup> Voir aussi Uberoi (1995) pour une explication plus détaillée des considérations juridiques ainsi que de la notion de « contrat » entourant le mariage hindou.

deux époux, maintenant unis dans une « relation morale » de consommer sexuellement leur union et d'honorer l'entente qu'ils ont l'un envers l'autre<sup>29</sup>. Toujours selon Uberoi (ibid.), c'est la consommation sexuelle du mariage qui en donne toute la validité morale et qui est considérée comme critique dans les jugements juridiques. Mody résume la pensée d'Uberoi :

The initial sexual encounter (ideally, between complete strangers who meet alone for the first time on their '*suhag rath*' or night of consummation), establishes for the husband of the virgin bride the rights to her sexuality and the control over her body. The bride, for her part, is assumed to reciprocate undying devotion in return for her 'sexualisation'. Her sacrifice permits her to make demands upon her husband, such that he protects and provides for her (Mody 2008)

En plus d'être vu comme menaçant la réputation du groupe, la fondation du patrilignage, la pureté de la caste et l'événement social qu'est l'union de deux personnes (deux familles), le mariage d'amour menace la fondation morale – pas dans l'absolu, mais celle qui est socialement acceptée – du mariage qui se repose sur la chasteté *avant* et la consommation sexuelle *après* le mariage. La notion de consentement devient alors centrale dans le cas d'un mariage par amour non-acceptée par les parents, car en insinuant que la jeune fille était non-consentante, on peut ainsi déclarer un enlèvement et tenter de sauvegarder l'honneur de la famille.

Il n'en demeure pas moins que le mariage arrangé est encore la norme à plusieurs endroits, quoique les nouvelles générations en « modernisées » les modalités. En Inde, Kaur (2008) explique que les jeunes sont toujours attirés par un mariage arrangé, car cela signifie que le couple peut compter sur le support familial. Il n'est pas rare cependant d'entendre les gens affirmer qu'il est de plus en plus difficile de trouver des partenaires souhaitables à leurs enfants dû à la surenchère des dots et de nouveaux moyens matrimoniaux font leur apparition, comme les sites de rencontre sur Internet (Trivedi 2013). En effet, lorsqu'on discute de mariage en Inde, il est difficile d'éviter de discuter de la pratique de la dot qui crée de l'émoi social et médiatique (Manier 2006).

Déjà dans les années 1980, Ursula Sharma (1980; 1986) décrivait une augmentation de la pratique de la dot (au détriment du prix de la fiancée) ainsi qu'une inflation de celle-ci dans

---

<sup>29</sup> Dans les cas de divorce, voir l'analyse de Flavia Agnes (2009, 1995) en ce qui concerne la notions de « contrat » entre les époux et l'obligation de l'époux de maintenir l'épouse selon le Hindu Marriage Act.

les villages du Punjab et de l'Himachal Pradesh où elle a travaillé. La dot est vue comme la partie de l'héritage à laquelle les femmes ont droit, le *stridhan*, car une fois mariée, la fille n'a plus aucun droit sur le patrimoine familial de ses parents (Dalmia et Lawrence 2005; Goody et Tambiah 1973). Le *stridhan* est, en théorie, la propriété exclusive de la femme, mais il semblerait que l'évolution contemporaine de la pratique de la dot ait déviée l'objectif d'apporter une forme d'héritage et de propriété aux filles qui quittent la famille natale. La dot traditionnelle équivalait à des cadeaux pour la mariée et la dot pratiquée aujourd'hui s'apparente plus à un transfert de biens au fiancé et à sa famille. Cette transformation de la pratique de la dot a été rapportée par Sharma (1980) qui critique même l'idée selon laquelle la dot, sous sa forme contemporaine, serait considérée comme une forme de propriété des femmes. L'auteure relève trois raisons pour ne pas considérer la dot comme l'héritage de la fille, mais bien comme la destitution de son héritage : 1) La dot n'est pas une partie du patrimoine familial, mais un ensemble d'objets achetés seulement pour les fins du mariage, à l'extérieur même des besoins de la maisonnée. Dans la logique du *stridhan*, on considérerait tout achat fait à partir du budget familial comme du patrimoine ou de l'héritage; 2) La dot est plus souvent qu'autrement transférée à la belle-famille, la jeune mariée ne pouvant pas commenter la distribution des biens parmi les affins; et 3) la dot ne génèrent généralement pas de revenu – en comparaison avec la terre ou le commerce familial (Sharma 1980 : 48-50). Bates abonde dans le sens de Sharma, car selon elle, « ce qui était auparavant considéré comme la propriété de la femme devient de plus en plus souvent la propriété de sa belle-famille » (2013 : 132). Cette dernière commente aussi ce que l'on appelle le « fléau de la dot », qui consiste en une demande constante de biens et d'argent à la famille de la belle-fille et ce même après le mariage :

Selon Goody et Tambiah, la dot consiste en un transfert de biens à la jeune épouse par ses parents au moment du mariage. Pourtant, les recherches ethnographiques montrent des différences marquées entre certaines interprétations juridiques quant à la pratique de la dot. M. N. Srinivas précise qu'il très important de faire la distinction entre le *stridhan* traditionnel, soit les cadeaux faits à la mariée au moment de son mariage, et la dot moderne, qui consiste en des cadeaux luxueux au fiancé et à sa famille. Dans le contexte actuel, la dot est devenue une réelle enchère par laquelle on tente d'«obtenir» un gendre instruit et engagé dans le secteur formel en milieu urbain. Il s'agit clairement, pour certaines familles, d'un nouveau moyen d'acquérir des biens, après les changements économiques post-indépendance, qui entraîne parfois des violences, voire des décès (2013 : 131)

Malgré que des situations très graves se produisent, comme les « dowry deaths », Bates (2013) nous rappelle que ce phénomène n'est pas généralisé et a lieu à des degrés divers selon les régions de l'Inde. Il faut aussi considérer que l'augmentation de la pratique de la dot est un phénomène contemporain, car comme Bénéï (1996) et Sharma (1980) le suggèrent, le prix de la fiancée était jusqu'à la colonisation britannique plus pratiquée que la dot, cette dernière ayant pris de l'ampleur avec les changements économiques et politiques. Il n'en demeure pas moins que dans l'état actuel des choses, une fille peut partir avec des ressources considérables (matérielles, terriennes et/ou monétaires) en guise de dot lors de son mariage, contribuant de cette façon à l'enrichissement d'une autre famille. Cette situation nourrit la perception populaire qui veut qu'une fille soit souvent vue comme un « investissement à fonds perdus » (Attané 2006 : 41). En plus de la dot elle-même, il semblerait que, plus tard se réalise le mariage, plus cela est humiliant pour les parents; le retardement du mariage exposerait l'incapacité des parents à amasser la dot.

### **1.2.1) La préférence pour les garçons : les rôles et responsabilités des fils et des filles dans la filiation patrilinéaire**

Plusieurs auteurs ont documenté les questions liées à la préférence pour les garçons par l'angle de la filiation et des études de la parenté (notamment, Snow-Wadley 2008; Patel 2007; Aravamudan 2005; Miller 2001; Croll 2000). L'idée est de comprendre pourquoi les fils sont considérés comme essentiels à la reproduction de ce système filial et de définir la place des femmes dans un tel système et au sein de l'institution familiale. Ces arrangements filial et matrimonial, dont nous avons discuté précédemment (cf. section 1.3) octroient des droits et des responsabilités différents selon le sexe : les garçons demeurent au sein de la famille natale et les filles partent vivre avec leur belle-famille. Dans ce contexte, Das Gupta et *al.* expliquent que la naissance de garçons est plus désirée que celle d'une fille, car

The argument is that sons can help on the family farm, and provide old age support to their parents – while daughters have much less to offer and can even be a major economic drain if their marriage expenses are high (2003 : 168).

Comme en témoigne la citation précédente, le fait de rester ou de quitter la famille lors du mariage change la perspective des parents quant à la contribution de leurs enfants à « l'enrichissement » familial. Dans cette optique, les garçons recevront les traitements préférentiels puisqu'ils sont considérés comme contribuant davantage à la famille. Les

garçons contribuent avec : 1) la dot de leur épouse qu'elle apporte au sein de la famille lors de leur mariage; 2) leur implication dans la reproduction du patrilignage par la passation du nom; 3) leur soutien aux parents dans leurs vieux jours (leur épouse s'occupe des soins et du travail domestique); 4) leur apport majeur et prépondérant au budget familial par leur travail rémunéré; et 5) leur présence nécessaire dans les rites religieux et funéraires (Boisvert 2013; Hesketh et Wei Xing 2006; Das Gupta *et al.* 2003). Les filles, quant-à-elles, sont perçues par les familles comme drainant des ressources financières et matérielles, particulièrement en lien avec leur mariage, car éventuellement, leurs études terminées, elles se marieront et quitteront leur famille natale pour vivre dans la famille de leur mari. C'est dans leur belle-famille qu'on considère qu'elles contribueront davantage avec leur travail domestique, le soin des enfants et des aînés, leur salaire (si elles travaillent à l'extérieur) et la conception d'enfants qui feront perdurer le lignage du mari (Snow-Wadley 2008; Patel 2007; Aravamudan 2005; Miller 2001; Croll 2000). L'argument principal, ici, est qu'un tel système de parenté produit des discriminations envers les filles, leur attribuant un rôle secondaire dans la reproduction du patrilignage de la famille natale. Les femmes, par le mariage, se voient « absorbées » par le lignage du mari et leur principale contribution est de donner naissance à des fils qui assureront la continuité filiale de leur belle-famille (Das Gupta *et al.* 2003).

Quoi qu'il en soit, le biais préférentiel pour le genre masculin produit par ce système filial et marital se répercute sur l'ensemble de la vie des femmes, de la période prénatale en passant par le mariage jusqu'à la vieillesse (Kaur 2007; Das Gupta 2005 ; Das Gupta *et al.* 2003; Miller 2001 ; Croll 2000). Elle se manifeste dès les premiers soins prodigués aux enfants pour ensuite marquer les investissements dans la réussite sociale de la progéniture. Selon Kaur, « the low value placed on a girl by family, society and by cultural norms instills a sense of her own inferiority and her brother's superiority in the mind of the girl. She then grows up to be a wife and mother with the same values » (2007 : 237).

L'auteure ajoute que les familles pensent que les garçons ont besoin de plus de soins, de protection et de nourriture que les filles pour survivre et ces considérations valent aux filles un moindre investissement sauf en ce qui concerne leur mariage (Kaur 2007). L'approche d'Agrawal et Unisa (2007) s'est particulièrement intéressée à la reproduction

générationnelle des biais de genre. Ces deux auteures utilisent le *modèle écologique de discrimination de genre* développé par Heise (1998) pour comprendre pourquoi les mères, qu'ils ont rencontrées en Haryana dans le cadre d'une recherche sur le terrain, en viennent à discriminer leurs enfants de sexe féminin. Essentiellement, ce modèle propose de prendre en compte plusieurs éléments de contexte entourant les différentes « étapes » de la vie des mères, soit leurs expériences infantiles, leur statut et leur autonomie et leur (in)stabilité maritale. Malgré le fait que cette étude soit plutôt quantitative, l'idée d'explorer les dynamiques familiales et maritales et le vécu des femmes, de l'enfance à l'âge adulte (*life-cycle approach*), permet d'appréhender certains des processus de reproduction générationnelle de la préférence pour les fils et de la discrimination envers les filles. L'utilisation d'une vision « écologique » du contexte marital, familial, social et économique dans lequel les femmes évoluent permet d'observer leurs implications dans la reproduction des préférences et discriminations de genre dans l'éducation et le soin de leurs enfants. Agrawal et Unisa (2007) disent, par ailleurs, que peu est connu des raisons et des circonstances dans lesquels les mères discriminent leurs filles.

Force est de constater que plusieurs étiquettes « défavorables » sont associées à la naissance de filles. En ce sens, Vella fait remarquer que dans certains milieux indiens, « le concept d'enfant signifie souvent garçon, la fille n'étant pas toujours incluse parmi les membres de la famille, car elle est considérée comme une invitée et elle est dès la naissance destinée au mariage et à l'exil » (2003 : 247). On rapporte aussi que les parents ressentent plus de pression concernant l'éducation d'une fille, parce qu'ils ont le devoir de la surveiller constamment lors de son adolescence, la virginité demeurant une condition incontournable pour le mariage (Patel 2010; Arnold, Kim Choe et Roy 1998). Il faut ajouter que les familles appréhendent particulièrement le transfert de ressources dû à la pratique de la dot lors du mariage de leurs filles, une pratique de plus en plus répandue partout en Inde (Patel 2010; Kaur 2007; Manier 2006; Attané 2006; Dalmia et Lawrence 2005; Miller 2001, 1981; Croll 2000).

Malgré que les garçons soient plus valorisés à la naissance, il n'en demeure pas moins que les femmes peuvent acquérir une certaine autorité selon les cycles de leur vie (Das Gupta et



*al.* 2003 : 165). En effet, la virilocalité – le fait de quitter la famille natale pour rejoindre celle du mari – place les jeunes épouses dans un contexte méconnu où elles peuvent ressentir de l'isolement et une perte de repères. Comme l'explique Snow Wadley,

Here [au sein de la belle-famille] she is a *bahū* (wife) and is subordinate to all until either she has a child or is yet younger “wife” is added to the family. As a servant to her elders, her mobility circumscribed by the rules of *purdah*<sup>30</sup>, and under the control of a mother-in-law, the woman sees her husband's home as a trying and often lonely and unhappy place (2008 : 48).

Le passage à une maisonnée inconnue et le mariage lui-même peuvent alors représenter un lieu d'insécurité et de pressions pour les femmes. La transition maritale nécessite, à plusieurs points de vue, de nombreux ajustements pour les femmes, cette période pouvant être plus ou moins longue et difficile selon le cas.

Cependant, malgré que la jeune femme nouvellement mariée n'aura que très peu de marge de manœuvre dans la maison de sa belle-famille, « [...] in the later stages of the life-cycle, women's power and autonomy in the household rise, and women gain fuller access to the household's resources » (Das Gupta et *al.* 2003 : 165). Les hommes perdraient du « pouvoir » en vieillissant, car les femmes deviendraient la principale autorité de la maison en « gérant » leur(s) fils, leur(s) belle(s)-fille(s) et les petits-enfants. Ici, on peut penser que les hommes âgés n'étant plus les pourvoyeurs économiques, ce sont les femmes âgées qui prennent en charge la maisonnée. Cependant, Vella explique que « la femme est sous l'autorité de son père puis sous celle de son mari et, si elle perd son mari, sous celle de son fils » (2003 : 147). L'autonomie des femmes dans leurs vieux jours dépend en grande partie du support de leur fils et sans cela, elles demeurent très vulnérables (Snow-Wadley 2008; Das Gupta 2005 ; Das Gupta et *al.* 2003) :

This [is] a powerful force making for son preference, as well as to ensure that the sons are emotionally attached to the mother, becoming her firm supporters as they themselves grow in household stature. Women are careful to bind their sons to themselves through subtle webs of solicitousness and emotional manipulation (Das Gupta et *al.* 2003: 165-66)

Dans ce contexte, la préférence pour les fils se voient renforcer par la crainte d'être vulnérables une fois âgées et peut-être même, veuves (Snow-Wadley 2008; Das Gupta et *al.*

---

<sup>30</sup> La *purdah* est une pratique selon laquelle les épouses sont confinées le plus possible dans la sphère domestique. Elles ne sortent qu'en groupe ou accompagnées par le mari, la belle-mère ou la belle-sœur. Pour en connaître davantage sur cette pratique (Das 1979).

2003). Sans toutefois nier les liens affectifs entre les membres de la famille, plusieurs stratégies pour garantir la loyauté du fils envers la mère, dont la marginalisation de la belle-fille ont été observées (Das Gupta et al. 2003). On constate que malgré une plus grande autonomie et une position d'autorité, les femmes âgées demeureraient dépendantes des hommes de leur entourage toute leur vie. De plus, l'appropriation de pouvoirs par les femmes plus âgées aurait lieu tout en portant préjudice aux plus jeunes femmes. Comme l'expliquent Das Gupta et al., « unfortunately, the successful self-assertion of women in a such a kinship system is at the expense of younger women, which helps perpetuate the cycle of female subordination » (2003 : 166) En résumé, les liens de parenté et l'organisation des rapports intra-familiaux créent un contexte de dépendance des femmes envers les parents masculins qui influencerait la préférence pour les garçons.

### **1.3) Les forces du changement social et économique**

L'histoire du XXe siècle, soit la fin de la colonisation britannique (1750-1947), l'Indépendance (1947), la Partition (1947-1957), la guerre au Bangladesh (sa partition avec le Pakistan en 1971), les émeutes anti-Sikhs de Delhi (1984), les violences intercommunales et émeutes au Gujarat (2002), le conflit au Jammu-Kashmir (1947 à aujourd'hui, avec des moments explosifs en 1949, 1956 et une intensification des résurgences internes depuis 1989 jusqu'à aujourd'hui)<sup>31</sup>. Les effets de ces conflits ont eu de nombreuses conséquences sur les femmes et leur famille. Das (2007), qui a notamment effectué des travaux sur la Partition, décrit comment la violence vécue par les femmes lors de ces événements est aujourd'hui niée par les communautés ce qui a eu l'effet de plonger les femmes dans le silence (Voir aussi, Verma 2004). Chakravarti (2009), de son côté, décrit les violences sexuelles que fait subir l'armée aux femmes du Jammu-Kashmir et ce, en toute impunité grâce au *Armed Forces Special Power Act* de 1958.

Tout cela sur fond de développement économique libéral enclenché en Asie et en Inde et créant de nombreuses transformations sociales et phénomènes peu connus auparavant. L'économie indienne qui est passée par de nombreuses phases et conjonctures économiques

---

<sup>31</sup> Cette liste d'événements historiques n'est certainement pas exhaustive, mais l'objectif est de démontrer que les conflits et événements historiques sur fond de développement économique a eu des conséquences non-négligeables sur la vie des femmes.

depuis 1947 (Milbert 2006) s'inscrit définitivement aujourd'hui dans le libéralisme. Pour donner une idée de l'ampleur du développement économique asiatique et indien, selon l'économiste Mohanty (2013)<sup>32</sup>, l'accroissement de la part de l'Asie dans l'économie mondiale de 1952 à 1980 est passée de 15 à 18%, soit une augmentation de 3% et de 1980 à 2010 est passée de 18 à 27%, soit une augmentation de 9%. L'économie de l'Inde aurait eu un taux de croissance du PIB (Produit intérieur brut) de 5,8% entre 1992-1993 et 2002-2003, de 8,9% entre 2003-2004 et 2007-2008, de 7,6% entre 2008-2009 et 2011-2012. En 2013, la production agricole aurait augmentée de 4,3%<sup>33</sup>. On constate qu'au début des années 2000, suite aux réformes économiques de 1991-1993, l'économie indienne a fait des bonds importants dans le développement libéral de son économie. L'Inde fait aussi partie du G-20, regroupant les 20 plus grandes puissances économiques. Elle est considérée comme la 10<sup>e</sup> plus large économie du monde derrière la Chine qui est 2<sup>e</sup> et devant le Canada qui est 11<sup>e</sup>, selon la Bank Mondiale<sup>34</sup>. Cependant, force est de constater que le développement économique indien avantage certains groupes au détriment de d'autres :

En ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, l'Inde se sent plus sûre d'elle-même. Économiquement parlant, elle caracole dans le peloton des pays à croissance rapide et la misère y est en recul sensible depuis deux décennies. Pourtant, le contraste si frappant en 1947 n'a pas disparu : l'Inde est un des pays les plus avancés du Sud pour ce qui concerne le niveau des élites, dans certaines régions et plusieurs secteurs de l'économie, mais reste un des pays les plus pauvres (Etienne 2006 : 132).

Ce contexte renforce les contrastes culturels et économiques entre les plus défavorisés et les plus favorisés de la société. Certains auteurs considèrent que les changements économiques ont développé différemment les pratiques liées à la consommation (Jaffrelot 2013; Mohanty 2013; Kaur 2007; Bayly 2006; Van Wessel 2004; Taphan 2000). Cependant, associer l'Inde à une société de consommation demande une certaine prudence, car il faut éviter de plaquer une définition occidentale sur un contexte qui ne l'est pas. Le pouvoir de consommer s'appliquant aux classes favorisées, Jaffrelot explique que « les goûts de la classe moyenne, contrairement aux apparences, sont tout aussi complexes que

---

<sup>32</sup> Pour un compte-rendu économique très détaillé, consultez le chapitre de Mohanty du livre *L'Inde et ses avatars* (2013)

<sup>33</sup> Informations tirées du site Internet de la *Asian Development Bank*, <http://www.adb.org/countries/india/economy>, [consulté en ligne], le 5 août 2014

<sup>34</sup> Informations tirées du site Internet de la *Mondial Bank*, <http://databank.worldbank.org/data/download/GDP.pdf>, [consulté en ligne], le 5 août 2014.

leur système de valeurs » (2013 : 24) mêlant la mode occidentale au nationalisme culturel<sup>35</sup>. En effet, il ne faut pas non plus glisser dans la dichotomie opposant l'Ouest matérialiste à l'Est spirituel que certains groupes d'extrême-droite utilisent abondamment (Jaffrelot 1993). Le consumérisme, conçu comme un mode de vie reposant sur les valeurs de possession, de consommation et d'accumulation de biens matériels<sup>36</sup>, doit être replacé dans son contexte. Il est intéressant d'explorer comment le consumérisme s'insère quotidiennement et de façon différenciée dans la société indienne et de voir de quelles façons il a influencé la vie de la population.

Le couple de missionnaires Wisner, qui a travaillé plus de soixante-dix ans dans un village de l'Uttar Pradesh, a pu constater ces changements de mode de consommation et de réalité socio-culturelle dus au développement économique de l'Inde (1963). Snow-Wadley, qui a revisité leur village, note dans la préface de l'édition de 2000 du livre *Behind mud walls: seventy-five years in a North Indian village* que dans les années 1930, les bicyclettes étant rares, les villageois se promenaient principalement à pied pour les longues distances (Wisner et al. 2000). Aujourd'hui, on utilise de plus en plus des tracteurs, des voitures, le bus ou des motocyclettes pour se transporter vers les champs ou la ville. Plusieurs familles ont acquis un téléviseur et sont désormais branchés sur le monde extérieur et les milieux urbains (Gupta 1995).

L'industrialisation a aussi eu des effets sur la contribution économique et la place des femmes au sein des familles. Plusieurs économies principalement agricoles ont été touchées par ce qui a été appelée la « Révolution verte » : industrialisation de la production agricole, introduction des fertilisants et des insecticides, introduction de la machinerie, augmentation des systèmes d'irrigation, etc. (Chakravarti 1973). Ces changements dans le domaine de l'agriculture ont produit des inégalités sociales encore plus prononcées, surtout en milieu rural, en créant de grandes exploitations agricoles qui plongeaient les petites fermes familiales dans une précarité économique (Kaur 2007; Sharma 1980). Cette révolution agricole a eu son lot de répercussions sur les femmes, car « les nouvelles technologies [en

---

<sup>35</sup> Dans la section 1.8 sur les critères de beauté féminins, nous verrons comment la consommation touche les femmes spécifiquement.

<sup>36</sup> Ma définition.

agriculture] étaient habituellement dirigées vers les hommes plutôt que les femmes » (Rathgeber 1994). Jusqu'à ce que la machinerie agricole arrivent aux champs, les femmes avaient partagé les tâches agricoles avec les hommes (Kaur 2007; Goody 2001; Rathgeber 1994; Couillard 1988) et la technicisation de l'agriculture a relégué progressivement les femmes aux tâches domestiques.

L'insécurité économique est particulièrement importante pour les entreprises agricoles indiennes depuis que la Révolution verte a eu lieu, l'Inde n'ayant porté assez attention à l'agriculture dans ses réformes économiques (Kaur 2007; Etienne 2006). Afin de sauvegarder la ferme ou pour améliorer leur niveau de vie, les familles investiraient davantage dans les fils, qui sont considérés comme les futurs pourvoyeurs économiques pour l'ensemble de la famille. La sauvegarde de la ferme passe par, entre autres choses, la naissance de fils qui en plus d'être une source de prestige pour la famille, octroyant l'honneur, la dignité et un statut incluant un pouvoir économique, social, culturel et politique (Bandyopadhyay 2003), pourront hériter de la terre et manœuvrer la machinerie. Comme l'explique Kaur, « les pressions socio-économiques sur les familles dans les États prospères [...] tend à renforcer la préférence pour les fils » (2007 : 238)<sup>37</sup>. Comme les femmes participent peu aux tâches agricoles, plusieurs pressions extérieures, émanant du contexte social, culturel et économique, viennent renforcer la préférence pour les fils de manière à ce que les femmes accomplissent leur devoir reproductif familial. L'apport économique des femmes est un aspect moins pris en compte puisqu'elles participent davantage à l'économie informelle (Agrawal 1994). La « modernisation » de l'économie agricole et l'industrialisation ont alors creusé les différences dans les rôles productifs agricoles, sans amenuiser les rapports inégaux de sexes tout en augmentant les attentes reproductives pour les femmes.

Le développement de l'économie a, pour plusieurs auteurs (notamment, Patel 2010, 2007; Kaur 2007; Attané 2006; Khan 2006a, 2006b), exacerbé les dynamiques socio-

---

<sup>37</sup> Les États prospères dont parlent Kaur sont ceux du nord-ouest de l'Inde où l'agriculture s'est grandement industrialisée (Punjab, Haryana, région de Delhi, Rajasthan, Uttar Pradesh, etc.). Il y a aussi beaucoup d'agriculture au centre et au sud de l'Inde, cependant, la situation des femmes étant différente ainsi que le type de production – du riz et du thé au lieu du blé – dans ces régions, elles participent encore aux activités agricoles (Philips 2008).

économiques qui mènent à la discrimination des filles au profit des garçons. Ce sont les classes moyennes urbaines de plus en plus prospères qui auraient recours à la sélection sexuelle prénatale (Patel 2010, 2007; Kaur 2010, 2007). La sélection sexuelle serait ici conçue comme une stratégie consumériste (Attané 2006). Un lien qui est plausible, mais qui se doit d'être posé avec prudence, puisque selon Van Wessel (2004) qui a travaillé avec des personnes issues des classes moyennes de la ville de Baroda, au Gujarat, explique qu'elles intègrent le consumérisme à leur quotidien tout en l'occultant. Le consumériste, ici, n'étant pas accepté d'emblée comme une norme à atteindre. Selon lui, parmi ces classes sociales, on justifie le consumérisme seulement là où il se conformerait à des accomplissements sociaux et spirituels. Le consumérisme, tel qu'il est vécu par ces classes moyennes urbaines, crée une tension entre les gestes quotidiens et le discours : « consumption as central to middle-class life, and at the same time, consumption as tainted by moral illegitimacy » (2004 : 96). Pour les classes moyennes,

[...] present-day consumer culture is seen as debased materialism. It is commonly described as a condition in which people seek self-realization or self-expression through goods rather than through spiritual or social pursuits, which leads to the evaluation of individuals on the basis of their material possessions rather than other (higher) aspects of their person (2004 : 95).

Bref, le consumérisme comme enrichissement individuel est condamné moralement, mais est justifiable pour l'atteinte de buts sociaux et spirituels. Par exemple, il peut se voir plus acceptable dans le cas d'un projet familial d'enrichissement, comme une entreprise ou une ferme. Le discours de la classe moyenne sur le consumérisme tirerait son origine de l'époque de la lutte à l'Indépendance de l'Inde tandis que Gandhi proposait une Inde spirituelle qui repousserait la corruption individualiste et matérielle de l'Occident (Bayly 2006). Ce discours sur l'identité nationale indienne a touché grandement la classe moyenne qui a pris sur elle de « développer » la nation (Van Wessel 2004 : 94). Étant centrale dans l'imagination nationaliste indienne, la classe moyenne devient alors la référence dans l'établissement des standards de vie (Gupta 2005; Deliège 2004).

Dans les dernières années, on observe un élargissement et un agrandissement de la classe moyenne indienne. Définir ce qu'est la classe moyenne indienne est un exercice complexe en soi, car elle regroupe une grande diversité de situations socioéconomiques et culturelles en plus d'être largement divisée par des différences régionales, linguistiques et de milieux

(urbain, semi-urbain et rural), de langues, de religions et de positions sociales (Mazzarella 2005; Béteille 2001). Plusieurs ont même douté de sa réelle existence ou de sa validité empirique (Mazzarella 2005; Guram 1998). Les classes moyennes et élevées indiennes se distinguent de celles de l'Occident dans sa formation historique et ses influences économiques, bien qu'elles soient particulièrement la cible du consumérisme, des pratiques politiques et de l'imaginaire nationaliste (Notamment, Mazzarella 2005; Gupta 2005; Van Wessel 2004; Varma 1998). Les femmes de la classe moyenne seraient particulièrement visées par la publicité et le marketing, car ayant de plus en plus les moyens de dépenser; elles sont les cibles en particulier des produits de mode, santé, de décoration d'intérieur, de cosmétiques (Taphan 2000). Cependant, comme l'explique Jaffrelot, « la classe moyenne indienne est une catégorie sociale en transition : elle aspire à la modernité, mais reste attachée aux traditions, d'autant qu'elle y trouve des sources de fierté nationaliste » (2013 : 22). Cette « mixité » de goûts de consommation se retrouve dans tous les secteurs : du *fast-food* végétariens aux chaussures *Nike*. Toujours selon Jaffrelot (2013), ce sont les femmes qui seraient les moins séduites par les produits occidentaux, préférant souvent se vêtir à l'Indienne et acheter des produits indiens.

En s'inscrivant dans une mouvance néolibérale et en se transformant en société de consommation, la société indienne a établi de nouveaux modes de vie basés sur des standards renouvelés, comme la possibilité de s'enrichir substantiellement et de changer son statut social. Malgré que ce développement économique propose des nouvelles possibilités et favorise une certaine partie de la population comme nous venons de le voir, l'insécurité économique subsiste. Plusieurs auteurs avancent que les pratiques entourant la préférence pour les garçons sont réappropriées par les familles comme une stratégie face à la précarité permettant l'amélioration des conditions de vie (Kaur 2007; Patel 2007; Manier 2006; Chakravarti 2005). Dans ce contexte, la préférence culturelle des garçons pourrait-elle être instrumentalisée à des fins de mobilité sociale et cette démarche pourrait-elle s'inscrire dans un processus consumériste?

L'idée d'une mobilité sociale peut paraître contradictoire dans un système de castes qui semble plutôt fermé et statique (Dumont 1966). Le système de castes, en tant que modèle

d'organisation sociale, hiérarchise les individus et les groupes et règle, dans la mesure du possible et avec ses propres limites, les rapports entre eux. On acquiert sa caste, *jati* par la naissance et on la conserve par un mariage isogamique (Carter 1973), celle-ci étant associée à un statut social conservé tout au long de la vie. La caste est plutôt essentialisée, considérée comme « naturelle » et issue du « sang » de l'individu et de son groupe. Selon Delière, la démocratisation de l'Inde a profondément changé ces conceptions de l'organisation sociale et les individus sont dès lors « égaux » entre eux devant la loi (2004 : 232) et la mobilité sociale semble plus accessible qu'auparavant sans toutefois permettre la mobilité inter-castes (par le mariage inter-caste). Le développement économique libéral a engendré la rencontre de deux systèmes de stratification sociale : la caste et la classe sociale. Traditionnellement, la caste était associée à un métier et avec l'industrialisation, « les castes ne sont plus des groupes économiquement homogènes. Autrement dit, on trouve une grande variété de positions socio-économiques au sein d'une même caste » (Delière 2004 : 189). On assiste donc aujourd'hui à une dissociation progressive entre caste et classe ouvrant une brèche pour une « ascension » sociale améliorant le statut social individuel, familial et/ou de caste que ce soit en milieu urbain ou rural (Delière 2004; Béteille 1965)<sup>38</sup>. Les notions de sanskritisation et d'occidentalisation introduites par Srinivas (1997), processus propre à la société indienne, ont été décrits comme pouvant améliorer la position sociale. Pour l'auteur, la sanskritisation et l'occidentalisation, c'est

[...] when an individual *jati* (a local endogamous unit of the caste system), or section of a local *jati*, captured political power or became wealthy, over a period of time he or the group emulated the customs, ritual, and life-style of a higher caste (1997 : 16).

Il explique que les membres des castes plus basses dans l'échelle sociale auraient tendance à adopter des pratiques reliées aux hautes castes qui se rapprocheraient de l'idéal sanskrit de la société. Pour ce qui est des castes hautes, leur mobilité sociale passerait par l'occidentalisation qui se définit comme l'adoption d'un mode de vie à l'Occidental, c'est-à-dire, des pratiques qui visent l'accumulation matérielle et la valorisation de la propriété (Srinivas 1997).

---

<sup>38</sup> Entre la caste et la classe, il n'y a pas toujours correspondance : les hautes castes ne seront pas nécessairement les classes sociales aisées même si elles ont plus de chances de l'être. Voir Delière (2004), *Les castes en Inde aujourd'hui*, pour quelques exemples de mobilité sociale ascendante de caste.



### **1.3.1) La beauté féminine dans la société indienne : le modèle Lakshmi/Sita, le modèle Durga/Kali et le modèle occidental**

Le libéralisme et la consommation ont aussi des effets sur les modèles de beauté féminine indienne. Bien que ces modèles tirent leurs origines de la littérature védique, certains événements comme Miss Monde en 1996 à Mumbai (John 2000), certains standards récemment étalés dans les films bollywoodiens<sup>39</sup> et autres médias de masse (Thapan 2000) laissent croire que l'idéal de « beauté indienne » se présente de plus en plus comme un métissage de déesse hindoue et de critères occidentaux d'une beauté globalisée (la peau claire et la minceur). Par exemple, en parlant du magazine indien féminin, *Femina*, Thapan explique que celui-ci s'adresse à une clientèle de femmes « modernes », soit professionnelles éduquées ou de femmes au foyer éduquée issues de la classe moyenne qui placent les soins du corps et de beauté « to an extent that it helps in the embodied presentation of herself in everyday life » (200 : 349), mais qui sont aussi « traditionnelles » au sens où elles donnent énormément d'importance aux valeurs indiennes du mariage, de la maternité et la famille. Peut-on parler, dans ce contexte, de ce que Jackie Spivak (1999) décrit comme une forme de « glocalisation du beau »?

Le modèle hindou célèbre deux images opposées qui se rejoignent sur le plan de la reproduction féminine : d'un côté, le modèle des déesses Kali et Durga décrit comme la courtisane ou la danseuse qui possède une grande force sexuelle et une indépendance face à ses relations avec l'autre sexe; de l'autre côté, le modèle des déesses Lakshmi et Sita dépeinte comme l'épouse dévouée qui a de l'humilité, de la retenue et qui la gardienne du foyer et du lignage (Pattanaik 2000; Spivak 1999; Fruzzetti 1982; Snow-Wadley 1977). Spivak résume assez bien le stéréotype de la beauté féminine indienne : « Poitrine généreuse, taille fine, hanches larges, telle est la description tant aimée et normalisée de la beauté féminine dans l'art et la pensée hindoue. Bref, le beau est un corps beau, plein qui regorge de sève, une image de la franche sexualité qui célèbre la vie dans toute son opulence » (1999 : 3). Cependant, dans la vie quotidienne et la réalité rurale, la beauté est plus synonyme de robustesse, de résistance à la tâche et aux durs travaux. Être en chair garantit la bonne santé tout en symbolisant les « biens désirés que sont l'abondance, la

---

<sup>39</sup> Pour en apprendre davantage sur le cinéma indien, voir Dywer (2013).

fertilité, le succès, la prospérité, le prestige ou le pouvoir, et la beauté » (Spivak 1999 : 4). On se méfierait, apparemment, des femmes trop belles, quoiqu'elles demeurent le premier choix des hommes, car les mères considèrent qu'elles éloignent les fils des parents par la séduction et la manipulation (Kemp 1986). Toujours selon Spivak :

[...] hommes et femmes n'isolent pas volontiers le beau d'une norme de comportement où dominant la modestie, l'humilité et la discrétion, le dévouement et l'ardeur à la tâche : la beauté de la femme est aussi et peut-être surtout son courage. Elle s'évalue à la besogne accomplie que parachèvent la correction et la présentation de soi, la rectitude du comportement, la décence des sentiments. La visibilité est immorale. L'exhibition met l'entourage dans l'embarras (1999 : 4).

Bref, la beauté féminine indienne ne se présente pas uniquement sous la forme de critères physiques, les normes comportements féminines s'apparentant à l'idéologie de la *pativrata* sont tout autant valorisées comme une forme de beauté des femmes.

Les modèles décrits précédemment auraient subis plusieurs transformations dû à l'influence culturelle musulmane, la colonisation britannique et plus récemment, par le développement des médias de masse et de l'économie indienne. Selon l'analyse de Spivak, l'imagerie entourant la déesse Lakshmi est devenue plus aryenne, la peau claire dans un décor grecque ou italien. Cette transformation se serait aussi accompagnée d'une « resacralisation » de personnages mythiques et de thèmes tirés du *Mahabharata* et du *Ramayana* qui valorisaient la « maternité éblouie », « l'enfance ravie » et « la conjugalité et l'autosacrifice de l'épouse ainsi embellie » (Spivak 1999 : 5). Avec l'Indépendance de l'Inde, ce phénomène s'est vu amplifier par une prise de conscience d'un passé idéalisé, d'une indianité, de la construction identitaire nationaliste quoi que la peau claire soit demeurée le summum de la beauté. Pendant la montée du nationalisme, les militants, les intellectuels et les idéologues ont créé des associations identitaires entre ces images de la beauté féminine et la nation à construire qui n'ont pas manqué de créer certaines identitaires entre les différents groupes religieux (Uberoi 2006 : 1990). « Mother India » a fait une entrée triomphale sous les apparences d'une belle femme à la peau pâle portant le *saree*, d'une mère sacrée, féconde et protectrice consacrée à la terre, à la production et à la reproduction (Assayag 1997). La beauté est aussi un vecteur de statut social et les normes de la beauté féminine ont aussi été traversées par les processus de sanskritisation et l'occidentalisation décrits par Srinivas (1997). Les classes sociales moyennes et les castes intermédiaires cherchent à s'identifier à

des idéaux de beauté qui se rapprocheraient de l'idéal sanskrit et de l'orthodoxie religieuse et les classes sociales les plus favorisées et les castes les plus élevés, adopteraient des standards occidentalisés. La couleur de la peau demeure aujourd'hui un enjeu majeur dans l'évaluation de la beauté d'une femme et de ses capacités à trouver une union hypergame ou à tout le moins, une isogamie (Spivak 1999). Par exemple, lors du concours Miss Monde de 1996, John explique que « contestants from Zambia and Tanzania were upset about the media bias in favour of white contestants » tout autant que « the judges in India could find no place for any black aspirants » (John 2000 : 374-375).

Les critères de beauté occidentalisés, la minceur et la peau claire, ont commencé à circuler en Inde avec l'industrie de la mode et des cosmétiques. Des concours de Miss locales, régionales, nationales font leur apparition partout en Inde et la cover-girl remplace l'héroïne paysanne dans les films bollywoodiens. Spivak se questionne sur la beauté des femmes : « Ainsi est-elle en train de passer de la maternité à la féminité, du moins dans l'imaginaire? » (Spivak 1999 : 9), la courtisane ou la déesse sensuelle l'emportant sur la mère protectrice et humble? Ceci est moins vrai selon Thapan (2000) et John (2000) qui démontrent toutes deux, que ce soit au niveau de la sexualité ou de la beauté, que les critères « indiens » maintiennent leur importance tout en cohabitant avec les critères issus d'une économie globalisée. Le modèle associé à l'Occident provoque des réactions parmi les groupes associés à la droite politique. On valorise toujours « a pure desexualised 'Indian womanhood' » comme emblème de la nation et de la culture (John 2000 : 373). Miss Monde a, d'ailleurs, eu son lot de protestations : « Un mètre quatre-vingts pour quelque soixante kilos évoque moins l'image maternelle féconde et l'épouse dévouée qu'un élitiste modèle esthétique cosmopolite en voie de mondialisation sous la pression continue des médias » (Silverstein et *al.* 1986 cités dans Spivak 1999 : 10). Les critères de beauté pour les femmes demeurent pluriels inspirés de l'imagerie religieuse hindoue des déesses tout en étant traversés de modèles standardisés valorisant une esthétique occidentale omniprésente dans les médias et l'industrie de la mode et des cosmétiques. Ces critères de beauté ainsi transformés mettent une double pression sur les femmes indiennes, car en vue de se marier le « mieux possible », elles doivent correspondre aux critères hindous associés à la déesse Lakshmi (l'épouse et la mère d'une grande humilité et modestie) en plus d'être constamment

interpellées par un modèle plus sexualisé comme le modèle Kali et plus occidentalisé qui inspire la sexualité et la sensualité. Ces critères de beauté difficilement réconciliables produisent une « culture de la beauté qui invite à toutes les tyrannies sur le corps » (Spivak 1999 : 9).

#### **1.4) Différentes lois qui visent à améliorer les conditions de vie des citoyennes indiennes**

Se considérant comme la plus grande démocratie au monde, l'Inde est pourvue d'un large appareil législatif et juridique qui souhaite défendre les droits de ses citoyens, dont ceux des femmes. Dans cette optique, il est intéressant pour les chercheurs de questionner l'accessibilité et l'efficacité de ce système juridique. Dans le cas de la préférence pour les garçons et la sélection sexuelle, les questions entourant les traitements différentiels selon le genre devant la loi et les institutions responsables de la faire respecter sont évidentes, puisque certaines pratiques pourraient être considérées comme remettant en question la prévalence du principe d'égalité entre les hommes et les femmes, à ce jour, inscrit dans la Constitution indienne.

En explorant les études réalisées auprès de la population, on constate que les réalités des femmes sur le terrain rattrapent l'état fédéral indien dans son objectif d'égalité entre les genres; des femmes de toutes les tranches d'âges vivaient des violences et discriminations quotidiennes. Pour aborder les questions entourant les droits et l'accès à la justice des femmes, il faut d'abord considérer le contexte sociopolitique pluriculturel, pluriconfessionnel et pluriethnique dans lequel l'Inde doit définir son système juridique. Dans ce contexte, l'Inde accorde, selon Khan (2006a), certains pouvoirs aux instances décisionnelles des différentes communautés locales et religieuses. Ce qui résulte à un pluralisme juridique, documenté par Bates (2013), qui fait cohabiter « les normes locales et la culture législative de la nation indienne » (2013 : 157)<sup>40</sup>. C'est ainsi que les *Lois*

---

<sup>40</sup> L'auteure cite notamment Bernard Cohn (1966 cité dans Bates 2013) pour sa définition du pluralisme juridique en Inde : « [...] actuellement comme autrefois, il existe, pour la plupart des Indiens, au moins deux ensembles analytiquement distincts de normes et de forums sociaux au sein desquelles les normes sont sanctionnées. Selon lui, ces deux ensembles de normes sociales consistent d'abord en des lois écrites, des rapports juridiques, des textes classiques hindous (*Dharmasastra*), et la charia pour les musulmans, et ensuite en normes locales ».

*personnelles*, qui s'inscrivent dans des « mécanismes de résolution de conflits » encouragés par l'État indien, sont le produit hybride du pluralisme religieux et des valeurs séculières. Comme l'explique Bates, « en cas de conflit, la négociation, la médiation et la conciliation à l'intérieur de la famille, de la caste, de la communauté, seront valorisées » (2013 : 159), ce qui résulte à ce que la plupart des affaires personnelles de l'individu comme le mariage, le divorce, l'héritage, l'adoption, les successions soient régies par « les lois religieuses et dans les pratiques culturelles ancestrales ancrées dans le tissu socio-économique » (Khan 2006a : 124)<sup>41</sup>. Cette jurisprudence implique que plusieurs des enjeux vécus par les femmes soient jugés à l'intérieur des communautés. Par exemple, le droit de propriété a longtemps été géré au sein des communautés priorisant souvent les hommes dans les affaires d'héritages. Afin de contrer la dépossession des femmes, on a amendé *Hindu Succession Act* en 2005 donnant ainsi le droit aux femmes d'hériter dans leur famille natale, de devenir indivisaire des biens communs au même titre que leurs frères et de résider dans la maison de leurs parents et ce, même après leur mariage. De plus, les femmes peuvent maintenant devenir propriétaires et gérantes de la terre héritée, ce qui signifie que « symboliquement, le message est fort : filles et fils sont membres à égalité de la famille parentale [...]. Cela met un terme à l'idée que, une fois mariée, le statut d'une fille se réduit à faire partie des meubles de la famille de son mari » (Khan 2006b : 314). Agarwal, qui a travaillé dans les milieux ruraux du Rajasthan et du Bihar, explique dans son livre iconique, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, la situation des femmes en ce qui a trait à la propriété avant l'amendement de la loi :

Further, gender equality in legal rights to own property does not guarantee gender equality to actual ownership, nor does ownership guarantee control. The distinction between law and practice are especially critical in the context of gender: for most South Asian women there are significant barriers to realize their legal claims in landed property, as well as to exercising control over any land they do get (1994 : 12)

On pointe régulièrement dans la littérature qu'encore aujourd'hui, la dépossession et la dépendance financière des femmes est répandue et continuent largement d'influencer leurs décisions, dont celles reliées à la reproduction; avoir un fils permettrait aux femmes

---

<sup>41</sup> Ici, on parle des différentes communautés par rapport à deux éléments identitaires. Premièrement, selon l'appartenance religieuse. Par exemple, les Indien(ne)s musulman(e)s sont régis par la charia (lois coraniques) et les fatwas émises par les autorités religieuses locales en ce qui a trait aux lois personnelles. Et deuxièmement, selon l'appartenance culturelle. Les conseils locaux et régionaux, soit les *panchayats* ont recours à des règles « traditionnelles et culturelles » pour trancher lorsqu'il y a un litige qui concerne ces mêmes lois personnelles (Bates 2013b; Kapur 2006; Khan 2006a, 2006b).

d'envisager le vieillissement sans souci financier, en particulier, si elles perdent leur mari dont elles dépendent (Snow-Wadley 2008; Das Gupta 2005; Das Gupta et al. 2003).

En effet, vu la position des femmes indiennes dans l'espace familial et social, elles rencontrent régulièrement des obstacles dans la défense de leurs droits promus par l'État fédéral indien, spécialement dans les cas de violence, comme le décrit Khan.

Ces actes sont toutefois rarement dénoncés par les femmes qui craignent des représailles sociales, et ont peur d'être stigmatisées. C'est le conseil local qui statue sur ces cas, généralement en défaveur de la femme, même si elle est victime. Sous prétexte fallacieux de protéger l'honneur des familles, et au nom de la pureté de la relation entre homme et femme, le silence entoure ces affaires. Les plaintes sont donc très rares. (Khan 2006a : 124-125)

Le régime « du silence » entoure les actes de violence psychologique et physique envers les femmes, en particulier ceux commis par des proches et des membres de la famille. Gérée « à l'interne », la violence serait dissimulée pour le maintien de l'honneur familial. Kapur (2009), qui questionne les considérations de la violence contre les femmes dans une perspective de justice de genre argue que les lois entourant cet enjeu sont largement basés sur la séparation entre la sphère publique et privée, et sont perçues comme des ingérences dans les affaires de la vie privée. Cette distinction peut avoir comme conséquence de retirer les violences commises dans l'espace privé du champ de l'égalité et de l'intervention juridique. En ce sens, Khan (2006a) va dans le sens de Kapur (2009) et insiste sur le fait que plusieurs États sud-asiatiques perpétuent cette distinction entre les sphères publique et privée dans l'application du droit pénal provoquant alors un écart entre le principe d'égalité promu par l'État et la réalité quotidienne des femmes.. En prenant l'exemple du Bangladesh :

Les violences et les discriminations qui surviennent à domicile et dans la famille n'entrent pas sous la coupe du principe de l'égalité. L'État ne peut intervenir au foyer, même si une femme y vit la violence domestique, le viol conjugal ou d'autres formes de harcèlement. C'est-à-dire que la distinction public-privé a pour effet de retirer du champ de l'égalité certaines préoccupations centrales pour les droits des femmes. (Pereira 2002 cité dans Khan 2006a : 135)

L'application de l'égalité se heurte, de plus, aux contestations face à l'implantation d'un code civil uniforme qui a le potentiel « d'interférer avec les droits religieux des diverses communautés » (Bates 2013 : 154). Actuellement, chacun des États a le pouvoir de modifier les lois personnelles selon ses besoins locaux, religieux ou communautaires

résultant à la non-uniformité des droits pour tous les citoyens indiens. Comme le décrit Bates,

Ce scénario de droits différenciés est une problématique qui hante les débats sur la citoyenneté indienne. En effet, certaines lois sur la famille ne répondent pas aux standards d'égalité des sexes. Le droit des minorités et l'identité religieuse sont en constante tension avec l'objectif d'établir une identité nationale intégrée. Elle reflète la tension entre les droits individuels et les droits collectifs. La question des lois personnelles illustre la volonté de certaines communautés de préserver des valeurs culturelles et religieuses, ce qui explique les difficultés actuelles de l'implantation d'un code civil unique, comme le prévoit l'article 44 de la Constitution (2013 : 154-155)

Dans le même esprit, Kapur explique que la justice de genre la tendance à être envisagés, au niveau institutionnel, juridique et politique, avec une approche protectionniste<sup>6</sup> qui considère que tout traitement différentiel entre les deux sexes se voit justifié « [...] sur la base des différences entre femmes et hommes et du besoin de protection des femmes » (2009 : 131). En mettant ainsi l'accent sur le besoin de protection des femmes, les rôles de ces dernières demeurent interprétés et envisagés à travers certains des schèmes culturels tirant leurs significations, entre autres choses, d'un certain nombre de valeurs liées à la virilocalité, la patrilinéarité et au mariage en vigueur dans le Nord-Ouest du pays (Bates 2007). Bien qu'il existe théoriquement et législativement un droit à l'égalité entre les sexes en Inde, ce n'est pas nécessairement un acquis social et l'État, les forces policières ou le système judiciaire semblent appliquer ces lois selon ces valeurs partagés (Kapur 2009).

Dans le contexte domestique et des lois personnelles, un autre élément qui « fragilise » la situation des femmes indiennes est les dispositions légales concernant les mariages. En 2005, l'état indien a émis le *Décret d'enregistrement obligatoire des actes de mariages* qui oblige tout mariage à être enregistré civilement sous peine d'amende et ce, peu importe la communauté culturelle et religieuse des nouveaux mariés. Cette mesure législative vise à amoindrir la précarité des femmes face à un éventuel rejet du mari et à éviter certain abus en lien avec le mariage. De plus, tout récemment en 2013, une loi sur le harcèlement sexuel au travail a été aussi adoptée, *The Sexual Harassment of Women at Workplace (Prevention, Prohibition, and Redressal) Act*.

Souligné précédemment, la violence domestique est une forme de violence répandue et il demeure difficile pour les femmes de porter plainte pour violence conjugale. En effet, les

femmes seraient victimes de discrimination dès les débuts du processus juridique, ce qui aurait aussi un effet notable sur le nombre de plaintes émises par ces dernières (Bates 2007; Khan 2006b; Chakravarti 2005). Une étude multi-site conduite conjointement par l'*International Center for Research On Women* (ICRW) et l'*International Clinical Epidemiology Network* (INCLEN) (2000) révèle que moins de 2% des femmes qui vivent de la violence domestique vont enregistrer une plainte à la police. Le gouvernement fédéral indien, qui subit les pressions émanant de la communauté internationale, cherche à inclure les droits des femmes à ses politiques, à diminuer les violences envers elles et à améliorer leurs conditions de vie. L'Inde a, en effet, participé à plusieurs conférences internationales touchant à la condition des femmes organisées par les Nations Unies (Rio en 1992, Vienne en 1993, Le Caire 1994, Copenhague 1995, Pékin 1995, Istanbul 1996, etc.). Elle a, d'ailleurs, signé sans réserve la *Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* à Pékin en 1995 (Khan 2006a; 2006b). Par ailleurs, le gouvernement du *Bharatiya Janata Party* (BJP) de Narendra Modi élu en mai 2014 propose un plan en 22 points pour améliorer les conditions de vie dans la section « Women – The Nation Builder » du manifeste du parti, dont un renforcement de l'application des lois protégeant les femmes, en particulier celle sur le viol et le lancement d'une campagne pour « sauver les fillettes » intitulée « *Beti Bhadao, Beti Padhao* » qui signifie « Sauver les fillettes, Éduquer les fillettes »<sup>42</sup>. Les violences sexuelles sont un dossier « chaud » actuellement en Inde. Kapur explique que « les réformes ont très peu réussi à contester la définition traditionnelle du viol, tissée de préjugés en matière de chasteté, de virginité, et de conduite sexuelle des femmes. Le mouvement des femmes n'est pas arrivé à ébranler les idées reçues. Il a plutôt vu ses revendications de réformes des lois sur le viol reprises et appuyées par d'autres voix politiques, plus conservatrices, et imprégnées d'un discours plus traditionnel de la honte et du déshonneur » (2009 : 138). Les questions entourant le viol conjugal ne sont pas, non plus, résolues, car malgré les revendications féministes, celui-ci n'est toujours pas une infraction au code pénal indien. Dans ce contexte, peu de femmes font de plaintes aux autorités locales et s'ensuivent les difficultés actuelles d'évaluation de l'ampleur de la violence subie par les femmes.

---

<sup>42</sup> Voir le Manifeste du BJP (2014), [http://www.bjp.org/images/pdf\\_2014/full\\_manifesto\\_english\\_07.04.2014.pdf](http://www.bjp.org/images/pdf_2014/full_manifesto_english_07.04.2014.pdf), [consultée en ligne], le 7 août 2014.



Des sources pan-nationales cherchent à dresser un portrait d'ensemble des violences et des discriminations vécues par les femmes, ces dernières étant protégé par le *Prevention Domestic Violence Act* de 2005. Le *National Crime Record Bureau* (NCRB)<sup>43</sup> indique, dans son rapport annuel, qu'en 2012, 41.74% de tous les crimes commis (enregistrés) en Inde sont des crimes contre les femmes. On a enregistré 24 923 viols dont 392 cas d'inceste, 38 262 cas d'enlèvement, 8233 morts pour la dot et 106 527 cas de cruauté du mari ou des proches. Le *National Family Health Survey II* (1998-1999)<sup>44</sup> affirme, pour sa part, que 1 femme sur 5 aurait expérimenté de la violence domestique depuis l'âge de quinze ans. Selon les résultats d'une recherche du ICRW,

[...] violence against women is used as a tool to reinforce and maintain gender roles as a weapon to punish women who transgress them. Thus, for example, domestic violence is seen as justified if women do not perform their wifely or motherly 'duties' (2004 : 6).

Selon cette étude, la violence semble faire partie de la vie quotidienne des femmes et être banalisée par les familles, y compris les femmes elles-mêmes, car « the DV [domestic violence] is frequently ignored, trivialized or denied by the family, community, judicial system (police, prosecutors, and by judges) and women (victims) themselves » (ICRW et UNFPA 2004). Le constat est que la violence a des effets notables sur les causes de mortalité des femmes. Une étude d'Anderson et Ray (2010) montre qu'un nombre non-négligeable de femmes dans la catégorie d'âge entre 15 et 29 ans meurent chaque année d'accidents qualifiés « d'intentionnels ». Ils expliquent :

The category 15-29 stands out in this regard, where the number of excess female deaths from "Injuries" outpaces excess deaths from maternal mortality at the same age. Further decomposition of "Injuries" into "unintentional" (accidents, etc.) and "intentional" (resulting essentially from acts of violence) tells us that around 30,000 extra women die per year, of "intentional injuries", or reported violence, in the 15-29 age category alone (2010 : 1284).

Dans ce contexte, la violence domestique peut avoir des répercussions sur l'ensemble de la vie des femmes. Avant la naissance et jusqu'à leur vieillesse, certaines femmes seraient, selon ces études, confrontées quotidiennement à tout un spectre de violences et de discriminations.

---

<sup>43</sup> Les chiffres sont consultables sur le site du *National Crime Records Bureau, Ministry of Home Affairs*, <http://ncrb.nic.in/CD-CII2012/Statistics2012.pdf>, [consultée en ligne], 5 août 2014.

<sup>44</sup> Recensement pan-national produit et subventionné par le *Ministry of Health and Family Welfare Government of India*.

Récemment, un des facteurs influençant grandement la société indienne est que les femmes sont de plus en plus scolarisées (Bongaarts 2013). Snow-Wadley (2000) explique que dans le village étudié par le couple Wiser, les filles n'allaient pas, sauf quelques rares exceptions, à l'école dans les années 1930 et aujourd'hui, la majorité d'entre-elles sont assises sur les bancs d'école et terminent les études secondaires. La société indienne a fait un bond en avant en ce qui concerne l'alphabétisation et l'éducation. Selon le dernier recensement national, le taux d'alphabétisation de la population en générale a augmenté, il est passé de 65% à 74% entre 2001 et 2011 et l'écart entre le taux d'alphabétisation des hommes et des femmes a diminué considérablement (Census of India 2011). On retrouve un plus grand nombre de ces femmes qui travaillent à l'extérieur du foyer en milieu urbain dû aux plus grandes possibilités de scolarisation et d'emploiement (ibidem). Aussi leur taux de fécondité a diminué considérablement dans les dernières années : le taux de fécondité de 2012 est de 2,5 enfants par femme<sup>45</sup> diminuant en moyenne de 2% par année entre 1990 et 2012<sup>46</sup>. L'éducation des femmes indiennes peut-elle contribuer à amoindrir les inégalités de genre et aider les femmes à se prévaloir de leurs droits? La question demeure entière lorsqu'on constate que le déséquilibre démographique entre les sexes augmente (surtout dans la tranche d'âge entre 0 et 6 ans), on constate les statistiques des crimes commis contre les femmes et qu'on assiste à une recrudescence de la dot (Dalmia et Lawrence 2005). Malgré la scolarisation des femmes, les hommes demeurent considérés comme les piliers économiques, filiaux, culturels et religieux des familles.

Les perceptions sociales et les discours entourant les rôles féminins et leur place au sein de la famille demeurent fort présents, que ce soit au niveau de la production, de la reproduction ou même de la beauté féminine. L'adoption de lois fédérales qui visent à promouvoir l'égalité entre les sexes au niveau de l'héritage ou du mariage n'a pas nécessairement l'incidence voulue dans le quotidien de ces femmes. Les facteurs issus du contexte indien pluriel, les difficultés à implanter un code civil uniforme, le pluralisme juridique et les lois personnelles décrits précédemment, produisent et reproduisent des

---

<sup>45</sup> Selon le site Internet de la *World Bank*, <http://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.TFRT.IN>, consulté en ligne le 8 août 2014.

<sup>46</sup> Selon un rapport publié par *US Department of Commerce, Economics and Statistics Administration. Bureau of Census. International Brief. Population Trends : India, Adlakha April 1997.*

inégalités de genre inscrites au sein des institutions culturelles, politiques, économiques et juridiques locales contribuant ainsi à des inégalités structurelles de genre.

### **1.5) L'approche démographique : des chiffres qui attirent l'attention sur la préférence pour les garçons**

Malgré que les études démographiques aient la grande qualité d'attirer l'attention sur le concept de préférence pour les garçons (Guilmoto 2012; Pal & *al.* 2009; Attané et Guilmoto 2007; Attané 2006; Hesketh et Wei Xing 2006; Bose et Trent 2005; Bandyopadhyay 2003; Arnold, Kishor et Roy 2002; Arnold, Kim Choe et Roy 1998; Basu 1988), cette approche n'engage pas de recherche sur le concept lui-même et les pratiques qui lui sont associées. On utilise la préférence pour les garçons dans le but d'expliquer, avec un ancrage socioculturel, des données démographiques et le phénomène de la sélection sexuelle prénatale. La prédominance des études démographiques dans ce champ de recherche est problématique selon Purewal (2010), car l'objectif demeure informatif et non-compréhensif de la préférence culturelle du garçon. Elles ont tendance à simplement énumérer les raisons de la préférence pour les garçons sans élaborations contextualisées sur le contenu culturel, social, économique, voire religieux associé à cette pratique. Les propos suivant de Hesketh et Wei Xing illustrent bien la tendance évoquée dans les études démographiques à nommer de nombreux éléments complexes de la culture indienne sans recherche approfondie des dynamiques les reliant à la préférence pour les garçons :

Sons are preferred because they have a higher wage-earning capacity, especially in agrarian economies; they continue the family line; they are generally recipients of inheritance. Girls are often considered an economic burden because of the dowry system; after their marriage they typically become members of the husband's family, ceasing to have responsibility for their parents in illness and old age (2006 : 13 272).

Cette utilisation du concept a plusieurs répercussions majeures sur la compréhension du phénomène. Premièrement, on définit non pas la préférence du garçon pour ce qu'elle est ou représente, mais plutôt par les justifications qui lui sont associées. Ce qui a pour effet, d'une part, d'obscurcir les liens entre cette préférence et la praxis des acteurs et d'autre part, de rendre difficile l'évaluation de ce que cela implique au quotidien pour les femmes et leur famille. La deuxième répercussion est qu'à force de considérer la sélection sexuelle par l'angle du déséquilibre démographique, les données statistiques, comme le *Sex Ratio*, sont devenues le baromètre des inégalités entre les sexes, limitant ainsi la compréhension

de l'ensemble du phénomène de la préférence pour les fils. Comme le critique Purewal, « while son preference is spoken of in terms of cultural beliefs and practices, such as inheritance, the sex ratio has been used as an indicator of gender equality or inequality, statistically and demographically in Asia » (2010 : 7). Finalement, la troisième répercussion a été soulevée par Elizabeth Croll (2000) dans son livre *Endangered Daughters*. Selon elle, en utilisant uniquement le concept de la préférence pour les garçons, on masque de nombreux rapports de forces, ici entre les sexes. On occulte les discriminations, voire les violences résultant de cette préférence et que peuvent expérimenter les filles et les femmes. En effet, une compréhension plus large de la préférence pour les garçons devrait inclure le fait que des milliers de fœtus féminins sont éliminés à chaque année, que de nombreuses fillettes vivent dans la négligence et que plusieurs femmes expérimentent des pressions et de la violence afin de concevoir un fils. Croll (2000) argue qu'il importe de révéler que ce concept s'inscrit, entre autres choses, dans des rapports de genre influencés et construits par le système de parenté patrilinéaire en vigueur au Nord-Ouest de l'Inde et de décrire ce qu'impliquent quotidiennement les discriminations envers les filles. À l'instar de Croll, de nombreux autres chercheurs se sont appliqués à comprendre ces dynamiques de genre et de parenté, ainsi qu'à décrire les influences économiques et politiques impliquées dans le phénomène de sélection sexuelle prénatale (Notamment, Purewal 2010; Patel 2010, 2007; Snow-Wadley 2008; Kaur 2007; Aravamudan 2005; Menon 2005, 2004; Miller 2001, 1987, 1981).

#### **1.6) L'évolution contemporaine de la préférence pour les garçons dans le Nord-Ouest de l'Inde : de l'infanticide à la sélection sexuelle prénatale**

La préférence culturelle pour les garçons n'est pas une pratique récente dans la partie Nord-Ouest de l'Inde, car historiens et anthropologues mentionnent des pratiques précoloniales d'infanticides des fillettes dans leurs écrits (Dube-Bhatnagar & al. 2005; Miller 2001; George 1997). La préférence culturelle pour les garçons s'inscrirait historiquement dans la société indienne<sup>47</sup> comme un ensemble de biais de genre occasionnant des traitements

---

<sup>47</sup> Malgré que la préférence pour les garçons soit actuellement répandue un peu partout en Asie (Attané 2006; Croll 2000), en Inde, cette préférence est surtout présente au Nord-Ouest, et l'est un peu moins, sans être complètement absente, au Sud et à l'Est. On y retrouve, d'ailleurs, certains groupes matrilineaires, dont les

préférentiels envers les garçons et des traitements discriminatoires envers les filles (Attané 2007; Miller 2001, 1987; Croll 2000). D'une vaste portée, ces biais revêtent une grande importance pour l'ensemble de la vie par leur caractère déterminant, car ils sont intégrés à plusieurs pratiques comme l'éducation des enfants, les soins de santé, l'alimentation, le droit à la scolarisation, le droit de naître, et plus tard, ils prédominent dans le droit à l'héritage familial, le marché du travail, la sexualité, le mariage, etc. Cependant, ces biais précoloniaux qui contribuaient à l'infanticide des fillettes ont grandement évolué avec le temps et les événements historiques, comme la présence britannique et l'Inde postcoloniale. Durant la période du *British Rule*, les Anglais, dans une logique de colonisation et de discipline des « indigènes » ont criminalisé de nombreuses pratiques jugées « non-civilisées », comme la *sati*, le mariage des enfants et l'infanticide (Purewal 2010; Bayly 2006). Malgré que la pratique de la *sati*<sup>48</sup> soit presque entièrement disparue<sup>49</sup>, le mariage des enfants est toujours courant (Breton et Bates 2013) et l'infanticide sont toujours répertoriés dans certaines régions de l'Inde (Srinivasan 2012; George 1997). Le cas à l'étude ici, l'infanticide, a été criminalisé par l'administration britannique dans les années 1870 et est revenu, un siècle plus tard, sous la pratique plus généralisée de la sélection sexuelle prénatale. La question est : Est-ce que les infanticides ont cessé avec leur délégalisation et ont connu une résurgence ou ont simplement continué de façon clandestine jusqu'à ce que la technologie permette une forme prénatale de sélection sexuelle? Dans les deux cas, ce qui est évident, c'est que la criminalisation de l'infanticide n'a pas eu l'effet de dissoudre les biais de genre associés à ces pratiques. Plus encore, l'Inde postcoloniale, dans sa construction idéologique et politique, a créé tout un apanage de discours nationalistes, qui selon certains auteurs, a contribué à l'exacerbation de la préférence pour les garçons que l'on observe actuellement (Dube-Bhatnagar & al. 2005). La période, entre 1974 et 1977, appelée « The Emergency » a mis en place toute un arsenal d'ingénierie sociale qui visait la construction d'une famille indienne postcoloniale qui se

---

Nayars du Kerala, où il semblerait que l'absence de préférence pour les fils soit remise en question (Sudha, Khanna, Rajan et Srivastava 2010).

<sup>48</sup> La *sati* est la pratique d'immoler la veuve dans le bûcher funéraire de son mari décédé. Quoique le cas de Roop Kanwar au Rajasthan en 1987 ait été fortement médiatisé (The Hindu, 23 septembre 2007), cette pratique, qui était surtout associée aux hautes castes des actuels États du Gujarat et du Rajasthan, a presque aujourd'hui entièrement disparue. Les cas connus sont des cas isolés.

<sup>49</sup> Selon le site du *National Crime Records Bureau, Ministry of Home Affairs*, aucun cas de *sati* n'a été déclaré en 2012, <http://ncrb.nic.in/CD-CII2012/Statistics2012.pdf>, [consultée en ligne], 5 août 2014.

veut plus petite avec un nombre limité d'enfants, généralement deux. La politique anti-nataliste de 1951 du gouvernement de Jawaharlal Nehru développé dans le *Five Year Plan Report* est, sous le gouvernement d'Indira Gandhi, mise en application et la planification familiale devient particulièrement intrusive (ChandraSehkar 1994) : on met sur pied de vastes campagnes de stérilisation et le gouvernement fait dresser des campements temporaires loin des villes où on faisait subir des opérations de stérilisation aux plus démunis. Cette période a même inspiré l'imaginaire collectif et certains écrivains indiens connus, notamment Rohinton Mistry (1998), qui mentionnent ces camps de stérilisation dans leurs écrits. Quoi qu'il en soit, les familles urbaines, éduquées et de classes moyennes prennent sur elles de défendre cet idéal de la famille de taille réduite : la surpopulation devient *la source* de la pauvreté. Comme Chandrasekhar, qui a écrit un livre sur l'expérience de l'Inde en lien avec l'avortement, le soutient, « thus today the basic economic and social problem in India is really demographic, for here more people means more poverty and vice-versa » (1994 : 69). Selon cette logique, le contrôle de la fertilité des femmes devient l'outil le plus prisé de réduction de la pauvreté, de prospérité individuelle et de développement économique de l'Inde postcoloniale. Cette rhétorique, que les auteures Dube-Bhatnagar & al. (2005) nomment « nationalist-populist rhetoric of family-planning » a créé un dilemme entre la famille de taille réduite et la préférence pour les garçons :

However, the traditional method of having a male child through large families is a source of social shame in the 1970s. Nationalist-populist messages – prosperity is accessible to all people if they achieve the perfect small family – are [is] reinterpreted by upwardly mobile households to accommodate son-preference. Thus the post-colonial family deciphers the slogan “Stop at two or three” (*Do ya teen bus*) to mean “Stop at three or two sons”. It is in the crisis that many families negotiate between traditional son-preference and the modern small family norm by deploying new, available reproductive technologies like amniocentesis and using them for sex determination and sex selection (2005 : 15)

Selon cette théorie, l'arrivée des TSR dans les années 1970 (Vella 2003) met un terme à ce dilemme en pourvoyant aux familles une façon d'atteindre l'objectif de la famille de taille réduite en plus de satisfaire la nécessité de concevoir un fils (Bhatnagar-Dube et al. 2005). La sélection sexuelle devient, par la bande, un moyen « non-avoué » de contrôle et de réduction de la croissance démographique. La conclusion de Dube-Bhatnagar & al. (2005), appuyée par Purewal (2010), est beaucoup plus sévère que la mienne. Pour elles, le passage de l'infanticide au féticide (leur terme pour « sélection sexuelle prénatale ») s'inscrit dans une continuité historique de « féminicide » en termes de biais anti-femmes de la tradition

indienne qu'elles considèrent comme « a specifically post-colonial violence, which is facilitated by the patriarchal family, reproductive technologies, the nation-state, and the discourses of global agencies and international organizations » (2005 : 2). Bref, dans le contexte indien, il ne faudrait pas sous-estimer le rôle central qu'ont joué les politiques de planification familiale post-coloniales dans le renforcement de la préférence pour les fils.

Par ailleurs, la légalisation de l'avortement en Inde n'échapperait pas à la même rhétorique post-coloniale de réduction et contrôle de l'accroissement de la population. La diffusion de la pratique de sélection sexuelle aurait eu lieu en concordance avec la divulgation de discours nationalistes post-coloniaux de planification familiale, l'accessibilité de plus en plus courante des technologies de la santé reproductive (TSR), comme l'amniocentèse et l'échographie, et la légalisation de l'avortement<sup>50</sup>. Malgré qu'en Inde, les politiques de planification familiale n'aient pas la même approche coercitive que celles mises en place en Chine<sup>51</sup>, elles auraient eu pour effet d'intensifier la préférence pour les garçons (Hesketh et Wei Xing, 2006) et de transformer l'avortement en moyen de contraception légal (Bose et Trent 2005). À cet effet, Menon (2004) explique que, pour les Indiennes, le droit à l'avortement n'a pas été un combat ni le fruit de luttes féministes comme ailleurs dans le monde, et que c'est le gouvernement fédéral indien qui – sous la pression internationale de diminuer et même d'inverser le taux de croissance de la population – a octroyé le droit à l'avortement aux femmes en 1971 avec le *Medical Termination of Pregnancy Act* (MTP Act). La pratique de l'avortement devient donc simultanément un moyen de contraception ainsi qu'un outil de sélection sexuelle. Ce qui n'a pas eu pour effet de « libérer » les femmes de nombreuses grossesses ou de leur donner plus de pouvoir décisionnel en matière de reproduction, mais a plutôt eu comme impact un renforcement de l'utilisation du corps des femmes à des fins démographiques, politiques et filiales (Menon 2005, 2004; Bhatnagar-Dube et al. 2005).

---

<sup>50</sup> Pour en savoir davantage sur les différentes techniques médicales d'avortement selon le stage de la grossesse, voir Goswami (2007).

<sup>51</sup> Les familles chinoises sont rationnées (obligées par la loi) à un maximum de 2 enfants par famille, ce qui a eu pour effet d'exacerber la préférence culturelle du garçon (Attané, 2006).

Encore aujourd'hui, les politiques de planification familiale font la promotion de la famille nucléaire, famille « moderne » dont le nombre d'enfants est réduit à un ou deux. Les objectifs de la planification familiale sont atteints puisqu'il y a actuellement une forte baisse du taux de fertilité chez les femmes indiennes et *de facto*, une diminution de la croissance exponentielle de la population (Census of India 2011; Miller 2001). Cependant, ces objectifs se réalisent au détriment des filles et doivent être sérieusement questionnés face au déséquilibre démographique.

### **1.7) L'interdit de la sélection sexuelle versus les droits reproductifs des femmes indiennes**

Pour agir plus activement pour la prévention des pratiques de sélection sexuelle, le gouvernement fédéral a élaboré le *Pre-Conception and Prenatal Diagnostic Techniques Act* (PC&PNDT Act) en 1994, en vigueur depuis 1996 et amendé en 2002, qui comporte des volets de régulation des pratiques médicales et administratives, en plus de resserrer la régulation des cliniques de santé reproductive, interdit essentiellement la divulgation du sexe du fœtus lors des tests de dépistage prénatal, comme l'amniocentèse et l'échographie. L'avortement a été, quant à lui, légalisé en 1971 par le *Medical Termination of Pregnancy Act* (MTP Act)<sup>52</sup> et il est crucial de noter que plutôt que restreindre l'avortement, le gouvernement a préféré émettre certaines interdictions quant à l'utilisation des technologies a donc semblé être la meilleure option pour le gouvernement indien en émettant PC&PNDT Act. On considère que l'Inde, tout autant que la Chine, a une politique peu restrictive en matière d'avortement ce qui pourrait avoir contribué à augmenter les pratiques de sélection sexuelle. Cependant, comme Bongaarts le souligne, restreindre la pratique de l'avortement n'est pas nécessairement la solution à adopter, car « [...] such a step risks an increase in the use of unsafe abortion, with obvious health consequences, among women who want to end a pregnancy for other reasons » (2013 : 204). Restreindre l'accessibilité à l'avortement pour les femmes pourrait peut-être avoir l'effet recherché de diminuer la sélection sexuelle, mais

---

<sup>52</sup> Il faut rappeler que l'avortement a été légalisé en Inde dans une optique de contrôle de la croissance de la population et de réduction de la pauvreté et pas nécessairement dans le but de donner plus de droits aux femmes (Nagpal 2013; Bhatnagar-Dube et *al.* 2005; Menon 2004).



en contrepartie, pourrait porter atteinte aux droits des femmes en matière de santé reproductive.

Ces lois en matière de reproduction sont venues jeter un pavé dans la marre en ce qui concerne les droits reproductifs des femmes. Les débats, qui ont toujours lieu aujourd'hui, sont à plusieurs niveaux. Tout d'abord, selon Bhatnagar-Dube et *al.* (2005), l'arrivée des technologies de la santé reproductive (TSR) en Inde était simplement une façon supplémentaire de contrôler le corps des femmes. Elles arguent que les technologies de la santé reproductive sont un contrôle invasif de la fertilité et du corps des femmes et a « generalized form of scientific genocide of female fetuses » (2005 : 10-11). Malgré que leur point de vue est intéressant au niveau de l'analyse des rapports de force dans l'utilisation « culturelle » des TSR, il faut voir d'un autre côté que ces technologies amélioreraient les conditions médicales de la reproduction et apportaient aux femmes certains droits en matière de santé reproductive et sexuelle, comme avoir une grossesse en santé ou un dépistage des maladies congénitales. Quoi qu'il en soit, l'interdiction de la sélection sexuelle venait, selon certaines, entraver le « droit de choisir » acquis par les femmes (Grant 1998) et ces militantes indiennes considéraient que le droit à l'avortement lui-même était menacé. Il faut souligner que 86% des femmes vivant dans ce que certains appellent les « pays en voie de développement ou le Tiers Monde » vivent avec des lois hautement restrictives en termes d'avortement (Bongaarts 2013). Par cela, il faut comprendre que l'accès à l'interruption de grossesse est un droit qui n'est pas acquis partout et pour les femmes qui l'ont acquis, il y a toujours des contextes ou des événements sociétaux ou individuels qui peuvent brimer ou entraver ce droit.

D'autres militantes ont choisi de poser la question autrement. Un laisser-aller en matière de sélection sexuelle au nom du droit de choisir « ne mènerait-il pas à une augmentation du sexisme et des stéréotypes des rôles sexuels par les résistances du mouvement des femmes face à des lois restrictives de l'avortement? » (Wertz cité dans Grant 1998 : 187). Il est particulièrement difficile de se positionner dans ce débat sur l'avortement, car dans ce cas-ci, le « droit de choisir » peut se voir transformer en un « choix anti-femme » (Bhatnagar-Dube et *al.* 2005; Menon 2004). Au sein des luttes féministes indiennes, le droit à

l'avortement demeure conçu comme essentiel dans l'avancement de la condition féminine et ce qui est mis de l'avant c'est « la prise de décision autonome plutôt que l'avortement lui-même » (Menon 2004 : 66). Cela dit, l'opérationnalisation du débat crée une contradiction : « le droit des femmes de choisir versus le droit de vivre du fœtus » (Menon 2004 : 40). Au demeurant, ces pratiques reproductives ont une portée immédiate sur les conditions de vie des femmes et des fillettes puisqu'ils concernent leur autonomie et leur capacité d'action.

Suite à l'adoption du MTP Act, Menon (2005) argue que les mouvements féministes indiens ont postulé en se référant aux expériences occidentales, que le droit à l'avortement allait donner de *l'empowerment* aux femmes. Que par ce droit nouvellement octroyé, les femmes allaient se réapproprier leur corps. Selon l'auteure,

Therefore, denial of the right to abortion is a serious symbolic assault on women's sense of self because it thwarts the projection of bodily integrity and place their body of the control of imaginings of others who deny her coherence by separating her womb from her self (Menon 2004 : 69)

Cependant, le discours libéral qui fait la promotion de droits, qu'on pense universels, évacue souvent que les droits prennent des significations différentes lorsqu'ils sont matérialisés dans les réalités locales (Menon 2005), comme en témoigne l'idéalisation de la famille de petite taille (Bhatnagar-Dube et *al.* 2005). Les droits reproductifs sont avant tout des droits individuels qui mettent l'emphasis sur l'autonomie de la personne qui choisit mais, lorsqu'on les considère à l'intérieur de la société patrilinéaire du Nord et de l'Ouest de l'Inde, comme le font Oommen et Ganatra (2002), les circonstances entourant les prises de décision peuvent se montrer déterminantes. Les Indiennes ont-elles acquis les marges de manœuvre nécessaires à la prise de décision individuelle concernant leur propre reproduction? Et si oui, on se demande si les femmes feront un choix à l'extérieur des biais de genre de leur propre société. En termes de prise de décision, il y a plusieurs degrés d'autonomie et de capacité d'action compris dans un contexte de préférence pour les garçons où il incombe aux femmes de produire des fils qui assureront la continuité de la lignée familiale de leur époux. Certaines femmes pourraient se voir contraintes d'avorter et d'autres, s'approprier le désir d'avoir un fils et choisir volontairement l'interruption de la grossesse comme nous le verrons à travers nos données de recherche.

### **1.8) Le défi éthique de la profession médicale et l'application du PC & PNDT Act**

C'est en 1979 que la première clinique médicale à offrir commercialement des tests de détermination sexuelle a vu le jour à Amritsar, au Punjab. À l'époque, les médecins étaient très heureux de contribuer à l'effort de réduction de la population par la sélection sexuelle. Ils soutenaient le discours de planification familiale nationaliste fort répandu, car « like most educated and professional Indians, the doctors at this clinic were proud to contribute towards the efforts at population reduction through abortions following the sex determination test » (Jeffery, Jeffery et Lyon 1984 cités dans Patel 2010 : 20). Aujourd'hui, la situation est tout autre avec la criminalisation de la sélection sexuelle; les praticiens dans le domaine médical indien ne savent plus quelle posture adopter quant à la sélection sexuelle tant les enjeux sont complexes (Joseph 2007). Ils sont, pourtant, dans l'obligation de le faire, car la sélection sexuelle se réalise à partir des services médicaux qu'ils dispensent et des technologies qu'ils utilisent dans leurs interventions. Certains considèrent qu'il est mieux d'avorter une fillette pour lui éviter les discriminations et négligences suite à sa naissance non-désirée. D'autres pensent qu'il est plus sanitaire de procéder à l'avortement que de laisser une femme mettre à terme plusieurs grossesses jusqu'à la conception d'un fils. D'autres clament que de procéder à de telles interventions est dénué de tout fondement éthique, car les technologies de la reproduction devraient être accessibles dans un but sanitaire et non de sélection sexuelle.

Pendant que plusieurs dénoncent, voire travaillent activement à prévenir la sélection sexuelle, il semblerait que certains praticiens du milieu biomédical se fassent les défenseurs de l'avortement sexo-sélectif. Vella explique leurs arguments :

Il s'agit d'une facilité à rendre accessible, au plus grand nombre, un service payant rendu aux femmes, auquel elles ont droit, et qui peut les affranchir de nombreuses grossesses destinées à produire un fils ou si elles ne veulent plus avoir de fille [Dickens 2002]. Ces techniques pourraient ainsi contribuer à la réduction de la mortalité et la morbidité maternelles dues à des mariages jeunes et à des grossesses trop nombreuses (2003 : 158).

Cependant, l'auteure soutient que ces discours, qui mettent de l'avant des arguments sanitaires, semblent dissimuler des intérêts pécuniaires, car des avortements répétés ou dans des conditions hygiéniques insuffisantes sont aussi risqués pour la santé des femmes (Vella 2003). Ceux qui continuent de contrevenir le PC & PNDT Act disent, aussi, le faire par

empathie pour leurs patientes qui se font constamment harceler par leur belle-famille pour concevoir un fils (CYDA, UNFPA 2006). En considérant que les praticiens sont issus de la même société que leurs patientes, ils peuvent partager les mêmes valeurs, comme la préférence pour les garçons ou à tout le moins, comprendre la nécessité, pour ces femmes, de donner naissance à un garçon (CYDA, UNFPA 2006). Certains estiment aussi que connaître le sexe de son bébé est un désir « naturel » et un droit qui devrait être octroyé aux femmes (CYDA, UNFPA 2006). Cependant, ce droit n'est-il pas instrumentalisé pour les besoins filiaux des familles plutôt que pour souscrire au désir « naturel » des femmes de connaître le sexe de l'enfant à venir? Les « pro-avortement sexo-sélectif » évoquent plusieurs autres arguments pour justifier ces pratiques : la vie privée des patientes et leur famille et le désir d'une famille planifiée, plus petite et équilibrée dans la composition sexuelle des enfants (par exemple, un garçon et une fille). De plus, plusieurs praticiens se sentent concernés par les conditions de vie des fillettes non-désirées. Ils conçoivent qu'il y aurait plus de cruauté derrière l'infanticide que derrière l'avortement (CYDA, UNFPA 2006). Selon eux, mieux vaut commettre un féticide qu'un infanticide. Dans le même ordre d'idées, on souhaite aussi épargner à la fillette, les négligences et discriminations dues au fait qu'elle était non-désirée. Cependant, plusieurs autres praticiens considèrent, qu'éthiquement parlant, la sélection sexuelle est une « utilisation particulièrement inappropriée de la technologie » (Grant 1998). Selon eux, ces technologies devraient servir à atteindre des objectifs sanitaires plutôt que de sélection sexuelle.

On dénonce dans les médias, l'impunité des pratiques de sélection sexuelle (Marceau 2007; Manier 2006; Attané 2006; George 1997). Le PC & PNDT Act intervient aussi largement sur la régulation de la pratique médicale dans le domaine obstétrique et reproductif. Qu'en est-il de l'efficacité de son application? Bhatnagar-Dube & *al.* soutiennent que la loi arrive trop tard et n'atteint pas son objectif de contrôle des pratiques médicales : « The law of 1994 that prohibits the administering of prenatal tests for the purpose of femicide and threatens those who take or administer the test with three-year prison term and fine comes too late and offers too little to combat this epidemic » (2005 : 16). Patel (2010), quant-à-elle, argue que les deux répercussions du PC&PNDT ont été de rendre clandestin les acteurs et leurs actions, et d'augmenter le coût des opérations. Ce qui ne semble pas être les

but visés par la loi. Elles ne sont pas les seules à reprocher au PC & PNDT Act d'être peu efficace. Paitnaik and Kejriwal (2012), tous deux médecins, expliquent que d'autres méthodes de détermination sexuelle en plus des valeurs sociales valorisant la naissance de fils qui sont à surveiller et changer :

The Act has not made much headway. The results are disappointing. Other technologies are threatening to allow much earlier sex determination including a non-invasive blood test. This problem has its deep-seated roots in society and not just within medical community. Sustained credible campaigns for saving the girl-child for prolonged periods are necessary (2012 : 140)

Selon ces deux auteurs, punir uniquement les praticiens demeurent inefficace, surtout si l'on considère le petit nombre de cas punis (Paitnaik et Kejriwal 2012). En 2010, ces auteurs rapportent que 13 médecins (2 avec une amende et 11 avec une amende et un emprisonnement) ont été punis dans 4 États seulement : 6 en Haryana, 3 au Punjab, 2 à Delhi et 2 au Maharastra (2012 : 140). Cela semble peu quand on sait que le ratio entre les sexes à la naissance est « problématique » dans une majorité d'états en Inde. Le tableau il est intéressant de constater que sur 706 cas et 39 854 machines à échographie enregistrées, seulement 155 ont été une violation au PC & PNDT Act par divulgation du sexe.

**Tableau 4 : Cas de violation du PC & PNDT Act pour tout le pays au 30 juin 2010**

			Violations mineures		Violations majeures		Miscellaneous
Nb de machines à échographie enregistrées	Nb de machines scellées	Nb de cas	Ne pas s'être enregistré au centre	Ne pas maintenir les dossiers	Communication du sexe	Publicité non-conforme de la clinique	Autres
39 854	462	706	223	216	155	36	76

Source : Paitnaik et Kejriwal 2012

D'autres, comme Bongaarts (2013) et Nandi and Deolalikar (2011), suggèrent cependant que les lois auraient ralenti la sélection sexuelle. Bongaarts soulève cette idée lorsqu'il dit : « It is of course possible that the interventions have slowed the rise in sex ratios. This seems to have been the case in much of India until recently » (2013 : 203). Mais pour lui, la loi n'a pas agi seule, la télévision et les médias auraient amélioré le statut des femmes dans les milieux ruraux, tout comme les changements socioéconomiques auraient eu un impact positif sur la préférence pour les garçons et la situation des femmes en général :

These social and economic transformations lead to a decline in son preference in the long run. This conclusion is supported by the fact that in nearly all DHS countries and in states of India, the desired sex ratio at birth has either remained constant or has declined between the two most recent surveys. In a separate study of trends in son preference in Korea, Chung and Das Gupta (2007) found that the proportion of women reporting “must have a son” declined from nearly 50 percent in 1985 to less than 20 percent in 2003. (2013 : 202-203)

Ces changements sociaux se doivent d’être relativisés, surtout en ce qui concerne les milieux ruraux. Bose et Shiva (2003) qui ont fait une recherche de terrain en milieu rural dans trois États différents (Himachal Pradesh, Haryana et Punjab) avec le *Voluntary Health Association of India* expliquent que la majorité des femmes interviewées ignorent que la détermination du sexe et l’avortement sexo-sélectif sont des gestes illégaux. Les résultats de leur recherche démontrent, de plus, que la réflexion éthique sur les pratiques de sélection sexuelle n’est pas nécessairement un acquis parmi les médecins pratiquants. Selon eux, 66% des médecins questionnés ont préféré ne pas répondre lorsqu’on leur a demandé s’ils connaissaient le sexe du bébé lors des avortements et 34% ont dit le connaître (2003 : 17). De plus, 74% des médecins pensent que ce sont les médecins qui devraient être punies, tandis que 62% penchent pour la belle-famille, et 50% pour les femmes elles-mêmes.

Les différents paliers de gouvernement laissent certains « crimes » ou certaines « pratiques » impunies malgré leur illégalité, comme en témoigne le Tableau 2. Selon George (1997), qui a travaillé sur l’infanticide des fillettes au Tamil Nadu, les autorités et les politiciens évitent de parler de cette pratique parce qu’elle crée une sorte d’ « embarras politique » (1997 : 127). Plusieurs politiques, qui visent à améliorer le statut des femmes, sont mises en place au Tamil Nadu et pourtant, on continue d’ignorer la pratique de l’infanticide :

Ironically, the same political compulsions which led the then state government to recognise the practice of female infanticide eventually appear to have led to its later denial of the practice. Unattainable promises to eradicate the problem and a desire to uphold the image of state government as the ‘saviour of women’ appear to have become more important than taking the long-term action necessary to achieve this end (ibid. : 127-8)

Il y a lieu de se demander si la perpétuation de l’impunité n’est pas en lien avec le fait qu’elle profite aux politiques de planification familiale, aux politiques démographiques et à des impératifs économiques. L’Inde est décrite comme envisageant, encore aujourd’hui, la politique, le capitalisme, le consumérisme et le développement économique néolibéral à

travers son expérience coloniale et post-coloniale (Bayly 2006; Gupta et Sharma 2006). Les autorités coloniales se sont référées aux « traditions » locales et à l'orthodoxie religieuse hindoue dans leur application des lois (Bhatnagar-Dube et *al.* 2005), ce qui garantissait une plus grande stabilité et un meilleur contrôle des communautés rurales (Purewal 2010; Chowdhry 1995). Cette manière de faire fonctionner l'appareil législatif et politique, de l'époque coloniale à aujourd'hui, a eu comme effet de creuser de plus en plus les écarts entre les puissants et les démunis, les hautes et les basses castes, les hommes et les femmes, les autorités et la population. Ces situations qui ont lieu localement, transforment et façonnent le regard de la population sur la politique, les services, l'état et les autorités. En effet, suite à une étude sur le terrain dans un village du Nord de l'Inde, Gupta (1995) explique que l'état et la politique ont été impliqués dans la vie quotidienne des gens par les bureaucraties locales et la construction discursive de l'état dans la culture populaire. La corruption est devenue un point de départ par lequel l'état et les autorités sont imaginés et constitués. Les médias de masse, surtout les journaux et la télévision, ont contribué largement à rendre visible l'état indien aux yeux de la population par la corruption (Gupta 1995). La corruption vient aussi heurter les nombreux discours produits par le nationalisme postcolonial sur la responsabilité de l'État et la population en serait venue à considérer leur état comme décentralisé, désagrégé et incarné par les bureaucraties locales (Pinto 2004; Gupta et Sharma 2006; Gupta 1995). Ce contexte politique, associé à la bureaucratie médicale et les valeurs locales de préférence pour les garçons, produit un terreau fertile à la perpétuation de pratique de sélection sexuelle (Purewal 2010; Bayly 2006).

Il n'en demeure pas moins que le gouvernement central semble passablement concerné par la sélection sexuelle et la condition des femmes et fillettes, comme nous l'avons constaté dans le Manifeste du BJP (2014). En 2002, le président K.R. Narayanan, dans son allocution pour *Republic Day* décrivait ce qu'il considère être la situation des femmes : « The crime statistics are indicative of women's traumatised existence. No place is safe for them, not even their mother's wombs. They are put to death before they are born » (cité dans Bose et Shiva 2003 : 23). Selon le site Internet, [www.savegirlchild.org](http://www.savegirlchild.org)<sup>53</sup> l'année 2007 aurait été nommée *Awareness year of female foeticide*. Selon Bongaarts (2013), les

---

<sup>53</sup> Page consultée le 21 avril 2014.

gouvernements dans les pays asiatiques font de la prévention pour encourager l'égalité des sexes :

In many countries these trends are actively promoted by governments through laws, regulations, and policies that emphasize gender equality [Das Gupta et al. 2004; Guilimoto 2012a]. For example, several states in India have introduced financial incentives to discourage son preference among parents and encourage investment in daughters' education and health [Sinha and Yoong 2009] (2013 : 202)

D'autres intervenants tiennent un discours différent. Purewal (2010) parle d'un échec lorsqu'il est question des interventions pour contrer la préférence pour les garçons, ce qui a créé ce qu'elle nomme le « foeticide fatigue ». C'est-à-dire que les interventions et les campagnes de sensibilisation utilise un langage colonialiste qui résulte à de l'indifférence et de la confusion, en plus d'évoquer un ton de jugements. Selon elle, le matériel pédagogique concernant la sélection sexuelle crée une confusion dans la population, car le fait de bannir la sélection sexuelle, mais d'autoriser l'avortement crée une confusion autour des conditions pour obtenir un avortement légal et sécuritaire. Selon l'auteure, cette désinformation est due à l'incapacité à ne pas considérer les femmes comme des « indigènes » qui ont besoin d'être « éduquées » et « civilisées » :

I would argue that the misinformation that occurs across India in this way occurs not only because of a failure to engage with local contexts, but also out of an inability to see the women (and men) outside of being 'natives' needing civilizing, education and awareness (2010 : 40)

Les tentatives de sensibilisation liées à l'infanticide et à la sélection sexuelle, comme le Nawanshahr Model<sup>54</sup>, demeurerait forgées à même les valeurs patriarcales et capitalistes et visent à discipliner les « natives » comme l'explique Purewal :

Rather than being an example of radical action, the Nawanshahr Model has perhaps attracted attention less than its innovative thinking on racking female foeticide and more for its ability to work from within the technological, capitalist, masculinist modernity of the time while embracing its tools of knowledge and application. Missing is any fundamental challenge to patriarchal values or a questioning of gender relations and norms, making the overall approach to anti-foeticide as one which 'disciplining the natives' (2010 : 42)

Il faut reconnaître que les propos de Purewal résonnent puisque la sélection sexuelle due à la préférence pour les garçons demeure à ce jour une pratique répandue et ancrée dans le tissu social qui, malgré de nombreux efforts faits par le gouvernement et le travail de

---

<sup>54</sup> Nawanshahr Model est un programme gouvernemental qui est localisé dans le district de Nawanshahr au Punjab et qui vise à informer la population quant à l'utilisation des technologies de la santé tout en conscientisant activement sur les biais « anti-femme » (Purewal 2010).



prévention de nombreux intervenants, reste cautionnée, voire endossée par de nombreuses autres figures sociales qui ont une forte influence sociale et communautaire.

### 1.9) La préférence pour les garçons scrutée sous un angle d'économie politique

L'anthropologue américaine, Navjtek Purewal (2010) défend, dans son livre *Son Preference. Sex Selection, Gender and Culture in South Asia*, l'idée selon laquelle la diversité et la multitude d'influences qui nourrissent la préférence pour les garçons devraient nous pousser à penser cette préférence sous un angle d'*économie politique du genre* :

There is immense diversity across Asian societies in terms of how gender relations are articulated and experienced, despite certain overarching gender ideologies used to regulate women's movement and sexuality. Amid this multitude of gendered codes and practices, the desire for sons and the discriminatory preference for sons over daughters can be seen as the product of the intersections of gender, material wealth and assets, power, kinship and social relations, which constitute a *political economy*, rather than merely a culture of son preference (2010 : 7).

L'économie politique de la préférence pour les garçons et des pratiques de sélection sexuelle a aussi interpellé d'autres auteurs, comme Patel (2010) qui s'intéresse à la notion de « risque » liée au fait d'avoir une progéniture dans le contexte indien. Elle suggère de voir la famille comme un lieu de micro-politique où l'on retrouve de l'attachement, de l'amour, de l'affection, mais aussi de la violence. Tout en critiquant les idées économiques qui sont appliquées aux familles dans des termes trop Malthusiens, elle appréhende le « risque » comme un concept-clé pour comprendre comment les couples considèrent 'les coûts et bénéfices' liés au fait d'avoir une fille et exercent ce qu'ils considèrent des choix reproductifs informés :

My work on female foeticide is about reproductive couples in households who are positioned within broadly modern processes of managing risk of raising and marrying off daughters. Their risk-averting strategies are tied with forging marital alliances with other families and with macro processes of society that seem to operate at the level of the family. Unlike Giddens' and Beck's assumptions that risk is precisely not managed in a society in late modernity, my study tries to show how it is attempted at the micro level of the family-household, through modulating reproduction (2010 : 23-24).

Le risque n'est pas vu, ici, comme des probabilités calculables, mais comme un enjeu social qui se négocie et s'évalue selon les normes culturelles et de l'expérience produite à partir

de l'environnement social. À l'instar de Purewal, Patel souhaite recontextualiser le risque par une compréhension culturelle des interactions entre les individus situés au niveau microsociale, dans la famille et la communauté. Selon elle, il faut sortir de l'individualisme et de l'universalisme méthodologique quand on discute de la préférence pour les garçons. Elle explique :

The perception of risk is held by issues and ideas of equity and fairness. Distribution of risks is related to power and status and in turn to the issue of justice. Risks are normally not taken in isolation, but after consultation with friends and relatives. Moral obligations, values and relationships are taken into account in decision about risks taking (2010 : 24)

Le risque, ici, est lié au fait qu'élever une fille et la marier est considéré comme une tâche ardue dans la société indienne. Les coûts ne sont pas uniquement reliés aux soins, à la nourriture, à l'éducation, mais aussi à la peur de ne pas marier la fille dans une famille convenable. En replaçant le mariage dans le contexte culturelle, cela signifie se lier à une autre famille et respecter la coutume de donner des cadeaux pour tout le temps que l'union dure – possiblement et généralement pour le reste de leur vie. D'après Patel, élever une fille « [...] communicates a whole complex of emotional, economic and socio-political considerations and calculations [...] » (2010 : 31), et la famille considère son profit individuel à travers le bien public, car son capital symbolique passe par la reconnaissance sociale. L'auteure explique que forces structurelles qui ont l'air de supplanter la société sont, en fait, le produit des actions des individus qui génèrent et régénèrent le système social avec leur expérience de la réalité :

Social organization is constituted in the interdependence between actors, contracts, rights and norms. This interdependence between actors and norms is played out in the reproduction of structure. Informed by cultural and everyday practice, predispositions direct actors to reproduce the structure and enhance simultaneously their symbolic, cultural, social and economic capital (2010 : 27-28)

Le concept de *capital symbolique* est aussi un des angles d'analyse de la préférence pour les garçons. Toujours Patel, dans un ouvrage qu'elle a dirigé, *Sex-Selective Abortion in India. Gender, Society and New Reproductive Technologies* (2007), explique que le désir de garçons peut être considéré par l'angle de la théorie du capital de Pierre Bourdieu. La volonté de la naissance d'un fils plutôt que celle d'une fille viendrait du désir d'améliorer les conditions de vie et le patrimoine économique d'une famille. La naissance d'un fils est

une source de capital symbolique qui peut par la suite se voir intégrer dans des stratégies de reconversion. Par exemple, la naissance d'un fils pourra ensuite être « convertie » : 1) en capital culturel, par la scolarisation du fils; 2) en capital social, par le respect de la patrilinéarité et des rites funéraires; et 3) en capital économique, par le mariage du fils (dot de l'épouse intégrée au sein du patrimoine familial), par l'assurance des soins de vieillesse que l'épouse et le fils donneront aux parents et par le salaire que le fils apportera au sein de la maisonnée. Pour Bourdieu, les stratégies de reconversion affectent le volume et la structure du capital patrimonial (1979 : 151), donnant la possibilité aux membres de la famille de s'approprier des pratiques « distinctes et distinguantes » qui permettent de maintenir ou améliorer la position sociale. Cette vision de l'espace social s'accorde, par ailleurs, avec celle de Srinivas et ces concepts de sanskritisation et d'occidentalisation<sup>55</sup>. Cela recoupe aussi les idées avancées par Patel (idem), selon laquelle les familles considéreront leurs choix reproductifs individuels dans un ensemble de valeurs culturelles et selon leur expérience de la réalité sociale.

Les stratégies de conversion du capital sont particulièrement explicites lors du mariage du fils. La dot donnée à la famille du marié par la famille de la mariée peut être perçue comme une stratégie économique, sociale et symbolique. Plusieurs ont constaté l'arrimage entre le consumérisme et le mariage en observant les dernières transformations de la pratique de la dot. Il faut, par ailleurs, spécifier que la pratique de la dot était particulièrement localisée au Nord-Ouest et que depuis quelques années, elle s'est étendue un peu partout en Inde, même dans des lieux où le prix de la fiancée primait (Census of India 2011; Miller 2001, 1981). La hausse du niveau de vie et l'inflation ont considérablement accru le poids de la dot qui repose sur les épaules des familles qui ont des filles en âge de se marier, au point d'en faire de nos jours la raison majeure de la préférence pour les fils. Le mariage participerait à l'engouement consumériste et devient le lieu de démonstration des richesses de la famille. Une idée appuyée par Patel qui décrit le mariage à travers ce qu'elle appelle « l'économie du prestige » (2010 : 31-32), un événement qui

---

<sup>55</sup>Il est à noter, par ailleurs que, selon Bourdieu, ce sont les mieux nantis de la société qui décident du prestigieux, du distinctif et de l'idéal. Il décrit : «[...] les tentatives des groupes initialement les plus démunis pour s'approprier les biens et les titres jusque-là possédés par les groupes situés immédiatement *au-dessus d'eux* dans la hiérarchie sociale [...]» et « [...] les efforts que font les groupes mieux placés pour maintenir la rareté et la distinction de leurs biens et de leurs titres » (1979 : 180).

doit démontrer la capacité de dépenser et exposer statut économique et social de la famille à travers les dépenses du mariage. Selon Miller, plusieurs raisons sont évoquées pour négocier des dots à la hausse : la scolarisation du jeune homme, l'entretien de la jeune femme et la non-productivité de la femme après le mariage (2001 : 1088). Cependant, Bénéï vient nuancer l'idée que le mariage n'est qu'un «mécanisme utilisé pour promouvoir et conserver un prestige, la dot devenant l'instrument de validation du statut de la famille » (1996 : 23). Selon elle, penser le mariage et la pratique de la dot de cette manière revient à les voir comme une « relation mécanique, causale et consciente (une action effectuée consciemment dans un but précis, ici en rapport avec l'élévation du statut) » (1996 : 23) qui tire son origine d'un postulat fonctionnaliste. Dans la réalité, la situation serait beaucoup moins réfléchie et beaucoup plus nuancée et ce, surtout dans les petites communautés rurales. Ce serait les médias indiens qui auraient amplifié le phénomène en mettant l'accent sur les cas d'abus et en proliférant un discours moralisant sur le « fléau de la dot » (1996 : 25-27). Le point de vue de Bénéï est intéressant si l'on considère le phénomène du mariage en soi dans le milieu rural, où les plus riches sont comparables à la classe moyenne urbaine, mais si on le met en lien avec d'autres pratiques, comme les pratiques de sélection sexuelle ou les morts de femmes pour cause de dot insuffisante et un contexte de précarité urbaine, la « relation mécanique, causale et consciente » qui s'apparente à une logique de rentabilité peut devenir un des éléments à explorer.

Tout en évitant les explications purement fonctionnalistes et utilitaristes, les approches d'économie politique développées par Purewal (2010) et Patel (2010, 2007), nous permettent d'appréhender plus aisément les différents cas de figure liés à la préférence pour les fils, nous ouvrant la possibilité de considérer la résistance, la négociation et l'opposition, éléments qui ont été plus ou moins ignorés dans l'analyse du sujet. Car les filles ne sont pas toujours mal accueillies dans les familles et leur vie ne constitue pas nécessairement un lieu de misères pour bon nombre d'entre-elles; plusieurs recevant des soins, des attentions, et une éducation semblable à leurs frères (Purewal 2010; Patel 2010, 2007; Kaur 2010, 2007).

Afin de mieux comprendre la préférence pour les fils, il faut considérer qu'elle s'inscrit à plusieurs niveaux d'analyse différents, l'idéologie, la structure et la praxis, les données démographiques représentant qu'une infime partie des réalités. Comme il a été présenté précédemment, il est intéressant, de comprendre comment le contexte général dans lequel évoluent les femmes doit être mis en lien avec la préférence pour les fils par une approche qui appréhendent l'ensemble du phénomène. Les idées et les valeurs derrière cette préférence opèrent au niveau de la structure et se voit ainsi insérer dans les pratiques par les idéologies (John 2000). Dans le cadre de ma recherche, sans faire abstraction de la structure et de l'idéologie, l'attention sera portée particulièrement à la praxis des acteurs (Deslauriers 1991) afin d'explorer le mieux possible les mécanismes sociaux et les dynamiques familiales qui touchent le quotidien des femmes rencontrées. La présente étude s'inscrit résolument dans la foulée des travaux qui ont intégré le milieu familial et local des femmes pour démontrer l'importance des rapports de genre et l'implication des dynamiques inter et intra-familiales dans la reproduction du phénomène de préférence pour les fils (Purewal 2010; Patel 2010, 2007; Kaur 2007; Miller 2001; Croll 2000).

## CHAPITRE 2 – MÉTHODOLOGIE

Travailler sur la préférence pour les fils, les pratiques reproductives et la sélection sexuelle en Inde n'est pas chose aisée et une méthodologie adaptée qui conjugue, réflexivité et « distance scientifique »<sup>56</sup> est plus que nécessaire. Dans les villes de Jaipur (Rajasthan) et de Gurgaon (Haryana), deux cités importantes dans la région du Nord-Ouest, j'ai tenté de comprendre comment les femmes issues des classes moyennes et de milieux aisés vivent au quotidien la préférence pour les garçons et d'explorer l'implication des préférences et discriminations envers garçons et filles dans leurs pratiques reproductives et dans l'éducation des enfants. Dans ce contexte de recherche, il est primordial d'arrimer les méthodes de collecte au milieu et à la difficulté du sujet. De plus, il faut souligner que le contexte urbain dans lequel cette étude a pris place a largement influencé l'établissement des techniques de collecte des données. Il était particulièrement important de choisir une approche de recherche qui permettait la flexibilité en s'ajustant à la réalité des femmes rencontrées et ce, tout en considérant l'aspect éthique et psychologique de pratiques de sélection sexuelle.

### 2.1) Problématique et objectifs de recherche

L'étude de terrain effectuée dans le cadre de ma maîtrise, dans les villes de New Delhi et Mumbai (Maharashtra) a grandement influencé mes recherches doctorales. Pour la présente étude, le même sujet a été exploré, soit l'expérience des femmes quant à la préférence pour les garçons et la discrimination envers les filles<sup>57</sup>, mais avec une approche différente qui a eu pour effet d'approfondir la réflexion et d'apporter des éléments théoriques nouveaux. Les expériences précédentes de travail sur le terrain en milieux urbains indiens ont largement guidé les choix méthodologiques. Une des prises de consciences faite lors du

---

<sup>56</sup> Je n'utilise pas le terme « objectivité », car à mon sens, l'objectivité complète ne peut être atteinte, une part de subjectivité du chercheur(e) étant toujours présente. Le travail de réflexivité reconnaît la subjectivité du chercheur par une prise de distance méthodologique nécessaire.

<sup>57</sup> Pour Elisabeth Croll (2000) parler uniquement de préférence pour les garçons « dissimule » une certaine partie des rapports de genre inégaux et les discriminations envers les filles.

travail de terrain pour la maîtrise est que la définition employée pour la préférence culturelle du garçon influence de façon significative l'approche du sujet sur le terrain. Car la préférence pour les garçons est un concept large qui se réalise non seulement dans les pratiques de sélection sexuelle, mais aussi dans les pratiques quotidiennes. En effet, selon les analyses de mes travaux précédents, les femmes rencontrées, évoluent quotidiennement dans des processus de violence quotidienne et symbolique, de l'enfance à l'âge adulte, et semblent se mouvoir, de façon constante, à travers des processus d'insécurisation. Les pratiques de ces femmes, qui se déploient dans ce contexte patrilinéarité et de virilocalité, mettent en lien la sécurité au mariage, à la protection masculine et à la naissance de fils. Cette approche conçoit la préférence pour les garçons, comme une pratique imposée aux femmes par les familles et les structures de parenté. Quoique cette interprétation demeure tangible et réelle pour les femmes et n'est pas à négliger dans l'analyse des résultats de recherche, la façon d'envisager la préférence pour les garçons en tant que notion permet de constater son implication dans la construction identitaire des femmes et son implication importante dans les modèles de féminité. La préférence pour les fils, envisagé comme un *biais culturel de genre* influencé par le système de parenté patrilinéaire et patrilocal<sup>58</sup> et le contexte culturel et socioéconomique permet de comprendre comment elle se transpose dans le quotidien des familles et se matérialise à travers leurs pratiques.

Dans l'optique de révéler et de décrire ces pratiques qui contribuent à la reproduction et l'exacerbation du phénomène à l'étude, une immersion dans le quotidien des femmes a été nécessaire. Bien que dans la présente thèse, il sera peu question des processus

---

<sup>58</sup> Dans la littérature, on définit rarement ce qu'est *la préférence culturelle pour les garçons* et on utilise ce concept comme allant de soi. La plupart des écrits sur le phénomène proviennent des sciences démographiques, c'est-à-dire que c'est surtout le déséquilibre démographique (ratio femmes/hommes) qui est à l'étude et la préférence pour les garçons est plutôt utilisée pour expliquer, avec un ancrage socio-culturel, des données démographiques (Attané 2007; Attané et Guilmoto 2007; Hesketh et Wei Xing 2006; Bose et Trent 2005; Bandyopadhyay 2003; Arnold, Kishor et Roy 2002; Arnold, Kim Choe et Roy 1998; Basu 1988). L'absence de définition de ce concept a des répercussions majeures dans la compréhension du phénomène. On définit la préférence pour les fils par les justifications socioculturelles qui lui sont associées, ce qui a pour effet, d'une part, d'obscurcir les liens entre cette préférence et la praxis des acteurs et d'autre part, de rendre difficile l'évaluation de ce que cela implique au quotidien. Lors de mes recherches de maîtrise, je me suis appliquée à faire ressortir une définition inductive des données collectées et j'ai constaté que la préférence pour les fils se fondait, entre autres choses, sur des biais culturels de genre.

d'insécurisation discutés antérieurement<sup>59</sup>, une approche semblable du quotidien des femmes a été utilisée pour comprendre de manière plus globale les dynamiques de la préférence pour les garçons.

Une approche d'investigation ancrée dans un paradigme qualitatif et des techniques de collecte des données sur le terrain auprès des femmes elles-mêmes ont été sélectionnées afin de répondre à la question de recherche qui se décline comme suit : *Considérant l'actuel déséquilibre démographique entre les femmes et les hommes, quelles sont les dynamiques sociales, culturelles, économiques et familiales qui influencent la prépondérance de la préférence pour les garçons dans les régions du Nord-Ouest?* Tel que décrite dans l'introduction, l'exploration de cette question est guidée par plusieurs sous-questions : Comment les femmes vivent-elles la préférence pour les garçons au quotidien? Quelles sont les raisons pour lesquelles les femmes en viennent à adopter la préférence pour les garçons? Quelles sont les dynamiques familiales qui influencent le choix de la sélection sexuelle? Quels sont les facteurs sociaux et économiques qui influencent la préférence pour les garçons?

Cette étude se base principalement sur deux objectifs : 1) comprendre les dynamiques contemporaines de la préférence pour les garçons; et 2) décrire comment la préférence pour les garçons et la sélection sexuelle sont intégrés aux pratiques quotidiennes et aux événements de la vie féminine tels que la reproduction, les modalités du mariage, l'éducation des enfants, les relations intrafamiliales et les relations avec le mari.

Trois hypothèses construites à partir de la littérature sur le sujet et les éléments présentés dans le Chapitre 1 sont proposées afin de répondre à la question de recherche et aux sous-questions :

- 1) La préférence pour les garçons est d'origine précoloniale et la sélection sexuelle est son évolution contemporaine;

---

<sup>59</sup> Voir Dufour (2012), « Insécurités quotidiennes des femmes indiennes vivant en milieu urbain : Préférence pour les garçons, violences et pratiques reproductives genrées ». *Aspects sociologiques*, vol.19, no.1-2 : 84-112.



- 2) L'accessibilité aux technologies de la santé reproductive permet de résoudre les tensions entre les rôles et responsabilités des femmes au sein du système de parenté et les attentes filiales et familiales;
- 3) L'observance de la préférence pour les garçons et la pratique de la sélection sexuelle permettent l'accomplissement d'une féminité négociée à travers les relations intergénérationnelles et une certaine construction de genre.

Afin de comprendre les dynamiques du sujet, l'approche choisie s'intéresse aux éléments en lien avec la préférence pour les garçons qui traversent la vie des femmes tels que les expériences reproductives, familiales et maritales : l'expérience de la grossesse, les discussions avec le mari en lien avec les grossesses et le choix d'utiliser les technologies de la santé reproductive pour connaître le sexe de l'enfant ; les comportements des membres de la belle-famille quant à la belle-fille et ses grossesses ; les réactions du mari et de la belle-famille à la naissance des enfants ; les attitudes, les réactions, les émotions et les désirs des femmes quant au sexe de ses enfants ; l'implication des femmes dans les décisions quant au choix d'un époux et la dot impliquée ; l'attitude des femmes envers le mariage arrangé et la pratique de la dot ; l'attitude des femmes et leur famille envers la préférence pour les garçons et la discrimination envers les filles ; et les exceptions, comme par exemple, les femmes qui choisissent de ne pas faire de sélection sexuelle malgré une pression familiale ou bien les familles qui préfèrent les filles. La façon d'opérationnaliser la question, les objectifs et les hypothèses de cette recherche est de documenter ces éléments permettant d'évaluer la centralité de la préférence pour les garçons dans la reproduction des structures de parenté et des arrangements familiaux ainsi que dans la vie des femmes et la construction identitaire de genre.

## **2.2) Le paradigme qualitatif dans un champ d'étude dominé par les sciences démographiques et la recherche quantitative**

Depuis les premières révélations sur le déséquilibre démographique, le sujet de la sélection sexuelle et de la préférence pour les fils a été largement étudié par les démographes. La littérature témoigne de ce fait (En autres, Bongaarts 2013; Srinivasan 2012; Guilmoto 2012;

Attané et Guilmoto 2007; Attané, 2006 ; Hesketh et Wei Xing, 2006 ; Bose et Trent, 2005 ; Das Gupta 2005; Das Gupta et *al.* 2003 ; Arnold, Kishor et Roy, 2002; Clark, 2000; Arnold, Kim Choe et Roy, 1998). Ces recherches sont largement quantitatives et manipulent de très grands échantillons de population. Ces études ont un point commun important : elles expliquent le déséquilibre démographique par la préférence pour les fils et la sélection sexuelle et produisent une réflexion macrosociale au niveau des phénomènes démographiques. Par exemple, les travaux de Das Gupta et Bhat (1997) qui expliquent que la baisse de la fécondité en Inde a un « effet de parité » (la diminution du nombre de naissance par famille, donc de naissances de rangs élevé – la quatrième et les subséquentes – augmente la santé des fillettes et leur survivance) et un « effet d'intensification » (les familles ayant moins d'enfants vont s'assurer une progéniture masculine ce qui intensifie la préférence pour les fils). La diminution constante des différents ratios de sexes démontreraient que l'effet d'intensification l'emporte sur l'effet de parité (Breton et Bates 2013). Les travaux de Das Gupta (2005) et Das Gupta et *al.* (2003) sont une exception intéressante. Ils décrivent la place des femmes au sein de la parenté à la lumière des données démographiques. Ce projet de thèse vise à travailler sur une compréhension microsociale en s'inscrivant dans la suite des études qualitatives sur le sujet, car d'excellentes études qualitatives se trouvent dans la littérature en sciences sociales (Vlassoff 2013; Purewal 2010; Patel 2010, 2007; Kaur 2010, 2007; Menon 2004; Miller 2001, 1981; Croll 2000). Quoique moins nombreuses que les études démographiques, les recherches qualitatives sur le sujet décrivent de manière plus poussée les micro-dynamiques de la préférence pour les fils, au niveau de la famille et de la vie quotidienne des femmes. Sans écarter les études quantitatives, le but de cette thèse est de contribuer à la compréhension de ces dynamiques quotidiennes avec un éclairage qualitatif.

Plusieurs sources statistiques alimentent les études sur la préférence pour les garçons. Le gouvernement fédéral indien, par le biais du *Ministry of Health and Family Welfare*, a produit des recensements nationaux qui relèvent, entre autres choses, la progression du déséquilibre démographique partout au pays. On parle ici des *National Family Health Survey* I (1992-1992), II (1998-1999) et III (2005-2006). Les chiffres présentés ici, sont pour la plupart, extraits des *Census of India* (2011, 2001, 1991, 1981), car ceux-ci

présentent des statistiques récentes et stables dans le temps qui permettent l'analyse comparative à tous les dix ans.

Dans un autre registre, on compte plusieurs études, sponsorisées par des organisations internationales, nationales et locales d'aide au développement, dont la croissance exponentielle de la population est l'une des préoccupations majeures. On parle du *United Nations Population Fund*, *Care International*, le *Centre for Youth Development Activities*, de l'*International Centre for Research on Women* ou du *Centre on Women Development Studies*, pour ne nommer que ceux-là. Leur volonté est de s'inscrire dans un paradigme qualitatif, mais ces recherches demeurent amplement influencées par les approches quantitatives. Certes, ces études qualitatives sont toutes conduites avec l'objectif louable de mieux comprendre les facteurs socioculturels et économiques qui influencent la préférence pour les garçons et la discrimination envers les filles, mais leur portée en termes de compréhension du phénomène continue d'être limitée (Purewal 2010). Une critique supplémentaire pourrait être faite à ces études qualitatives : la violence domestique envers les femmes, qu'elle soit infligée par le mari, la belle-mère ou les autres membres de la famille, est souvent l'unique cause de la préférence pour les garçons. Peu de réflexion est effectuée quant à l'articulation de la préférence pour les garçons avec d'autres dynamiques familiales ou idéologies sociales. On n'y retrouve pas, non plus, l'idée que la préférence pour les fils peut mener à des pratiques de sélection sexuelle sans que les femmes ne subissent de violence domestique. Mon étude de maîtrise révélait que certaines femmes choisissent d'avorter un fœtus féminin parce qu'elles adhèrent à la préférence pour les fils. On ne questionne d'ailleurs pas les exceptions, par exemple, les familles qui préfèrent les filles. On n'explique pas que de nombreuses femmes ont d'excellentes relations avec leur belle-mère et le reste de la famille. Ce constat me pousse à penser que ces « manquements » dans la littérature expliquent pourquoi il est encore difficile de comprendre les dynamiques entourant la préférence pour les fils et son exacerbation des dernières années. Dans ce contexte, des données ethnographiques de type qualitatif sur le sujet peuvent être conçues comme du « savoir désirable » (Chevrier 1992 : 51) et la pertinence de la présente étude réside dans son potentiel à informer les milieux scientifiques, législatifs et de l'intervention. Comme l'explique Chevrier, « la pertinence

sociale d'une recherche s'établit en montrant comment elle apporte réponse à certains problèmes des praticiens et des décideurs sociaux » (1992 : 51). Par ailleurs, comme il a été présenté dans le chapitre précédent, les praticiens du milieu médical ne s'entendent pas nécessairement sur la posture à adopter et les mesures à prendre face à la sélection sexuelle. Cette situation laisse un vide législatif permettant l'impunité et la perpétuation de ces différentes formes de discrimination envers le « féminin » (avortement sexo-sélectif, infanticide, négligence) (Paitnaik et Kejriwal 2012; Patel 2010; Menon 2005; Bose et Shiva 2003; George 1997). La complexité des dynamiques à l'œuvre et l'évaluation de l'implication des femmes dans la reproduction de la préférence des garçons ne sont que partiellement explorées.

En choisissant de s'intéresser aux différentes dynamiques familiales, la méthodologie employée doit s'assurer de la possibilité d'explorer sans entraver le quotidien des femmes. En plus de toucher à un sujet délicat, voire tabou, le regard de la présente recherche doit être porté au niveau de la praxis des acteurs, et des « actions que les personnes entreprennent à partir de certaines représentations de la réalité, selon leur conception du monde et les possibilités du moment » (Deslauriers 1991 : 17). Dans ce but précis, le cadre méthodologique de cette recherche s'appuie sur une approche empirico-inductive<sup>60</sup> permettant d'accéder aux expériences quotidiennes et aux récits de vie des participantes. L'approche préconisée « se concentre sur l'analyse des processus sociaux, sur le sens que les personnes et les collectivités donnent à l'action, sur la vie quotidienne, sur la construction de la réalité sociale » (Deslauriers 1991 : 6). L'accent est particulièrement mis sur la perspective des acteurs sociaux sans toutefois négliger les contextes microsocial et macrosocial dans lesquels ces actions s'inscrivent (Laperrière 1997 : 313). L'élaboration des outils ethnographiques, que ce soit au niveau de la théorisation, de la méthodologie ou de l'écriture, vise à permettre une « position intermédiaire, entre le dedans et le dehors » (Bibeau 1995 : 154), qui propose une vision du terrain aux contours souples et de cerner « l'articulation entre les trajectoires individuelles et les dynamiques collectives » (Bibeau 1995 : 154).

---

<sup>60</sup> Les hypothèses et modèles de la recherche sont émis à partir des observations et des données amassées sur le terrain.

### **2.3) Être sensible au potentiel de violence**

Les biais et les stéréotypes sexuels mènent parfois à des discriminations de genre au sein de nombreuses structures sociales, en commençant par la famille. Le choix de discuter des différentes théories de la violence parmi les éléments contribuant aux fondements méthodologiques de cette thèse permet une réflexion éthique sur les approches adoptées sur le terrain, en particulier lors de la collecte des données. Sans tomber dans une généralisation inadéquate et considérer que toutes les femmes rencontrées vivent des violences dans la maisonnée, il faut prendre sérieusement en compte les impacts des violences de genre émanant des structures sociales et intégrées aux institutions. À notre avis, ces éléments devraient être considérés dans la construction de la méthodologie.

La violence a été largement étudiée dans la formation des Etats-nations et dans le cadre des conflits politiques tout autant que les formes de violence prenant place au sein des familles et des relations interpersonnelles. Bien que les violences et discriminations de genre, de classe, d'appartenance religieuse sont reproduites au sein de la structure sociale et exécutée par les Etats, forces de l'ordre, les rapports de pouvoir intrafamiliaux, etc. certains acteurs utilisent, de façon quotidienne, la violence envers un individu considéré comme un subalterne. Les théories de la violence ont commencé à émerger sérieusement en anthropologie au début des années 1980, et depuis, de nombreux travaux ont été produits sur les différents types de violence, que celle-ci prenne place en temps de guerre ou de paix, qu'elle soit subie par un groupe en raison de son origine ethnique ou qu'elle soit perpétrée au sein des milieux familiaux ou dans la rue.

Les anthropologues se sont beaucoup intéressés à la violence mise en place par des structures politiques et soutenue par des institutions liées au pouvoir de l'État (Taussig 2004; Hébert 2002; Sluka 2000; Kraska 1998; Robarcheck et Robarcheck 1996; Lan 1985; Foucault 1996a [1978], 1996b [1973]). Quelques-uns ont aussi travaillé sur la violence issue des institutions religieuses (Bloch 1997; Girard 1972) et quelques autres se sont questionnés sur les origines et les fondements philosophiques de la violence (Hobbes 2000 [1651]; Burgat 1999; Rapoport 1995; Cosser 1982[1956]; Clastres 1977). Les utopies, qui menant parfois à des conflits, des guerres, des manifestations et des insurrections, ont aussi

eu leur part d'intérêts (Godin 2000; Ricoeur 1984). Tous ces sujets nous démontre un élément important, c'est que la violence a lieu à plusieurs niveaux structurels et qu'il est fort intéressant de comprendre les interconnexions entre ces différents niveaux de production de la violence.

L'accomplissement de travail de terrain dans un contexte où des inégalités et un potentiel de violence sont présents, est plutôt complexe. Ce contexte questionne grandement la manière avec laquelle les ethnographies sont conduites avec des sujets violents ou subissant de la violence. Ces difficultés sont d'autant plus à prendre en considération lorsqu'on travaille avec des violences qui peuvent être expérimentées au quotidien, faites par des proches, ou avec personnes qui ont des séquelles d'événements traumatiques. De telles difficultés sur le terrain ont été décrites par, entre autres, Robben et Nordstrom (1995) qui expliquent que, comme la violence est une expérience, on ne peut recueillir un ensemble d'explications « incontestables » qui se généralisent à l'ensemble. Selon eux,

The complexity of violence extends to the fieldworkers and their theory as well. Understandings of violence *should* [en italique dans le texte] undergo a process of change and reassessment in the course of fieldwork and writing because it is not only unrealistic but dangerous as well to go to the field with ready-made explanations of violence so as to "find truths" to support our theory (Robben et Nordstrom 1995: 4)

Selon eux, l'étude de la violence sur le terrain devrait être abordée de manière inductive, la théorie émergeant de l'expérience (Feldman 1991 cité Robben et Nordstrom 1995 : 4). Par ailleurs, les anthropologues qui ont étudié et écrit à propos de cette expérience de la violence l'ont fait à partir de la perspective des victimes de violence. Cependant, d'après Sluka, « [...] we are in the midst of a transition away from studying victims toward studying perpetrators of state violence » (2000 : 11). Plusieurs auteurs, dont les plus notoires, Taussig (1987) et Schepers-Hughes (1995), ont sommé leurs collègues anthropologues de s'engager moralement, de se commettre politiquement et d'être moralement impliqués auprès des personnes qu'ils étudient. Car selon Schepers-Hughes, « cultural relativism, read as moral relativism is no longer appropriate to the world in which we live, and anthropology, if it is to be worth anything at all, must be ethically grounded » (1995: 409). Tout en conservant les standards de recherche de l'anthropologie et en n'éliminant pas définitivement le relativisme culturel de nos considérations comme le suggère Schepers-Hughes, la responsabilité de parler des souffrances vécues et des injustices

observées sur le terrain doit être bien évaluée par l'ethnographe. Scheper-Hughes considère que l'anthropologie devrait exister « on two fronts: as a field of knowledge (as a 'discipline') and as a field of action, a force field, or site of struggle » (1995: 420). Cette vision de l'anthropologie de la violence a été critiquée, surtout par les anthropologues non-occidentaux, qui voyaient là une nouvelle forme de « colonisation » occidentale. Spivak (1988) croit que les anthropologues qui disent donner « une voix » à ceux qu'ils étudient sont aussi impliqués dans des relations de pouvoir en tant qu'Occidentaux et qu'inévitablement, ils imposent leurs valeurs à des contextes qui ne sont pas les leurs. Robben et Nordstrom discutent des aspects soulevés par Spivak : « When we purport to speak for others, we carry the Western enterprise into mouths of other people. No matter our dedication, we cannot escape the legacy of our culture » (1995 : 11). Le point de vue de Spivak semble un peu extrême au sens où elle insinue, jusqu'à un certain point, qu'un anthropologue ne peut étudier une autre culture que la sienne vu son bagage culturel. Sans prétendre « parler pour », il est possible de « parler de » ou de « parler avec » ces gens qui expérimentent de la violence.

Dans les recherches sur la violence, il serait même souhaitable de ne pas faire partie de la société étudiée puisque si on suit le raisonnement de plusieurs auteurs, la violence est incorporée, elle forme et construit les individus jusqu'à transformer considérablement la vision que les personnes touchées par la violence ont d'elles-mêmes et de leur contexte. Selon Feldman, « violence is formative; it shapes people's perceptions of who they are and what they are fighting for across the space and time – a continual dynamic that forges as well as affects identities » (1991 cité dans Robben et Nordstrom 1995: 4). Avoir une certaine distance avec le contexte peut permettre d'observer des éléments qu'on ne verrait plus si on était issu de ce même contexte, car la violence chronique aurait des effets sur la mémoire collective et la construction identitaire :

States, legal, and media rationality, separately or combined, can erect a *cordon sanitaire* around "acceptable" or "reasonable" chronic violence to the same extent to that successfully infiltrate social perception to neuter collective trauma, subtract or silence victims, and install public zones of perceptual amnesia that privatize and incarcerate historical memory (Feldman 2004: 214).

Dans le contexte indien, Das (2007) qui a étudié les répercussions des violences de la Partition démontre un processus similaire lorsqu'elle analyse comment les femmes agissent

les violences subies au quotidien, violences qui n'existent que dans le silence dû aux tabous les entourant (cf. Article 1, Chapitre 3, section 3.1).

Philippe Bourgois (2001) recense dans ces travaux quatre différentes formes de violences qui semblent donner un éclairage intéressant à ces processus : la *violence politique directe* (les conflits armés, résistances armées, torture et répression militaire); la *violence structurelle* (oppression politico-économique historique et inégalités sociales chroniques); la *violence symbolique* (intégrations des structures de pouvoir et légitimation des inégalités, de la hiérarchie comme le sexisme ou le racisme); et la *violence quotidienne* (expressions de la violence au niveau des interactions interpersonnelles et des pratiques quotidiennes). Toutes ces formes de violences peuvent traverser le contexte familial et influencer les interactions quotidiennes entre les proches.

Dans le cas du terrain de recherche de cette étude, les formes de violence qui ont le plus de chances d'être rencontrées et qui touchent directement le sujet sont les violences structurelles, la violence symbolique et la violence quotidienne. Le concept de *violence symbolique* a été introduit par Pierre Bourdieu (2004, 2001) et peut être résumé à

[...] la domination opérant à un niveau infime par la non-reconnaissance des structures de pouvoir par les dominés qui semblent être de connivence avec leur propre oppression, et ce, dans la mesure où ils perçoivent et jugent l'ordre social à travers des catégories qui leur apparaissent naturelles et allant de soi (Bourdieu et Wacquant 1992 : 162 cité dans Bourdieu 2004).

Selon Bourdieu, les personnes subissant cette domination adopteraient par leur socialisation, voire par l'incorporation des relations de domination, « le point de vue des dominants » et ces relations leur apparaîtraient « naturelles » (2004 : 332). Dans un contexte patrilinéaire et patrilocal, les femmes pourraient reproduire ces relations inégales entre les sexes en attribuant aux schèmes associés au mariage un caractère inaliénable, car comme le souligne Boisvert (2013), ne pas être marié, demeure impensable pour la plupart des Indiens. En termes de mariage, de vie familiale et de filiation, on ne peut occulter de notre analyse l'implication du patriarcat – pouvoir des membres masculins de la famille sur les membres féminins – comme une forme de violence structurelle historiquement instituée et inscrite au sein des institutions culturelles grandement valorisées par la société (Farmer 2004 : 2003), et qui permet ainsi la perpétuation des inégalités de genre récurrentes



(Bourdieu 2004 : 332). Tout comme Paul Farmer, on peut se demander « par quels mécanismes les forces sociales, de la pauvreté au racisme, peuvent-elles s'incorporer dans une expérience individuelle ? » (2004 : 281). En appliquant cette question aux inégalités de genre, l'articulation entre les violences émanant de la structure et celles du quotidien peut être cernée à travers des notions de violence symbolique et de violence quotidienne. Car comme Bourgois (2001) le suggère, les violences structurelle et symbolique se voient traduites par des violences quotidiennes, produisant une insécurité constante pour ceux et celles qui expérimentent ces violences au jour le jour. Bourgois décrit ce processus comme « [...] l'expérience individuelle de la brutalité et de la peur quotidienne créant un sens commun ou un ethos de la violence » (2001 : 8). Ces expériences se matérialiseraient dans « [...] les pratiques et les expressions quotidiennes de violence à un niveau micro-interactionnel tel que la vie domestique, la délinquance et le conflit sexuel, et même l'abus de substances » (2001 : 9). Scheper-Hughes, qui a elle-même utilisé ce concept pour son travail de terrain auprès de femmes vivant dans les *favelas* brésiliennes (bidonvilles), soutient que « [...] la violence ou les menaces ou la peur de la violence sont suffisantes pour garantir l'ordre social » (1992 : 223). La présence constante de violence ou du potentiel de violence contre les « citoyens désordonnés » imprègne progressivement leur réalité quotidienne. Ce qui fait écho, par exemple, au cas des « love-mariages » non-acceptés, le couple vivant avec le potentiel de représailles de leurs familles et/ou leur communauté (Mody 2008, 2006; Chakravarti 2005). L'auteure, en observant « [...] les rituels ordinaires et les routines d'humiliation et de violence qui agressent les corps et les pensées [...] » (ibid. : 225) conclut que l'idéologie et la pratique derrière l'imposition de violences quotidiennes « [...] tendent à renforcer une acceptation de la « 'terreur' comme habituelle » (ibid. : 226). Les femmes indiennes qui vivent dans la violence domestique expérimentent au quotidien la peur des représailles si leurs comportements ou accomplissements ne sont pas jugés appropriés ou répondants aux attentes, telle que la naissance d'un fils. L'institution familiale, conçue comme garante de « la perpétuation de l'ordre sociétal » (Khan 2006a), peut être traversée par la violence structurelle, la violence symbolique et la violence quotidienne. Les violences quotidiennes peuvent viser tout autant les hommes que les femmes, et dans des contextes où les inégalités de genre sont marquées, elle peut venir renforcer les rôles de genre et ainsi définir leur place respective au sein des

familles et du milieu social (Bourgois 2004b). Ces éléments sont donc à prendre en compte et à observer dans l'analyse des récits de vie des femmes ainsi que dans l'approche lors de l'entrevue.

## **2.4) Quelques considérations méthodologiques et éthiques dans le traitement des sujets « délicats » en milieu urbain**

### **2.4.1) Les questions éthiques sur le sujet**

Selon mon expérience de terrain en Inde, la préférence pour les garçons, même si elle ne peut pas être d'emblée qualifiée de taboue, n'est pas non plus évidente à aborder, car les discussions sur le sujet ont le potentiel de mener à l'aveu de pratiques discriminatoires envers les filles et de faire resurgir un passé possiblement douloureux. C'est-à-dire que la discussion générale sur le sujet peut être envisagée, mais le partage d'expériences personnelles sur la question est moins à la portée du chercheur. Les femmes vivent au quotidien ces biais et inégalités de genre et elles peuvent partager, à certains égards, les valeurs de leur entourage. Évoquer directement le sujet produit une réaction de méfiance, car les pratiques de sélection sexuelle, même si elles sont largement impunies et relativement banalisées, demeurent illégales. La question ici est : comment aborder le sujet et dépasser la méfiance?

Cette situation nous ramène d'autant plus à l'expérience anthropologique « d'être témoin » d'un vécu qui n'est pas nécessairement évident à partager comme participante et à entendre et à accueillir comme ethnographe. Ces histoires de vie dont nous sommes témoins ne doivent pas être aplanies au profit de critères scientifiques « positivistes ». Cependant, il ne me semble pas non plus intéressant, à l'instar de Genest et Copans (2000), d'opter pour les approches postmodernistes proposant une lecture et une écriture qui tombent parfois dans l'écriture thérapeutique. Face à ce vécu, une position mitoyenne qui n'oublie pas les bienfaits d'une « salutaire distance »<sup>61</sup> tout en proposant une approche réflexive de compréhension et d'écoute active sur la base d'expériences communes entre l'ethnographe et les participantes, soit l'expérience de la reproduction, a été envisagée pour cette thèse.

---

<sup>61</sup> Bibeau, 2010, Syllabus du séminaire de doctorat, Automne 2010, Université de Montréal, p. 12.

Ces considérations éthiques ont un impact important sur la méthodologie à employer. Tout d'abord, comme les pratiques sont illégales, beaucoup d'efforts ont été mis pour protéger l'anonymat des participantes<sup>62</sup>, car l'objectif de cette recherche n'est pas de dénoncer les femmes, mais bien de comprendre les dynamiques entourant le phénomène. Ensuite, il faut considérer que le sujet nécessite une approche indirecte et moins brutale. La préférence pour les fils et surtout, la discrimination envers les filles, ne peuvent être abordées d'emblée. En 2006, j'ai effectué une recherche au Togo sur les accoucheuses traditionnelles et j'ai réalisé que s'il y avait un sujet qui permette aux femmes de partout, malgré leurs différences, de se rapprocher, c'est la reproduction et tout ce qui entoure le fait d'avoir des enfants. Le même phénomène s'est produit lorsque j'ai rencontré des femmes en Inde en 2008 pour la recherche de maîtrise, car le fait de discuter des questions touchant à la reproduction (la grossesse, l'accouchement et les enfants) nous amenait à converser sur la préférence pour les fils, les modalités du mariage, les relations avec le mari et les relations avec la belle-famille. Ces discussions indirectes m'ont donné l'occasion de m'entretenir plus aisément sur le sujet de ma recherche. Le choix de cette approche crée une certaine impasse éthique : malgré que mon approche soit indirecte, le sujet de la recherche doit, tout de même, être énoncé au départ, car ce n'est pas une étude sur l'expérience de la grossesse, mais sur la préférence pour les fils et la sélection sexuelle. Cela n'a pas semblé être un frein à la participation des femmes, car l'idée de cette approche est de stimuler la conversion en ne confrontant pas les femmes sur leurs préférences et celles de leur entourage. De plus, à la lumière des théories sur la violence, il faut reconnaître les possibilités d'un vécu de violence qui peut être douloureux à partager. L'approche indirecte permet d'amener le sujet dans la conversation sans faire « violence » ou « pression » sur la participante pour obtenir des « révélations ».

#### **2.4.2) Circonscrire un « groupe » en milieu urbain**

Pourquoi choisir de conduire cette étude de terrain en milieu urbain plutôt qu'en milieu rural? Les technologies de la santé reproductive y sont plus largement accessibles et l'anonymat urbain laisse une grande marge de manœuvre aux femmes pour les pratiques de

---

<sup>62</sup> Par ailleurs, tous les noms de participantes employés dans cette thèse sont des pseudonymes.

sélection sexuelle. Le bassin de femmes avec lesquelles s'entretenir sur le sujet semblait d'autant plus large.

Les données de ce projet de thèse ont été collectées dans les villes de Jaipur et Gurgaon entre novembre 2012 et avril 2013, et entre février et avril 2014. Elles sont parmi les grands centres urbains du Nord-Ouest et elles présentent des similitudes associées au modèle culturel du Nord (Dyson et Moore 1983). Ce contexte permet les comparaisons entre diverses situations des femmes. En considérant que le déséquilibre démographique et la préférence pour les garçons semblent s'étendre à toute l'Inde (Census of India 2011), il apparaît fort intéressant de pousser l'analyse à une comparaison entre divers milieux urbains situés dans la région la plus touchée de l'Inde, le Nord-Ouest. Il faut, par ailleurs, prendre en compte que les participantes, étant mariées dans un système virilocal qui respecte l'exogamie de village, n'habitent généralement pas la ville ou le village natal. Cela signifie que les participantes étaient, pour la plupart, ni originaires de Jaipur ni de Gurgaon. Elles provenaient, cependant, des États du Nord-Ouest tels que l'Haryana, le Punjab, le Rajasthan, le Gujarat, Delhi et l'Uttar Pradesh. Une seule participante était originaire de l'état de l'Orissa, situé à l'est de l'Inde. Les femmes, étant issues de cultures différentes tout en ayant des références communes aux milieux du Nord-Ouest indiens, ont été interviewées en fonction des facteurs de comparaison suivants :

- 1) le système de filiation (patrilinéarité, matrilinéarité ou bilinéarité, etc.), les modalités du mariage (dot, prix de la fiancée et qui choisit les époux/épouses), les spécificités des relations intrafamiliales (avec la belle-mère, avec l'époux, l'oncle maternel, etc.);
- 2) les affiliations religieuses (musulmane, hindoue, chrétienne, etc.);
- 3) les facteurs culturels et régionaux (rôles sociaux de genre, place des femmes et des hommes, etc.);
- 4) la caste et la classe sociale (les revenus, l'occupation des femmes, l'occupation du mari, l'éducation des femmes).

Dans ces milieux urbains, un large bassin de population provient d'ailleurs au pays, parfois d'une autre ville ou d'un milieu rural<sup>63</sup>. Ceci est certainement le cas de Gurgaon, qui est en plein développement économique et qui offre de nombreux emplois dans plusieurs secteurs, créant ainsi une forte migration provenant de tous les États indiens. À Gurgaon, quelques participantes étaient originaires de Jaipur, mais s'étaient établies à Gurgaon avec le mari pour le travail de celui-ci. Ce contexte ajoute à la pluralité des influences culturelles rencontrées chez les participantes requérant une attention particulière à ces variations chez les participantes<sup>64</sup>

La méthodologie employée est grandement inspirée d'une expérience de terrain en 2008 dans les villes de New Delhi (New-Delhi) et Mumbai (Maharashtra). Les différences culturelles, religieuses et socioéconomiques entre les femmes et leur histoire personnelle (provenance, langue, type de travail, éducation, etc.) produisaient des difficultés au niveau de la circonscription d'un groupe et d'un territoire en plus de créer des obstacles à l'intégration et la participation de l'ethnographe au milieu. Quoique que cela ne soit pas nécessairement plus facile, s'implanter dans un village semble être un exercice plus « évident » car votre présence est connue de tous et les contours de l'endroit sont circonscrits. En milieu urbain, l'anonymat, l'individualisme et le caractère diffus des territoires ou des regroupements peuvent nuire à la progression d'une étude et à la rencontre de participantes. Afin de surpasser ces difficultés, des villes avec une plus petite population et superficie ont été sélectionnées et la collaboration avec une organisation non-gouvernementale (ONG) locale a permis la rencontre de femmes plus aisément.

#### **2.4.3) La collaboration avec une ONG : un élément facilitateur pour le recrutement de participantes**

La collaboration avec ONG locale, fondée par des résidents de Jaipur, *Society for Integrated Development Activities Research & Training* (SIDART) a grandement aidé la réalisation de la collecte de données. Cette organisation existe depuis 1998, compte sur

---

<sup>63</sup> Voir le document de l'*Indian Institute for Human Settlements*, <http://iihs.co.in/wp-content/uploads/2013/12/IUC-Book.pdf>, [consulté en ligne], 10 août 2014.

<sup>64</sup> Les données sociodémographiques seront discutées dans le Chapitre 6.

des dons privés pour son fonctionnement et leurs bureaux sont situés dans le quartier de Jawahar Nagar au sud-est de Jaipur. Leurs services et programmes sont dispensés dans le bidonville situé à l'extrémité Est de Jawahar Nagar et dans les districts-sud de Sanganer et Phagi, qui comptent plusieurs petits villages à l'extérieur de la ville. Cette organisation propose des programmes sur l'*empowerment* des femmes et les soins aux enfants en milieu défavorisé.

Au total, 42 femmes, entre 29 et 55 ans, issues de milieux favorisés (classes moyennes et aisées) de la partie sud de Jawahar Nagar ont été interviewées. C'est un quartier résidentiel où des familles aisées habitent depuis plusieurs générations. Comme l'explique Laperrière, « ce qui importe dans le choix d'une situation ou d'une population d'étude de départ, c'est leur capacité à éclairer le mieux possible le phénomène à l'étude » (1997 : 314). L'objectif était de discuter avec des femmes des milieux aisés et comme la clientèle de l'ONG était issue d'un milieu défavorisé, une stratégie de recrutement particulière au contexte a été envisagée. Trois volontaires à l'ONG, dont une vivant à Gurgaon, ont agi à titre d'intermédiaires avec le milieu et ont introduit les femmes du quartier à cette recherche. Les femmes intéressées ont accepté de faire une entrevue. Cette stratégie a été choisie parce qu'elle a l'avantage d'accélérer le processus de recrutement, ce qui n'est pas un mince détail dans la mesure où, en milieu urbain, le processus pour rencontrer des participantes peut être allongé dû aux facteurs décrits précédemment. L'implication d'une ONG donne une certaine crédibilité à l'étude et permet aux femmes d'avoir un lieu pour se référer par rapport à l'étude.

Afin de systématiser le recrutement des participantes et minimiser les impacts de l'étude sur les participantes, certains critères ont été considérés, à savoir :

- 1) Avoir atteint l'âge légal de la majorité en vigueur en Inde, soit 18 ans;
- 2) Avoir déjà un ou des enfant (s);
- 3) Être mariée ou l'avoir été;
- 4) Ne pas être enceinte au moment de l'entrevue.

Les femmes interviewées dans le cadre de cette recherche sont désignées comme des « participantes » puisqu'elles ont partagé de façon volontaire leurs propres expériences sur

le sujet lors d'une entrevue semi-dirigée.

Toutes les femmes rencontrées étaient mariées et avaient des enfants au moment de la recherche, à l'exception d'une seule qui étaient en processus de divorce. La majorité des femmes avaient une éducation, soit universitaire (26), collégiale (8) et secondaire (3). Un total de cinq femmes n'avait aucune éducation. L'occupation principale de ces femmes était de s'occuper de la maisonnée. Cependant, dix femmes travaillaient à l'extérieur du foyer, dont trois à temps partiel ou avait une occupation énumérée à partir de la maison. Une majorité de femmes hindoues ont été interrogées, bien que deux participantes aient des allégeances religieuses différentes, soit sikhe et jaïn. L'échantillon ne comporte aucune femme musulmane, car la collaboration avec SIDART n'a pas résulté à des rencontres avec des femmes musulmanes. Une de ces femmes était esthéticienne, deux volontaires pour une organisation communautaire, une femme d'affaires dans le domaine des cosmétiques, une homéopathe, deux domestiques et trois professeures dans une école maternelle ou primaire. Leurs revenus mensuels se situaient entre 6000 et 130 000 roupies<sup>65</sup> par mois, les domestiques gagnant le plus bas salaire et la femme d'affaires le plus élevé.

Certains intervenants, militants et chercheurs du milieu de la santé reproductive peuvent aussi, dans ce contexte, être des « trait[s] d'union entre deux univers symboliques différents » (Jacoud et Mayer 1997 : 228) et faire le pont entre la réalité des femmes et les objectifs de la présente étude. Leur rencontre, informelle et spontanée, m'a permis de mieux cerner les enjeux sur de la préférence pour les fils et réajuster mes stratégies de recherche au fur et à mesure que la collecte avançait. Les expériences des intervenants ont guidé l'approche du sujet et le contact avec les femmes. Étant souvent eux-mêmes des femmes, les intervenants partagent le quotidien des femmes et connaissent les enjeux de la reproduction et de la sélection sexuelle. Les intervenants rencontrés avaient diverses provenances et dénominations, mais avaient deux points communs :

- 1) Avoir déjà travaillé sur des problématiques entourant les pratiques reproductives et la santé des femmes;

---

<sup>65</sup> Selon le site de la Banque du Canada, 1,00\$can équivaut à 48,83 roupies en date du 18 juillet 2015.

- 2) Être en contact régulier avec des femmes dans un cadre de recherche ou d'intervention.

Ces entretiens n'ont pas été enregistrés ni compilés comme des données de recherche dû à l'informalité de ces rencontres dont le but s'est avéré être de guider la recherche.

En anthropologie, l'ethnographie classique mise beaucoup sur l'observation-participante, mais dans le cadre de cette étude, cette technique n'a pas eu la centralité espérée. En plus de côtoyer régulièrement les femmes interviewées (par exemple, préparer des repas avec elle, discuter entre femmes autour d'une tasse de thé, d'aider à la préparation de célébrations telles que *Diwali* ou *Dussehra*, de participer aux rituels religieux quotidiens, d'aider avec les leçons des enfants, et de participer à tous les rituels féminins d'un mariage), j'ai effectué énormément de travail de terrain avec SIDART. Les ateliers et les activités éducatives de l'ONG m'a permis d'entendre des récits de femmes de milieux différents et comparer les similarités et différences dans la multiplicité de pratiques rapportées. Pour ce projet de thèse, trois différents lieux ont permis d'accomplir de l'observation-participante :

- 1) Les activités éducatives et les ateliers mis sur pied par l'ONG;
- 2) Les activités avec les participantes;
- 3) La vie quotidienne en tant que volontaire à l'ONG.

En résumé, j'ai réalisé un total de 42 entrevues semi-dirigées auprès de femmes issues de milieux aisés, des classes moyennes et élevés. L'objectif, en termes d'échantillon, a été atteint, car la réalisation de 40 à 50 entrevues avaient été visée. L'entretien avec des résidentes de villes différentes a amené des différences expériences et points de vue qui ont largement contribué à l'aspect comparatif de cette thèse.

#### **2.4.4) Les techniques d'enquête**

L'utilisation des méthodes de collecte de données classiques en anthropologie est prédominante dans cette thèse : l'observation-participante, l'entretien informel et l'entrevue semi-dirigée. L'observation-participante systématique « constitue souvent le moyen



privilegié pour pénétrer dans un milieu culturel donné » (Jacoud et Mayer 1997 : 241). Cette méthode a été privilégiée lorsque possible afin de créer une émergence dans l'expérience d'autrui tout en observant et en échangeant de manière informelle. Cela permet d'observer comment la préférence envers les fils s'incorporent au quotidien (Schensul et *al.* 1999), par exemple, dans le soin donné aux enfants, dans les habitudes alimentaires ou dans la manière d'intervenir lorsque les enfants font une bêtise. Comme l'indique Merriam, « les données d'observation représentent un compte-rendu de première main sur le phénomène à l'étude plutôt que de seconde main obtenues par l'entrevue » (1998 : 13)<sup>66</sup>. Consignées quotidiennement et systématiquement dans un journal de terrain, l'observation participante, qualifiée de « descente dans les puits » par Godelier et Gwenaél (1985) permet aussi d'ajuster itérativement les outils de collecte de données, comme le schéma d'entrevue.

Les entretiens informels donnent l'occasion d'arrimer le schéma d'entrevue à la réalité du terrain, par l'exploration et la confrontation, auprès des personnes-ressources, des concepts de recherche. L'expérience des intervenants, bien que subjective et située, est un outil crucial à la réussite d'un terrain; ces personnes connaissent la réalité quotidienne sur le terrain et sont en mesure de guider l'ethnographe. Les rencontres fortuites avec des intervenants a permis de recueillir de nombreuses explications ou interprétations individuelles sur ce qui influence ce phénomène. Les entretiens informels ne sont pas organisés et les réponses sont laissées à la discrétion de l'intervenant sans être contraintes par des structures rigides d'un schéma d'entrevue ou des thèmes imposées par le chercheur (Schensul et *al.* 1999).

La source principale de données est l'entrevue semi-dirigée. Celle-ci a été utilisée, car elle combine la flexibilité et la directionnalité (Schensul et *al.* 1999). Cette approche d'entretien permet une certaine souplesse avec les participantes tout en maintenant la conversation autour des thèmes et des objectifs de la recherche. De cette façon, les femmes pouvaient transmettre leur récit personnel ainsi que leurs préoccupations en lien avec le sujet. Les entrevues étaient structurées selon les thèmes de la préférence culturelle du garçon, les

---

<sup>66</sup> Traduction libre.

événements de la vie d'une femme (mariage, grossesse et accouchement) et les relations avec la belle-famille, la famille natale et le mari (cf. Annexe 3 – Schéma d'entrevue). Malgré que je sois toujours en apprentissage de l'Hindi et de l'Ourdou, une partie seulement des données a été recueillie dans ces langues. Aucune entrevue n'a été effectuée complètement dans ces langues, les femmes rencontrées possédaient toutes un niveau fonctionnel en anglais. Les trois médiatrices de l'ONG ont été quelques fois présentes lors des entrevues et facilitaient à certains moments la conversation en faisant l'interprète. Grâce à l'implication des médiatrices, dix entrevues ayant été conduites simultanément en anglais et en hindi/ourdou.

## **2.5) L'analyse des données recueillies**

L'idée derrière l'analyse est de dresser un portrait complexe des différentes dynamiques impliquées dans la préférence pour les garçons, ainsi que l'exacerbation du phénomène des pratiques de sélection sexuelle récemment observée (cf. Introduction et Chapitre 1). L'analyse des données recueillies lors de la recherche de terrain est guidée par « une démarche discursive et signifiante de reformulation, d'explicitation ou de théorisation d'un témoignage, d'une expérience ou d'un phénomène. La logique essentielle à l'œuvre participe de la découverte ou de la construction de sens » (Paillé 1996 : 181). Une analyse thématique a été utilisée dans le cadre de cette étude, les données brutes ayant été analysées avec les grands thèmes suivants :

- 1) La relation avec le mari;
- 2) Les relations avec la belle-famille (et la famille natale);
- 3) Les tensions entre le discours d'émancipation et d'égalité des femmes et les obligations de mères et d'épouses;
- 4) Les pratiques liées à la parenté et au mariage;
- 5) Les pratiques de la santé de la reproduction;
- 6) Les préférences et discriminations de genre;
- 7) Les insécurités des femmes en lien avec les discriminations et la violence.

Afin de répondre adéquatement à la question de recherche, l'approche analytique empruntée à la théorisation ancrée est particulièrement appropriée, car tout comme cette

approche, on ne vise pas, ici, « à informer sur l'étendue du phénomène, mais bien sur sa dynamique » (Laperrière 1997 : 325). Le nombre d'entrevues conduites ne permet pas de généraliser les résultats à l'ensemble des femmes indiennes, mais l'analyse présentée ici propose une compréhension des dynamiques familiales et de la construction de l'identité de genre qui posent des pistes de réflexion importante. Mon projet de thèse permet l'approfondissement de la compréhension des processus qui influencent l'utilisation de la sélection sexuelle et qui exacerbent et reproduisent la préférence pour les fils. Bien que les femmes rencontrées soient majoritairement issues des classes moyennes et aisées, il n'en demeure pas moins que la réflexion suggérée peut s'appliquer à d'autres groupes socio-économiques, car la préférence pour les garçons ne semble pas être attribuable à un groupe en particulier. Ce sont plutôt les moyens employés pour satisfaire cette préférence qui diffèrent selon le milieu socioéconomique. Une présentation des participantes à cette recherche permettra de démontrer l'étendue de l'application des résultats et l'analyse proposés.

### **2.5.1) Un portrait des femmes rencontrées**

Comme il a été indiqué précédemment, 42 femmes ont participé à cette étude (Cf. Annexe 3). Une forte majorité de participantes ont rapporté avoir le nombre désiré d'enfants. Dix femmes avaient des filles seulement, cinq d'entre-elles avaient un seul enfant et elles souhaitaient toutes un deuxième enfant, de préférence un garçon. Les cinq autres femmes ayant deux filles comme progéniture ne désiraient plus procréer, à l'exception d'une femme qui pensait à avoir un troisième enfant. Cette participante n'a, cependant, pas dit vouloir un garçon, mais a plutôt souhaité un bébé en santé. Une seule participante était grand-mère, car sa fille étaient mariée et vivaient désormais avec sa belle-famille. Son fils, quant-à-lui, n'étaient toujours pas marié.

Parmi elles, 26 femmes avaient une éducation universitaire, 8 une éducation collégiale, 3 une éducation secondaire et 5 n'avaient aucune éducation. La majorité des participantes ont dit s'occuper du foyer comme occupation principale, quoique 10 d'entre-elles travaillaient à l'extérieur de la maisonnée. Trois participantes travaillaient à temps partiel ou avait une occupation énumérée à partir de la maison. Voici l'occupation de ces dix femmes qui travaillaient à l'extérieur du foyer : deux volontaires pour une organisation communautaire, une

esthéticienne, une homéopathe, une femme d'affaires dans le domaine des cosmétiques, trois professeures dans une école maternelle ou primaire et deux domestiques. Les domestiques gagnant le plus bas salaire et la femme d'affaires le plus élevé, les revenus individuels mensuels déclarés par les participantes se situent entre 6000 et 130 000 roupies<sup>67</sup> par mois.

Les participantes à cette étude ont rapporté des revenus familiaux mensuels entre 60 000 et 12 lakhs<sup>68</sup>. Il faut souligner, cependant que 12 participantes ne connaissaient pas les revenus familiaux et ne pouvaient donner cette information au moment de l'entrevue. Avec de tels revenus familiaux, les participantes à cette étude peuvent être qualifiées comme faisant parties des milieux socio-économiques aisés. Leur connaissance de l'anglais et le fait que la majorité des participantes détient une éducation supérieure parlent de l'appartenance sociale des femmes rencontrées pour cette étude. Cette majorité fait partie de la classe moyenne et des classes sociales aisées. Son caractère largement hétérogène rend la classe moyenne indienne complexe à définir et s'y référer. On y observe une diversité de situations socioéconomiques, culturelles, linguistiques, géographiques, de milieux (urbain, semi-urbain et rural) et religieuses (Mazzarella 2005 ; Béteille 2001). La classe moyenne peut être définie selon les revenus : si on considère que 55 000 roupies par année est le seuil de pauvreté, une famille qui gagne annuellement entre 55 640 et 88 800 roupies est considérée comme appartenant à la classe moyenne inférieure et une famille qui a entre 88 800 et 150 000 roupies par année est dans la classe moyenne élevée (India Human Development Survey (IHDS) 2011-2012). Certains auteurs, par exemple, Mazzarella (2005) et Guram (1998) questionnent la validité empirique, voire l'existence de la classe moyenne. Bien qu'elles soient traversées par des pratiques de consumérisme, les classes moyennes et élevées indiennes se distinguent de celles de l'Occident dans sa formation historique, ses influences économiques et ses pratiques politiques liées à l'imaginaire nationaliste hindou<sup>69</sup>. On pourrait avancer que, dans le cas de la préférence pour les garçons, la différenciation basée sur des critères socio-économiques, entre les classes défavorisées et les classes moyennes et élevées, pourrait être un indicateur des différentes pratiques de sélection sexuelle. Les écarts importants de revenus et de niveaux socio-économiques dans l'échantillon de participantes pourraient avoir une

---

<sup>67</sup> Selon le site de la Banque du Canada, 1,00\$can équivaut à 50,02 roupies en date du 19 août 2015.

<sup>68</sup> 1 lakh équivaut à 100 000 roupies.

<sup>69</sup> Pour en savoir plus sur le sujet, voir Mazzarella (2005), Gupta (2005), Van Wessel (2004) et Varma (1998).

influence sur les pratiques de sélection sexuelle, certaines familles pouvant se permettre les interventions requises, d'autres non. De plus, il faut noter que les impacts de l'appartenance d'une femme à la partie inférieure ou supérieure de la classe moyenne sur la perspective sur le sujet. Quatre femmes interviewées pour cette étude sont considérées comme vivant dans un milieu défavorisé plutôt que dans la classe moyenne. Il semble plausible d'étendre les résultats de cette thèse à d'autres catégories sociales, car toutes ces femmes issues d'un milieu défavorisé ont décrit des expériences de préférence pour les garçons. Cependant, ces femmes avaient eu moins de contacts avec la sélection sexuelle, les procédures étant trop coûteuses pour leur être accessibles.

La grande différence observée entre toutes ces femmes est dans la manière avec laquelle les femmes abordent le sujet. Les femmes issues de milieux favorisés, expriment avec moins de craintes et avec plus d'aisance leurs expériences reproductives, de préférence pour les garçons et de sélection sexuelle. La préférence pour les garçons était présente, de près ou de loin, dans le vécu des 42 femmes rencontrées, mais c'est leur façon de prendre la parole qui diffère selon la classe sociale.

## CHAPITRE 3 – PRÉSENTATION DES ARTICLES

Ce chapitre regroupe trois articles écrits et soumis à des revues scientifiques différentes. Basés sur les données de recherche, ces textes proposent une analyse théorique différente sur le thème de la préférence pour les garçons et les pratiques de sélection sexuelle prénatale. Ils sont présentés dans les formats propres à chacune des revues et accompagnés de leurs bibliographies respectives.

Article 1 – 3.1) Titre : A Methodological Reflection on Fieldwork in India in a context of urbanity and illegal reproductive practices: a research note

Soumis à *American Ethnologist* en juin 2014.

Cette note de recherche en anglais, écrite lorsque la collecte des données sur le terrain était en cours, réfléchit aux questions éthiques et méthodologiques d'une recherche sur la préférence pour les garçons en milieu urbain indien.

Article 2 – 3.2) Titre : La préférence pour les garçons dans le Nord-Ouest de l'Inde : performativité de genre et construction de la féminité

Soumis à *Anthropologie et Sociétés* (août 2014)

Cet article en français déconstruit les structures sociales dans lesquelles les femmes évoluent, structures qui créent une volonté propre chez les femmes d'enfanter un fils et de performer leur genre selon les normes en vigueur.

Article 3 – 3.3) Titre : Contemporary Son Preference: On Sex-Selection, Availability of Reproductive Technologies and Raising Daughters in North-Western India

Soumis à *Contributions to Indian Sociology* (août 2014)

Cet article en anglais suggère une analyse de la préférence pour les fils sous un angle d'économie politique en analysant les effets de la disponibilité massive des technologies de la santé reproductive sur les choix reproductifs et les tensions quotidiennes des femmes par rapport au développement économique ainsi qu'à la gestion du « risque » socioculturel liée

à la composition sexuelle des enfants (la préférence pour les fils versus l'importance des filles dans les alliances).

**3.1) A Methodological Reflection on Fieldwork in India in a context of urbanity and illegal reproductive practices: a research note**

**Submitted to *American Ethnologist* (June 2014)**

**Marie-Élaine Dufour**

**The author is PhD Candidate at the University of Montreal (Canada)**

**Abstract:**

This paper is a reflection on the romanticized view of fieldwork and how the application of classic ethnographic techniques developed in a village can be inefficient when applied to a city. It is especially the case with my work on son preference and sex-selective abortion in India. In addition, facing silence about this topic from women was expected as the determination of the fetal sex during prenatal diagnostic tests, such as amniocentesis and ultrasound, has been illegal since the implementation of the PC & PNDT Act in 1994. These methodological dilemmas need to be addressed in order to interpret silence and discretion from participants. Women were comfortable to talk about son preference as a general topic. Nevertheless, they refrained from telling their personal experience of sex-selection. The solution was to interpret their silence as meaningful as it was part of what they were willing to share with the ethnographer.



"Fieldwork *is* the central activity of anthropology. It is fieldwork, more than common theories or substantive issues that distinguishes anthropology from psychology, sociology, political science, and economics. It is fieldwork, more than the distinctive content of the material, that produces the uniqueness of anthropology and that entitles the anthropologist to professional status. It is the anthropologist who goes to the subjects of study and lives with them, collecting information, impressions, and the physical objects that reflect the subjects of study, and who reports what has been learned from experience"

- Nancy Howell, *Surviving Fieldwork*, 1990

During its preparatory phase, a fieldwork project is often romanticized and seen as “a mixture of romantic expectations, heroic self-image and utter terror” (Gardner 1999: 49). Every ethnographer has the profound desire to go through the fieldwork as a 'rite of passage' (Gardner 1999; Howell 1990), and live “the ultimate transformative experience through which they [the graduate students] must pass if they wish to call themselves anthropologists” (Gardner 1999: 49). Once in the field, however, one quickly realizes that this romanticized view is an obstacle to functional fieldwork. Furthermore, it becomes clear that research techniques developed in a traditional ethnographic site, such as a rural village, cannot be applied to a city. In addition, with son preference and sex-selective practices (sex-selective abortion, especially), it was expected that women participants would be reluctant to talk about their reproductive experience. Finally, it turned out they were comfortable to talk about son preference as a general topic, but refrained from telling their own personal reproductive stories. The determination of the sex of the fetus during prenatal diagnostic tests, such as amniocentesis and ultrasound, has been illegal since 1994 with the implementation of the *Prenatal Diagnostic Techniques Act* (PNDT Act), and women were obviously, at first, hesitant to talk. To overcome these reactions, it was necessary to adapt the methodology in order to face and interpret women’s silence and discretion on this topic.

The goal of this paper is to present the ethical and methodological reflections resulting from a Ph.D. fieldwork<sup>1</sup> project. Firstly, the particularities of the fieldwork methodology in

urban areas and the context of illegal practices will be discussed. Secondly, the banalization of son preference along with a taboo regarding reproduction, sexuality and sex-selection will be explained in order to understand what creates women's silence and the perpetuity of son preference. Finally, different ways of facing silence and women's painful memories during ethnography will be described. Silence should be integrated into our ethnographic representations and be reflected in our writing. These experiences should be considered in their entirety in our ethical and methodological reflections.

### **Urbanity and Individuality: How to reach women participants in the context of illegal practices**

The data collection took place in Jaipur (Rajasthan) and Gurgaon (Haryana), two dynamic cities that observers describe as hectic, and where the diffused nature of groups and communities has the potential to lead to confusion for anthropological work. Our classic methodology is based on well-defined small rural groups, however, in a city, 'groups' and social networks are formed and broken up in a dynamic fashion according to needs, values or interests (Foster and Kemper 2010; Wyatt and Masood 2010). Due to constant population movements, classic anthropological methodology applied to a village could not circumscribe an urban neighborhood in the same ways. In this context, are there common points between neighbors in a neighborhood? People can be from different backgrounds, casts, regions, religions, and there are only a few connections between them. However, at the same time, families that are well-established in an area want to protect their reputation by being discrete about their personal stories. Reaching women participants in the same neighborhood can create a lack of anonymity and expose their personal lives to others. Recruiting women participants in the same neighborhood can create tense situations, and thus, choosing to recruit through local Non-Governmental Organizations (NGOs) may safeguard good relationships between the neighborhood's families.

Working in collaboration with NGOs, governmental research centers or charities during fieldwork does occur, but is not common in classic ethnography. Nowadays, anonymity and individualism in urban areas may be obstacles to anthropological work; women and

families may be suspicious of strangers interested in their personal lives. With the collaboration of an NGO, it is possible to overcome these doubts. Being associated with an NGO also brings credibility to a field study as women have an actual place to refer to. Becoming associated with a NGO is not an easy task for an anthropologist to accomplish as developmental organizations are often criticized, especially in Anthropology, and many of these critiques are justified: political and economic agendas making the programs' application inefficient, neocolonialism, money wasting, material that never actually reaches people in need, private interests, etc. Moreover, the choice of the NGO must be made wisely due to the so-called "NGO boom" in India, where 1 NGO exists for every 600 people (Central Bureau of Investigation, Sunday Times of India 23 February 2014). With so many NGOs, the social values behind the foundation of an NGO can be tainted by the stronger competition for the available subventions and donations. However, for the ethical reason of protecting women's anonymity and safety as much as possible, collaborating with a grass-rooted local NGO can overcome the individualism which is encountered in urban areas. There are other ways to conduct fieldwork in an urban area than to be associated to a NGO, but the specific context of sex-selective practices requires meticulous attention to the conditions of participant recruitment and the way the interviews are conducted.

If we consider these difficulties of conducting fieldwork in an urban area on illegal practices, why choose to conduct a study on sex-selective practices in an urban area instead of a rural region? Although reproductive technologies are available everywhere in India<sup>2</sup>, sex-selective practices are more common in the cities as they are more accessible and widespread (Kaur 2007; Manier 2006; ICRW, UNFPA 2004). In addition, urban individuality produces anonymity for women who seek reproductive health care services for sex-selection (Wyatt and Masood 2010). The child sex-ratio (0 to 6 years) (CSR) in Jaipur is 883 girls for 1000 boys and is 830 in Gurgaon (Census of India 2011). These two cities offer a large population in which to find women participants with a plurality of socioeconomic contexts and backgrounds that allow comparisons and the possibility to find a trend across multiple women's situations. As Wyatt and Masood point out, "Thus, even though we appeared to be studying only metro cities, we felt that would potentially be

studying rural people too, who had migrated for various reasons" (2010: 8). In urban areas, without the collaboration of a local organization, circumscribing a territory, getting fully involved in a group and conducting fieldwork is almost impossible even nowadays. In comparison, being situated in a village may seem easier – but this is not necessarily the case – because the village boundaries are clear and everybody knows there is an anthropologist in town. Some anthropologists have recognized that conducting research in an urban area has changed in the way they carry out their fieldwork. Foster and Kemper argue that we need to shift from the anthropological rural perspective to an urban perspective, because “[...] research design and problem definitions are often based on rural models, on the assumption that what works well in the country will also work well in the city” (Foster and Kemper 2010: 15). For them, “[...] the personal relationships rural fieldworkers have long cherished” (Foster and Kemper 2010:15) no longer work. However, for Bourgois (2002), “long lasting relationships” are the only way to collect valuable data in poor urban communities. In this context, where the classic ethnographic territory and relationships command a different methodological approach, it is necessary to adjust and rethink classic ethnographic methods in accordance with the urban reality, and prevent difficulties from becoming obstacles to successful fieldwork.

### **Methodology and ethics in a context of illegal practices: how to discuss sex-selection with Indian women.**

In the context of sex-selection, silence and discretion from women was expected. Surprisingly women were comfortable to talk about the topic in a relatively frank manner, but at the same time, never revealed their own sex-selection stories. Women openly discussed the issue of son preference and discrimination against girls and women, but kept a distance from their personal experience. They expressed their views and general opinions on sex-selective practices. Their discourses exposed a set of tensions in the northwestern Indian society: a conflict between social and political goals of gender equality and the idealized cultural patriarchal values. Even though sex-selective practices have been criminalized, son preference is still common and prevalent among the population. The number of reported cases is still very low<sup>3</sup>. This context creates a general impunity that also leads to a certain form of banalization of the topic of son preference and sex-selection.

Unfortunately this banalization does not create a space in which women feel free to talk about their own practices and they remain silent about their personal reproductive experiences.

Even though campaigns preventing prenatal female elimination are throughout the country, sex-selection is still wide-spread and practiced. Authors say campaigns are failing because they use a colonizing vocabulary and a confusing pedagogy (Purewal 2010; Bose and Shiva 2003). Many important institutions involved in women's lives do not explicitly condemn son preference or actively fight against it, and provide an implicit agreement to these practices. This process could be qualified as a form of banalization that reproduces a cycle of female discrimination from birth to death (Agrawal and Unisa 2007). Many authors have described similar contexts in the world where the inaction or the inefficient action from official institutions have led to different types of "femicides" (Labrecque 2012, 2006; Fregoso and Berjarano 2010; George 1997). Most women do not seek these institutions' help while facing pressure for having a son as they are not assured of their support. The *status quo* associated with son preference leads to the perpetuity of sex-selection. Three specific interrelated institutions are central in the social reproduction of son preference and the spread of sex-selection: family, medical and legal institutions.

**FAMILY** – Cultural preference for a male offspring, called "son preference" in social sciences, is a gender bias that leads to preferential treatment towards men and boys and discriminatory treatment towards women and girls. As a cultural bias, son preference is not compulsory amongst Indian families in the Northern States, but it is an important social trend and can occur everywhere. Mainly built and sustained by the filial system, son preference remains a fundamental value in Northwestern India. The kinship system is based on, patrilineality, patrilocality, and patriarchal values and has the potential to place women in a situation of dependence on male relatives (fathers, brothers, husbands or sons) in playing a 'secondary' role in the family continuity in having sons for their husbands' families (Snow- Wadley 2008; Das Gupta & *al.* 2003). In this family structure, women

count on their husbands, but especially, on their sons to survive, because they are supposed to take care of their aging mothers if the husband dies first. Women want to avoid being abandoned widows (Snow-Wadley 2008). In addition, women do not contribute to their natal family line where they barely have rights to inheritance; after marriage they feel like outsiders and support rarely comes from the natal family. However, some anthropological works report that families consider women get a part of the inheritance of their own family when they marry because their parents share family resources in order to provide them with a dowry (Dalmia and Lawrence 2005).

In this system, families can perceive that having girls is not the most advantageous option, because they do not contribute to the line, they drain resources for their marriage, and they leave to take care of their in-laws. The economic development of India is reported to have negative effects on this gender bias (Kaur 2007; Attané 2006; Khan 2006; Miller 2001), and sons' births are seen as a better 'investment' for the family's future and have better potential for the improvement of the family's economic situation. These views are related to their role in the reproduction of their family line, but also, to men's social role as breadwinners. However, it is difficult to conceive of son preference only as a mechanical, calculated strategy of socio-cultural investment even though families feel that they need men to improve their situation and to survive daily.

The birth of a son is considered a prestigious and symbolic event which bears a promise of social improvement, financial security, and the continuity of the family's line (Snow-Wadley 2008; Chakravarti 2005). The birth of a daughter is usually less celebrated. Thus, many women will experience one or more discriminations during their lives. It is reported that families put pressure on women to produce sons by using verbal abuse and sometimes, physical violence (Snow-Wadley 2008; Attané 2006; Khan 2006; Chakravarti 2005; Miller 2001; Croll 2000; ICRW, UNFPA 2004).

**MEDICAL** – Sex selection is a complicated ethical issue for medical practitioners and officials of the biomedical health care systems in India. While many medical practitioners denounce and even, fight sex-selection, others are still hesitant to adopt a position against

these practices (Joseph 2007)<sup>4</sup>. They face an ethical dilemma with the use of medical reproductive technologies. Their positions are multiple, but certain practitioners consider that it is better to abort a female fetus than for a girl child to be neglected and malnourished (Joseph 2007). Life conditions of undesired girls after birth and during their childhood are an important preoccupation amongst medical practitioners. They perceive infanticide as a more cruel practice than feticide (CYDA, UNFPA 2006) and they prefer abortion rather than allowing families to commit infanticide. Practitioners also transgress the PNDT Act in empathizing with women who face pressure from their family to bear a son. As they share the same set of values, they understand the cultural necessity of having sons (CYDA, UNFPA 2006). They argue it is their patients' private life, a woman's desire for a planned, sex-balanced and smaller family. Knowing the sex of the baby would be a "natural" desire and a woman's right (CYDA, UNFPA 2006). Oomman and Ganatra (2002) question this argument: is the right of knowing the sex of the baby instrumentalized by families for filial needs rather than answering women's "natural" desire to know? In brief, according to these practitioners, the purpose of sex-selective practices is an avoidance of violence, discrimination and neglect for girls and women.

Others practitioners think it is safer and more sanitary to have an abortion in hygienic and professional conditions. For them, refusing these kinds of interventions may lead women to have consecutive pregnancies or abortions, sometimes in unsafe and risky conditions. According to Vella, many practitioners approve, even defend sex-selective abortion, because "[...] these techniques could contribute to improve maternal mortality and morbidity due to child marriage and many consecutive pregnancies" (2003: 158)<sup>5</sup>. However, medical practitioners who support sex-selective practices with sanitary arguments are suspected of trying to protect a lucrative medical business (Vella 2003)<sup>7</sup>.

Such practices remain a denial of the PC&PNDT Act (1994) and the main use of technologies: the detection of fetus congenital diseases. Sex-selection is considered a "particularly inappropriate use of the technology" (Grant 1998). Ethical reflections about sex-selection highlight an important aspect of the debate: women's experiences of abortion

are too often left out of the discussion, with the focus remaining on the medical and technical considerations.

**LEGAL** – Sex-selection practices are rarely reported and punished by the appropriate penalties, and continue to impact sex-ratios in India (Census of India 2011; NFHS-III 2006-2005; NFHS-II 2002-2003; NFHS-I 1999-1998). Authors and journalists have been questioning the efficiency of the PC&PNDT Act of 1994 as those practitioners who carry out sex-selection services are still not charged and convicted on a large scale (Paitnaik and Kejriwal 2012; Patel 2010; Purewal 2010; Manier 2006; Chakravarti 2005; Attané 2006; George 1997). According to Patel (2010), this law has had two major impacts on sex-selective practices: 1) the actors and their actions have become more clandestine; and 2) sex-selection costs have increased.

The government has been accused of indifference by activists, authors, observers and researchers. Even though these practices are well-known, local politicians, police, and officials remain relatively quiet about son preference and sex-selection. Even if the former Prime Minister, K.R. Narayanan, mentioned sex-selective abortion in veiled terms in his public allocution for Republic Day in 2002 (Bose and Shiva 2003), he is one of only a few who take a position on this sensitive topic. According to George (1997), who studied girls' infanticide in Tamil Nadu, authorities and politicians avoid talking about these practices because it demonstrates how women's governmental welfare policies do not meet their goals. Politicians put incommensurable efforts into policies to enhance women's status and situation in Tamil Nadu, yet continue to ignore the practice of female infanticide:

Ironically, the same political compulsions which led the then state government to recognize the practice of female infanticide eventually appear to have led to its later denial of the practice. Unattainable promises to eradicate the problem and a desire to uphold the image of state government as the 'savior of women' appears to have become more important than taking the long-term action necessary to achieve this end (George 1997: 127-8)

This denial is questioned; why is impunity perpetrated? For whom is impunity profitable? Many observers point out that impunity is profitable to politicians, family planning policies, demographic policies, and economic development (Manier 2007; Attané 2006; George 1997). It seems there is a convergence of impunity in different levels of



government; authorities do not actively intervene against these practices legitimized by a set of values shared by the authorities and the population. To make a comparison with the case of the femicide in Ciudad Juárez (Mexico), Labrecque explains that “discriminatory stereotypes against women are still persistent in the legal system of the region, thus impunity – when it is about violence against women – is still generalized”<sup>7</sup> (Labrecque 2006b: 10). In South Asia, Kapur (2009) explains in the case of rape, authorities imply women get assaulted because of their own careless behavior by not being cautious enough and taking risks. Women’s honor, modesty, reputation and frequentations are questioned instead of the perpetrators of the criminal acts and their behavior. The “local gender regime” is maintained by the State and the governmental authorities at all levels, while violence against women is banalized (Connell 2002 cited by Labrecque 2006a: 81).

Case studies, for example, the femicide in Ciudad Juárez, Mexico (Labrecque, 2006a, 2006b) and the female infanticide in Tamil Nadu, India (George, 1997), show how modern democracies guarantee neither justice for all nor that laws and rights will be followed with equity (Kapur 2009). We still find crimes and illegal practices unpunished because it is profitable for a powerful part of the society. These cases reveal gender inequalities and show how laws do not always adequately protect women from crimes and discrimination, especially if the complaint filed questions common values (Chakravarti 2005). Everywhere in India authorities are criticized for not protecting women’s rights adequately from the prenatal stage to death<sup>9</sup>.

### **Silence vs banalization: a constant tension in women’s lives**

When a significant part of society, including important institutions, banalizes the situation, we are tempted to think that women themselves may tend to banalize son preference. Even though the topic is banalized, it does not mean women will talk freely about their own situation. A woman from Gurgaon once said<sup>8</sup>, “You know, nobody talks about sex-selection, but everybody does it. It is really common; in every family, you have, at least, one woman who went for the abortion of a baby girl”. The topic itself can be discussed as a general conversation, but personal experiences remain taboo. As sex-selective practices are commonly secret, the ethnographer will probably face silence during fieldwork.

Son preference and sex-selective abortion are not a topic that can be addressed easily in a discussion as it may lead to a confession of an illegal practice or a practice that could threaten the *izzat* (honour) of a family. Women may or may not share son preference with their social network, but are aware of the importance of having a son in their own families and the accessibility of sex-selection to achieve this goal. Directly raising the topic could produce a suspicious reaction. Women may be scared to reveal family secrets, to be judged or reported by the interlocutor. Like Chakravarti points out,

Women are the repositories of ‘family honour’ – of their own family as daughter, and of their husband’s family as wife and mother; as noted in the common saying, often repeated by parents to girl-children and in-laws, ‘The prestige of the family is in the hands of its daughter’. The implication for women is that their ‘dishonourable’ conduct can irreparably ruin their family. Thus by constantly evoking the twin notions of ‘honour, and ‘dishonour’, families either condition women into appropriate, or shame their appropriate, behaviour (2005: 310).

As they feel responsible to maintain the ‘family honour’, they are not willing to share events that could dishonour themselves and their families. How is it possible, then, to create a space in which women will feel free to speak?

### **How to interpret women’s silence**

Spivak was right to question the possibilities for powerless minorities to speak out: “Can the subaltern speak?” (Spivak 1988) Here, women are not a minority, but social pressure and constraints can put women into a position where they cannot speak freely about taboos such as reproduction, sexuality, and sex-selection (Dewey 2009)<sup>9</sup>. Silence here is meaningful, and should be analyzed as a statement of social restriction for them. To use Judith Butler’s notion of gender performativity (1988), silence can be seen as women’s way to perform their role and ensure their position inside the social and cultural norms. Women’s bodies and reproductive matters inside Indian culture are not discussed openly as it refers to feminine ideals of “beauty” and “behaviour”. There are two predominant models of Indian women; one is the motherly modest goddess Lakshmi, housekeeper, and the sexual and tempered Durga, goddess of war and chaos (Assayag 1999). With British colonialism, the first model became more common and valued, especially for married

women, leaving the second model more marginal and almost exclusively represented in Bollywood movies, the Media, pageant and beauty competitions.

It is essential to be prepared to face silence in the context of an ethnographic relationship. As Rappert (2010) states, silence is often seen as a barrier to ethnographic representation, but according to him, we should incorporate silence within the writing. Silence should be considered as 'social practice'. Rappert works mainly on state secrecy that leads to hiding information from public interest. According to him, silence and secrecy say something about these practices (Rappert 2010). Many practices in India, especially the practices related to personal life like marriage, reproduction, and sexuality are surrounded by secrecy and silence (Dewey 2009). The secrecy around sex-selection expresses social dynamics that create a social space for the reproduction of these practices. Like Rappert, Wooley thinks that silence is a form of presence, not an absence. It is a statement of social restriction and constraint. Silence should be considered, here, as a part of the discourse: "Being silent in certain situations can help reproduce the status quo, avoiding or ignoring the inconvenient realities of social injustice, privilege, and oppression" (Wooley 2012: 272). Furthermore, Purewal advocates "the silences within 'the field' of son preference, with particular reference to Punjab, can be read as equally significant to telling the story of son preference there" (2010: 22). In brief, secrecy and silence should not be ignored, but rather be considered as a meaningful and creative aspect of fieldwork and ethnographic writing.

### **From a social to an individual issue: Understanding sex-selection choices as a personal and traumatic experience**

Furthermore talking about sex-selection has the potential to stir up women's painful memories. Experiencing a sex-selective abortion may be a traumatic event in a woman's life and may be perceived as a painful memory. As son preference is mainly a social, cultural and economic issue in India, researchers tend to look at sex-selective practices with a demographic and macrosocial perspective (Saimayar and Joe 2010; Pal and *al.* 2009; Hesketh and Wei Xing 2006; Das Gupta 2005, Das Gupta and *al.* 2003; Arnold, Kishor and Roy 2002). Even though these approaches usefully monitor the progress of demographic

unbalances in India, when it is time to interview women, a more personal and individual approach should be considered (Patel 2007; Kaur 2007; Agrawal and Unisa 2007; Miller 2001; Croll 2000). A crucial matter is often excluded from the discussion about sex-selection: the human and individual dimension of the experience is often eclipsed by medical, ethical and social considerations. Menon explains that for many practitioners, « [...] decisions to abort are taken without emotional considerations and tend to be considered only in technical terms » (2004: 98)<sup>10</sup>. Thus considering abortion only as a technical act dissimulates women's subjective experiences:

Most women find the idea of an abortion for any reasons an occasion for fear, if not dread. No matter how safe the techniques or kindly the staff, it is still a physical, psychological, emotional and spiritual ordeal, and one that very few undergo lightly. It is probably an indicator of the strength of localized social pressure to have a boy that women ever submit to this procedure for reasons of sex selection (Grant 1998: 190)

Even though the women's rights movement has been reporting the practice of sex-selective abortion in India since the seventies, it only became an important social issue when researchers pointed out its serious demographic impacts (particularly, Sen 1992). Still today, this topic is mostly studied from a large-scale demographic approach, but studies with an interest in women's personal experience of sex-selection such as Miller (2001), Croll (2000), Aravamudan (2005), Patel (2007), Snow-Wadley (2008), Patel (2010, 2007), Kaur (2010), Purewal 2010, and Srinivasan (2012) better produce an in-depth understanding of the social and cultural dynamics that lead to these practices.

Nevertheless, a more personal approach does not guarantee that women will speak, and their silence could possibly come from social obstacles or traumatic memories. Das, who worked with women who experienced traumatic events in the time of Partition in 1947, considers memories of moments of « violence » as entwined into the ongoing relationships of everyday life. As there is no space within the society, the community or the family for untold and unheard women's memories, they have been encased by a blurred past and the memory itself remains voiceless, wordless, «[...] not the sense that one does not have words – but that these words become frozen, numb, without life » (2007: 8). Das sees « the event as attached to the everyday » and « the everyday itself as eventful » (2007: 8). In her view, women's everyday life has to be considered as more meaningful than the event itself. With sex-selective abortion, women have either chosen themselves, or have been

convinced, pressured or assured by their own family that this is the best solution in their context. But is there any space inside the family to talk about this memory in the context of everyday life? In creating a space in the ethnographic relationship, we ‘descend into the ordinary’ of women’s lives and we attempt to overcome the silence and find a way to communicate what are usually untold stories:

“The suspicion of the ordinary seems to me to be rooted in the fact that relationships require a repeated attention to the most ordinary of objects and events, but our theoretical impulse is often to think of agency in terms of escaping the ordinary rather than as a descent into it” (Das 2007: 6).

We also consider that everyday life and women’s silence is as meaningful as the story of sex-selection itself. The work of the ethnographer is to be a sensitive witness and listener. He or she has to keep a necessary distance from the participants, but at the same time, demonstrate empathy which means finding the fine balance between understanding and complete endorsement of a woman’s pain. Most female anthropologists have personal connections to these women’s experiences. Johnson (2000: 838) describes this connection when she says: “I like to think of myself as an anthropologist of the female body, a participant observer inside the skin of a woman”. However, « being a witness » of painful women’s life experiences is often challenging in a context of ethnographic work. These life stories must not be reduced to fit into positivist research criteria, neither be considered with a postmodernist approach in which the ethnographic work, from fieldwork to writing, falls into a psychological self-therapy for the anthropologist (Genest and Copans 2000). While facing women’s difficult experiences, an approach based on a « sufficient distance »<sup>11</sup> that involves empathy and active listening should be preferred. Furthermore, this empathy must be reflected in an exercise of self-reflectivity, especially when the ethnographer and the participant have common experiences such as the experience of motherhood and reproduction. This proximity with the participants requires creating a space in which women feel comfortable to speak out without fearing any repercussions, a space in which they may finally end their silence.

## **Conclusion**

In Anthropology, it has been stated that the choice of a research area has been influenced by the personal lives of anthropologists themselves. Unnithan-Kumar says “I increasingly feel that I ‘carry’ the field along whenever I am” (2006: 129). It is meaningful to consider how the fieldwork shapes thoughts, views, and intellectual orientations of the ethnographer. The reflection here highlights the fact that the North-Indian epistemology, in terms of the silence and secrecy surrounding reproductive issues and sex-selective practices, will have a meaningful impact on the way the ethnography is conducted. The emphasis here must be on the mutual process of engagement between people, locations, and representations that will guarantee the anonymity of women’s personal stories.

The ethical considerations presented in this paper influence fieldwork, the methodology and the way women’s experiences of son preference and sex-selective practices are told to the anthropologist and then, represented in writing. The space in which women can talk freely must ensure anonymity, because the objective of the study is not to report sex-selection practices to the authorities and thus women need to be reassured that their participation will not harm their family or themselves. In addition, the urbanity in which research on sex-selection practices takes place is considered an obstacle to ethnography. However, a tight collaboration with a grassroots Non-Governmental Organization could help the researcher reach participants and guarantee women’s safety and anonymity. Finally, as the topic creates a tension between banalization and taboo, secrecy and silence remain. Thus, spaces must be created for women to tell their personal stories about son preference, sex-selection and motherhood, and a more understanding approach that sympathizes with their experiences should be privileged.

## **Notes**

1. The PhD fieldwork was conducted between 2012 and 2014.
2. While doing my fieldwork in 2008, I often heard that sex-selection and infanticide is only done by “the Poor in the villages”.
3. According to Paitnaik and Kejriwal (2012), at the end of June 2010, on the 706 cases reported for the entire country, only 155 cases were related to sex-determination, the other

cases filed regarded non-registration of the clinic and non-maintenance of the records. Still in 2010, 13 doctors from only 4 Indian states have been charged and prosecuted under the PC&PNDT Act; it seems there is no case reported in the other 28 states and 7 union territories.

4. This situation was confirmed on my two fieldwork trips in India (2008 and 2012-2013) when I interviewed medical practitioners from New Delhi (New Delhi), Mumbai (Maharashtra), Jaipur (Rajasthan), and Gurgaon (Haryana).

5. My translation from French: « Ces techniques pourraient ainsi contribuer à la réduction de la mortalité et la morbidité maternelles dues à des mariages jeunes et à des grossesses trop nombreuses » (Vella 2003: 158)

6. In 2006, we estimate that sex-selective abortions of female fetuses represented 33 million U.S. dollars only in New-Delhi (Manier 2006).

7. My translation from French: « [...] il semblerait que « les stéréotypes discriminatoires à l'endroit des femmes persistent dans la plupart des appareils judiciaires de la région – de là d'ailleurs l'impunité généralisée qui y sévit, particulièrement lorsqu'il s'agit de violence envers les femmes » (Labrecque 2006b : 10).

8. Gurgaon, Haryana, PhD Fieldwork March, 2013.

9. We have to be extremely cautious with the debates about abortion as a right to choose for women and the right to live of the fetus. It is not my intention to question the right itself, but it is rather to question the use of this right when it takes place in a society where there are gender inequalities. The idea, here, is to show how the discrimination against women starts at an early age, and that this right to choose acquired by women is used by themselves (and their family) not to enhance women's social status but to reinforce male dominance in the society.

10. Gurgaon (Haryana), PhD Fieldwork, January, 2013.

11. With the unbalanced sex-ratios, women are today less than ~~an~~ half of the population and their number is decreasing if we look at the progression of demographic data from 2001 to 2011 (Census of India 2011).

## References

Agrawal, Sutapa and Sayeed Unisa,

- 2007 Discrimination from Conception to Childhood: A Study of Girl Children in Rural Haryana, India. *In* Isabelle Attané et Christophe Z. Guilmoto (eds.). *Watering the Neighbor Garden*. Pp. 247-266. Paris: CICRED.
- Aravamudan, Gita
- 2007 *Disappearing Daughters*. New-Delhi: Penguin Books.
- Arnold, Fred, Sunita Kishor and T.K. Roy
- 2002 Sex-Selective Abortions in India. *Population and Development Review*, 28 (4): 759-785.
- Assayag, Jackie
- 1999 La « glocalisation » du beau. Miss Monde en Inde 1996. *Terrain*, (32): 67-82.
- Attané, Isabelle
- 2006 Les « femmes manquantes » en Asie. *In* Christine Ockrent et Sandrine Treiner (eds.). *Le livre noir de la condition des femmes*. Pp. 30-51. Paris: XO Editions.
- Bose, Ashish and Mira Shiva
- 2003 Darkness at noon. Female Foeticide in India. VOLUNTARY HEALTH ASSOCIATION OF INDIA and Ministry of Health and Family Welfare (Government of India). 52 pages
- Bourgois, Philippe
- 2002 Understanding Inner-City Poverty: Resistance and Self-Destruction under U.S. Apartheid. *In* Jeremy MacClancy (ed.). *Exotic No More. Anthropology at the Front Lines*. Pp. 15-32. Chicago: University of Chicago Press.
- Chakravarti, Uma
- 2005 From fathers to husbands: of love, death and marriage in North India. *In* Lynn Welchman and Sara Hossain (eds.). *'Honour' Crimes, paradigms and violence against women*. Pp. 308-331. New York, London: Zed Books.
- Croll, Elizabeth
- 2000 *Endangered Daughters*. London: Routledge.
- Office of the Registrar General and Census Commissioner
- 2011 *Census of India 2011*, India, Ministry of Home Affairs, Government of India.
- Dalmia, Sonia and Pareena G. Lawrence



- 2005 The Institution of Dowry in India: Why it Continues to Prevail. *The Journal of Development Areas*, 38 (2): 71-93.
- Das, Veena
- 2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Das Gupta, Monica
- 2005 Explaining Asia's 'Missing Women': A new Look at the Data. *Population and Development Review*, 31 (3): 529-535.
- Das Gupta, Monica, Zhenghua, Jiang, Bohua, Li, Zhenming Xie, Chung, Woojin, and Bae Hwa-Ok,
- 2003 Why is Son Preference so Persistent in East and South Asia? A Cross-Country Study of China, India and the Republic of Korea. *The Journal of Development Studies*, 40 (2): 153-187.
- Dewey, Susan
- 2009 "Dear Dr. Kothari..." Sexuality, violence against women, and the parallel public sphere in India. *American Ethnologist*, 36(1): 124-139.
- Fregoso, Rosa-Linda and Cynthia Bejeramo
- 2010 *Terrorizing Women. Femicide in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Gardner, Katy
- 1999 Location and Relocation: Home, 'The Field' and Anthropological Ethics (Sylhet, Bangladesh). In C.W Watson (ed.), *Being there: Fieldwork in anthropology*. Pp. 49-73. London, Sterling: Pluto Press.
- Grant, Valerie J.
- 1998 *Maternal Personality, Evolution and the Sex Ratio. Do the mothers control the sex of the infant?* London, New York: Routledge.
- Genest, Serge and Jean Copans
- 2000 Présentation. L'anthropologie et le millénaire, Fin du siècle? *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1): 5-14.
- George, Sabu M.
- 1997 Female Infanticide in Tamil Nadu, India: From Recognition Back to Denial? *Reproductive Health Matters*, 5 (10): 124-132.

Hesketh, Therese and Zhe Wei Xing

2006 Abnormal sex ratios in human populations: Causes and consequences. *PNAS*, 103 (36): 13271-13275.

Howell, Nancy

1990 *Surviving fieldwork: a report of the Advisory Panel on Health and Safety in Fieldwork*, American Anthropological Association. Washington D.C.: American Anthropological Association.

International Institute of Population Sciences

2005-2006 National Family Health Survey-III, Mumbai, Ministry of Health and Family Welfare, Government of India.

International Institute of Population Sciences

2003-2002 National Family Health Survey-II, Mumbai, Ministry of Health and Family Welfare, Government of India.

International Institute of Population Sciences (1998-1999), *National Family Health Survey-I* Mumbai, Ministry of Health and Family Welfare, Government of India.

Johnson, Merri Lisa

2000 Shameless Women: The Anthropological Mirror as Speculum. *American Anthropologist* 101(4): 838-844.

Joseph, Josantony

2007 *Reflections on The Campaign Against Sex Selection And Exploring Ways Forward. A Study Report*, Pune. Centre for Youth Development and Activities, UNFPA India.

Kemper, Robert V. and George Foster,

2010 *Anthropological Fieldwork in Cities*. In George Gmelch, Robert V. Kemper and Walter P. Zenner (eds.). *Urban Life. Readings in the Anthropology of the City*. Pp. 5-19. Long Grove, Ill.: Waveland Press.

Kapur, Ratna

2009 *Contester le sujet libéral Droit et justice de genre en Asie du Sud*. In Maitrayee Mukhopadhyay and Navsharan Singh (eds.). *Justice de genre, citoyenneté et développement*. Pp. 109-151. Quebec, Paris, Presses de l'Université Laval & L'Harmattan.

Kaur, Ravinder

2007 Declining Juvenile Sex Ratios: Economy, Society and Technology Explanations from Field Evidence. *Margin: The Journal of Applied Economic Research*, 1 (2): 231-245.

Khan, Soma

2006 La condition des femmes indiennes. *In* Christine Ockrent and Sandrine Treiner (eds.). *Le livre noir de la condition des femmes*. Pp. 295-326. Paris, XO Editions.

Labrecque, Marie-France

2012 Féminicides et impunité : le cas de Ciudad Juarez. Montreal: Editions Ecosociété. 194 pages.

Labrecque, Marie-France

2006a Féminicide et impunité à Ciudad Juaréz, Mexique. *In* Josette Trat, Diane Lamoureux and Ronald Pfefferkorn (eds.). *L'autonomie des femmes en question. Antiféminisme et résistances en Amériques et en Europe*. Pp. 71-89. Paris : L'Harmattan.

Labrecque, Marie-France

2006b Les questions d'équité de genre et les institutions interaméricaines. Écoles internationale d'été sur les Amériques, Université Laval. 19 mai.

Manier, Bénédicte

2006 Quand les femmes auront disparu. *L'élimination des filles en Inde et en Asie*. Paris, La Découverte.

Marceau, Karina

2007 La fin des filles. *Gazette des femmes*, septembre-octobre 2007, pp.34-41.

Menon, Nivedita

2005 The impossibility of 'justice': Female feticide and feminist discourse on abortion. *Contributions to Indian sociology*, 29 (1&2): 369-392.

Menon, Nivedita

2004 *Recovering Subversion. Feminist Politics Beyond the Law*. New Delhi: Permanent Black.

Menon, Nivedita

- 1995 The impossibility of 'justice': Female foeticide and feminist discourse on abortion. *Contributions to Indian sociology*, 29 (1&2): 369-392.
- Miller, Barbara B.
- 2001 Female-Selective Abortion in Asia: Patterns, Policies, and Debates. *American Anthropologist*, 103 (4): 1083-1095.
- Paitnaik, A.M.M. and S.G. Kejriwal
- 2012 Nobles or Merchants? A perspective on the PCPNDT Act. *Indian Journal on Radiology and Imaging*, 22 (2): 137-140.
- Pal, Manoranjan, Premananda Bharati-Ghosh, Bholanath and T.S. Vasulu (eds.)
- 2009 *Gender and Discrimination. Health, Nutritional Status and Role of Women in India*. New Delhi: Oxford University Press. 323 pages.
- Patel, Tulsie
- 2010 Risky Lives: Indian Girls Caught between Individual rationality and Public Good. *In* T.V. Sekher and Neelambar Hatti (eds.), *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*. Pp.16-37. New Delhi: Rawat Publications.
- Patel, Tulsie
- 2007 The Mindset behind Eliminating the Female Foetus. *In* Tulsie Patel (ed.). *Sex-Selective Abortion in India. Gender, Society and New Reproductive Technologies*. Pp. 135-174. New Delhi: Sage Publications.
- Purewal, Navjtek
- 2010 Son Preference. *Sex Selection, Gender and Culture in South Asia*. Oxford, New York: Berg.
- Rappert, Brian
- 2010 Making Silence Matter: The Place of the Absences in Ethnography. *Ethnographic Praxis in Industry Conference, EPIC Proceedings*: pp.260-273 American Anthropological Association.
- Samaiyar, Priyajit and William Joe,
- 2010 Implications of Declining Sex Ratio on Marriage Squeeze of India. *In* T.V. Sekher et Neelambar Hatti (eds.), *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*. Pp. 205-221. New Delhi, Rawat Publications.
- Santhya K.G. and Shalini Verma

2004 Induced Abortion: The Current Scenario in India. *Regional Health Forum*, 8 (2): 1-14.

Sen, Amartya

1992 Missing Women: Social Inequality Outweighs Women's Survival Advantage In Asia And North Africa. *British Medical Journal*, 304 (6827): 587-588.

United Nation Population Fund Association and International Centre for Research On Women

2004 Violence Against Women in India. A review of trends, patterns and responses. New Delhi, UNFPA India.

Unnithan-Kumar, Maya

2006 Sensing the field: Kinship, Gender and Emotion in an Anthropologist's Way of Knowing. *Critical Journeys: The Making of Anthropologists*. Geert De Neve and Maya Unnithan-Kumar, eds. Pp. 129-148. Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing.

Vella, Stephanie

2003 Éthique et pratiques reproductives: les techniques de sélection sexuelle en Inde, *Autrepart* (28): 147-163.

Wadley, Susan S.

2008 Wife, Mother, Widow. Exploring Women's lives in Northern India. New-Delhi: DC Publishers.

Wooley, Susan W.

2012 The Silence Itself is Enough of a Statement: The Day of Silence and LGBTQ Awareness Raising. *Anthropology & Education Quarterly*, 43 (3): 271-288.

### **3.2) La préférence pour les garçons dans le Nord-Ouest de l'Inde : performativité de genre et construction de la féminité**

**Résumé :** Les pratiques reproductives des femmes hindoues vivant dans le Nord-Ouest de l'Inde et la préférence pour les garçons sont analysées par le concept de performativité de genre développé par Judith Butler. Les femmes rencontrées pour cette étude ont soulevé l'idée que pour être une « femme complète », la naissance d'un fils est nécessaire et permet l'accomplissement de leur féminité et la performance de genre telle que conçue dans leur contexte social. La construction identitaire de genre se met en place dès l'enfance par des gestes actés, ritualisés, répétés dans le temps. Ce processus engendre le désir d'une progéniture mâle comme une volonté personnelle s'inscrivant dans les négociations interactionnelles avec l'entourage familial.

**Mots-clés:** préférence pour les garçons ; Inde ; sélection sexuelle ; genre ; performativité ; femmes

#### **Title: Son Preference in North-Western India: Gender Performativity and Construction of Femininity**

**Abstract:** This paper applies the notion of gender performativity, as developed by Judith Butler, to the reproductive practices of women from the North-Western part of India in relation to the concept of son preference and the construction of gender identity. Women who were interviewed in the context of this study implied that giving birth to a son is necessary in order to be a 'complete woman'. It allows women to achieve femininity and perform their gender as it is conceived in their own social context. The construction of gender identity starts in childhood by performing and repeating ritualized acts over time that lead women to perceive their desire for a son as their own will. This process is carried out through interactional negotiations with family members.

**Keywords:** Son Preference ; India ; Sex Selection ; Gender ; Agency ; Performativity ; Women

**Par Marie-Élaine Dufour**

Candidate au doctorat en anthropologie  
Université de Montréal

## LA PRÉFÉRENCE POUR LES GARÇONS DANS LE NORD-OUEST DE L'INDE

### Performativité de genre et construction de la féminité.

Marie-Élaine Dufour

La préférence pour les garçons en Inde et la sélection sexuelle ne sont pas un sujet nouveau. Les pratiques précoloniales associées à la préférence pour les garçons, l'infanticide en particulier, ont été criminalisées par l'administration britannique dans les années 1870 (Purewal 2010 ; Bhatnagar-Dube et *al.* 2005 ; Miller 2001). Dans les années 1970 et 1980, l'arrivée en Inde des technologies de la santé reproductive, comme l'amniocentèse et l'échographie, a provoqué une nouvelle vague de discussion. Bien que le mouvement féministe et des droits civils indien débattaient déjà sur les enjeux de la sélection sexuelle depuis les années 1970 (Basu 1988 ; Miller 1987, 1981 ; Dyson et Moore 1983), c'est Amartya Sen, prix Nobel d'économie, qui a déclenché un questionnement sans précédent sur les pratiques reproductives asiatiques en popularisant l'expression, « missing women ». Ce terme faisant référence à la situation du déséquilibre démographique entre les femmes et les hommes est, en effet, devenu très connu du grand public et des médias avec la publication des articles de Sen (1990, 1992). Ce phénomène, selon lui, touchait l'ensemble de l'Asie, mais plus particulièrement la Chine et l'Inde. La majorité des études sur le sujet suspectent les pratiques de sélection sexuelle, soit l'infanticide, l'avortement sexo-sélectif et la négligence des fillettes, d'influencer, de façon importante, la progression du déséquilibre démographique en Asie (Srinivasan 2012 Bongaarts 2013 ; Guilmoto 2012 ; Pal & *al.* 2009 ; Attané et Guilmoto 2007 ; Attané 2006 ; Hesketh et Wei Xing 2006 ; Bose et Trent 2005 ; Bandyopadhyay 2003 ; Arnold, Kishor et Roy 2002 ; Arnold, Kim Choe et Roy 1998 ; Basu 1988).

Malgré que les médias indiens parlent du phénomène depuis plus de quinze ans, que de nombreuses campagnes de sensibilisation ont eu lieu et qu'une loi a été créée pour éradiquer la sélection sexuelle prénatale<sup>70</sup>, le déséquilibre continue toujours sa progression et s'entend maintenant à des régions de l'Inde où la préférence pour les garçons était jusqu'à tout récemment peu présente (Srinivasan 2012 ; Census of India 2011). Selon le Census of India de 2011, l'Inde présente un sex-ratio (SR) de 940 femmes pour 1000 hommes et un sex-ratio chez les enfants de 0 à 6 ans (CSR) de 914 filles pour 1000 garçons. La plupart des États du Nord-Ouest qui sont les plus touchés par la sélection sexuelle – le Punjab (846), le Rajasthan (883), le Gujarat (886), l'Haryana (830), Delhi (867), l'Himachal Pradesh (906) et Chandigarh (867) – enregistrent des CSR en bas de 900 et perdent tous plus de 40 points entre 1981 et 2011. Bien que les CRS des États du Sud et du Nord-Est sont généralement plus élevés que dans la région Nord-Ouest – le Kerala (959), le Bengale de l'ouest (950), le Karnataka (943), le Tamil Nadu (946), le Nagaland (944), le Jharkhand (943) – le constat est que depuis 2001, ils ont tous perdus entre 3 et 20 points.

Cette comparaison repose sur les divisions culturelles, économiques et sociales, Nord-Sud (Dyson et Moore 1983 ; Miller 1981 ; Carter 1973) dont les contours géographiques et

---

<sup>70</sup> Le Pre-Conception & Pre-Natal Diagnostic Test Act (PC&PNDT Act) est une loi de 1994 qui vise à encadrer les pratiques médicales entourant l'utilisation des technologies de santé reproductive et à éliminer la sélection sexuelle prénatale. La loi a été amendée en 2002, après la publication des données du Census of India de 2001. L'efficacité de cette loi a été critiquée par plusieurs auteurs, notamment Paitnaik et Kejriwal (2012), Patel (2010) et Bhatnagar-Dube et *al.* (2005).

théoriques ont semblé s'effriter au cours des dernières années (Drèze et Sen 1997). Les répercussions sociales du déséquilibre démographique sont encore incertaines et hypothétiques quant la raréfaction de femmes nubiles (Attané 2006) et au potentiel de violence que cela pourrait créer : une augmentation des trafics d'épouses du Sud de l'Inde vers le Nord quoique si la tendance se maintient, le Sud pourrait éventuellement devoir face au mêmes défis que le Nord, soit une augmentation des violences sexuelles et des mariages polyandriques (Joseph et CYDA, UNFPA 2007).

L'écoute des expériences reproductives de femmes indiennes a permis l'élaboration d'une certaine compréhension de ce signifie « être femme » dans cette région du monde, la préférence pour les garçons contribuant à cette construction identitaire de genre. La performativité de genre développée par Judith Butler (1988) permet de comprendre la construction de la féminité associée aux notions de la *pativrata*, la construction de l'identité de genre dans le système de parenté patrilinéaire et virilocal et l'idée de l'individualité comprise dans le contexte indien. Nous verrons comment l'interaction de ces concepts contribue à la continuité historique de la préférence pour les garçons.

## Contexte de recherche et éléments méthodologiques

Les données présentées dans le cadre de cet article sont tirées d'une recherche de terrain effectuée en 2012-2013 et 2013-2014 dans les villes de Jaipur (Rajasthan) et de Gurgaon (Haryana) auprès de femmes provenant de classes sociales moyennes et aisées. Les participantes ont été sélectionnées selon les critères suivants : 1) avoir plus de 18 ans ; 2) être mariée (ou de l'avoir été) ; 3) être la mère d'un ou de plusieurs enfants (vivants ou décédés). Au total, 42 femmes, entre 29 et 55 ans<sup>71</sup>, ont été rencontrées pour une entrevue semi-dirigée sur le sujet de la préférence pour les garçons, la sélection sexuelle prénatale, la vie familiale et de couple et l'expérience de la reproduction. Tous les entretiens ont été effectués majoritairement en anglais, quoique certaines entrevues (10) aient eu lieu en partie en Hindi avec l'aide d'une interprète.

La quasi-totalité des femmes rencontrées provenaient des Etats du Nord-Ouest de l'Inde tels que le Rajasthan, Delhi, le Punjab, l'Uttar Pradesh, le Gujarat et l'Haryana et s'exprimaient en hindi, punjabi, gujarati et marwari. Une seule répondante, rencontrée à Gurgaon, était originaire d'un état situé à l'est de l'Inde, l'Odisha et avait pour langue maternelle, l'oriya. Dans un contexte de patrilocalité, de nombreuses femmes quittent leur ville natale après le mariage et demeurent dans le lieu d'origine du mari. Pour aucune des femmes rencontrées, Gurgaon et Jaipur n'étaient leur ville d'origine.

Toutes les femmes rencontrées étaient mariées et avaient des enfants au moment de la recherche, à l'exception d'une seule qui étaient en processus de divorce. Une majorité de femmes hindoues ont été interrogées, bien que deux participantes aient des allégeances religieuses différentes, soit sikhe et jaïn. L'échantillon ne comporte aucune femme musulmane, car la collaboration sur le terrain n'ayant pas résulté à des rencontres avec des femmes

---

<sup>71</sup> Il est à noter que deux femmes ne connaissaient pas leur âge exact, leur naissance n'ayant jamais été enregistrée officiellement auprès de l'administration civile.



musulmanes<sup>72</sup>. La majorité des femmes avaient une éducation, soit universitaire (26), collégiale (8) et secondaire (3). Un total de cinq femmes n'avait aucune éducation. L'occupation principale de ces femmes était de s'occuper de la maisonnée. Cependant, dix femmes travaillaient à l'extérieur du foyer, dont trois à temps partiel ou avait une occupation énumérée à partir de la maison. Une de ces femmes était esthéticienne, deux volontaires pour une organisation communautaire, une femme d'affaires dans le domaine des cosmétiques, une homéopathe, deux domestiques et trois professeures dans une école maternelle ou primaire. Leurs revenus mensuels se situaient entre 6000 et 130 000 roupies<sup>73</sup> par mois, les domestiques gagnant le plus bas salaire et la femme d'affaires le plus élevé.

Pour prendre en compte le processus complet de la reproduction, la plupart des femmes rencontrées avaient déjà atteint le nombre désiré d'enfants. Dix femmes avaient des filles uniquement, la moitié d'entre-elles ayant un seul enfant. Ces cinq femmes souhaitaient toutes un deuxième enfant, de préférence un garçon. La moitié ayant deux filles comme progéniture ne désiraient plus procréer, à l'exception d'une femme disant penser à l'éventualité d'avoir un troisième enfant. Parmi toutes les participantes, une seulement était grand-mère et avait sa fille mariée et vivant avec sa belle-famille. Elle n'avait, cependant, pas de belle-fille, son fils n'étant toujours marié.

Pourquoi choisir Gurgaon et Jaipur ? Bien que ces deux villes présentent des difficultés méthodologiques dues à la variété de provenances culturelles des femmes, le choix de travailler dans ces villes ne s'est pas fait au hasard. Selon le Census of India de 2011, l'état du Rajasthan et de l'Haryana sont associés aux sex-ratios des enfants de 0 à 6 ans (nombre de filles par 1000 garçons) les plus bas du pays, respectivement 883 et 830. L'Haryana a augmenté son ratio de 11 points par rapport à 2001, tandis que le Rajasthan l'a diminué de 26. Il est difficile de pointer un facteur comme étant responsable de ces enjeux tant ces deux villes présentent des environnements sociaux particulièrement dynamiques et changeants. Comme ce sont des centres urbains, il y a beaucoup de migration pour le travail résultant à un mélange hétérogène de langues, d'appartenance religieuse, de milieu d'origine (urbain ou rural), de castes et de classes sociales. Malgré cela, une forte majorité des femmes rencontrées ont des profils plutôt similaires, sur la base de l'environnement social, de l'appartenance religieuse, du parcours de vie et de l'éducation.

Jaipur est la Capitale du Rajasthan avec une population totale de 6,6 millions d'habitants en 2014, dont 52,40% de la population vit en milieu urbain et 47,60% en milieu rural. Le taux d'alphabétisation y est 75,51%, soit 86,05% pour les hommes et 64,02% pour les femmes. Selon le Census of India (2011), pour la ville de Jaipur, le sex-ratio des enfants (entre 0 et 6 ans) est de 861 filles pour 1000 garçons en comparaison avec celui de 2001 qui est de 899. Le sex-ratio est, quant-à-lui, de 901 femmes pour 1000 hommes. Gurgaon est une ville en pleine expansion économique de l'Haryana située à moins de 30 kilomètres au sud-ouest de New Delhi. En 2015, on y dénombre 1,5 millions d'habitants, soit 68,82% vivant en milieu urbain et 31,18% en milieu rural. Le taux d'alphabétisation est de 84,70%, soit 90,46% pour les hommes et 77,98% pour les femmes. Le sex-ratio des enfants (entre 0 et 6 ans) y est de 830, une amélioration de 24 points avec le ratio de 2001 qui était de 806. Le sex-ratio est 854 femmes pour 1000 hommes. Le taux de fertilité (enfants par femme) est de 3,4 au Rajasthan, de 2,66 en

---

<sup>72</sup> La collaboration sur le terrain a été faite avec un organisme non-gouvernemental local, Society for Integrated Development Activity, Research & Training (SIDART) situé à Jaipur.

<sup>73</sup> Selon le site de la Banque du Canada, 1,00\$can équivalait à 48,83 roupies en date du 18 juillet 2015.

Haryana et de 2,5 pour l'ensemble du pays. Le taux de mortalité (par 1000 naissances) au Rajasthan est de 52, soit 50 pour les garçons et 53 pour les filles et en Haryana de 44, soit 41 pour les garçons et 48 pour les filles.

Quelques éléments, comme la connaissance de l'anglais ou le fait de détenir un diplôme universitaire, sont significatifs de l'appartenance sociale des femmes rencontrées pour cette étude. On considère les participantes à cette comme faisant partie de la « classe moyenne indienne ». Cette catégorie est, cependant, complexe à définir, car elle regroupe une grande diversité de situations socioéconomiques et culturelles en plus d'être largement divisée par des différences géographiques, de milieux (urbain, semi-urbain et rural), de langues, de religions et de positions sociales (Mazzarella 2005 ; Béteille 2001). Selon le recensement du India Human Development Survey (IHDS) de 2011-2012, la classe moyenne est définie selon les revenus : une famille qui gagne annuellement entre 55 640 et 88 800 roupies sont considérés appartenir à la classe moyenne inférieure (55 000 roupies par année est le seuil de pauvreté) ; la classe moyenne élevée gagnerait entre 88 800 et 150 000 roupies par année. Les participantes à cette étude ont rapporté des revenus familiaux mensuels entre 60 000 et 12 lakhs<sup>74</sup>, quoique douze d'entre-elles n'étaient pas en mesure de fournir cette information. Plusieurs doutent de la réelle existence ou validité empirique de la classe moyenne (Mazzarella 2005 ; Guram 1998). Les classes moyennes et élevées indiennes se distinguent de celles de l'Occident dans sa formation historique et ses influences économiques, bien qu'elles soient particulièrement la cible du consumérisme, des pratiques politiques et de l'imaginaire nationalistes indien<sup>75</sup>. Malgré la pluralité et l'étendu conceptuel de cette catégorie, la différenciation basée sur des critères socio-économiques, entre les classes défavorisées et les classes moyennes et élevées pourrait être indicatif des différentes pratiques de sélection sexuelle, certaines familles pouvant déboursier les frais liés à de telles procédures, d'autres non. Les classes moyennes et aisées sont utilisées comme une catégorie pertinente en ce qui a trait au groupe de femmes rencontrées dans le cadre de cette étude. Il faut aussi noter que les écarts importants de revenus et de niveaux socio-économiques dans l'échantillon de participantes pourraient avoir une influence sur les différentes perspectives sur le sujet, selon qu'une femme appartient à la partie inférieure ou supérieure de la classe moyenne. De plus, quelques femmes interviewées pour cette étude (4) sont considérées comme vivant dans un milieu défavorisé plutôt que dans la classe moyenne. Ceci étant dit, la grande différence observée entre toutes ces femmes, se situe au niveau de la prise de parole. Les femmes issues de milieux favorisés, expriment avec moins de craintes et avec plus d'aisance leurs expériences, qu'elles soient heureuses ou difficiles. La préférence pour les garçons était présente, de près ou de loin, dans le vécu des 42 femmes rencontrées, mais c'est la manière avec laquelle elle discutent de ses enjeux qui diffère selon la classe sociale.

## **Les études de la préférence culturelle du garçon et des pratiques de sélection sexuelle prénatale**

La préférence pour les garçons, le déséquilibre démographique entre les hommes et les femmes ainsi que les pratiques de sélection sexuelle pré et postnatales ont été étudiés avec différentes approches issues de plusieurs disciplines, que ce soit l'anthropologie, la biomédecine, la

---

<sup>74</sup> 1 lakh équivaut à 100 000 roupies.

<sup>75</sup> Pour en savoir plus sur le sujet, voir Mazzarella (2005), Gupta (2005), Van Wessel (2004) et Varma (1998).

démographie, les études juridiques, les sciences politiques et économiques, les sciences religieuses et la sociologie. Plusieurs travaux publiés sur le sujet présentent une analyse de la place des femmes au sein des structures de parenté retrouvées dans les régions touchées par la sélection sexuelle et la préférence pour les fils (Notamment, Snow-Wadley 2008 ; Aravamudan 2005 ; Das Gupta 2005 ; Das Gupta et al. 2003 ; Miller 2001). D'autres ont plutôt suggéré l'exploration de l'interaction entre les rapports de genre, les processus de socialisation et de construction identitaire de genre (Dufour 2012 ; Unisa et Agrawal 2007 ; Croll 2000). Certains auteurs ont plutôt soulevé des questionnements éthiques importants quant à la pratique médicale et l'utilisation des technologies de la santé reproductive à des fins « culturelles » (Paitnaik et Kejriwal 2012 ; Menon 2005, 2004 ; Vella 2003 ; Grant 1998). Des réflexions d'ordre légal, juridique et philosophique entourant les droits des femmes, les droits reproductifs et encore une fois, l'utilisation des technologies de la santé reproductive ont été avancées avec un regard historique, et parfois féministe. Le processus d'acquisition des droits reproductifs est questionné sous l'angle de la *justice de genre* et de l'application concrète des lois créées avec l'objectif d'améliorer les conditions des femmes (Kapur 2009 ; Bates 2007 ; Menon 2005, 2004 ; Bhatnagar-Dube et al. 2005). Des études proposent, quant-à-elles, une approche d'*économie politique du genre* (Purewal 2010) en analysant la rencontre entre les conceptions locales de genre et les forces économiques (Kaur 2007) ou en suggérant une analyse du « risque » liée au fait d'avoir une fille dans le contexte social, culturel et économique indien (Patel 2010) et en conceptualisant la naissance d'un fils à travers la théorie du capital de Bourdieu (Patel 2007). C'est, sans contredit, les analyses démographiques qui dominent le champ des études de la préférence pour les garçons (Bongaarts 2013 ; Guilmoto 2012 ; Anderson et Ray 2010 ; Samaiyar et Joe 2010 ; Pal & al. 2009 ; Bhat et Zavier 2003 ; Attané et Guilmoto 2007 ; Attané 2006 ; Hesketh et Wei Xing 2006 ; Bose et Trent 2005 ; Bandyopadhyay 2003 ; Arnold, Kishor et Roy 2002 ; Arnold, Kim Choe et Roy 1998 ; Basu 1988). Les études démographiques ont la qualité de suivre de près la progression du déséquilibre démographique, de documenter les phénomènes connexes, par exemple le « mariage squeeze » (Guilmoto 2012 ; Samaiyar et Joe 2010) et de nous informer efficacement sur l'état des pratiques de sélection sexuelle.

Cependant, leur dominance, dans ce champ d'études, a aussi eu certains effets théoriques soulignés par Purewal (2010), Bhatnagar-Dube et al. (2005) et Croll (2000). Tout d'abord, la préférence pour les garçons y est largement utilisée comme outil conceptuel pour expliquer des données démographiques sans définition et énonciation des limites. Un exercice plus fréquent de définition du concept de la préférence pour les garçons permettrait une amélioration de l'évaluation des liens entre cette préférence et la praxis des acteurs, tout autant que ses implications quotidiennes pour les familles et ses ramifications dans les choix reproductifs des femmes. Ensuite, l'une des limites les plus importantes du concept de préférence pour les garçons, est son caractère implicite de la discrimination envers les fillettes sans la nommer. Le concept tel qu'énoncé rate l'occasion de désigner un certain pan des relations de genre ainsi que les conséquences sur la vie des fillettes. C'est pour cette raison que Croll (2000) prône l'utilisation systématique d'une appellation double, soit la préférence pour les garçons et la discrimination envers les filles. Finalement, dû à la prédominance de l'étude de la sélection sexuelle par l'angle des données démographiques, le sex-ratio serait devenu un peu comme le baromètre de l'égalité entre les sexes, limitant ainsi une compréhension plus complexe des enjeux de genre (Purewal 2010).

Dans la foulée des études qualitatives présentées précédemment, la discussion suivante considère la préférence pour les garçons comme s'inscrivant dans une structure appuyée par des idéologies et des discours normatifs qui se traduisent à travers les pratiques liées à la

construction identitaire de genre, à l'individu et aux relations de genre.

## **La construction identitaire de genre : performer le « féminin » dans le Nord-Ouest de l'Inde**

Être « femme » porte des significations profondément différentes selon les régions du monde. Ces définitions de la féminité comportent des prescriptions comportementales associées à ce que les femmes désignent comme leur « devoir ». Ce sont aussi des prescriptions qui structurent ce que les femmes « peuvent faire » ou ce « qu'il n'est pas accepté pour une fille », s'appliquant différemment selon le statut ; une nouvelle épouse ne se prévalant pas des mêmes droits, responsabilités et comportements admissibles qu'une femme âgée.

Le chemin théorique emprunté dans cet article cherche à comprendre la complexité de la construction identitaire de genre et son imbrication dans les relations familiales. Dans un contexte socioculturel où les rapports de pouvoir entre les genres et les générations sont significatifs dans l'expérience reproductive, des « incitatifs » socioculturels peuvent être employés pour que les femmes (et les hommes) se concentrent sur les rôles, responsabilités et devoirs considérés comme socialement convenable pour leur genre. Bien que de nombreuses femmes vivent des violences psychologiques, physiques ainsi que du harcèlement pour la naissance d'un fils, la préférence pour les garçons semble aussi se manifester au niveau de la construction identitaire de genre, étant perçue comme inévitable, « normale », issue de la biologie féminine ou du « blood of the Indian society »<sup>76</sup>. Si la naissance d'un fils se fait attendre, certaines femmes vont activement se tourner vers la sélection sexuelle, reproduisant ainsi les rapports de genre dans lesquelles elles évoluent. L'approche utilisée tente de comprendre comment les femmes elles-mêmes en viennent à adopter la préférence pour les garçons comme la leur et la concevoir comme intrinsèque à leur féminité.

Selon plusieurs auteurs, les arrangements de parenté retrouvés dans la région du Nord-Ouest, notamment la patrilinearité, l'hypergamie, l'exogamie de village et le mariage virilocal, exacerbent la préférence pour les fils et les pratiques de sélection sexuelle (Guilmoto 2012 ; Srinivasan 2012 ; Patel 2010, 2007 ; Kaur 2010, 2007 ; Snow-Wadley 2008 ; Patel 2007 ; Aravamudan 2005 ; Das Gupta 2005 ; Das Gupta et al. 2003 ; Miller 2001 ; Croll 2000). Suivant ces règles de parenté, une jeune fille se mariera de préférence par une union arrangée par les parents<sup>77</sup> au sein de sa caste ou sous-caste et ce, à une distance éloignée du lieu de naissance pour respecter, dans la mesure du possible, la règle d'exogamie

---

<sup>76</sup> Le terme employé par une participante à cette étude lorsqu'elle explique la nécessité de la naissance d'un fils dans la société indienne (Sonal, Gurgaon, 2013).

<sup>77</sup> Aujourd'hui, bien que le mariage arrangé demeure l'union la plus courante, les arrangements et négociations liées à cet événement important de la vie adulte sont en constant changement. À présent, la plupart des futurs époux se sont rencontrés avant leur mariage et bien des jeunes sélectionnent eux-mêmes leur partenaire parmi les personnes proposées par les parents (Boisvert 2013). Cependant, l'implication importante des parents et des membres de la famille dans le mariage demeure fondamentale. Ne pas impliquer les parents dans le choix du partenaire peut potentiellement créer des tensions considérables au sein des relations familiales (Mody 2008, 2006; Chakravarti 2005).

selon laquelle on ne se marie pas dans son *gotra*<sup>78</sup>. Elle résidera désormais avec sa belle-famille et sera intégrée au lignage du mari. Autant chez les Hindous que chez les Musulmans, « the gift of a virgin girl is made by her parents to a boy with whom the two families have engaged to arrange a marriage » (Mody 2006 : 332). Les considérations en lien avec la préservation de la virginité sont d'autant plus centrales puisque l'honneur familiale, en partie, se fonde sur un comportement sexuel irréprochable de la jeune femme<sup>79</sup> (Patel 2010 ; Mody 2008, 2006). Le mariage est un événement heureux qui est, cependant, associé à des tensions et de l'anxiété pour les parents, car l'honneur et le « statut » social de la famille se réaffirme dans les festivités organisées (Patel 2010 ; Mody 2006). La dot est aussi une préoccupation importante, car elle contribue aux bonnes relations entre les familles des époux. Les parents veulent s'assurer que la belle-famille accueillera leur fille le mieux qui soit (Patel 2010).

Les devoirs, les comportements, les responsabilités et les rôles considérés comme honorables et vertueux pour les femmes, en général, se réfèrent à plusieurs éléments de l'univers cosmologique hindou, en particulier le *strīdharmā*. Celui-ci est défini par Kate Knott comme un « code de conduite » qui considère que « [...] maintaining the family is the means and the sum of woman's destiny » (1996 : 20). Selon les prescriptions normatives du *strīdharmā*, le « destin » d'une femme n'est pas égocentré, mais lié à sa dévotion envers son mari et ses enfants (ibidem). De plus, dans ce contexte de patrilinéarité et de virilocalité, une certaine construction identitaire des comportements et des conduites de l'épouse se réfère à la *pativrātā* (Chakravarti 1995, 1993) inspirée du comportement respectueux, dévoué et irréprochable de la déesse Parvati envers son époux, Shiva. La *pativrātā*, que les auteurs Joanna Liddle et Rama Joshi définissent comme « husband worshipper » (1986 : vii) est un modèle de référence quant aux rôles et aux responsabilités de la femme mariée hindoue envers son mari. C'est un code de conduite accompagné de rituels qui visent la sérénité, la prospérité, au sens large, et la longévité de l'époux. Comme l'explique Christopher J. Fuller,

[...] marriage makes a Hindu woman « auspicious » (*shubha, mangala*). She epitomizes goodness, prosperity, well-being, health, happiness, and creativity, which will be confirmed – she and her family hope – when she becomes a mother, a status idealized in both popular culture and scripture (2004 : 22).

Des conduites, telles que la préservation de la virginité avant le mariage, la modestie, le dévouement au mari et la loyauté sexuelle sont socialement acceptés comme « la plus haute expression de leur personne » (Chakravarti 1993 : 583). La féminité, selon cette conception, se réalise par le mariage et l'enfantement.

Il est à propos d'explorer la pertinence de la *pativrātā* dans la société indienne aujourd'hui et

---

<sup>78</sup> Les alliances respectent l'endogamie de caste et l'exogamie de *gotra* (son clan). Dans l'optique de la prohibition de l'inceste, les unions à certains degrés de parenté sont interdites, par exemple avec les cousins croisés et parallèles considérés comme *bhāt*, soit des « frères » classificatoires. C'est-à-dire que l'on considère comme incestueux, le mariage d'une fille avec un « parent qui est soit un frère propre, soit un fils de l'un des couples formés par le frère (ou la sœur) du père (ou de la mère) et son époux » (Dumont 1962 : 28).

<sup>79</sup> Dans son plus récent ouvrage non-fictionnel, *India in Love* (2013), la nouvelliste Ira Trivedi rapporte que la préservation de la virginité avant le mariage est de plus en plus rejetée par les jeunes, qui débuteraient les rapports sexuels dès le collège. Cette situation créerait des tensions entre les générations, car la virginité en vue de l'union maritale demeure prônée par les parents puis continue d'être un enjeu important dans les recherches d'un époux ou d'une épouse potentiel(le).

de mesurer son influence dans la vie quotidienne des femmes, en particulier, la construction identitaire de genre. Selon M. N. Srinivas (1997), la société indienne serait traversée par les processus de sanskritisation et l'occidentalisation. Les classes sociales moyennes et les castes intermédiaires chercheraient à s'identifier à des pratiques se rapprochant de l'idéal sanskrit associées aux hautes castes et de l'orthodoxie religieuse et les classes sociales les plus favorisées et les castes les plus élevés, adopteraient des standards de vie occidentalisés. Est-ce que l'application de la *pativrata* pourrait être conçue comme une forme de sanskritisation tel qu'entendu par Srinivas? Actuellement, le niveau d'application des concepts hindous, tel que la *pativrata* diffèrent d'une famille à l'autre, certaine s'y référant de façon régulière, d'autres occasionnellement ou aucunement. Comme l'explique Mathieu Boisvert, « Tout hindou, en fait, décline à sa façon les concepts fondamentaux de la tradition et les conjugue selon les modes appropriés à sa famille, à sa classe, à sa caste et, bien entendu, à sa relation à la modernité » (2013 : 317). Ceci étant dit, bien qu'elle ne soit pas pratiquée de façon orthodoxe par toutes les femmes ou bien mentionnée directement dans les discours, la *pativrata* demeure un modèle socialement valorisée, car les comportements associés sont considérés comme une marque de distinction pour les femmes contribuant à l'honneur d'une famille (Chakravarti 1995, 1993).

Ces caractéristiques associées aux femmes sont, au sens de Judith Butler (1988), des conventions culturelles, incorporées et agies de façon répétitive dans le temps. Ces comportements sont reconnus comme acceptables en plus d'être valorisés, voire encouragés socialement. Cette vision de l'espace social conçoit le genre comme la performance attendue d'un corps sexué. La sédimentation des normes de genre se fait dès l'enfance, pour se reproduire de manière constante lors des différents cycles de la vie. Selon l'étude de Sutapa Agrawal et Sayeed Unisa (2007) effectuée en Haryana (état situé au Nord de l'Inde), les biais de genre discriminant les filles s'inscrivent dans le temps et sont reproduits dans l'éducation des enfants par les mères. Ces processus de reproduction générationnelle créent des sexes naturalisés, une fiction sociale du genre qui encense l'image d'une féminité « idéale », d'une femme culturellement jugée comme « accomplie » ou « complète ».

La « femme complète » en Inde du Nord-Ouest envisage son avenir dans le mariage et dans la maternité<sup>80</sup>. La procréation, en particulier la naissance d'un fils, permet de « performer » le genre de manière encore plus accrue, et en ce sens, la relation mère-fils est fortement valorisée, comme un pilier familial qui maintient l'unité (Snow-Wadley 2008 ; Das Gupta et al. 2003 ; Sharma 1980). Les hommes hindous sont aussi associés à des normes de genre, car comme l'explique Mathieu Boisvert (2013), ceux-ci se définissent à travers des étapes de vie, *asrama*<sup>81</sup>, qui les définissent en tant qu'hommes dans la cosmologie hindoue. Les femmes passent, elles aussi, par des étapes de vie bien qu'elles soient différentes de celles des hommes. En tant que nouvelles épouses, elles ont peu de pouvoir au sein de la maisonnée, mais en donnant naissance à des enfants, en particulier un garçon, qui contribuent à la lignée

---

<sup>80</sup> Ceci n'insinue en rien que les femmes ne puissent pas poursuivre de carrières professionnelles et des hautes études, mais que ce soit les femmes ou les hommes, ne pas se marier est une option peu envisagée (Boisvert 2013).

<sup>81</sup> Boisvert (2013) décrit les quatre *asrama* comme les quatre stades de vie théorique de l'homme hindou (qui sont réinterprétés selon le contexte contemporain indien) : l'initiation de l'enfant comme un membre actif de sa famille, de sa classe et de sa caste ; la formation et l'exercice du métier ; le mariage, devenir le maître de maison et le maintien du foyer ; le retrait vers une vie plus ascétique.

familiale, leur position et leur autorité se développent et se renforcent (Snow-Wadley 2008 ; Das Gupta et al. 2003). En faisant le lien avec la performativité de genre de Butler, les femmes agissent et reproduisent les normes du genre féminin et ces gestes répétés ont des significations lorsqu'ils sont performés comme des devoirs, responsabilités et rôles liés au fait d'être femme dans un milieu culturel donné. Ce processus a lieu par l'incorporation de cet « agir » qui placent les individus à l'intérieur de conceptions naturalisées du genre. Pour Butler, ceci a une incidence importante sur l'identité de genre qui devient comme une « conviction » ou une « irréfutable illusion » (1988 : 520). Dans le cas de la préférence pour les garçons, les femmes considèrent que le désir d'avoir un fils émane de leur volonté propre, une volonté « biologique » provenant du fait d'être femme.

En performant la préférence pour les fils ou non, les femmes ont la possibilité de transformer les normes de genre, d'adhérer à certaines, rejeter d'autres ou de s'y restreindre complètement. Selon Navtej K. Purewal (2010), les écrits sur les femmes en Inde ont longtemps considéré les relations sociales et matérielles des femmes par rapport aux relations de pouvoir, aux hommes et à la maisonnée, mais sans prendre en compte leur agencéité. Le livre d'Élizabeth Bumiller (1990) sur la préférence pour les garçons en est un bon exemple. L'auteure utilise l'ethnographie dans un contexte journalistique qui produit un effet voyeuriste et caricaturale de l'ethnologie en dressant un portrait général des femmes indiennes comme un groupe uniformément opprimé, des milieux pauvres du Tamil Nadu aux élites de Mumbai (Purewal 2010). Ursula Sharma (1980) démontre que malgré des obstacles majeurs, les femmes utilisent largement les zones de négociation à leur portée pour faire valoir leurs intérêts, car « [her] study provided a view of women's autonomy and agency, even within patriarchal structures, and ultimately presented an alternative epistemological position to the more reductionist views of other studies » (Purewal 2010 : 17). Ici, l'utilisation du concept de performativité de genre permet de comprendre comment les femmes performent et agissent leur genre à travers la multiplicité des interactions sociales, tout en évitant le réductionnisme de la position des femmes au sein de la maisonnée. Bien que la performance de genre demeure inscrite dans le contexte culturel et les possibilités sociales, économiques et historiques dans lesquelles évoluent les femmes, celles-ci négocient la manière avec laquelle elles performent leur genre (Butler 1988).

Cette réflexion sur la performance des femmes indiennes rejoint inmanquablement les discussions sur la notion d'individu et d'égalité en Inde<sup>82</sup>. Pour comprendre la capacité d'action d'un individu, il faut considérer sa position dans l'espace social, les relations de pouvoir et les conceptions culturelles de l'individualité. La notion d'individu ou de personne morale s'est construite dans le prolongement de la société indienne et est donc indissociable du contexte culturel et historique dans lequel elle s'est développée : la colonisation britannique, la construction de l'état, l'établissement du droit moderne et la libéralisation économique (Birla 2013). Bien que le concept d'individu en Inde ait été largement influencé par un cadre épistémologique occidental, il n'en demeure pas moins défini par son contexte culturel et compris comme inscrit au sein du groupe et pas uniquement propre à la volonté personnelle. La performativité de genre chez les femmes indiennes, dans le contexte de la préférence pour les garçons et de la sélection sexuelle,

---

<sup>82</sup> Voir, notamment, le débat connu sur la définition de ces deux concepts entre Louis Dumont et André Béteille (1987).

pose un regard à la fois sur l'action individuelle et les considérations de groupe. Ce qui rejoint Perveen Mody, car selon elle, « actions aren't just unmediated acts of 'individuality', but are simultaneously actions of persons-as-accountable to groups to which they are assumed to belong » (2008 : 191). Les travaux de McKim Marriott (1976) posent un regard intéressant sur l'individu en Inde que l'auteur décrit comme étant plutôt « individuel », car il absorberait et donnerait des influences matérielles hétérogènes « that may then reproduce in others something of the nature on the persons in whom they have originated » (Marriott 1976 : 111). Bref, l'individualité, telle qu'entendue par Marriott, est alors fortement définie et construite à travers les liens sociaux et familiaux.

La performance du genre individuelle, dans une logique de reproduction sociale, a alors une vocation de régulation par l'entourage. Performer son genre, présenter son corps et agir en dehors des normes sociales peut entraîner des conséquences de réprobation, voire de rejet de l'individu, car

Hence, as a strategy of survival, gender is a performance with clearly punitive consequences. Discrete genders are part of what 'humanizes' individuals within contemporary culture; indeed, those who fail to do their gender right are regularly punished (Butler 1988 : 524).

Les gestes hors normes ne mènent pas nécessairement à des sanctions, mais il est possible que des « incitatifs culturels » soient mis en place pour tenter de prévenir, corriger, peut-être même, mater ces actions qui ne cadrent pas nécessairement dans la performance associée à un genre en particulier.

## Être une femme « complète » en Inde

Ancrée dans le contexte du Nord-Ouest indien, l'analyse de la construction identitaire de genre par l'utilisation de la notion de la performativité du genre de Butler permet de comprendre la perpétuation de la préférence pour les garçons que les femmes associent à l'accomplissement de la féminité. Les gestes quotidiens et les relations sociales sont inscrits dans des conventions claires observées de façon relative selon la proximité « affective » des individus. L'accomplissement de ce que les femmes perçoivent comme leurs « devoirs » en tant que femmes, épouses et mères s'insère dans les normes associées au genre féminin<sup>83</sup>.

Ces conventions, apprises dès l'enfance, qui se rapprochent de l'idéale *pativrata* et du *strīdharma*, se réfèrent au devoir des femmes envers leur famille, sont régulées, voire naturalisées et se matérialisent dans les expressions que les femmes utilisent pour décrire leurs expériences de femmes mariées et de mères. Lorsqu'elles parlent de leur relation avec leur mari, elles emploient les termes, « my duties » ou être « a good wife ». Dans le cas des expériences reproductives, elles emploient des expressions qui décrivent la nécessité de la naissance d'un fils par le fait d'être une « complete woman » ou en affirmant que « a son

---

<sup>83</sup> Il est important de souligner que bien que cet article ne traite pas de la performance associée au genre masculin, il n'est pas exclu que les hommes doivent aussi performer leur genre selon les conventions et normes culturelles. Plusieurs participantes ont insisté sur les difficultés et la pression auxquelles les hommes font face en tant qu'hommes.



must be born ». La façon d'être mère et de s'occuper des enfants est aussi régulée par une construction de genre qui idéalise la mère dévouée, aimante et constamment présente : « I must be here for my children » ou « as a mother, I cannot go work outside ». Il est important de souligner l'emphase que les femmes rencontrées dans le cadre de cette étude mettent sur la volonté personnelle dans le récit de leurs expériences maritales et reproductives. L'exploration de leur performativité de genre permet d'évaluer significativement l'implication de la préférence pour les garçons dans l'accomplissement de la féminité.

### **La performativité de genre : l'influence du *strīdharmā* et de la *pativrātā***

L'idée de la « femme complète » s'inscrit dans deux ensembles de performance, l'un associé au rôle d'épouse et l'autre, au rôle de mère<sup>84</sup>. La performance d'épouse se réalise dans le mariage, en particulier, la relation avec le mari, mais aussi de façon importante dans les relations entretenues au sein de la belle-famille et avec la famille natale. Être une épouse ne signifie pas uniquement être mariée à un homme, mais aussi la création d'une relation durable avec sa famille. Dans ce contexte, certains comportements seront attendus de la part de la jeune épouse qui doit s'adapter aux règles et aux fonctionnements de la belle-famille (Snow-Wadley 2008). Sonal (Gurgaon, 2013) explique que les belles-filles « [...] have to follow the rules and meet the expectations, otherwise fights will start ». Elle explique ce qui est attendu d'une épouse, description qui rappelle les qualités de la *pativrātā* :

I think in our building, for example, 50% of the daughters-in-law fall in line, especially, if they are in joint families. They do it to keep the tensions down. If you don't listen, then you are not a good daughter-in-law. Like me, I'm not good if you ask my mother-in-law, she won't say it in front of me, but I know that is what she thinks. [...] I don't know what the expectations are in my mother-in-law's head, but she thinks we should serve our husbands like gods (Sonal, Gurgaon, 2013).

La référence de cette participante à ce qui serait considéré comme les qualités d'une « bonne » belle-fille met, ici, en perspective les normes comportementales associées à l'épouse. Par ailleurs, Sonal juge ne pas arriver à satisfaire ces attentes. Elle soulève aussi que l'épouse demeure sous la responsabilité, la surveillance et surtout, le jugement de la belle-mère. C'est donc la belle-mère qui établirait (principalement) si les comportements de la belle-fille cadre ou pas dans la performance d'épouse. Par ailleurs, Susan Snow-Wadley (2008) décrit la transition d'une nouvelle épouse entre la famille natale et la belle-famille comme une période difficile qui nécessite de nombreux ajustements comportementaux. La belle-mère semble, dans ce contexte, fixer les attentes envers la belle-fille et juger de sa convenance d'épouse pour son fils, prenant ainsi une place importante dans la performativité

---

<sup>84</sup> Ici, je n'exclus pas les autres rôles féminins, tels que celui de fille dans la famille natale, de professionnelle, de sœur, de partenaire sexuelle, etc., mais les rôles de mère et d'épouse ressortent beaucoup plus largement des entrevues effectuées lors cette étude. Mon explication pour cela repose sur l'échantillon de participantes qui étaient toutes mariées, avaient des enfants et étaient majoritairement des femmes à la maison. L'environnement immédiat et quotidien de ces femmes s'inscrit alors principalement autour des rôles de mère et épouse, devenant ainsi des références identitaires importantes de leur féminité, leur genre. Ces deux rôles demeurent aussi hautement valorisés socialement en Inde, donc inscrit dans la construction de la performativité de genre.

de toute femme mariée. En discutant des expériences de transition de maisonnées lors du mariage, Radhika (Jaipur, 2013) formule ses désirs quant à la belle-mère « désirable ». Selon elle, la belle-mère idéale n'interfère pas dans les relations du couple et ne se range pas toujours du côté du fils dans les cas de conflits. Selon Nivedita et ses trois meilleures amies, (Jaipur, 2013), la belle-mère devrait être amicale, à l'écoute et pas trop dure ou sévère envers la belle-fille. Radhika décrit la belle-mère qu'elle aimerait être :

I will always be there. I want to be there for my daughter-in-law because she leaves her house, you know, for us, for my son. So, I just want to be there for her. She should not be here alone (Radhika, Jaipur, 2013).

Les propos de Radhika, qui exprime la façon avec laquelle elle souhaite performer son rôle de belle-mère, considèrent les difficultés de la jeune épouse à quitter la famille natale. Nivedita et ses amies démontrent comment les relations entre la belle-fille et la belle-mère, sont centrales à la performance d'épouse se construisant à travers les négociations relationnelles avec la belle-mère<sup>85</sup>:

A mother-in-law should be friendly, understanding, and when her son gets married, she must give some time to the daughter-in-law to settle down and adjust. Both of them should understand each other, the mother-in-law should not expect more. When her daughter-in-law moves in, she should not start putting too many burdens on her (Nivedita et al., Jaipur, 2013).

Une fois la nouvelle épouse installée dans la maisonnée, la belle-mère encouragera le couple à procréer et la jeune femme à performer son rôle de mère. La performance de femme passe par l'accomplissement du rôle reproductif et d'éducation des enfants, la féminité atteignant son apogée à travers la maternité (Assayag 1997). Plusieurs des femmes rencontrées avaient, en majorité, acquis des études supérieures, mais étaient femmes à la maison. Pour elles, le travail à l'extérieur de la maison signifie qu'elles ne peuvent pas prendre soin adéquatement de leurs enfants. Leur présence constante auprès des enfants semble requise (Sonal, Gurgaon, 2013 ; Tanuja, Gurgaon, 2013 ; Shreha, Jaipur, 2013). Selon Tanuja, « [...] if the husband earns enough then why should children suffer? They should get equal affection, cares, and all that stuff from the mother. If there are limitations then the wife can go and work outside » (Tanuja, Gurgaon, 2013). Dans cet extrait, le constat est que le soin des enfants repose sur la mère et son absence du foyer pour des raisons professionnelles, entraînerait de la souffrance et des manques affectifs pour sa progéniture. La dépendance financière des femmes envers le mari est décrite ici comme un élément normatif et acceptable pour le bien-être des enfants. Cependant, l'augmentation du revenu familial, en cas d'insuffisance, est une justification acceptable pour qu'une épouse travaille à l'extérieur de la maisonnée. Point de vue appuyé par Shreha qui se questionne sur les motivations d'une épouse à travailler à l'extérieur du foyer : « You cannot just leave your children and go out. If the husband earns well then what is the need? » (Shreha, Jaipur, 2013). Cependant,

Dans les propos des participantes, l'emphase est mise sur l'idée que de travailler à

---

<sup>85</sup> Malgré qu'aujourd'hui, en Inde, il y a une augmentation notable de familles nucléaires due à la migration pour le travail, les belles-mères même à distance, sont un point de repère, dans la construction identitaire de l'épouse. Plusieurs participantes ont parlé être visitées régulièrement par leurs beaux-parents pour de longues périodes, ce qui signifie partager les tâches domestiques avec la belle-mère et performer son rôle d'épouse selon les conventions pour la période de la visite.

l'extérieur de la maisonnée s'apparente à un « désengagement » de la mère envers ses responsabilités qui pourrait avoir des conséquences négatives pour les enfants. Le monde extérieur est aussi mentionné comme un lieu séparé de la maisonnée où une femme se rend seulement si les conditions financières de la famille sont difficiles. Cela fait un lien avec le *strīdharma* selon lequel les femmes doivent s'acquitter prioritairement de leurs responsabilités de mères et d'épouses et la *pativrātā* selon laquelle l'épouse va mettre en place les dispositifs qui vont permettre la prospérité familiale, que son travail ait lieu à l'extérieur ou à l'intérieur du foyer. La performativité du genre féminin s'accomplit, selon ces extraits, par la présence de la mère auprès de ces enfants, sa dépendance financière envers le mari étant une conséquence acceptable pour l'accomplissement de la maternité.

Avoir recours à une tierce personne pour le soin des enfants est une situation jugée inacceptable, car selon Sonal (Gurgaon, 2013), « we cannot rely on someone else to care of our children ». La société indienne actuelle pourvoie de nombreuses opportunités d'emplois pour les femmes qui poussent les couples à mettre en place un processus décisionnel prenant compte de nombreux facteurs tels que la situation financière de la famille, les besoins des enfants, mais aussi les modèles normatifs des rôles et responsabilités des femmes. Comme l'expliquent Nivedita et ses amies :

We were working, but we left our jobs after childbirth. [...] There was nobody to take care of our children, and we ourselves felt like we could not leave our children in daycare and in the hands of maids, so it was our decision (Jaipur, 2013).

Elles mettent l'accent sur le processus décisionnel individuel impliquant dans leur discours que la transition du travail à l'extérieur au foyer pour le soin aux enfants était un choix émanant d'un sentiment de devoir qui leur est propre. La performance du féminin, dans la perspective du *strīdharma*, ne peut s'accomplir sans une dévotion complète à la famille. Gurpreet s'inscrit, à l'instar de Nivedita et ses amies, dans ce modèle en énonçant d'emblée qu'être mère à la maison est un choix personnel tout en impliquant son mari, en glissant du « je » au « nous » :

I made a personal choice because luckily my husband is not of that nature, that I need a bigger house or whatever. So for us bringing up children was more important. We did not want to leave them in a day care [centre]. So we have decided [for me to stay home] (Jaipur, 2013).

La centralité du choix personnel des femmes se rapporte au renforcement du code de conduite et la construction identitaire de genre qui crée un modèle associé à l'accomplissement de la féminité, celui de la mère dévouée qui rejettent les autres options de soins aux enfants, comme les « day care centres » ou les employés domestiques. Bien que la décision puisse ultimement être prise par l'épouse, le mari et/ou le reste de la famille demeurent impliqués dans ses décisions en renforçant les modèles normatifs tels que *strīdharma* et la *pativrātā* qui opèrent au niveau de la construction identitaire de genre et influencent les choix reproductifs et l'implication sociale et familiale des femmes.

## **Performer le genre féminin par la naissance d'un garçon**

La performance de genre pour les Indiennes du Nord-Ouest de l'Inde, à la fois de mère et d'épouse, atteint son apogée avec la naissance d'un garçon. La préférence pour les fils sera encouragée, intégrée dès l'enfance, de sorte que pour devenir une femme « complète », la naissance d'un fils sera le point culminant de l'accomplissement de la féminité. Afin d'illustrer l'importance du fils dans la vie d'une femme, Radhika raconte l'histoire de sa belle-mère : « Her in-laws used to say to her that she cannot deliver a boy child, that she is not a perfect lady » (Jaipur, 2013). La naissance d'un garçon est considérée comme une responsabilité biologique des femmes (Patel 2010), l'accomplissement qui leur permet d'atteindre la « perfection » en tant que femmes. Celles qui ne réussissent pas à donner naissance à un fils peuvent se sentir infériorisées, incapables de remplir ce devoir :

There is a friend here in this apartment building. She has three sisters, two of them have sons and she has only two daughters. When she found out that her sister had given birth to a son she was unhappy and crying like anything. She felt inferior. It is also because she lives in a joint family so she probably faces pressure to have a son. It is so sad, it should not be, but this is a fact of Indian culture, sons are considered above daughters (Sonal, Gurgaon, 2013).

Dans certaines communautés, comme l'explique Pushpa, une femme sans fils ne peut clamer le statut de « femme » et peut être confrontée à certaines formes d'exclusion du groupe :

They say you are not a lady if you don't have a boy. She [une femme sans fils] won't be respected. And since women are less educated they also have a firm belief that if they don't have a male child, they are not important. They would be outcasts (Jaipur, 2013).

Nivedita a aussi ressenti de l'infériorité par rapport aux autres femmes de son entourage parce qu'elle n'avait eu pas de fils comme premier enfant :

My husband was very happy with a daughter and he did not even want a second child, but I suffered the pain of not being treated equally so I wanted a son for myself. I love daughters but I felt the inequality » (Nivedita, Jaipur, 2013).

Les femmes veulent être accomplies, acceptées et célébrées dans leur famille, leur entourage et leur société. Cette volonté incorporée des femmes de mettre au monde un fils s'inscrit dans un ensemble de relations sociales créant, à certains égards, de la pression sur les femmes qui ne s'inscrivent pas dans les normes sociales liées à la performance de genre féminin. Preeti décrit le sentiment d'urgence ressentie lors de sa deuxième grossesse :

Preeti : When I had my first child, my mother-in-law wanted a boy or a girl. So for the first child, there was no compulsion, no pressure. For the second child, she did not say anything, my husband did not say anything, but I had a very high urge for a boy. I was 23-24 years old. Now I am 37 and I look back and ask myself: "why was I desperate for a boy?" I used to pray.

Chercheuse : If you had a boy, how would you have felt back then?

Preeti : I would have felt bad about it. And seriously, now I look back and ask why. Why would I have been so disappointed? But I would have been. [...]

Chercheuse : If the pressure was not from your family, do you think it was from society, the

community, or I don't know, the neighborhood?

Preeti : No, it was not from neighbors, society, we [women] are very secluded, so there was no pressure from outside. It was my own pressure, I built it for myself. [...] (Preeti, Jaipur, 2013).

La pression que les femmes affirment se construire pour elles-mêmes, fait partie de la construction identitaire féminine, qui connecte la performativité de genre à l'accomplissement de la féminité par la naissance d'un fils.

Dans ce contexte, les pratiques de sélection sexuelle prénatale deviennent un moyen d'accomplir cette performance. Comme le décrit Gurpreet,

I see that it is happening [avortement sexo-sélectif]. And even not only in-laws pushing for it, even women themselves are doing it. Women who were my classmates, they are working and independent, but they themselves are doing it. I mean everybody wants sons and if it is not happening, it is not happening. [...] But people do it. And it happens at everyone's convenience (Jaipur, 2013).

La sélection sexuelle, en particulier, l'échographie pour vérifier le sexe du bébé, est un sujet commun évoqué par les couples qui vont avoir un enfant. Certaines femmes admettent que si leur test avait montré que le bébé attendu était de sexe féminin, elles auraient songé à interrompre la grossesse (Disha, Jaipur, 2013 ; Shreha, Jaipur, 2013 ; Preeti, Jaipur, 2013). Preeti décrit ce moment :

Preeti : When I was pregnant. I went for a sonography [ultrasound], got it checked and the doctor told me it was a boy. I wonder sometimes what if it had been a girl.

Chercheure : Do you think you would have gone for an abortion?

Preeti : I really don't know. But I went for a check up. Why? I could have had an abortion, or maybe not. I don't know. I was so desperate. I feel ashamed. Why was I so desperate?

Sonal, quant-à-elle, parle d'un sentiment de grande joie lorsqu'elle a su qu'elle attendait un garçon :

But it seems to me now that when the doctor told me I have had been blessed with a son maybe I was for a moment a little bit more elated. It's in the blood. Or maybe, I was happy because I thought it would make my mother-in-law happy Gurgaon, 2013).

Selon elle, le désir d'avoir un garçon émane du « sang », provient de son corps biologique. L'identité de genre est à la fois incorporée et essentialisée à travers le fait de devenir mère et de donner naissance à un fils. Ces normes sont renforcées par la relation entretenue avec la belle-mère<sup>86</sup>, relation qui crée de la pression quant à la performance de genre telle que discutée précédemment.

---

<sup>86</sup> Il est bien connu que la naissance d'un fils est une grande joie dans les familles indiennes du Nord-Ouest, car cela est considéré comme de bon augure, étant le gage d'un avenir prometteur pour la famille. Le fils transmet le nom familial, fait perdurer la lignée, prends soin des parents vieillissant, allume le bûcher funéraire des grands-parents et des parents et les revenus de son travail sont essentiels au maintien du niveau de vie familial. Ce sont tous les membres de la famille qui jouiront de la présence d'un fils.

Certaines se voient imposer une pression familiale significativement importante. Mitali raconte l'accouchement de l'une de ses amies proches :

She had a very difficult time during labor. She was becoming unconscious again and again because of the stress. She was panicking that she would give birth to a girl again. Then, what will happen to her? (Gurgaon, 2013).

La question de Mitali, « Then, what will happen to her? » expose la vocation punitive de la performativité de genre. Le spectre des conséquences semble être un incitatif convaincant pour la régulation des pratiques selon les modèles normatifs. La mise en place de ces conséquences a suffisamment d'impacts pour que certaines femmes se tournent vers la sélection sexuelle<sup>87</sup>.

Plusieurs femmes décident volontairement de ne pas s'inscrire dans les codes de conduites et la construction identitaire de genre en ne cherchant pas à donner naissance à un fils ou en acceptant d'avoir des filles uniquement. Malgré cela, la préférence pour les garçons demeure inscrite dans les modèles normatifs en plus d'être une valeur célébrée par l'entourage immédiat. Les femmes demeurent préoccupées par les conséquences possibles :

I personally feel, like the question comes to my mind, what would have happened if I had two daughters. I would have had to fight back but I'm not that sort of woman. And one thing every woman needs to understand is that if you have to fight back, there's a cost you have to pay. And you have to be ready to pay that cost. So you have to feel like "I won't do this come what may" (Gurpreet, Jaipur, 2013).

Gurpreet résume bien les impacts sur le quotidien expérimentés par les femmes qui n'ont pas de fils. Bien que la naissance d'un garçon semble centrale à la relation avec la belle-mère, les femmes ont aussi mentionné un impact sur les relations entre les belles-sœurs. Nivedita (Jaipur 2013) s'est sentie largement infériorisée par ses beaux-parents quand sa belle-sœur, qui était l'épouse du frère cadet de son mari, a donné naissance à son deuxième fils. À ce moment-là, Nivedita n'avait qu'une fille, son fils étant né quelques années plus tard. Certains grands-parents vont démontrer du favoritisme envers le fils et son épouse qui leur ont donné un petit-fils; le couple sans fils risquent de voir sa ou ses filles être négligées et traitées inégalement par la famille (Roopali, Gurgaon, 2013 ; Garima, Gurgaon, 2013). Ce contexte crée une hiérarchisation entre les belles-filles, infériorisant celles qui n'ont pas de fils. Garima décrit les réactions de sa belle-mère et sa belle-sœur à la naissance de sa fille :

I was very sad. Not because I had a daughter but because of my in-laws' reaction. My sister-in-law

---

<sup>87</sup> Les pressions, voire les violences psychologiques et physiques que subissent les femmes pour la naissance d'un garçon, ont de nombreuses répercussions sur la vie des femmes et leur santé en général. Les femmes qui ont participé à cette recherche ont décrit plusieurs situations dommageables pour la santé des femmes. Certaines femmes multiplient les grossesses et/ou les avortements jusqu'à la conception d'un fils, (Pushpa, Jaipur, 2013), tandis que d'autres, vont tenter d'avoir un fils, et ce, malgré un âge avancé (Gurpreet, Jaipur, 2013).

and mother-in-law, they all behaved as if they were mourning. I cried and my mother-in-law thought it was because I had a daughter but I told my husband it was because of their reaction. My husband was upset that there were no sweets, no celebrations (Garima, Gurgaon, 2013).

Ces réactions ne sont pas uniquement observées chez les membres de la famille de la femme qui donne naissance à une fille, mais aussi chez le personnel soignant. Garima dit avoir été négligée par le personnel médical lors de son accouchement, car elle a eu une fille : « They neglected us because they would not be getting any rewards or gifts as there was no ceremony » (Garima, Gurgaon, 2013). La préférence pour les garçons semble ancrée à de nombreux contextes ayant alors des ramifications dans plusieurs situations que les femmes vivent.

## **Des changements dans la performativité de genre et la préférence pour les garçons**

L'analyse proposée dans ce texte permet d'envisager la préférence pour les garçons en Inde du Nord-Ouest dans un processus de reproduction des pratiques. Comme il a été démontré à partir de données récentes de terrain, la féminité est une construction sociale qui est performée, actée selon les normes culturelles et les conventions historiques. En se référant à la notion de performativité de genre de Judith Butler (1988) et aux modèles spécifiquement indiens de l'épouse, de la mère et de la « femme complète », nous avons mis en perspective l'implication des femmes dans la préférence pour les garçons et la sélection sexuelle prénatale. La naissance d'un fils permet aux femmes de performer les modèles de femme, d'accomplir leur féminité en plus d'acquérir une position « confortable » au sein de la belle-famille.

Faisant partie de la construction de leur identité féminine, la préférence pour les garçons peut se voir conçue comme émanant d'un désir biologique des femmes. Leurs pratiques reproductives seront alors intégrées aux relations familiales et aux désirs communs. Nous avons aussi constaté, par les propos des femmes rencontrées, que la performance de genre est aussi régulée de manière à ce que les femmes sans fils vivent avec certaines conséquences. Les comportements réprobateurs de la famille influenceront l'identité de genre des femmes en association avec la préférence pour les fils.

Plusieurs des participantes ont souligné les changements sociaux en ce qui concerne la préférence pour les garçons. Le contexte particulier des villes où cette étude a pris place se doit d'être mentionné, car Jaipur et Gurgaon attirent de nombreux migrants pour les occasions professionnelles, ce qui a des influences sur les structures familiales traditionnelles. Comme l'explique Roopali,

Here, in Gurgaon, there is no support from my mother-in-law during pregnancy and after birth. I have no help. The trend is changing; women are not going for second child because we have no help from our families. Here, I live in a nuclear family so no one would help if I had another child.

Plusieurs femmes, ayant migrées avec leur mari, vivent désormais dans une famille

nucléaire. Ce contexte rend la reproduction plus difficile, car le soutien de la famille élargie n'est pas accessible. On tente alors d'éviter les pressions familiales en ayant un seul enfant de sexe masculin, car bien que la belle-famille soit loin, les femmes ressentent malgré tout les attentes familiales. Navtej soutient ce point lorsqu'elle dit : « the first child must be son then you can relax » (Gurgaon, 2013).

De plus, selon les femmes rencontrées, les filles sont de plus en plus valorisées dans les familles parce qu'elles sont, plus que jamais, éduquées et salariées, puisque travaillant de plus en plus à l'extérieur du foyer. Certaines m'ont dit connaître des femmes sans fils qui sont très heureuses avec leurs filles et ne cherchent pas à avoir d'autres enfants. Malgré que la volonté de changement, qui selon les femmes interviewées passent par l'éducation que les mères donnent à leurs enfants, soit parfois entravée par les valeurs de la belle-famille, elles apprécient le fait que les filles de la génération les suivant, soient plus indépendantes et se prévalent d'une meilleure position sociale. Selon Pushpa,

Women have a special responsibility because women still take care of the household, children and their upbringing. It's a male dominated society, yes, but women look after their home and children. If females educate children, then with time, things can change. Mothers can make a lot of difference. If mothers put their feet down then their sons won't resist. We still have a joint family system, children submit to parents, so if mothers educate their sons properly it will make a difference. So if I tell my son to work in the kitchen, or tell him it's his job too, that learning will pass on to the next generation (Jaipur, 2013).

En ce sens, la construction identitaire de genre demeure dynamique et se voit modifiée par les femmes qui cherchent à transformer elles-mêmes la performance.

## Références

AGRAWAL, S. et S. UNISA, 2007, « Discrimination from Conception to Childhood : A Study of Girl Children in Rural Haryana, India » : 247-266, in I. Attané et C. Z. Guilmo (dir.), *Watering the Neighbor Garden*. Paris, CICRED.

—, 2010, « Active and Passive Elimination of Girl Child. Findings from Rural Haryana » : 222-243, in T.V. Sekher et Neelambar Hatti (dir.), *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*. New Delhi, Rawat Publications.

ANDERSON, S. et D. RAY, 2010, « Missing Women : Age and disease », *Review of Economic Studies*, 77 : 1262-1300.

ARAVAMUDAN, G., 2005, *Disappearing Daughters*. New-Delhi, Penguin Books.

ARNOLD, F., S. KISHOR et T. K. ROY, 2002, « Sex-Selective Abortions in India », *Population and Development Review*, 28 (4) : 759-785.

ARNOLD, F., M. KIM CHOE et T. K. ROY, 1998, « Son preference, the family-building process and child mortality in India », *Population Studies*, 52 : 301-315.

ASSAYAG, J., 1997, « Le corps de l'Inde. La carte, la vache, la nation », *Gradhiva*, (22) : 15-29.



- ATTANÉ, I. et C. Z. GUILMOTO, 2007, « Introduction » : 1-24, in I. Attané et C.Z. Guilmoto (dir.), *Watering the Neighbor Garden*. Paris, CICRED.
- ATTANÉ, I., 2006, « Les « femmes manquantes » en Asie » : 30-51, in C. Ockrent et S. Treiner (dir.), *Le livre noir de la condition des femmes*. Paris, XO Éditions.
- BANDYOPADHYAY, M., 2003, « Missing Girls and Son Preference in Rural India : Looking beyond popular myth », *Health Care for Women International*, 24 : 910-926.
- BASU, A.M., 1988, « How economic development can overcome culture : Demographic change in Punjab, India », *Population Research and Policy Review*, 7 : 29-48.
- BATES, K., 2007, « Trajectoires ethnographiques : du dialogue au devoir de synthèse », *Altérités*, 4 (1) : 21-37.
- BATES, K., 2013, « L'Inde au féminin » : 119-146 in S. Granger, K. Bates, M. Boisvert et C. Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- BÉTEILLE, A., 2001 « The Indian Middle Class », *The Hindu*, 5 février 2001.
- BIRLA, R., 2013, « Maine (and Weber) Against the Grain : Towards a Postcolonial Genealogy of the Corporate Person », *Journal of Law and Society*, 40 (1) : 92-114.
- BOISVERT, M., 2013, « L'hindouisme contemporain » : 307-318 in S. Granger, K. Bates, M. Boisvert et C. Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- BONGAARTS, J., 2013, « The Implementation of Preferences for Male Offspring », *Population and Development Review*, 39 (2) : 185-208.
- BOSE, S., et K. TRENT, 2005, « Socio-Demographic Determinants of Abortion in India : a North-South Comparison », *Journal of Biosocial Sciences*, 38 : 261-282.
- BUMILLER, E., 1990, *May you be the Mother of a Hundred Sons*, N-York, Random House.
- BUTLER, J., 1988, « Performative Acts and Gender Constitution : An essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theater Journal*, 40 (4) : 519-531.
- CARTER, A., 1973, « A Comparative Analysis of Systems of Kinship and Marriage in South Asia », *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, (1973) : 29-54.
- CHAKARVARTI, U., 1995, « Wifhood, widowhood and adultery : female sexuality, surveillance and the state in 18th century Maharashtra », *Indian Contribution to Sociology*, 29 (1-2) : 3-21.
- CHAKRAVARTI, U., 1993, « Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India : Gender, Caste, Class and State », *Economic and Political Weekly*, 28 (14) : 579-585.
- CROLL, Elizabeth, 2000, *Endangered Daughters*. London, Routledge.

- DRÈZE, J. et A. SEN, 1997, *Indian Development : Selected Regional Perspectives*. London, Oxford University Press.
- DUBE-BHATNAGAR, R., R. DUBE, et R. DUBE, 2005, *Female Infanticide in India*. Albany, State University Press.
- DUFOUR, M.-E., 2012, « Insécurités quotidiennes des femmes indiennes vivant en milieu urbain : Préférence pour les garçons, violences et pratiques reproductives genrées », *Aspects sociologiques*, 19 (1-2) : 84-112.
- DUMONT, L. et A. BÉTEILLE, 1987, « On Individualism and Equality », *Current Anthropology*, 28 (5) : 669-677.
- DUMONT, L., 1979, *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- DUMONT, L., 1962, « Le vocabulaire de parenté dans l'Inde du Nord », *L'Homme*, 2 (2) : 5-48.
- DYSON T. et M. MOORE, 1983, « On Kinship Structure, Female Autonomy, and Demographic Behavior in India », *Population and Development Review*, 9 (1) : 35-60.
- FULLER, C. J., 2004, *The Camphor Flame : Popular Hinduism and Society in India*. États-Unis, Princeton University Press.
- GRANT, V.J., 1998, *Maternal Personality, Evolution and the Sex Ratio. Do the mothers control the sex of the infant?* London, New York, Routledge.
- GUILMOTO, C. Z., 2012, « Skewed Sex Ratio at Birth and Future Marriage Squeeze in India and China, 2005-2100 », *Demography*, 49 : 77-100.
- GUPTA, D., 2005, « Caste and Politics: Identity Over System », *Annual Review of Anthropology*, 34 : 409-427.
- GURAM, A., « The Period of Middle Class Indulgence is Over », *The Pioneer*, 20 février 1998.
- HESKETH, T. et Z. WEI XING, 2006, « Abnormal sex ratios in human populations : Causes and consequences », *PNAS*, 103 (36) : 13 271-13 275.
- India Human Development Survey, IHDS-2011-2012, National Council of Applied Economic Research (NCAER), New Delhi et University of Maryland, États-Unis.
- JEFFERY, R. et P. JEFFERY, 1997, *Population, Gender and Politics : Demographic Change in Rural North India*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JOSEPH, J., 2007, *Reflections on The Campaign Against Sex Selection And Exploring Ways Forward. A Study Report*, Pune, Centre for Youth Development and Activities, UNFPA India.
- KAPUR, R., 2009, « Contester le sujet libéral Droit et justice de genre en Asie du Sud » : 109-156, in M. Mukhopadhyay et N. Singh (dir.), *Justice de genre, citoyenneté et développement*.

Québec, Paris, Presses de l'Université Laval & L'Harmattan.

KAUR, R., 2007, « Declining Juvenile Sex Ratios: Economy, Society and Technology Explanations from Field Evidence », *Margin : The Journal of Applied Economic Research*, 1 (2) : 231-245.

KNOTT, K., 1996, « Hindu Women, Destiny and Stridharma », *Religion*, 26 (1) : 15-35.

LIDDLE, J. et R. JOSHI, 1986, *Daughters of Independence : Gender, Caste, and Class in India*. London, Rutgers University Press.

MANIER, B., 2006, *Quand les femmes auront disparu. L'élimination des filles en Inde et en Asie*. Paris, La Découverte.

MARI BHAT, P.N. et A. J. FRANCIS ZAVIER, 2003, « Fertility Decline and Gender Bias in Northern India », *Demography*, 40 (4) : 637-657.

MARRIOTT, M., 1976, « Hindu transactions : Diversity without dualism » : 109-142 in B. Kapferer (dir.), *Transaction and meaning*. Philadelphia, Institute for Study of Human Issues.

MAZZARELLA, J., 2005, « Indian middle class », dans R. Dwyer and S. Sinha (eds.), *South Asia Keywords*. Centre of South Asian Studies, University of London. Document électronique [consulté en ligne]: <http://www.soas.ac.uk/southasianstudies/keywords/file24808.pdf>, 8 septembre 2011.

MENON, N., 2005, « The impossibility of 'justice': Female foeticide and feminist discourse on abortion », *Contributions to Indian sociology*, 29, (1-2) : 369-392.

MENON, N., 2004, *Recovering Subversion. Feminist Politics Beyond the Law*. New Delhi, Permanent Black.

MILLER, B. D., 2001, « Female-Selective Abortion in Asia : Patterns, Policies, and Debates », *American Anthropologist*, 103 (4) : 1083-1095.

MODY, P., 2008, *The Intimate State : Love-Marriage and the Law in Delhi*. Delhi and UK, Routledge.

MODY, P., 2006, « Kidnapping, Elopement and Abduction : an ethnography of love-marriage in Delhi » : 331-334 in Francesca Orsini (dir.), *Love in South Asia: A Cultural History*. Cambridge, Cambridge University Press.

Office of the Registrar General and Census Commissioner (2011), *Census of India 2011*, India, Ministry of Home Affairs, Government of India.

PAITNAIK, A. M. M. et S. G. KEJRIWAL, 2012, « Nobles or Merchants? A perspective on the PCPNDT Act », *Indian Journal on Radiology and Imaging*, 22 (2) : 137-140.

PAL, M., P. BHARATI, B. GHOSH et T.S. VASULU (dir.), 2009, *Gender and Discrimination. Health, Nutritional Status and Role of Women in India*. New Delhi, Oxford University Press.

- PATEL, T., 2007, « The Mindset behind Eliminating the Female Fetus » : 135-174, in T. Patel (dir.), *Sex-Selective Abortion in India. Gender, Society and New Reproductive Technologies*. New Delhi, Sage Publications.
- PATEL, T., 2010, « Risky Lives : Indian Girls Caught between Individual rationality and Public Good » : 16-37 in T.V. Sekher et Neelambar Hatti (dir.), *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*. New Delhi, Rawat Publications.
- PUREWAL, N. K., 2010, *Son Preference. Sex Selection, Gender and Culture in South Asia*. Oxford, New York, Berg.
- RAHMAN, L. et V. RAO, 2004, « The Determinants of Gender Equity : Examining Dyson and Moore's thesis with New Data », *Population and Development Review*, 30 (2) : 239-268.
- SAMAIYAR, P. et W. JOE, 2010, « Implications of Declining Sex Ratio on Marriage Squeeze of India » : 205-221 in T.V. Sekher et N. Hatti (dir.), *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*. New Delhi, Rawat Publications.
- SEN, A., 1990, « More than 100 Millions of Women are Missing », *The New York Review of Books*, 37 (20) : 1990.
- SEN, A., 1992, « Missing Women: Social Inequality Outweighs Women's Survival Advantage in Asia and North Africa », *British Medical Journal*, 304 (6827) : 587-588.
- SHARMA, U., 1980, *Women, Work, and Property in North-West India*. London, New-York, Tavistock Publications.
- SNOW-WADLEY, S., 2008, *Wife, Mother, Widow. Exploring Women's lives in Northern India*. New-Delhi, DC Publishers.
- SRINIVAS, M. N., 1997, « Practicing Social Anthropology in India », *Annual Review of Anthropology*, 26 : 1-24.
- SRINIVASAN, S., 2012, *Daughter Deficit. Sex-Selection in Tamil Nadu*. New Delhi, Women Unlimited/Kali for Women.
- TRIVEDI, I., 2013, *India in Love : Marriage and Sexuality in the 21<sup>st</sup> Century*. N-Delhi, Aleph Book.
- VAN WESSEL, M., 2004, « Talking about Consumption. How an Indian Middle Class Dissociates from Middle-Class Life », *Cultural Dynamics*, 16 (1) : 93-116.
- VARMA, P., 1998, *The Great Indian Middle Class*. New Delhi, Viking Publishers.
- VELLA, S., 2003, « Éthique et pratiques reproductives : les techniques de sélection sexuelle en Inde », *Autrepart*, 28 : 147-163.

### **3.3) Contemporary Son Preference: On Sex-Selection, Availability of Reproductive Technologies and Raising Daughters in North-Western India**

**Marie-Élaine Dufour**

The author is PhD candidate at the University of Montreal, Canada

**Submitted to** Contributions to Indian Sociology, August 2014

**Keywords:** son preference; India; sex selection; women; reproductive technologies; kinship.

**Abstract:**

This paper examines the complexity of tensions between women's reproductive choices and the North-Western Indian context in which economic aspects, the availability of reproductive technologies and kinship interact with son-preference. The decision to undergo sex-selection appears to be related to these tensions. The management of the sociocultural considerations in terms of raising a daughter (family honour, dowry, marriage, and costs) is carefully planned by the sex-composition of the progeny and seen as a 'good' strategy for social mobility and family capital. Furthermore, the wide availability of reproductive technologies impacts women's reproductive choices, and sex-selection has become a 'common' option for couples to fulfill families' reproductive expectations. Here, technologies represent an 'informed' and 'deliberated' solution to tensions linked to desired progeny. In this context, the collaboration of the Indian medical practitioners is crucial to decrease sex-selection.

## **Contemporary Son Preference: On Sex-Selection, Availability of Reproductive Technologies and Raising Daughters in North-Western India**

**By Marie-Élaine Dufour**

In contemporary India, especially in the North-Western regions, it is interesting to examine women's considerations for undergoing sex-selective abortions. This paper considers women's reproductive choices through the availability and spread of reproductive technologies; sex-selection needs as being conceptualised in a plural and complex context of everyday practices and shared cultural values, such as son preference. Based on a recent set of data collected in the cities of Jaipur (Rajasthan) and Gurgaon (Haryana) between 2012 and 2014, the first part of this paper will demonstrate, how women choose sex-selection in order to solve tensions between the ideal of the 'autonomous reproductive decision-making', the imperatives associated to the kinship, and the socioeconomic situation of their family. The current economic context in India creates tensions for families with regards to consumption, economic considerations of raising a daughter (dowry, marrying her into a good family, keeping her safe and chaste, etc.) and potential social mobility. The second part of this paper will focus on how Indian medical practitioners stand in relation to the practices of sex-selection and medical ethics as well as shared cultural values. Sex-selection using reproductive technologies is widely available in the country and when pregnancies occur, couples and families will discuss the option of undergoing ultrasound and sex-selection, representing both a 'traditional' and 'modern' solution to fulfilling families' reproductive expectations.

### **Unbalanced Child Sex-Ratios in India**

Recent data on Sex Ratios and Child Sex Ratios in India show that son preference and sex-selection still occur on a massive scale in India (Census of India 2011). The nationwide Sex Ratio (SR) is 940 women per 1000 men, a gain of 6 points from 933 in 2001. The Child Sex Ratio (CSR – 0 to 6 years old) for the entire country is 914 revealing a decrease in points since 1981. As the population of adult women can decrease or increase for multiple reasons – maternal mortality, morbidity or accidental death – it is a more efficient indicator of sex-selection (Anderson and Ray 2010). The North-Western states, known for a strong son preference, mostly present lower CSR than 2001. Rajasthan and Haryana, respectively, lost 71 and 72 points from 1981 to 2001. However, other states like Punjab and Chandigarh show improvements from 1981 to 2001, with a gain of 48 and 22 points respectively. Although certain states improved their CSR in the past 10 years, the CSRs in the North-Western in states in 2011 are significantly unbalanced with less than 900 girls per 1000 boys (Himachal Pradesh is the exception with 906).

The Census of India 2011 reveals that son preference and sex-selection have also spread to the Southern states of India. The evolution of CSRs of the states with the highest CSRs from 1991 to 2011 shows significant imbalances. Although Tamil Nadu and Kerala have improved their CSR exceptionally since 1991, with +4 and +1 respectively, a general regression can also be observed in the other states of India. Another indication of the recent spread of son preference and sex-selection in the South-Eastern regions is that the SRs are still high while CSRs are decreasing. For example, the SRs of Kerala and Tamil Nadu are 1084 and 995 women respectively per 1000 men, however, their CSR has lost 1 and 2 points in the past ten years (Census of India 2011). John (2011) explains that the CSRs

must be interpreted carefully, because even if Northern states like Punjab and Chandigarh improved their CSRs since 2001, the specific examination of districts shows disparities within each state along with a recent progression of sex-selection in the South.

### **Son preference at the cross-roads of the liberal economy and the North-Western kinship system**

The American anthropologist Navjtek Purewal (2010) argues in her book *Son Preference. Sex Selection, Gender and Culture in South Asia*, that son preference should be studied from a political and economic perspective as it is influenced by a multiplicity of factors:

There is immense diversity across Asian societies in terms of how gender relations are articulated and experienced, despite certain overarching gender ideologies used to regulate women's movement and sexuality. Amid this multitude of gendered codes and practices, the desire for sons and the discriminatory preference for sons over daughters can be seen as the product of the intersections of gender, material wealth and assets, power, kinship and social relations, which constitute a *political economy*, rather than merely a culture of son preference (2010: 7).

In the field of political economy, Patel (2010) analyzes the same considerations around son preference and the progeny sex-composition with the concept of 'risk'. The author suggests envisioning the family unit as a place where micro-politics are displayed with attachment, love, and affection as well as violence and power relationships. In using the concept of 'risk', the author does not apply a Malthusian approach to son preference, but rather uses it to comprehend the ways with which couples consider the sociocultural costs and benefits of raising daughters (and sons). These considerations make couples feel that they make informed reproductive choices integrated into sustainable social and economic strategies:

My work on female foeticide is about reproductive couples in households who are positioned within broadly modern processes of managing risk of raising and marrying off daughters. Their risk-averting strategies are tied with forging marital alliances with other families and with macro processes of society that seem to operate at the level of the family. Unlike Giddens' and Beck's assumptions that risk is precisely not managed in a society in late modernity, my study tries to show how it is attempted at the micro level of the family-household, through modulating reproduction (2010: 23-24).



Risk is not seen as a calculable probability, but as a social issue that is evaluated accordingly to cultural norms and experiences of the social environment, for example, the risks, costs, anxiety, and benefits in marrying a daughter off into another family. It is a 'big deal' to marry a daughter off, as Mody (2008, 2006) states in her work on marriage in Delhi. Raising a daughter with the objective of eventually organising her marriage is considered a long-term commitment for parents, involving costs not only related to care, food, and education, but also to the marriage expenses. There is always a risk the girl will not be married into a 'good' family and parents need to ensure they make the right choice. Thus marriage means a lifelong alliance between families and respecting the occasional gifts-giving tradition. By creating pleasant relationships, the goal is to associate with a family in which the girl will be safe and welcomed. This is a crucial issue of marriage. As Patel states, marrying a daughter "[...] communicates a whole complex of emotional, economic and socio-political considerations and calculations [...]" (2010: 31).

Son preference needs to be recontextualized inside the family as well as in microsocial interactions of individuals, families and communities. Referring once again to Patel, the methodological individualism and universalism generally involved in analyzing reproductive choices are to be avoided with son preference because they are not decisions made individually:

The perception of risk is held by issues and ideas of equity and fairness. Distribution of risks is related to power and status and in turn to the issue of justice. Risks are normally not taken in isolation, but after consultation with friends and relatives. Moral obligations, values and relationships are taken into account in decision about risks taking (2010: 24)

Structural forces are the result of individual actions and experiences of the reality that generates and reproduces the social system. In the context of a differentiation in raising

boys and girls, even if a son is preferred for his multiple family contributions, it is still considered important to have a daughter to marry off because it means creating an alliance and affirming the family's worth, honour and capital within the social environment:

Social organization is constituted in the interdependence between actors, contracts, rights and norms. This interdependence between actors and norms is played out in the reproduction of structure. Informed by cultural and everyday practice, predispositions direct actors to reproduce the structure and enhance simultaneously their symbolic, cultural, social and economic capital (2010: 27-28)

In this sense, families consider their individual benefits as an institutional unit through public good; their symbolic capital is mediated by social recognition.

Although having a daughter is important for many families, sons are still preferred. Does a son mean gaining more *capital* for the family? Culturally, the birth of a son means the continuity of the lineage, but it also means the possibility of improving the economic and social conditions of the family (Patel 2007; Kaur 2007). A son is a source of *symbolic capital* to use Bourdieu's terms (1979) that could be involved in strategic capital conversions. For example, a son will acquire *cultural capital* by observance of religious and funeral rites; *social capital* by his education, employment or taking up the family's business; and *economic capital* by his income and the dowry the family will gain at his marriage. In contrast, the marriage of a daughter is a stressful event that happens once in which all the *symbolic capital* of a family is publicly displayed and risked. In sum, families consider their reproductive options and the sex-composition of their offspring within the set of cultural values mentioned and according to their experience of the social environment (Patel 2010, 2007).

Recent economic developments in India have contributed to the increase of the use of economic strategies families employ to improve their life situation through son preference (Srinivasan 2012; Patel 2010, 2007; Kaur 2007). Social mobility has become possible with the “modernisation” and the expansion of the liberal market economy in India, through the appropriation of the lifestyles and standards of the upper castes and classes. These processes refer to the ‘sanskritisation’ and “occidentalization” processes described by Srinivas (1997). As the author explains,

In the context of modern India, mobility involves not only Sanskritization but also Westernization. In several parts of the country, the higher castes took the lead in westernizing their life-style, and while the higher castes were Westernizing, the so-called lower ones were Sanskritizing. This should not be interpreted to mean that the upper castes were throwing out their traditional culture or that the lower were not Westernizing. Both were occurring in each category, but since Western education had spread more widely among the upper castes and more of them were in white-collar jobs, Westernization was more conspicuous among them. The improvement of communications, the activities of holy men, the popularity of pilgrimages, and the spread of education in rural areas all contributed to the increased popularity of Sanskritization (1997: 17).

In this sense, the practice of dowry can be perceived as an economic, social and cultural strategy to enhance social status. Even in the 1980s in the villages of Punjab and Himachal Pradesh, Sharma (1980, 1986) observed dowry inflation and the progressive replacement of the brideprice by the dowry. Traditionally, women were not allowed to inherit in their natal family once married<sup>88</sup> (Dalmia et Lawrence 2005; Goody et Tambiah 1973). Although *stridhan*, the practice of giving gifts to the bride, is the exclusive property of the woman when she marries according to Hindu tradition, the contemporary evolution of the practice of dowry has deviated the primary function of the *stridhan* from being the woman’s property to being the family-in-law’s property. Nowadays, it seems that this traditional practice has been transformed into a transfer of material goods from the bride’s family to

---

<sup>88</sup> There is a law allowing women to inherit into their natal family but, they prefer not to claim their due to keep good relationship with their kins.

the groom's (Bates 2013). These changes in the practice of dowry have been reported by Sharma (1980) who critiques the idea that the dowry is the woman's wealth. According to her, there are three reasons to think of the contemporary practice of dowry as a dismissal of women's property: 1) dowry is not a part of the land or the inheritance, but it is a set of objects bought only for the daughter's marriage; 2) the dowry is nowadays a transfer to the groom's family and the bride cannot comment on its distribution amongst the family-in-law's members; and 3) the dowry does not generate income in comparison with land or a family's business (Sharma 1980 : 48-50). The dowry in modern India is becoming a 'transfer' of material goods between families causing, at times, a situation of excessive demands; even after the wedding grooms' families start requesting more material goods and money from the bride's family. The two crucial points here are the differentiation between traditional *stridhan* and modern dowry which are commonly referred to as the same practice, and the commitment of a bride's family to an expensive dowry in order to find the best groom possible, creating excessive bids:

[...] Ethnographic researches show pronounced differences between legal interpretations of the dowry practice. M.N. Srinivas specifies that it is very important to distinguish between the traditional *stridhan* – the gifts made to the bride at the moment of marriage – and the modern dowry consisting of lavish gifts to the groom's family. For the past two decades, the price of dowry has significantly increased; [...] the parents of the groom tend to ask more and more money to the bride's family, even after the wedding. In the current context, dowry became a real bid by which we try to obtain an educated groom hired in the urban formal sector. This is clearly, for certain families, a new way to acquire material goods that could possibly lead to violence, even deaths, especially after the Post-Independence economic changes (Bates 2013: 131)<sup>89</sup>.

In this context, the groom's family is not the only one to make requests; parents of the bride are also willing to give a dowry in order to find the best suitor possible. Although serious cases of 'dowry deaths' are often reported, Bates (2013) reminds us that this is not a nationwide phenomenon and is prevalent only in certain regions. Nevertheless, it remains

---

<sup>89</sup> My translation

that the dowry creates a stress upon families who have to gather considerable resources to marry off their daughters. Patel states that a wedding can be described nowadays as an « economy of prestige » (2010: 31-32), an event which exposes the economic and social status of a family (Mody 2008, 2006). However, Bénéï (1996) thinks we should be careful in our interpretations of marriage that consider it as a mechanism to promote and validate a family's social status. According to the author, in reality the situation is more nuanced and is not as mechanical, functionalist, and conscious as it has been depicted, especially in rural communities. Nonetheless, the connection between consumption, modernity and dowry emphasized here shows how the practice of dowry can contribute to enhancing son preference. While avoiding functionalist and utilitarian explanations, it is crucial to understand son preference within its social, cultural and economic context. Although sons are mostly preferred, girls are still wanted in many families in spite of the difficulties, costs and stresses considered to be related to their upbringing. In these families, girls do not necessarily feel discriminated against in everyday life and generally receive equal care, love, and attention as their brothers, but they can be discriminated against with regards to important life decisions such as education, marriage and career (Purewal 2010; Patel 2010, 2007; Kaur 2010, 2007). As mentioned earlier, son preference remains and is even spreading nationwide (Census of India 2011). However, a more holistic political economy approach (Purewal 2010; Patel 2010, 2007), can shed new light on son preference and sex-selection and allow us to consider these practices through conformism as well as negotiation, resistance and opposition.

### **Implications of reproductive technologies in women's reproductive choices**

The accessibility to reproductive technologies, including amniocentesis, ultrasound, contraception, and abortion has been offered worldwide with three main objectives: the early diagnostic of congenital diseases, the improvement of women's reproductive health and autonomous decision-making, and the control of fertility and population growth. Postcolonial India evolved ideologically and politically as a nation-state with a set of nationalist discourses that contributed to the rise of son preference and led to sex-selection through reproductive technologies (Dube-Bhatnagar & *al.* 2005). The period called 'The Emergency', between 1974 and 1977, set up intrusive family planning policies inspired by the anti-natalist ideas of the government of Jawaharlal Nehru exposed in the 1951 *Five Year Plan Report*. It is well-known that Indira Gandhi's government installed a very intrusive family planning program in temporary camps in the urban peripheries where massive campaigns of sterilization were performed (ChandraSehkar 1994). As Nagpal (2013) argues these sterilization camps were nearby poor communities and religious minorities, like Muslims, 'adopting a repressive, elitist and anti-poor approach to population control, the Indian state severely limits the reproductive rights of poor women and ideologically normalizes sex-selection' (2013: 24). The family-planning propaganda used since Independence values the small nuclear family model with a maximum of two children of both sexes or the only male child (Purewal 2010; Patel 2007; Bhatnagar-Dube and *al.* 2005; Menon 2004). Nagpal summarizes the Indian government's involvement in the exacerbation of sex-selection:

In fact, the state's propagation of the small family norm over the last fifty years, through extensive multimedia propaganda, suggests an obvious population control mechanism that operates to discursively support sex-selection. The promotional slogans read, "A small family is a happy family", "we are two and we have two", "stop at two or three", "wait after one and none after two" (Bhatnagar, et *al.* 2005:14).

Significantly, the messaging around the small family norm occupies a nationalist appeal and draws an inextricable link between prosperity, modernity and the presence of small families. In this ideological context, reproductive technologies that enable families to control family size and composition are highly valued as "scientific" and "appropriate" techniques for ensuring national and individual development. Evidently, given the context of son preference and widely internalized state discourse about the economic productivity and social value of small families, sex-selection offers a pragmatic way of ensuring small families without compromising the patriarchal desire for the optimal number of sons (2013: 24-25)

The legalisation of abortion with the Medical Termination of Pregnancy Act (MTP Act) in 1971 followed the same prioritisation of controlling population growth and reducing poverty. This law was not the result of the women's rights movement, but was mainly a project from the Indian government with the objective of reducing the population (Nagpal 2013; Bhatnagar-Dube and *al.* 2005; Menon 2004). However, following the adoption of the MTP Act, Indian feminists, referring to Occidental feminism, expected that abortion rights would contribute to women's empowerment, autonomy and re-appropriation of control over reproduction (Menon 2005):

Therefore, denial of the right to abortion is a serious symbolic assault on women's sense of self because it thwarts the projection of bodily integrity and place their body of the control of imaginings of others who deny her coherence by separating her womb from her self (Menon 2004 : 69)

However, while universal in liberal discourse, rights often take different meanings when they are materialized into local realities (Menon 2005), and 'significantly, in India, abortion rights are premised on population control objectives, as opposed to principles of reproductive freedom' (Nagpal 2013: 31). Medical practices of abortion have not been restricted since its legalization (but the MTP Act was amended in 1975 and 2002). A solution to decrease the prevalence of sex-selection is not to restrict abortion itself as such a step would compromise other women's rights (Nagpal 2013). Boongarts points out that « [...] such a step risks an increase in the use of unsafe abortion, with obvious health consequences, among women who want to end a pregnancy for other reasons » (2013:

204). Restrictions on abortion could significantly affect other women's reproductive rights, particularly their 'right to choose' (Grant 1998).

More generally, family planning coupled with reproductive technologies allows a degree of birth control that has not been seen before. Henceforth, it appears that Indian families who can afford ultrasound or amniocentesis can subscribe to the 'nationalist' small family model and choose the sex-composition of their progeny. Reproductive technologies are considered as having the ~~to~~ ~~potentially~~ to enhance women's reproductive choices and autonomy, but as Purewal states,

While one might argue that women have more choices than they may once have had due to availability of reproductive technologies (donor insemination, in-vitro fertilization treatment, immuno-contraceptives, amniocentesis, to name a few), the socially acceptable roles for women have become more narrowly defined through the experience of pregnancy and motherhood with sustained and increasing pressure for women to reproduce within socially and scientifically controlled environments (2010: 96).

Thus women's reproductive roles are defined and mediated through scientific technologies and reinforced into patriarchal structures. The general uses of technologies in the reproductive area impact a large set of sociocultural conceptions such as family, sexuality, or kinship (Merill-Squier 2004). Even if technologies provide safer conditions for women's reproductive health, it also activates a new era of massive control of women's fertility. In patrilineal societies, this control derives not only from medical institutions, state policy, and the 'modern technology supremacy', but also from the family institution and kinship structures; women's reproduction is often instrumentalized for filial purposes (Oomman and Ganatra 2002). Decision-making in terms of reproduction involves a large range of degree of autonomy and cultural values; in the South-Asian context of son preference, certain women are pressured to give birth to a son and to abort girls, others willingly choose sex-selection as they desire a son for themselves, and few do not mind having



daughters only. It may be hard to establish the degree of compulsion women face to undergo sex-selection, but denying their agency is counterproductive because it reduces them to mere victims, while son preference can also be a survival strategy for them (Nagpal 2013; Sarkaria 2009; Snow-Wadley 2008)

As sex-selection spread in India, the Pre-Conception and Prenatal Diagnostic Techniques Act (PC&PNDT Act) was passed in 1994 (amended in 2002) in order to regulate the use of reproductive technologies and prevent sex-selection. The law specifically addressed the professional practitioners with administrative and medical regulations, but essentially it forbids the divulgence of foetal sex during prenatal screening tests, commonly called ‘sex determination’<sup>90</sup>.

The efficiency and the impacts of the PC & PNDT Act are still debated amongst researchers and practitioners (Bongaarts 2013; Paitnaik and Kejriwal 2012; Patel 2010; Bhatnagar-Dube and *al.* 2005) According to Bhatnagar-Dube and *al.* (2005), the accessibility of reproductive technologies is another way to control women’s bodies and reproduction by an invasive control of their fertility as a « generalized form of scientific genocide of female foetuses » (2005: 10-11). Furthermore, the political and economic context – Post-Independence nationalism, family-planning propaganda, and economic development – in which reproductive technologies have been largely rendered available must be evaluated from the power relationships involved in the reproductive instances for women. Clearly, a total ‘liberalism’ in the matter of reproductive practices, for the sake of

---

<sup>90</sup> See Nagpal (2013) to know more about the debate around the question of the criminalisation of women by the PC&PNDT Act.

the right to choose, can potentially lead to an increase of sexism and sexual stereotypes, thus transforming a woman's right to choose into an 'anti-women' choice (Bhatnagar-Dube *et al.* 2005; Menon 2004).

Indian feminists have been promoting the right to abortion as essential to the improvement of women's rights, but in the 'right to choose', it is the 'autonomous decision-making rather than abortion itself' (Menon 2004: 66) that is the emphasis. This debate creates a well-known contradiction: 'the freedom of women to choose versus the foetus to live' (Menon 2004: 40). We do not pretend to answer this debate here, but rather to show how deeply the availability of reproductive technologies is interrelated to son preference, sex-selection, and women's reproductive choices in targeting their agency, decision-making capacity, and autonomy inside their sociocultural context.

### **Brothers and sisters: son preference in a changing society**

In contemporary India, son preference can take the form of mistreatment, violence, and neglect as well as presenting itself under gender bias leading to a reduction of 'possibilities' for women and subtle discrimination. A context described by Roopali's<sup>91</sup> story (Gurgaon 2013):

**M.:** Did you feel that in your family your brother got better treatments?

**Roopali:** Yes, yes. This is our society. This is the way in traditional families. In my family, it was not all the time. Like all my sisters are well educated. But in some ways the only son is given preferences. I told you, my friend, her father is a well-known doctor and her mother is very well educated. She has one brother so there is one son and one daughter in her family. But she always told us that she was not allowed to do things that her brother was allowed. Every woman is told by her mother, 'No, no, you are a girl you cannot do this, you cannot do that'. Then she was married to a doctor but there was always a son preference. We always think our parents are not like that but it is true.

**M.:** So you are saying that even though the parents were educated they showed

---

<sup>91</sup> All the names used in this paper are pseudonyms in order to protect the anonymity of the participants.

preferences for their son?

**Roopali:** Yes. Discrimination was there. And after marriage, she has two children, one son and one daughter. She said 'I'll never treat my daughter like that'. Whatever she wants she can have. So it depends on the values and the upbringing of the parents. So a coin has two sides. In my case, my sister wanted to go abroad, but my parents didn't allow and she was married off. My parents said 'You are a girl, you cannot live alone'. They said after marriage she could do whatever her in-laws and husband wanted.

**M.:** Did she continue her studies?

**Roopali:** Yes, after marriage. Now she is a professor.

**M.:** Was she happy about it?

**Roopali:** No one can be happy about that. We [women] cannot do anything. She was getting a scholarship to study abroad, but she couldn't go.

In Roopali's story, the discrimination is subtle and related to gender bias; the parents restrict their daughter's movements to ensure her safety and prevent any situation that could have an impact on the future marriage. The future of a woman is still seen through marriage. If the girl goes away with no parental control, future in-laws could potentially question her modesty. As mentioned earlier, raising daughters is considered as involving 'risks' related to safety, marriage, dowry (marriage expenses), and costs (care and education). These risks are interpreted from a set of values produced by kinship, gender bias, and the economic system. The 'risks' are not considered the same for raising boys. As Soma explains, girls are considered as being more to handle: 'There are so many problems with women; dowry, crimes [...]. It is difficult to bring up daughters because of safety and fear. And it is very difficult for a girl to be married into a good family' (Soma, Gurgaon 2013). As marriage is a lifelong alliance between families, the risk of not marrying the girl into a 'good' family is taken seriously and involves tensions and anxiety for parents.

In this context, women can be pressured into giving birth to a son, especially if they already have a daughter, but also if the family perceives the unborn child inside a micro-economic framework, expecting a boy is seen as being more socially, culturally and economically

'enjoyable'. During her first pregnancy, Gurpreet used to have arguments with her parents-in-law:

I used to get into conversations and arguments with them [parents-in-law]: "Don't talk about my unborn child like that. Don't put a price tag on him or her. So I argued with them sometimes. But obviously they were happy and there was a big first birthday celebration (Gurpreet Jaipur 2013).

Gurpreet had a baby boy and the first birthday was a noteworthy celebration. Like in Roopali's story, brothers and sisters can enjoy the same care and education, but sons will obtain preferences and have more professional, social, and personal options. The important lifelong relationship between brothers and sisters (including classificatory brothers and sisters) is central in understanding son preference. Brothers are the main actors of many religious rituals, celebrations (*Raksha Badhan* or *Bao Binh*) and marriage decisions for nephews and nieces. As women are supposed to leave the natal home and perform duties in their in-laws' home, the son must perform all the ritual responsibilities, take over the household, and be involved in their sisters' lives with regards to rituals, celebrations and events after marriage. The brother is the link between his sister's home and the natal kin. As Soma argues, 'the son is considered successor. In our society, every time – at the time of birth, marriage, and death – the brother has to perform certain functions. If there is no brother, who else will perform all the duties?' (Gurgaon 2013). For Gurpreet, the preference showed to the son is seen through economic exchanges and expectations:

You know a son starts to feel the pressure of having to take care of parents and you end up as resenting it [as a brother]. Like, my husband is the only son. He was born after three daughters. I can see that he is put under pressure: "you want to inherit their property you are better to take care of us". I think it is more an economic exchange than anything else. [...] But now I think it is more a selfish need, like "I can't go and live with my daughter and if my son does not take care of me, where will I go?" (Jaipur 2013).

Thus, the professional migration inside India observed nowadays takes sons away from their families leaving the aging parents to the care of others, like daughters (Gurpreet Jaipur

2013; Soma Gurgaon 2013; Pushpa Gurgaon 2013; Nivedita Jaipur 2013). Families have to manage this situation and daughters may be required to provide care to their parents. This is actually Pushpa's reality:

Yeah, [the son] is not going to be with you always. Like in my family, I have a brother and a sister. Among three of us, my brother is not here. I am here. I was married in Bikaner but settled down here. So now I look after them. The son comes when there is need but it obviously takes him some time to get here but I am at hand. Initially the work was in the family. The son would remain with parents and everything would be given to him so he did not have to go out. But now people have to go out for work. So now with education and all, things are changing (Pushpa Jaipur 2013).

Laksmi also takes care of her aging parents while her brother lives in Delhi, her children are settled and she is retired from teaching. Even if this not usually a daughter's duty, she seems very comfortable with taking care of her parents:

He [her brother] was pretty much with them, but he got a job in Delhi so he had to go. And my parents live in this house. This is my parents' house. I'm staying here to take care of them. I got two houses in Jaipur, basically. I'm just staying here so I can take care of them. Three years back I was in Chennai because I had my responsibilities there. [But now] my daughter is settled, son is in the Merchant Navy, I'm free. I can take care of them (Laksmi Jaipur 2014).

Even if sons are still preferred in both rich and poor families (Gurpreet Jaipur 2013), women feel slight changes in their gender roles and responsibilities. Mitali says 'earlier when people were less educated, I would say women wanted sons too. But now the education and knowledge level is better, so less women share that thinking. It is 50/50. If there is son preference it comes from the family, but less women think that they will be better with sons' (Mitali Gurgaon 2013). Even though women do have a fading preference for sons, sex-selection remains practised enough to have a major demographic impact.

Women pointed out that these stressful tensions of having to undergo sex-selection could be avoided by having a son in the first pregnancy. According to Roopali, 'the first [child] should be a son, after we [women] can relax, but if the first child is a daughter then there is

pressure to go for a second child' (Roopali, Gurgaon 2013). This statement implies two things: 1) having one child is acceptable only if it is a boy; 2) having a daughter is fine if a son is already born. Having a daughter remains important, but it is far less stressful for women when she is born after a boy. Bhat and Zavier (2003) report sex-selection mostly targets daughters born subsequently (after a first daughter). In an interview, Disha, mother of four children, three daughters and one son, explained she would have aborted her two last daughters if she had known their sex during pregnancy.

There was a bit of disappointment from my side [her natal family]. If they were born, it is ok, but we would have killed them. But it happened, so joy was there. I was disappointed myself. They were both sides disappointed. It was my side, I was the more upset. They were born, so they were born. It is just happened, but we could have killed them also. If I had known before, I would have killed them both by abortion (Disha, Jaipur 2013)

The disappointment seems to come from everywhere: the natal family, the in-laws and the woman herself. Often the family-in-law is considered as being responsible for pressuring the woman to undergo sex-selection, but son preference and the 'anxious and costly' process of raising and marrying off a girl involves both families and is apprehended on both sides:

[...] With sex-selective abortion, everyone is involved. There is the lady, there is the husband, there is her family-in-law, and even maybe her natal family. I found out that son preference is often strong in the woman's family too so she faces pressure from both families (Pushpa, Jaipur 2013).

Women are not only pressured by their in-laws, but also by their natal family to perform their duties and bear sons. The ability of a woman to give birth to a son is related to her duties as a wife and ensures the honor of her natal family. Giving birth to a son meets everyone's expectations.

### **Tensions in women's contemporary reproductive values and settings**

The availability of technologies increases the possibilities for women to achieve the desired progeny sex-composition. The use of technologies seems to have become a common option for couples to make decisions regarding the sex-composition of their children

**M.:** Did you decide to have a third child because you wanted a son?

**Shreha:** No, no, it just happened. My husband and I had not planned it and I even asked my husband if we should go for a check-up in case of it is a girl. But my husband said that is not necessary, we will accept even a third daughter. See I wanted a son because I wanted to have a different experience. I already had two daughters.

**M.:** Would you have had an abortion if your husband had agreed to the check-up?

**Shreha:** Maybe. But now I feel that if I had done it at that time I would have regretted it. Now I feel it is wrong to have an abortion because of the sex of the child (Shreha Jaipur 2013).

The availability of technologies increases the 'illusion' that it will create a better space for women's autonomy and decision-making in the reproductive area (Purewal 2010). However Shreha's story suggests that the decision of undergoing an ultrasound was not entirely hers to make.

The use of reproductive technologies can indeed lead to an 'anti-female' choice that does not necessarily result in enhancing autonomous decision-making, but may increase doubts about the options taken:

When I was pregnant, I went for sonography and got it checked. The doctor told me it was a boy. I wonder sometimes what if it had been a girl (Preeti Jaipur 2013).

When Preeti uses "what if" she expresses all the anxiety that the birth of a girl could have caused in her life. The use of ultrasound did not enhance her autonomous reproductive practices, but actually reinforced sociocultural bias against daughters. If it had been a girl,

the final decision would have involved the husband, the family-in-law and perhaps, the natal family.

The PC & PNDT Act of 1994 has been criticized for not having the expected impacts on sex-selection practices (Paitnaik and Kejriwal 2012; Patel 2010; Bhatnagar-Dube and *al.* 2005). A female doctor practising in Jaipur argues that the medical practitioners must be involved in more ethical practices:

I don't think blaming the government alone is right. [...] The government cannot do everything. You have to do your part [as a medical practitioner]. Say the government has passed the law and made it illegal but medical practitioners still do it. [...] Doctors have to be very strict in refusing sex-selective abortion and have strict morality (Female doctor, Jaipur 2013).

The same female doctor differentiates between reputed hospitals and private practice; sex-selection practices would not be performed in safe and qualified environments. As she states,

They give excuses. They don't come and say "it is a female child so we want an abortion". It is more like "we have too many children and we can't have more". Something like that. And generally they come when they are three or four months pregnant. So it is done by people who are not doing fair practice. Go to reputed hospitals and they won't do it. We refuse. We don't go in for sonography except only in case of foetal well-being, like if it is not in place. No sex determination (Female doctor, Jaipur 2013).

The 'excuses' mentioned by this doctor could be seen as strategies to get around the legal regulations. Yet if the failure of contraception is a common reason evoked to undergo an abortion, medical practitioners are well-aware that could involve sex-selection, especially in an advanced stage of the pregnancy. The variety of attitudes towards sex-selection seems to be nuanced and needs to be understood inside a plural sociocultural context. Sex-selection is not only a 'good business' for medical practitioners as Vella (2003) states, but it can also be an experience of cultural empathy for women:



People I know are all against it. But when a woman comes in for a caesarean, and we know the family background, that she must have a boy, and then we feel very bad for her if she has a girl. We try to explain to the family but we cannot change them. We tell them “you have a healthy mother and healthy child but that does not have any effect. They are very hard upon the woman if she has had a girl child (Female doctor, Jaipur 2013).

Here, the idea is not to defend medical practitioners who offer sex-selection services but that the cultural values shared by women and medical professionals of the ‘necessity’ of having a son in the family can overcome ethical medical decisions to a certain degree. In certain cases, cultural empathy is not always there, as Garima’s story shows. When she gave birth to her second daughter, the medical staff were careless towards her as well as towards her husband and the newborn girl:

At the hospital my mother-in-law was very sad but after some time she was normal. The whole atmosphere at the hospital was bad. The staff too were rude. My daughter was born and there was nobody in attendance. My husband complained. They neglected us because they would not be getting rewards and gifts as there were no celebrations (Garima Gurgaon 2013).

Son preference is here reinforced by the medical staff as they know they will not get any rewards from the birth of a girl. The attitude of the medical practitioners towards sex-selection and the ethical considerations behind these practices are integrated into a whole complex set of culturally shared values. The fact that son preference is a value shared by women, families, and medical professionals can provide an explanation of the predominance of sex-selection in India.

### **Conclusion: Women’s reproductive choices in the context of North-Western India**

Women’s agency in reproductive choices, as examined in this paper, is integrated in a complex context in which economic aspects, the availability of reproductive technologies and kinship interact with son-preference. The decision to undergo sex-selection appears to solve these tensions as well as representing survival strategies for women themselves and

their family to certain degrees. Therefore, the current economic context in India creates tensions for families regarding consumption, and economic considerations in raising a daughter with regards to dowry, marriage and educational costs. Families solve these tensions by planning the sex-composition of the progeny as it is seen as a 'good' strategy for social mobility and family capital. In addition, sex-selection involves questioning the attitudes of the Indian medical practitioners and the real impacts of the availability of reproductive technologies on women's reproductive practices. As reproductive technologies are widely available in the country, it seems that sex-selection is now included as a 'common' option for couples (and families) to fulfill families' reproductive expectations. Reproductive Technologies, here, represent an 'informed' and 'deliberated' solution to be both 'traditional' and 'modern' in reproductive choices. Even though many women face violence and pressure from their families to produce sons, the degree of son-preference compulsion is hard to establish since the pressure or even violence can sometimes come from the sociocultural structures more than their immediate families.

## References

Anderson, S. and D. Ray. 2010. 'Missing Women: Age and disease', *Review of Economic Studies*, 77: 1262-1300.

Bates, K. 2013. 'L'Inde au féminin' [Feminine India]. In *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance* [India and its avatars. Pluralities of a world power], edited by Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert, and Christophe Jaffrelot, 119-146. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

Bénéï, V.1996. *La dot en Inde : Un fléau social?* [Dowry in India: A social Issue?]. Pondichery: Karthala.

Dube-Bhatnager, R., Dube, R. and R. Dube. 2005. *Female Infanticide in India*. Albany: State University Press.

Bourdieu, P. 1979. *La distinction*. [The distinction] Paris: Editions de Minuit.

- Dalmia, S. and P. G. Lawrence. 2005. 'The Institution of Dowry in India: Why It Continues to Prevail', *The Journal of Developing Areas*, 38 (2): 71-93.
- John, M. E. 2011. 'Census 2011: Governing Populations and the Girl Child', *Economic and Political Weekly, UNFPA Publication*, XLVI (16): 10-12.
- Goody, J. and S. J. Tambiah. 1973. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grant, V.J. 1998. *Maternal Personality, Evolution and the Sex Ratio. Do the mothers control the sex of the infant?* London, New York: Routledge.
- Kaur, R. 2007. 'Declining Juvenile Sex Ratios: Economy, Society and Technology Explanations from Field Evidence', *Margin: The Journal of Applied Economic Research*, 1 (2): 231-245.
- Mari Bhat, P.N. and A. J. Francis Xavier. 2003, 'Fertility Decline and Gender Bias in Northern India', *Demography*, 40 (4): 637-657.
- Menon, N. 2005. 'The impossibility of 'justice': Female foeticide and feminist discourse on abortion', *Contributions to Indian sociology*, 29 (1&2): 369-392.
- Menon, N. 2004. *Recovering Subversion. Feminist Politics Beyond the Law*. New Delhi: Permanent Black.
- Merill-Squier, S. 2004. *Liminal lives. Imagining the human at the frontiers of biomedicine*. Durham: Duke University Press.
- Mody, P. 2008. *The Intimate State: Love-Marriage and the Law in Delhi*. Delhi and UK: Routledge.
- Mody, P. 2006. 'Kidnapping, Elopement and Abduction: an ethnography of love-marriage in Delhi.' In *Love in South Asia: A Cultural History*, edited by Fransesca Orsini, 331-334. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagpal, S. 2013. 'Sex-Selection Abortion in India: Exploring Institutional Dynamics and Responses', *McGill Sociological Review*, 3: 18-35.
- Office of the Registrar General and Census Commissioner. 2011. *Census of India 2011, India*, Ministry of Home Affairs, Government of India.
- Oomman N. and B.R. Ganatra. 2002. 'Sex Selection: The Systematic Elimination of Girls', *Reproductive Health Matters*, 10 (19): 184-197.
- Paitnaik, A.M.M. and S.G. Kejriwal. 2012. 'Nobles or Merchants? A perspective on the PCPNDT Act', *Indian Journal on Radiology and Imaging*, 22 (2): 137-140.

Patel, T. 2010. 'Risky Lives: Indian Girls Caught between Individual rationality and Public Good.' In *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*, edited by T.V. Sekher and Neelambar Hatt, 16-37. New Delhi: Rawat Publications.

Patel, T. 2007. 'The Mindset behind Eliminating the Female Foetus.' In *Sex-Selective Abortion in India. Gender, Society and New Reproductive Technologies*, edited by T. Patel, 135-174. New Delhi: Sage Publications.

Purewal, N. K. 2010. *Son Preference. Sex Selection, Gender and Culture in South Asia*. Oxford, New York: Berg.

Sarkaria, M. K. 2009. 'Lessons from Punjab's "missing girls": Toward a global feminist perspective on "choice" in abortion', *California Law Review*, 97: 905-942.

Sharma, U. 1986. *Women's work, class, and the urban household*. London, New-York: Tavistock Publications.

Sharma, U. 1980. *Women, Work, and Property in North-West India*. London, New-York: Tavistock Publications.

Snow-Wadley, S. 2008. *Wife, Mother, Widow. Exploring Women's lives in Northern India*, New-Delhi: DC Publishers.

Srinivas, M.N. 1997. 'Practicing Social Anthropology in India.' *Annual Review of Anthropology*, 26: 1-24.

Srinivasan, S. 2012. *Daughter Deficit. Sex-Selection in Tamil Nadu*. New Delhi: Women Unlimited/Kali for Women.

Vella, S. 2003. 'Éthique et pratiques reproductives: les techniques de sélection sexuelle en Inde' [Ethic and reproductive practices: sex-selection techniques in India], *Autrepart* (28): 147-163.

## CHAPITRE 4 – DISCUSSION

La construction de l'Inde moderne – l'implantation du libéralisme (Jaffrelot 2013; Mohanty 2013; Milbert 2006; Etienne 2006), la propagande de la planification familiale (Purewal 2010 ; Bhatnagar-Dube et *al.* 2005; Menon 2005, 2004) et l'accessibilité aux technologies de la santé reproductive (Nagpal 2013; Vlassoff 2013; Purewal 2010; Patel 2010) – a créé de nombreuses tensions socioculturelles qui ont fait place à des réinterprétations des valeurs, des pratiques et des représentations en lien avec la reproduction et la vie familiale (cf. Chapitre 1). Ces changements ont des effets notables sur de nombreux éléments de la vie quotidienne et se traduit pas des négociations, de l'opposition, des renforcements, du rejet, ou de l'adhérence face à un mode de vie plus conservateur et des pratiques telles que la préférence pour les garçons. Dans la discussion finale de cette thèse, il sera question des expériences actuelles des femmes indiennes qui ont, directement ou indirectement, une influence sur les pratiques reproductives.

Les données recueillies sur le terrain permettent de discuter des notions développées dans les trois articles présentés dans cette thèse selon les sept thèmes utilisées lors de l'analyse (cf. Chapitre 2) remaniés en cinq sections – la cinquième section regroupe les thèmes 5, 6 et 7 – pour les besoins de la discussion. En effet, les relations intrafamiliales (relation avec le mari et la relation avec la belle-fille), les discours sur les rôles des femmes, les pratiques liées au mariage et les pratiques reproductives seront discutés de manière plus générale dans le chapitre qui suit. Car l'exploration des différentes expériences quotidiennes des femmes permettent d'émettre de nombreux constats quant aux réinterprétations culturelles actuelles de la préférence pour les fils et de voir comment celle-ci s'inscrit dans le contexte contemporain indien.

### 4.1) La relation avec le mari

Avec l'augmentation récente des mariages par amour, créant de fortes réactions au sein des communautés et des familles (Trivedi 2013; Mody 2008, 2006; Chakravarti 2005), les

relations maritales se redéfinissent à travers des perspectives qui allient les exigences familiales – de parenté, de filiation et d’alliance – au concept de la « relation romantique privée ». Quoique le mariage arrangé demeure la forme la plus commune des unions, il arrive de plus en plus rarement que les jeunes de la nouvelle génération ne se soient rencontrés et même choisis avant le mariage, rejetant certains prétendants ou prétendantes (Boisvert 2013). Les pratiques liées au mariage seront examinées de plus près dans la section 4.4 de ce chapitre et le point développé ici se concentre plus spécifiquement sur la relation entre l’épouse et son mari. Selon les femmes rencontrées dans le cadre de cette étude, plus le couple a la possibilité de se prévaloir d’un espace privé, moins ses choix en termes de reproduction seront médiés par les besoins de la famille. Les participantes ont dit vouloir davantage d’espace pour la vie privée du couple, ce qui n’est pas toujours évident à créer dans le contexte d’une famille jointe. Les participantes mentionnaient le besoin d’espace (Nivedita et al. Jaipur 2013; Shreha Jaipur 2013) particulièrement face à la belle-mère qui interférerait dans la relation du couple, particulièrement dans les cas de conflits. Cette conception plus privée du couple questionne de nombreux aspects d’une maisonnée incluant la famille jointe, comme par exemple, la résolution de conflits, les choix reproductifs et la place accordée aux aînés dans les décisions importantes. Tanuja (Gurgaon 2013) justifie le choix de vivre en famille nucléaire par un besoin de distanciation avec la famille : « we get their guidance when we need it, and we get our privacy also » (Gurgaon 2013). Ses propos redéfinissent la place accordée aux aînés dans de la famille indienne, car selon elle, « with distance, better relationships ». Un espace pour la vie privée signifie aussi avoir une vie sociale de couple et des « distractions » pour l’épouse. Cela s’éloigne un tant soit peu du modèle de l’épouse et de la mère associé au *strīdharmā*, à la *pativrata* et la *pardah* (Fuller 2004; Knott 1996; Chakravarti 1995, 1993; Das 1979), car aujourd’hui, les femmes, surtout celles qui demeurent à la maison, souhaitent faire parties de la vie publique et sociale de leur mari. Comme l’explique Radhika,

He [le mari] should be social enough. He should not be the kind of person who comes back and stays in the house, a person who doesn’t go out, because there is no entertainment for a woman. If she is a homemaker, there is no entertainment for her. If he goes out or he goes to a social visit he should always take his wife with him. They should have a social life (Radhika Jaipur 2013).

En ce sens, les femmes semblent concevoir les rôles des hommes et des femmes au sein de la famille comme complémentaires, une vision qui se rapproche de l’entente tacite du

mariage décrite par Mody (2006) et Uberoi (1996). Pour Roopali, le rôle de son mari est d'apporter du soutien financier et de la protection : « Financially, he [mari] supports me, and physically, he protects me » (Gurgaon 2013). Un élément ressort de la discussion avec les participantes, c'est l'importance de considérer la maisonnée comme un lieu où les femmes exercent leur autorité. La presque majorité des femmes rencontrées qui ne travaillaient pas à l'extérieur du foyer, se sont présentées comme « homemaker », non pas comme « housewife ». Le choix de mot n'est pas fait au hasard, puisque les femmes considèrent leurs fonctions comme une occupation nécessitant de la gestion et du travail à temps plein. En plus de s'occuper de l'éducation des enfants, des employés domestiques, des beaux-parents vieillissant, elles gèrent aussi le budget des dépenses familiales (Radhika Jaipur 2013; Pooja Jaipur 2013; Sonal Gurgaon 2013; Roopali Gurgaon 2013; Gurpreet Jaipur 2013; Preeti Jaipur 2013). L'autorité que les femmes possèdent au sein du foyer décrite par Snow-Wadley (2008), augmente avec la maternité et la maturité. La maisonnée demeure conçue comme un lieu où l'autorité féminine est prédominante et où les interférences des hommes n'est que peu appréciées :

In the house, a male should not... He should give money. He should not interfere, you know, in all the kitchen things, all the things about the servants. He should not get involved, he should only do his work, give the money to his wife, to his mother... Yeah, he should not interfere, because there are already so many things to think about as a homemaker. We have to look after everything, we have to look after the kids, we have to look after the in-laws, and apart from that, so many responsibilities are out there! If he also starts interfering, you know, that irritates me. Because I am not interfering in his business, so let me do what I feel like. Don't say what to do and what not, because I am smart enough to decide about all of it (Radhika Jaipur 2013).

En se présentant comme « homemaker » les femmes accordent de l'importance à leur occupation qui contribue à l'enrichissement de leur famille et qui leur permet de se sentir comme l'égal de leur mari bien qu'elles ne travaillent pas nécessairement à l'extérieur<sup>92</sup>.

Comme le décrit Sonal,

I think he is the backbone [de la famille]. I think both are equal. If the woman stays home she does everything for the family. I am a homemaker. I take care of our home all day long and when he comes back home in the evening I recharge him with food and all the things he needs at home. Nobody is complete alone. Wife is not complete without husband and husband is not complete without wife. We support each other so we are equal. I am his true friend. He discusses everything about his works, he needs my advice. We are more like friends. I cannot think of life without my husband (Gurgaon 2013).

---

<sup>92</sup> Dans l'échantillon (cf. voir Annexe 2), deux femmes travaillaient comme domestique, une à temps partiel, une femme possédait sa propre entreprise, une était médecin et l'autre professeure d'université, ce qui représente 6 sur 40 participantes, soit 15%.

La complémentarité des rôles entre les hommes et les femmes ressort des propos de Sonal qui insiste sur le fait qu'elle et son mari se traitent comme des individus égaux. Dans l'ensemble, les participantes prétendent avoir de bonnes relations avec leur mari et être satisfaites de leur mariage, à l'exception de Nivedita (Jaipur 2013), qui, nous allons le voir plus loin dans la section 4.4, n'est pas très heureuse dans son mariage. Les autres ont seulement soulevé des quiproquos de couple qui ne semblaient pas affectés l'ensemble de la relation avec le mari (Radhika Jaipur 2013; Laksmi Jaipur 2014). Cette vision du couple, davantage privée et égalitaire<sup>93</sup>, crée des tensions, voire des conflits avec la belle-famille et ne semble pas nécessairement s'accorder avec celle de la génération précédente, comme il sera exploré dans la prochaine section.

#### 4.2) Les relations avec la belle-famille

Les relations à l'intérieur de la famille sont complexes, particulièrement au sein d'une famille élargie où se côtoient plusieurs générations. Chacun des membres de la famille a des comportements spécifiques à adopter, des rôles et responsabilités à endosser et une position hiérarchique à respecter. Comme le décrit Boisvert, « Nous retrouvons généralement au sein d'un même demeure indienne plusieurs générations qui se côtoient. Nous pouvons facilement imaginer l'intensité des différentes activités domestiques et la densité émotive d'une telle cohabitation; les rôles clairement définis, la routine et la stabilité deviennent alors essentiels » (2013 : 308). Cette intensité a été soulevée par les femmes lorsqu'elles parlent de leur relation avec leur belle-mère. Nivedita et *al.*, rencontrées dans le cadre d'un *focus groupe*, expliquent comment il est difficile d'avoir une relation *directe* avec la belle-mère, c'est-à-dire sans la médiation du mari (du fils) :

Mothers-in-law should give more space to daughters-in-law. So many times... Especially interferences! When the mother-in-law has any problems with the daughter-in-law she should be able to talk directly to her, instead of complaining to her son. [...] Indirect way is no good. If you say something wrong and have a misunderstanding you should be able to talk directly. If we have misunderstandings with our husbands we don't go complain to our mothers-in-law, because then, the matter gets more complicated (Nivedita et *al.* Jaipur 2013).

Snow-Wadley (2008) suggère l'idée selon laquelle plusieurs stratégies sont utilisées pour

---

<sup>93</sup> Les participantes ont insisté sur le fait qu'elles se considèrent les égales de leur mari, donc il n'y a pas d'information spécifique dans mes données qui parlent de relations asymétriques entre époux. Cependant, il m'a semblé que pour certaines décisions, par exemple, aller faire faire une échographie (cf. Article 2 et 3) le mari avait le dernier mot.



garantir la loyauté du fils envers la mère comme c'est lui qui, théoriquement, prendra soin d'elle si son mari décède. Cette façon indirecte de régler les conflits pourrait être interprétée sous cet angle stratégique, la mère s'assurant que le soutien du fils dans le cas de tensions entre la belle-mère et la belle-fille. Plusieurs types de conflits peuvent survenir, des conflits de personnalité (Radhika Jaipur 2013), des tensions spontanées (Nivedita et *al.* Jaipur 2013), des conflits sur les tâches domestiques (Tanuja Gurgaon 2013; Garima Gurgaon 2013), etc. Ces conflits semblent être spécifiques à des représentations différentes de la réalité et des rôles de genre au sein de la maisonnée. Les tensions associées à l'écart générationnel sont souvent liées aux tâches quotidiennes, ce qui devrait être accompli quotidiennement, par qui et comment. Tanuja décrit cet écart générationnel par ce qu'elle appelle un « clash » des valeurs :

You can say it was okay because when you are living with someone older, then the generation gap is always there. [...] When we reach at one level and the other person's level is much higher or little bit lower, then comes a little bit of a clash. Conflict is always there but only I would say because of generation gap. For example, after I came to live with my in-laws they had a domestic servant, a full-time servant. After he quit I had to become busy. There was a maid but I had to be busy. I was newly wed and didn't want to work, but Mother said I have to. Just a little bit of conflict (Tanuja Gurgaon 2013).

Ici, la belle-mère considère que les employés domestiques ne sont plus nécessaires, car il est attendu que la nouvelle épouse contribuera aux tâches et la maisonnée. Même chose pour Sonal, qui se trouve régulièrement dans une situation de tensions de valeurs avec sa belle-mère.

To be honest, I love my father-in-law more than my own father. I like him very much as a human being. With my mother-in-law, you know, two women they sometimes clash. Our ideas clash and our values too. But also she has her own style in the kitchen and I have my own. She tells me what to eat and sometimes we clash (Sonal Gurgaon 2013).

Bien que les valeurs entre la belle-fille et la belle-mère s'entrechoquent et créent des tensions, les relations peuvent être harmonieuses avec d'autres membres de la maisonnée comme le beau-père.

Dans la littérature sur le sujet de la préférence pour les fils, on dépeint souvent la belle-mère comme la personne à la source des tensions, conflits, voire des pressions et violences envers la belle-fille. De plus, la belle-mère y est souvent décrite comme l'émissaire des attentes reproductives de l'ensemble de la famille exerçant le contrôle et les pressions

nécessaires sur la belle-fille (Snow-Wadley 2008; Kaur 2007; Miller 2001; Croll 2000)<sup>94</sup>. Cependant, on parle très peu des « bonnes » belles-mères, celles qui entretiennent des relations agréables avec leur(s) belle(s)-fille(s). Sonal ajoute justement à son commentaire que malgré le choc des valeurs, « at other times it is good to have her [la belle-mère]. Like today she is cooking in the kitchen so I don't have to do anything » (Sonal Gurgaon 2013). Ce commentaire indique quoique les relations entre belle-mère et belle-fille soient difficiles à certains niveaux, comme la reproduction ou les valeurs personnelles, elles peuvent être tout autant harmonieuses sur d'autres plans, comme l'entraide et la complémentarité à l'intérieur de la maisonnée. Comme il a été mentionné dans le chapitre 1, le contrôle exercé par les parents masculins âgés, souvent par l'intermédiaire de la femme la plus âgée n'est pas nécessairement unilatérales, au sens où il n'y a pas que domination des hommes sur les femmes et différentes formes de rapports de pouvoir se côtoient et s'inscrivent au sein de l'institution familiale (de génération, de position dans la famille, le fait d'être mère ou non, etc.) (Purewal 2010; Snow-Wadley 2008). Nous ajouterons, à l'instar d'Ortner (2006) que les relations au sein de la famille ne sont pas que des relations de pouvoir, mais aussi des relations de solidarité qui se négocient quotidiennement dans le cadre du système familial et filial. Plusieurs des femmes rencontrées ont affirmé avoir de bonnes relations avec leur belle-mère (Preeti Jaipur 2013; Garima Gurgaon 2013; Mitali Gurgaon 2013; Tanuja Gurgaon 2013; Laksmi 2014). La belle-mère de Garima l'encourageait à prendre un emploi à l'extérieur : « My mother-in-law wanted me to work outside, and she always said, « If you do a job, then I will come to help with other work » (Garima Gurgaon 2013).

La solidarité peut se trouver au sein de d'autres relations familiales, comme par exemple, Sonal qui a une bonne entente avec son beau-père. C'est aussi le cas de Pooja qui explique sa relation avec sa belle-sœur :

For my first pregnancy, my brother-in-law's wife was very helpful and she taught me lots of things about pregnancy. What to do, what not to do. Things I can wear, and not to wear. What I can eat, what I cannot. These things. I followed her prescriptions (Pooja Jaipur 2013)

Ce qui complique et rend particulièrement difficiles les relations de la belle-fille avec la

---

<sup>94</sup> C'est un fait généralisé dans la littérature sur le sujet et aussi, sur le terrain, car par ailleurs, nous verrons dans les sections 4.5, 4.6 et 4.7 toute l'implication de la belle-mère dans le processus de sélection sexuelle.

belle-famille, c'est la période d'adaptation après le mariage; la nouvelle épouse doit s'accoutumer à de nouvelles façons de faire et les attentes peuvent être élevées envers elle (Snow-Wadley 2008). Radha raconte son arrivée au sein de la belle-famille :

She was very nice with me in the beginning because I was a new bride but I felt she grew up a bit strict and rude with me after some time. I don't know why (Radha Gurgaon 2013)

Les attentes comportementales face à la belle-fille sont spécifiques et semblent être associées à une version édulcorée de la *pativrata*, s'inscrivant dans la modestie, l'obéissance et le respect des aînés et du mari. Comme l'explique Sonal, « when a woman arrives at her husband's home she has to follow the rules » et la belle-mère a des attentes spécifiques quant aux comportements et à l'obéissance de la jeune épouse. Comme Sonal, la belle-mère s'attend à ce que l'épouse serve le mari (son fils) comme s'il était un « dieu » (Sonal Gurgaon 2013). Ceci est une vision de l'épouse qui semble très similaire à la dévotion maritale attendue de la *pativrata*. Toujours selon Sonal, « [...] if they are living in a joint family so they have to follow the rules and meet the expectations otherwise fights will start » (Sonal Gurgaon 2013). Pushpa (Jaipur 2013) affirme le même point : « Daughters-in-law keep quiet because they don't want to break the peace » au sein de la famille. La pratique de la *purdah*, le confinement et la surveillance de l'épouse, semble aussi s'appliquer à certaines femmes, car certaines des participantes devaient informer le mari et les beaux-parents de leurs déplacements. Nivedita et al. (Jaipur 2013) ont dit être très isolées et ce, même du voisinage. Il est difficile de dire jusqu'à quel degré les femmes respectent la *purdah* aujourd'hui dans les milieux urbains, mais dans les milieux ruraux cette pratique semble pratiquée et toujours mise en application (Gita Jaipur 2013; Amita Jaipur 2013). Ces participantes ne pouvaient se déplacer seules et devaient pratiquer le *goonghat*, c'est-à-dire couvrir leur visage en tout temps dans les lieux publics avec un pas de tissu de leur sari.

L'autorité de la belle-mère s'exerce sur les membres plus jeunes de la maisonnée, les fils, les épouses et les petits-enfants. Les participantes ont décrit la belle-mère idéale, celle qu'elles aimeraient être dans le futur, selon leurs valeurs, leurs attentes et en particulier, leurs expériences personnelles. Radhika décrit comment elle voudrait être en tant que belle-mère :

See, I just don't want to interfere. I should not interfere in any of their things [le couple]. If they ask for any advice, I will definitely give it to them, but this is not going to be compulsory, you know. I don't want to be authoritative and also I want to say whatever is right or I think it is right, I won't take all the time on my son's side. I will always be there. I want to be there for my daughter-in-law because she leaves her house for us, for my son. So, you know, I just want to be there for her, she should not be here alone (Radhika Jaipur 2013).

Nivedita et *al.* ont fait le même exercice en groupe et l'image de la belle-mère idéale ressemble beaucoup à celle décrite par Radhika :

The mother-in-law should be friendly. She must understand that when her son gets married, she must give some time to the daughter-in-law to settle down and adjust. Both of them should understand each other. The mother-in-law should not expect more... When the daughter-in-law moves into her house, they [la belle-famille] should not start putting too much burdens on her and they should understand there is always a generation gap (Nivedita et *al.* Jaipur 2013).

En évoquant l'écart des générations, ces participantes émettent l'idée que les différences qui surviennent au niveau des idéologies, des valeurs, des pratiques et des façons de faire entre les belles-mères et leurs belles-filles ont des impacts sur les relations de la maisonnée et la manière avec laquelle la belle-fille s'intégrera dans son nouveau foyer. Elles ont constaté, par le biais de leurs propres expériences, que ces différences générationnelles impactent les relations entre les femmes plus âgées et les plus jeunes. Ces femmes envisagent éventuellement de vivre en famille jointe avec leur(s) belle(s)-fille(s) quand leurs fils se marieront à leur tour et se préparent déjà à accueillir une nouvelle personne au sein de la famille. Il n'en demeure pas moins qu'une partie considérable de la relation entre la belle-fille et la belle-mère, donc entre les femmes de différentes générations, demeure sous la médiation du mari/fils.

À travers toutes les relations familiales, la relation avec le mari demeure donc cruciale au fondement de la bonne entente générale et la résolution de conflits (Sonal Gurgaon 2013; Nivedita et *al.* Jaipur 2013; Shreha Jaipur 2013). Comme le dit Shreha, « My husband is my biggest support. [...] My husband is always there to support me, not despite me being wrong about anything, but if he thinks I am right, and my mother-in-law is wrong he will tell her and if I am wrong he will let me know » (Shreha Jaipur 2013). Il est difficile, dans le cadre de cette recherche d'établir une comparaison entre les femmes qui ont un mariage arrangé et celles qui ont eu un « love-cum-arranged » mariage, car sur les 40 participantes, seulement Sonal (Gurgaon 2013) a eu une union non-arrangée par les parents. Malgré que

cette information n'ait pas de valeur comparative, il faut spécifier que Sonal n'a pas une relation harmonieuse avec sa belle-mère, cette dernière ne la considérant pas comme une « bonne belle-fille » (Sonal Gurgaon 2013).

#### **4.3) Les tensions entre le discours d'émancipation et d'égalité des femmes et les obligations de mères et d'épouses**

Plusieurs des femmes rencontrées pour cette étude ont évoqué leur désir de travailler à l'extérieur du foyer, mais pour la plupart d'entre-elles, leurs rôles de mère et d'épouse surpassaient ce désir. Rappelons que des 42 femmes interviewées, 32 étaient femmes à la maison et 10 occupaient un emploi rémunéré. Ce qui est mis de l'avant dans ce contexte, ce sont les tensions créées par l'interaction de différents discours sur l'individualisme, l'autonomie et l'émancipation des femmes avec les rôles culturellement associés aux femmes qui trouvent source dans les institutions culturelles, sociales, politico-juridiques, religieuses et familiales. Avant d'entrer dans le vif du sujet et d'explorer comment ces éléments ont des influences tangibles sur le quotidien des femmes et sur le sujet de cette thèse, il importe de revenir brièvement sur les notions d'individualisme, d'égalité et d'autonomie dans la société indienne. La prise de décision, entourant les fonctions professionnelles des femmes, qui s'inscrit dans la tension entre le discours d'émancipation et les rôles de genre s'envisagent à travers la construction de la notion d'individu et d'égalité en Inde.

Le travail de Dumont, consigné dans les livres *Homo hierarchicus* (1966) et *Homo equalis* (1977) et se voulant une comparaison des notions d'hierarchie, d'égalité et d'individualisme entre la société indienne et européenne a mené au débat connu entre Dumont et Bêteille (1987) sur ces notions. Selon Bêteille (1986), Dumont associe dans ces deux livres l'expression de l'individualisme et l'égalité aux sociétés européennes et la hiérarchie et l'holisme à la société indienne, ce qui présenterait un manque de conscience des différents processus historiques de ces sociétés. Comme Bêteille le fait remarquer,

A study of the relations, whether of opposition or agreement, between hierarchy, equality, the individual, and the group cannot be made without a historical awareness of the changes taking place throughout the modern world. Basic legal and political ideas are no longer insulated within their original matrix in the way in which they were in the Middle Ages or earlier. Societies and cultures which were different and separate until a century

or two ago have become mutually implicated as never before. The contemporary social significance of ideas and values has to be considered separately from their historical origin, however important the latter might be. It cannot be argued-certainly not in the modern world that ideas and values that have been current for merely four or five generations are necessarily less significant or effective than those which held the field for a millennium or more (1986 : 123)

La notion d'individu ou de personne morale s'est construite dans le prolongement de la société indienne et est donc indissociable du contexte culturel et historique dans lequel elle s'est développée : la colonisation britannique, la construction de l'état, l'établissement du droit moderne et la libéralisation économique. Comme l'explique Birla (2013),

India's colonial history enables a new kind of coding of the corporate person, one that marks emerging economic discourses of the citizen and of sovereignty. The corporate person thus becomes a site for unpacking legal narratives of economic modernization, for exposing modern legal techniques of enchantment, and for investigating forms of neoliberal market governance produced by the postcolonial state (2013 : 97).

Bien que le concept d'individu en Inde ait été largement influencé par le cadre épistémologique occidental, l'individu n'en demeure pas moins défini par son contexte culturel. Dans la société indienne, l'individu n'obéit pas uniquement à la volonté personnelle, mais est conçu comme une extension de son groupe. Comme l'explique Béteille, le processus historique indien a engendré un espace social dans lequel toutes ces notions, soit l'individu, le groupe, la hiérarchie et l'égalité, se côtoient :

The most striking feature of Indian society today is the co-existence of divergent, even contradictory, beliefs and values. Hierarchical values are in evidence everywhere; yet people proclaim loudly, and not always insincerely, that equality should be placed above every other consideration. Individuals compete with each other and claim their dues as individuals in a growing number of fields; yet loyalty to caste, tribe, sect, clan, lineage, and family have a continuing, and in some fields an increasing, hold over people (ibidem)

L'auteur suggère d'examiner, entre autres choses, les fondements de la Constitution indienne pour comprendre cette multiplicité de valeurs, car selon lui, celle-ci est fondée sur les droits des groupes en fonction du sexe, de la caste, de la classe, de la religion, etc., mais pas sur les droits de l'individu lui-même :

The right to equality is a part of the Fundamental Rights made available to all citizens by the Constitution (see Tripathi 1972). The three most important among these relate to equality before the law (Art. 14), the prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex, or place of birth (Art. 15), and equality of opportunity in matters of public employment (Art. 16). All these articles bring out the centrality of individual rights, treating religion, race, caste, sex, etc., as possible impediments to their full exercise. [...] The Constitution, however, does not give attention to the individual alone. His rights are to some extent qualified and limited by other considerations. Chief among

these, from the point of view of equality, are the special claims of certain tribes, castes, and other communities together designated as the Backward Classes (ibidem).

Dans ce contexte, la capacité d'action d'un individu doit être considérée en relation avec sa position dans son groupe d'appartenance et les conceptions de l'individualité.

Ces éléments concernent tout autant la capacité d'action des femmes. Leur agencéité ne peut être conçue uniquement en relation avec l'individuel, mais intégrée à un ensemble d'actions contextualisées et négociées à travers les relations de solidarité et de pouvoir retrouvées au sein de la famille (Ortner 2006). Pour reprendre les mots de Mody, « agency is mistakenly interpreted as implying a combination of freedom and efficiency, without the all-important counterpart of accountability » et les agents doivent être perçus à la fois comme « agent de soi » et comme « agent de groupes » (2008 : 191). Elle soutient que « actions aren't just unmediated acts of 'individuality', but are simultaneously actions of persons-as-accountable to groups to which they are assumed to belong » (ibidem). Les travaux de Marriot (1976) décrivent bien la notion d'individualité en Inde qu'il désigne comme une « dividualité » (cf. Chapitre 3 – Article 2) et qui implique que les choix individuels sont définis et construits à travers les liens familiaux et sociaux.

La multiplicité de valeurs qui se côtoient dans la société indienne contemporaine engendre des tensions entre les désirs individuels et les responsabilités envers le groupe (ici la famille), tensions qui se perçoivent dans les propos des participantes. La volonté de travailler, au sens d'occuper un emploi rémunéré et d'être « indépendante » financièrement a été fortement exprimée par les femmes. Cependant, la prise de décision quant à ce « désir » individuel demeure médié par les responsabilités en tant que mères :

I think a woman should work outside if she feels like. Today women are educated and they should work outside. When I will be ready I will go back to work. I am not sure if I want to go out or to work from home. I think working from home would be a nice option to stay close to my children. But I'll go to work only when I feel ready for (Radhika Jaipur 2013).

Plusieurs participantes ont dit souhaiter travailler à l'extérieur de la maisonnée, mais demeureraient au foyer pour pourvoir à l'éducation des enfants. Travailler pour les femmes ne semble pas être perçu comme une nécessité, mais le demeure pour les hommes. Selon les propos de Shreha,

It depends on how much support she gets from home. If she is capable and she can also take care of the children, then yes, but it depends on the family and the circumstances. You cannot just leave your children and go out. If the husband is earning well then what is the need? If your kids are grown up, then it is okay, they don't need that much (Shreha Jaipur 2013)

L'idée véhiculée dans le dernier extrait est que les femmes doivent avoir un travail rémunéré seulement si la famille est dans le besoin financier ou que les circonstances familiales le permettent. Il est aussi suggéré que la place des femmes est auprès de leurs enfants. Un point qui a été repris par Tanuja qui la lance la question suivante : « If the husband is earning enough why should children suffer? » (Tanuja Gurgaon 2013). Le travail d'une femme, en particulier si elle est mère, est considéré comme ayant le potentiel de nuire aux enfants. De plus, laisser les enfants aux soins d'une tierce personne n'est pas envisageable.

We cannot rely on someone else to take care of our children. So that's why I started doing something small from home, like tuitions. I cannot leave my child with anyone else all the time, not even my in-laws. Let him be, at least 10 then I will think of something (Sonal Gurgaon 2013).

Nivedita et *al.* expriment le même sentiment que Sonal par rapport aux soins des enfants lorsqu'elles disent : « There was nobody to take care of our children and we ourselves felt like we could not leave our children in daycares and in hands of maids. It was our decision » (Nivedita et *al.* Jaipur 2013). Bref, plusieurs participantes souhaitent travailler à l'extérieur mais demeurent au foyer pour s'occuper de la maisonnée et des enfants (Radhika Jaipur 2013; Sonal Gurgaon 2013; Roopali Gurgaon 2013; Nivedita et *al.* 2013; Garima Gurgaon 2013; Mitali Gurgaon 2013). Trois participantes sont d'avis qu'il est préférable pour les femmes de rester au foyer ou de travailler de la maison, plutôt que de prendre un emploi rémunéré (Shreha Jaipur 2013; Namita Gurgaon 2013; Radha Gurgaon 2013).

La tension subsiste entre le désir de devenir indépendante financièrement ainsi qu'avoir une vie dans l'espace public et le choix de rester à la maison, car travailler, dans le sens d'occuper un emploi rémunéré hors foyer, est majoritairement perçu comme étant un mode de vie enviable pour les femmes quoique peu accessible si elles considèrent leurs



responsabilités maternelles (Agnes 2009, 1995). Nivedita a le sentiment qu'en tant que femme à la maison, elle « gaspille sa vie » :

She [A friend of mine] says I'm wasting my life. She is doing so much and achieving so much, but I'm here wasting my time. I was an interior designer, but I can't work for 8 to 10 hours outside the home every day and it would be difficult for my kids. It is not possible (Nivedita Jaipur 2013)

Le sentiment exprimé par Nivedita semble alimenter par les tensions mentionnées à l'instant : le choix difficile entre la vie professionnelle et la maternité. Malgré que la majorité des participantes demeurent au foyer, elles croient tout de même que les femmes, en général, devraient travailler. Swati dit ceci : « I believe a woman should go out and opt for a job » (Swati Jaipur 2013). Garima va dans le même sens : « She [a woman] should go to work, because she should be independent » (Garima Gurgaon 2013). Mitali explique clairement les tensions entre le désir individuel et les obligations familiales :

If the situation is a favor then every woman should work. I was also a working woman. I taught in a polytechnic and being independent is much better than being housewife. Being housewife is okay, but if you are independent and earn something and also handle the house then it is much better (Mitali Gurgaon 2013)

En plus de valoriser le fait d'être indépendante financièrement, Mitali exprime un aspect important des rôles socialement attribués aux femmes qui semble avoir préséance sur le fait de travailler, c'est le fait de « maintenir » la maison. Les responsabilités familiales demeurent donc la priorité, et ce pour une « working woman ». Par ailleurs, des changements générationnels en ce qui concerne l'éducation de plus en plus poussée et le travail des femmes hors foyer sont soulignés par Pooja lorsqu'elle dit :

I think women should work outside and contribute to the family's earning, especially now, because women are more educated than my generation and they have good jobs. So they can contribute better to the family's earnings (Pooja Jaipur 2013)

Selon les femmes interviewées, l'indépendance financière est une valeur de plus en plus importante pour les membres féminins de la société indienne. Cependant, on conçoit l'emploi des garçons comme plus important que celui des filles. Neha questionne la situation : « There are problems out there with employment. All these girls with high education, they are stealing good jobs from our boys. What will boys do if they don't have a good job? They need to support their families » (Neha Jaipur 2014). Ces propos discutent

de l'importance des rôles sociaux de genre, comme du rôle de pourvoyeur accordé aux hommes et par ricochet, du rôle des femmes au niveau du maintien de la maisonnée.

Avoir à choisir entre la maison et le travailler à l'extérieur tout en conciliant travail-famille n'est pas un sujet unique à l'Inde. Ce qui fait l'unicité indienne, ce sont les idéologies par lesquelles les rôles des femmes au sein de la famille sont interprétés et mis en place : le *stridharma*, la *pativrata*, la *pardah*, et l'honneur (*izzat*) familial (Fuller 2004; Knott 1996; Mody 2008, 2006; Chakravarti 2005, 1995, 1993). Pour faire un bref retour sur ces notions, la *pativrata* est une idéologie hindoue, un modèle de conduite pour les femmes qui se situe dans ce contexte de patrilinéarité et de virilocalité (Chakravarti 1995, 1993). Ce code de conduite dicté par le *dharma* (inscrit dans la littérature védique) propose une certaine construction identitaire féminine ainsi que les comportements honorables et vertueux de l'épouse et de la mère. La conservation de la virginité avant le mariage, la modestie, le dévouement au mari et la loyauté sexuelle y sont théoriquement considérés pour les femmes comme « la plus haute expression de leur personne » (Chakravarti 1993 : 583). La *pardah*, la réclusion des femmes dans la sphère domestique, qui tire son origine de la culture religieuse musulmane, se met en place par la surveillance des déplacements des femmes et la démonstration de comportements de modestie, ce qui assure leur loyauté en tout temps. Un manquement aux comportements prescrit de genre, comme la modestie et la chasteté, peut engendrer la « honte » pour la famille et selon le degré de la « faute », peut atteindre l'*izzat*, « l'honneur », de l'ensemble du lignage (Mody 2008, 2006; Chakravarti 2005, 1995, 1993).

Comme il a été souligné précédemment, le degré d'application de ces idéologies et pratiques dans l'Inde actuelle demeure conditionnel au degré de religiosité et d'orthodoxie de la personne et de sa famille. Les propos de Nivedita évoquent l'idéologie de la *pativrata* et du maintien du *izzat* familial par le confinement des épouses, la *pardah* :

You see, I don't like this city, and our caste is very orthodox. We are Marwaris. Where I come from, my other sisters-in-laws work, but here, we are very confined. Like we have to wear saris all the time, we are not allowed to work. I was working, but there were problems in the family. Now my husband supports me and even my father-in-law is not against it [que la participante travaille], but they have to maintain a status. Especially with concerns for society, like what people say (Nivedita Jaipur 2013).

La présence de tensions entre le modèle de l'épouse apparenté un peu plus au modèle de la *pativrata* et le modèle de la « working woman » se traduit par le modèle de la « homemaker ». C'est-à-dire que ce modèle représente en lui-même la multiplicité de valeurs se côtoyant dans la société indienne dont fait référence Bétéille (1986) en réconciliant l'individu avec le groupe; endosser le rôle de « homemaker » confère un statut différent aux femmes ainsi que des responsabilités similaires à la gestion d'une micro-entreprise. Ce statut apporte donc une satisfaction plus grande aux femmes en résolvant les tensions modernes entre les différents modèles de femmes tout en leur permettant de s'inscrire dans l'honorabilité du modèle de la *pativrata*.

Il semble que le choix de demeurer à la maison n'est pas irréversible, car les participantes envisagent de travailler à l'extérieur du foyer lorsque les enfants auront atteint une autonomie suffisante. Quand l'éducation des enfants est terminée, au sens où ils peuvent prendre soin d'eux-mêmes, les femmes ont la possibilité d'enclencher une nouvelle étape de vie, à l'extérieur du foyer et endosser une fonction « publique ». Ce qui va dans le même sens que l'idée retrouvée dans les travaux de Snow-Wadley (2008) et Das Gupta et *al.* (2003), selon laquelle les femmes acquièrent une certaine autonomie et autorité sur en vieillissant et donc, une plus grande marge de manœuvre en ce qui a trait aux choix professionnels.

#### **4.4) Les pratiques liées à la parenté et au mariage**

L'honneur et le statut social de la famille, comme il a été expliqué précédemment, se réaffirme par le mariage, qui est considéré comme un événement majeur dans la vie des Indiens. Bien qu'aujourd'hui, la plupart des futurs époux se soient rencontrés avant leur mariage et que bien des jeunes sélectionnent eux-mêmes leur partenaire parmi les personnes proposées par les parents<sup>95</sup>, le mariage arrangé demeure l'union la plus courante dans le Nord-Ouest indien (Boisvert 2013). L'union maritale met, entre autres choses, deux éléments essentiels en place : 1) elle procède à une alliance entre des familles; et 2) elle

---

<sup>95</sup> Nous reviendrons, un peu plus loin dans cette section, sur les changements générationnels observés concernant le mariage arrangé.

réaffirme publiquement le statut de la famille de l'épouse (Mody 2008, 2006). Le mariage d'une jeune fille est, pour les parents un événement de tension et d'anxiété, car l'événement a le potentiel de renforcer la réputation de la famille ou bien de la détruire. Le mariage est non seulement l'union de deux jeunes gens, mais aussi un moment qui a le potentiel de transformer le 'capital social achevé' d'une famille en 'kinship capital' qui repose, en partie, sur l'honneur de la jeune fille (Mody 2008).

Les participantes de cette étude ont eu, pour la plupart, des mariages arrangés qui fonctionnent bien pour certaines (Garima Gurgaon 2013; Mitali Gurgaon 2013; Namita 2013; Kiran Gurgaon 2013; Tanuja Gurgaon 2013; Laksmi Jaipur 2014; Neha Jaipur 2014) et moins bien, pour d'autres (Nivedita Jaipur 2013). Pooja explique pourquoi elle considère que le mariage arrangé est une bonne façon de fonctionner en termes de mariage :

I was 29 years old and it was an arranged marriage with my consent, but my parents chose someone for me. They didn't really ask my opinion. In my generation, it was like that. But I think, in India, we have a good system. Arranged marriage is good, because parents know what is good for their children and they choose someone with the same background, the same values. For us, Brahmins, it is really important to keep the same background. In that way, it is less difficult to adjust to the new family-in-law because they share the same values as yours (Pooja Jaipur 2013).

Il y a de nombreuses références dans cet extrait d'entrevue avec Pooja, mais l'élément central se trouve sur le respect de l'endogamie de caste et du système de hiérarchie sociale. En consentant au mariage choisi par les parents, la jeune fille permet à la famille de créer une alliance endogame, en plus de conserver la pureté de la caste. De plus, comme nous l'avons souligné dans la section 4.2, les parents choisissent une union dans une famille qu'ils considèrent similaire sur la base de valeurs afin de s'assurer que la transition entre les maisonnées se fasse le mieux possible pour la jeune fille. Ce point est appuyé par Gurpreet qui considère que les parents savent choisir un bon partenaire pour leur fille malgré le « casse-tête » que cela représente et la pluralité de prétendants potentiels :

My parents found somebody and they thought he is decent and said I should meet him. Sometimes it happened that the guy's educational background was okay, but not the parents. Or the guy was very intelligent and educated but from a rural background and his whole family setup was basically rural. They knew I won't be able to adjust and my parents worked that out (Gurpreet Jaipur 2013).

Le choix des parents représente pour certaines jeunes filles une assurance que le mari et la

famille seront bien sélectionnés. Shreha explique la façon avec laquelle le processus du mariage s'est déroulé pour elle :

It was arranged. My parents didn't consult me much but now I am satisfied. You never know. In five minutes you have to decide and give an answer, yes or no. We hardly knew each other. [...] He was related to my aunt, *maasii*, and actually, he chose me. It was a big deal for me. I would just sit with my face down when a boy came to see me. And if he said yes, it was a big deal, like I had passed an exam. Now things have changed. We, women, were stupid. We never thought of questions like how much he earns and what does he do. All those questions and decisions were for our fathers to take. Parents went to see the boy and if they liked him he would come to see us and choose (Shreha Jaipur 2013)

Selon ses propos, Shreha considère que le processus a changé, que les jeunes filles de sa génération ne prenaient que peu de décisions laissant les parents masculins se préoccuper des questions plus fondamentales, comme les revenus du jeune homme. Le mariage arrangé de Nivedita a eu lieu sous la pression des membres de sa famille, ce qui lui a demandé de sacrifier la poursuite de ses études et le jeune homme qu'elle souhaitait épouser en réalité. Aujourd'hui, elle n'est pas très satisfaite de son mariage :

I was not ready to marry, everybody forced me. I wanted to study and wanted to get married with someone else, but he was not of my caste [so I could not marry this boy]. Instead, everybody liked my husband, so I had to, and I did not want to hurt my father. This happens with lots of women. At a certain age, you realized you made a mistake. Yes my husband is a gem of a person but he is not my type. He just does not fit into my idea of a husband. [...] I should have told my parents no but because I loved them so much and I wanted to please them I said yes (Nivedita Jaipur 2013).

Quoi qu'elle n'ait pas elle-même mentionné cet élément, il est possible que les parents Nivedita aient arrangé le mariage avec le mari actuel afin d'éviter qu'elle ne se marie hors caste et sans leur consentement. Dans ce contexte, les mariages par amour sont plutôt évités et sont perçus comme une menace à l'institution du mariage créant ainsi une tension sociale entre la forme arrangée du mariage communément pratiquée et la volonté individuelle. Le mariage d'amour est considéré comme une union non-sacrée, voire « antisociale » faisant fi des castes, des communautés, de la volonté des familles, des considérations de rangs et de statuts sociaux, des conduites de genre, etc. (Mody 2008, 2006). Pour paraphraser Mody (2006 : 333), les mariages par amour, des événements privés et basés sur des préférences individuelles, représentent une certaine « déconstruction » du groupe, car ils signifient ignorer la volonté des parents et possiblement contrevenir aux prohibitions de caste et de communauté.

Un mariage par amour devient aussi une occasion « manquée » d'affirmer le statut familial et les aspirations du groupe en plus d'avoir le potentiel de porter ombrage au *izzat* de la famille. Cependant, il arrive que les jeunes réussissent à faire accepter leur relation « amoureuse » à leurs parents et la voir être transformée en ce que l'on appelle les « love-cum-arranged marriage » (Mody 2006). C'est le cas de Sonal qui explique comment cela s'est produit :

We got involved first. Then we talked to our fathers. My parents were looking at other options for me. They had very good options both business class and professionals, but I was not interested. And I was also scared of an arranged marriage to a stranger because what if he turns out to be bad and cheats on you? Your life will be ruined. So I thought better to marry someone I know and like. First they disagreed. Mainly because of my husband at the age of 23 was not earning that much. Though the family was very nice, his income was not up to my parents' expectations and they had better options. And also, I am the only child so their whole concentration was on me. It was hard for me to convince them. But one of my aunts helped to convince them. So thank God I got him and I am happy with him (Sonal Gurgaon 2013).

Bien que les mariages d'amour semblent être en augmentation dans les centres urbains indiens (Trivedi 2013), le mariage arrangé demeure la forme d'union plus commune (Boisvert 2013). Les nouvelles réalités socio-économiques, l'urbanisation, les flux migratoires internes et l'introduction d'un système de justice laïque ont, en quelque sorte, ébranlé les structures coutumières et les alliances; les jeunes participeraient davantage au processus de recherche du futur partenaire. Selon Disha, « during our time, the choice was not given. But now, they have the choice and girls can ask “who is the boy”, and say whether they like him or not » (Disha Jaipur 2013). Nivedita et *al.* expliquent que leurs filles choisiront sûrement leurs époux puisque cela fait partie des pratiques aujourd'hui, mais qu'elles les éduqueront à faire des choix « sensibles » :

It is fine if the guy is earning, if he is settled and his family is good and educated. The choice should be sensitive. After two or three years we will start training our daughters about it. Nowadays girls make their own choices so we have to teach them that is fine, they can make their own choices, but they should be sensitive about it; the guy should be educated, settled, earning and belonging to a good family. There are no guarantees. So maybe my daughter will take a sensitive decision but there are no guarantees. Sometimes the guy is not good, the family is good, sometimes the guy is good, the family is not good. For us, our daughters are the best, but the mother-in-law might not think in that way (Nivedita et *al.* Jaipur 2013).

Le choix « sensible » ne se traduit donc pas par un choix libre de toute contrainte familiale et sociale, il doit tout de même rencontrer certains critères pour obtenir l'aval de la famille

(Nivedita et al. Jaipur 2013; Pooja Jaipur 2013; Shreha Gurgaon 2013; Radha Gurgaon 2013). Il n'en demeure pas moins que les pratiques changent et qu'il y a un peu plus « d'ouverture » quant au choix du partenaire, surtout en ce qui concerne les filles.

I have told my daughter to consider everything, especially the financial aspect. The boy of course must be of a good character and everything, but money is the most important after marriage. The boy should be strong financially. And I don't like Muslims, telling you very frankly. Other castes are okay but not Muslims (Shreha Jaipur 2013).

Les unions inter-communautés, cependant, demeurent taboues et fort peu appréciées des parents. De plus, la situation financière du jeune homme demeure un aspect important du mariage, les participantes prenant pour acquis qu'il sera le principal pourvoyeur de la maisonnée.

Bref, les mariages arrangés demeurent la norme, quoique les nouvelles générations en aillent « modernisées » les modalités. Kaur (2008) explique que les jeunes sont toujours attirés par un mariage arrangé, car cela signifie que le couple peut compter sur le support familial.

La pratique de la dot est un élément important à considérer dans les unions arrangées. La dot contribue à la réaffirmation du statut familial tout en assurant le meilleur accueil possible à la jeune mariée dans sa nouvelle belle-famille (Patel 2010; Mody 2006). Les participantes, ont aussi discuté de la dot en déplorant les « dérives » actuelles :

I have seen in some families, they do it even if they resent it [la pratique de la dot]. Sometimes they resent it but they actually do it because everyone else is doing it. Sometimes nobody is forcing them but due to peer pressure they go out their way. Especially with dowry... Nobody is asking them but they do it for their own personal gratification, to brag about it like, "I spent 40 lakhs on my daughter's wedding". These parents do it themselves you can't solely blame the boy's family. [...] They think that by spending money they will get a good match [...]. So basically, in a wedding ceremony, you have to spend according to your social status (Gurpreet Jaipur 2013).

Ce qui inquiète les femmes, c'est cette surenchère dont parlait Bates (2013) qui poussent les parents à dépenser énormément pour le mariage de leurs enfants. Elles ne souhaitent pas se retrouver dans une spirale dans laquelle elles devront constamment déboursier pour garantir le confort, voire la sécurité de leur fille (Gurpreet Jaipur 2013; Shreha Gurgaon 2013; Preeti Gurgaon 2013).

No I will not [give a dowry]. I don't accept that. Because in that case, I think the one who

is having a dowry is a greedy person. I definitely don't want any greedy person in my daughter's life (Radhika Jaipur 2013)

Les femmes veulent donner à leur fille, leur *stridhan* (cf. Chapitre 1) quand elle quittera le foyer, mais ne souhaitent pas contribuer à l'enrichissement cupide d'une autre famille. C'est ce que signifie Preeti lorsqu'elle dit : « I will not marry my daughter to such people who negociate on dowry. Whatever I give to my daughter is up to me » (Preeti Gurgaon 2013). Shreha abonde dans le même sens en déclarant, à propos de la dot : « that is very wrong and it would be painful for us » (Gurgaon 2013). Par ailleurs, la plupart des participantes ont reçu des cadeaux et parfois de l'argent, des possessions qui leur appartiennent et qui n'ont pas été données à la belle-famille. Elles expliquent que d'autres cadeaux ont été donnés en guise de dot à la belle-famille (Radhika Jaipur 2013; Swati Jaipur 2013; Disha Jaipur 2013; Pooja Jaipur 2013; Gurpreet Jaipur 2013; Shreha Gurgaon 2013; Preeti Gurgaon 2013; Garima Gurgaon 2013; Mitali Gurgaon 2013; Tanuja Gurgaon 2013). Aucune femme n'a rapporté avoir dû donner ou partager les cadeaux reçus à leurs mariages avec les sœurs de leur mari ou les belles-sœurs. Cependant, cela n'exclut pas que ces situations se soient produites et que les femmes n'aient simplement pas rapporté ces événements lors de l'entrevue. Ceci dit, certains maris et belles-familles auraient même refusé la dot proposé par la famille de leur épouse (Gurpreet Jaipur 2013; Nivedita Jaipur 2013).

D'un autre côté, certaines femmes préfèrent aussi donner une dot pour le maintien du statut de la famille et s'assurer du confort de leur fille dans la belle-famille. C'est le cas de Swati : « These people cannot say that my daughter has not brought anything in their family. Otherwise this is what people will say that she has not brought or given anything » (Swati Jaipur 2013). Le point de Disha est fort intéressant dans le contexte contemporain de l'augmentation de la pratique de la dot, de son prix lui-même et des cas d'excès qui sont fort publicisés. Elle dit qu'elle s'inquiète beaucoup plus de ce que les gens disent que des problèmes liés à la pratique de la dot :

People will say that we let our *betiyan* [filles] to go without anything. What will people say? That we didn't give anything to their family-in-laws, to our daughters. We are more afraid about people saying things than about dowry problems. But after one dowry, we will be okay (Disha Jaipur 2013).



L'idée critiquée selon laquelle la dot serait une forme d'héritage pour une fille lorsqu'elle se marie, le *stridhan*, (Bates 2013; Dalmia et Lawrence 2005; Sharma 1986, 1980) a été soulevée par Gurpreet :

They had handed over the land to their son but they wanted to give something to their daughters too. It is a tradition that landed property goes to the eldest son. It is there in many countries, like in Britain. So my parents wanted to give something to their daughter. My dowry was in cash and kinds. Then my father got retired, got a lump sum of money which was distributed among his children (Gurpreet Jaipur 2013).

Si on se fie aux témoignages des participantes, il est possible de suggérer que certaines familles plus aisées soient en mesure de pourvoir aux deux pratiques simultanément, c'est-à-dire de donner un *stridhan* à leur fille en plus d'une dot à la belle-famille. La négociation devient certainement plus difficile pour les familles qui ne peuvent fournir le *stridhan* et la dot, cette dernière devenant prioritaire, laissant la jeune épouse sans biens personnels. Ce qui est important de retenir, en terminant, c'est que le phénomène de la dot n'est pas le fait d'une seule famille, mais bien des deux familles impliquées dans l'ensemble des négociations et préparations du mariage :

From what I have seen, they think your father is rich but once you get married, here in India, you don't have any share in your father's property. Nowadays the law is there but it's a long course, nobody wants to take it, it's very bitter. But then they feel, like you are two or three sisters, your father spent so much on one of them so why doesn't he spend the same for the other ones. And he is giving so much for the brother, why not for the sisters. So it is not right to say it is only in-laws asking for dowry. Everybody is involved in that whole nexus, everybody is doing something. So sometimes they feel like this is the last chance when they can have something from their parents. And to increase their reputation at the in-laws and during festivals, they tell their parents to get this and that. They can brag about it (Gurpreet Jaipur 2013).

Sans penser que la dot ne soit que le produit des demandes de la jeune épouse ou une exigence de la famille de l'époux, il faut, pour comprendre cette pratique, considérer la volonté de la famille de la jeune fille de vouloir affirmer un statut social et solidifier leur nouvelle alliance ainsi que la pression exercée par toutes les parties impliquées : la jeune épouse, le mari, et la belle-famille.

#### **4.5) Les pratiques de la santé de la reproduction : les préférences et discriminations de genre**

Tous les éléments explorés dans les sections précédentes de cette discussion, la complexité

des relations familiales (spécialement au sein de la belle-famille), les tensions entre les différents modèles de femmes, l'individu vs le groupe, le mariage, les alliances entre les groupes et la pratique de la dot, mis en relation avec le contexte contemporain et les changements politico-économiques indiens ont été reconnus par les auteurs de toutes disciplines confondues pour avoir influencé, transformé, voire exacerbé la préférence pour les garçons au cours des années suivant la décolonisation à aujourd'hui

Les articles présentés dans le chapitre 3 développent largement les idées du modèle de la femme « complète » ainsi que de la performance du genre féminin par la naissance d'un fils; de la subtilité des discriminations envers les filles; de l'utilisation culturelle des technologies de la santé reproductive et des effets de leur grande accessibilité sur les choix reproductifs. Comme ces questions ont déjà été traitées en profondeur, nous discuterons des influences du modèle de famille de taille réduite sur la préférence pour les garçons, des stratégies pour s'inscrire au sein des obligations sociales des familles qui n'ont que des filles et des exceptions à la préférence pour les garçons.

Malgré que le modèle de la famille de taille réduite de deux enfants ou moins ait été mentionné à quelques reprises dans cette thèse, ce thème y a, jusqu'à présent, été peu examiné en lien avec la préférence pour les garçons. Dans l'échantillon de femmes qui a participé à cette recherche, le nombre d'enfants varie entre un et quatre par femme, dont une femme avec trois enfants et deux avec quatre. La propagande anti-nataliste mise en place après l'Indépendance (Bhatnagar-Dube et al. 2005) mettant de l'avant la famille de taille réduite d'un enfant (un garçon) ou deux enfants (un garçon et une fille) a des effets notables sur la vie des femmes aujourd'hui. Ce modèle est considéré comme un moyen de contrôler la croissance démographique et de réduction de la pauvreté (Chandrasekhar 1994), qui peut être achevé, parfois, avec l'aide de la sélection sexuelle pour atteindre l'objectif de la famille de taille réduite en plus de satisfaire la nécessité de concevoir un fils. Les participantes ont souligné la nécessité de limiter la taille de la famille due au contexte économique. Mitali explique ce dernier point : « They [my family] understand that two children are enough to give education and good life. I can afford only two children ». En plus des aspects financiers, les femmes vont préférer n'avoir qu'un enfant si elles vivent

en famille nucléaire :

In my family, there is no support from my mother-in-law who cannot take care of the household during pregnancy and childbirth. I have no help. The trend is changing women are not going for a second child because women don't have help. I live in nuclear family and it is not very safe [économiquement] because no one would help (Roopali Gurgaon 2013).

Le couple qui vit en famille nucléaire n'a pas un soutien régulier similaire à celui qui vit en famille jointe et doivent se contraindre aux aléas économiques. Dans ce contexte, un couple vivant en famille nucléaire, pourrait-il choisir de ne pas avoir d'enfant pour éviter les difficultés économiques et le manque de support de la famille immédiate? Il semblerait qu'il y aille, encore aujourd'hui, de la pression mise sur les femmes pour enfanter. Avoir un nombre limité d'enfants parmi lesquels on compte au moins un fils est valorisé, mais ne pas avoir d'enfant ou ne pas être capable de concevoir demeure peu acceptable, car une des raisons d'être du mariage est la reproduction. C'est ce raconte Preeti :

When I got married I always wanted to have a child but it was not happening. Every time I had my periods my mother-in-law asked. There was pressure to get pregnant. I went to a doctor also for help. She asked me since when we have been trying and I said ten months. She sent me away saying "try at least two years and if you still don't get pregnant, then come back to me". So when I get pregnant after one and a half years of marriage I was very happy. Everybody around was very happy. It was a great success (Preeti Jaipur 2013)

La pression pour avoir des enfants peut avoir lieu très rapidement avec le mariage, d'autant plus si le couple vit en famille jointe où la belle-fille est sous la surveillance plus étroite de la belle-mère (Snow-Wadley 2008). Si on ajoute à la pression pour concevoir un fils, celle d'avoir des enfants, l'idée selon laquelle l'une des principales responsabilités des femmes dans la filiation patrilinéaire est la reproduction s'avère être toujours d'actualité (Wadley 2008; Das Gupta 2005 ; Das Gupta et al. 2003).

Un autre élément concernant la préférence pour les garçons dont on entend peu parler est les stratégies économiques, familiales et filiales employées par les familles qui n'ont que des filles. Un bon nombre de rituels, festivités et de pratiques dans la région du Nord-Ouest s'appuient sur les hommes, la contribution des femmes y étant « secondaire » : les rituels funéraires, les célébrations et festivals religieux, comme *Raskha Badhan (Rakhi)*<sup>96</sup>, les dons

---

<sup>96</sup> *Rakhi* est une célébration des relations fraternelles entre frères et sœurs biologiques et classificatoires. Lors de *Rakhi* les sœurs se rendent chez leurs frères et cousins pour enrouler des bracelets de fils aux poignets des

de cadeaux à la famille de la sœur mariée lors de certains événements de la vie et festivités, et le soin aux parents vieillissant ou l'héritage. Gurpreet décrit :

I talked to people who have two daughters; they keep saying "These are my sons". And you have to tell them "they are not your sons, they are your daughters! They have two daughters they will say they don't bother about sons because their daughters are like sons. They feel they don't mind, but they mean is that their daughters will do everything as their child but not because they are like sons. Any child will take care of parents. People who will only have sons claim that they don't care and won't mind having daughters. But it is very convenient for them to say that if they already have sons (Gurpreet Jaipur 2013).

En présentant leurs filles comme des garçons, les familles reposent les rôles et responsabilités normalement assignés aux hommes sur leurs filles. Ils font fi du sexe biologique de l'enfant en personnalisant leur progéniture de sexe féminin comme étant de sexe masculin, ça leur permet de s'assurer un certain support de la part de leurs filles même après le mariage.

Finalement, une autre stratégie des familles qui n'ont pas de fils disponibles pour remplir leurs responsabilités, c'est d'avoir les filles assez près géographiquement pour prendre soin des parents vieillissant. Il arrive que le fils ait migré pour le travail, qu'il soit en conflits avec les parents, ou qu'il soit décédé. C'est le cas de Gurpreet (Jaipur 2013), Soma (Gurgaon 2013), Pushpa (Gurgaon 2013) et Nivedita (Jaipur 2013) qui prennent elles-mêmes soin de leurs parents ou qui le font à tour de rôle avec leurs sœurs. Laskmi, par exemple, prend soin de ses parents pendant que son frère vit à Delhi et elle ne semble pas être inconfortable avec cette responsabilité :

He [her brother] was pretty much with them, but he got a job in Delhi so he had to go. And my parents live in this house. This is my parents' house. I'm staying here to take care of them. I got two houses in Jaipur, basically. I'm just staying here so I can take care of them. Three years back I was in Chennai because I had my responsibilities there. [But now] my daughter is settled, son is in the Merchant Navy, I'm free. I can take care of them (Laksmi Jaipur 2014).

Bien que les femmes s'installent dans la belle-famille après le mariage, ces situations requièrent leur présence auprès de leurs parents. Les nouvelles réalités économiques de l'emploi demandant parfois d'aménager loin des parents avec l'épouse et les enfants pour trouver, les fils ne prennent plus soin exclusivement des parents et leurs sœurs endossent

---

frères pour signifier l'attachement et donner des cadeaux. Selon mes observations, cette fête est très populaire et pratiquée et a pour but de nourrir et garder la relation des frères et sœurs vivantes, malgré que les sœurs vivent dans d'autres familles après leur mariage.

cette responsabilité. Est-ce que cette nouvelle réalité pourrait contribuer à une diminution de la préférence pour les garçons, les parents réalisant que les filles peuvent aussi être présentes auprès d'eux? Les participantes croient, quant-à-elles, que le contexte social actuel devrait engendrer une diminution de la préférence pour les garçons. Comme le dit Pooja, « today, I think there is no reason for son preference, because girls are educated and contribute to the family as well » (Pooja Jaipur 2013).

On parle très peu des différents cas de familles qui n'ont pas de préférence ou qui préfèrent les filles. Tel que décrit dans le Chapitre 1, la littérature couvre bien le fait que la préférence pour les garçons est omniprésente dans la société indien du Nord-Ouest, mais discute très peu des attitudes différentes face à la préférence pour les fils.

Les autres cas de figure sont diversifiés, tout autant que le degré de préférence pour les garçons dans chacune des familles. L'équilibre dans la composition sexuelle de la progéniture est valorisé tout autant par le système de parenté qui accorde de l'importance au mariage de la fille et pour le modèle de la famille de taille réduite de deux enfants de sexe différent. Bien que pour certaines femmes, il est important de laisser la « nature » choisir le sexe des enfants à naître, elles désirent tout de même avoir des enfants des deux sexes :

What I think is you should have both, but accept whatever nature has given to you. You are not the one to choose. It's nature. If you are lucky you will have one girl and one boy. Balance is important. I feel one must have one daughter. You should have a daughter in the house. I feel people who don't have a girl child are unlucky (Pushpa Jaipur 2013).

Un point de vue partagé par Gurpreet qui ajoute que les garçons ont besoin d'avoir une sœur, car « if a son has a sister he will know how to behave with other females » (Gurpreet Jaipur 2013). Radhika explique qu'elle s'est sentie tout autant aimée et appréciée que ces autres frères et soeurs:

My parents are very loving and they loved me more than my brothers. That is the thing. I have never seen that kind of things. They love us equally. We are four brothers and sisters, two brothers and two sisters. My father is one of the best father, I think, he loves us equally (Radhika Jaipur 2013)

Bien qu'il soit difficile de dire si Radhika se sentait *plus* ou *également* appréciée par ses parents, son père en particulier, elle ne rapporte aucune discrimination par rapport au reste

de la fratrie.

Certaines familles sont confortables de n'avoir que des filles et ne chercheront donc pas à concevoir un fils et peuvent même être « désespérées » pour avoir une fille (Pushpa Jaipur 2013). Radhika (Jaipur 2013) a avoué ne pas vouloir penser au jour où sa fille quittera le foyer pour celui de son mari, n'aimant pas l'idée qu'elle soit loin d'elle. Swati (Jaipur 2013) admet qu'elle avait une préférence pour les filles et Pushpa (Jaipur 2013) trouve que les filles sont plus « affectueuses » et « attentionnées ». Laksmi explique sa préférence et sa grande fierté pour sa fille (et sa petite-fille) :

I hate boys, I told my son also. I say the day he was born, "you are no master in this house". I am very strong about that. Very, very. How will they make a difference, here? They also go away! He is also here for some time before he goes away. He is my son until he gets his wife. This is life. Why should I...? I am very close to your daughter. Extremely. Extremely. I am closer to my daughter than I am close to my son and my husband. Everything I have to say, everything, whenever I have problems, she is there. She is so smart. When there is a misunderstanding with the son, I will not talk to him. She does the work. They both are very close. Very, very close. I talk to her ten times a day. If he has a problem, he never tells me. He knows whenever I get a problem, I get tensed, angry and I scold him. Even when he is [away] he uses to call her. Any advices, we ask her. She calms the things and makes the things right. She is like my mother, haan. It is the other way around. She is more mature than me. Hahaha! She is like the mom! I am proud to be the mother of a daughter like her, not very pretty, but very mature, very mature. She is very intelligent, very sharp. I am so proud to be the mother of a daughter who becomes so close to her in-laws. Oh my God, the way she is taking care of them they are very happy! And between me and her mother-in-law, she gives preference to her mother-in-law. I am happy, she is settling her life. (Laksmi Jaipur 2014)

La sélection sexuelle est devenue pratique courante et bien qu'elle soit majoritairement utilisée pour obtenir un enfant mâle, on envisagerait aussi son recours pour avoir une fille.

I already had two sons and told to them [the family-in-law], "See I want to have a daughter and I will give birth to a daughter. For that, if I am going to have a boy child again, I am going to abort him because I don't want another male child". But like it was finally a daughter, I continued my pregnancy (Radhika Jaipur 2013)

Parmi les participantes de cette recherche, aucun cas de sélection sexuelle pour obtenir une fille n'a été rapporté à l'exception de cette participante qui envisageait l'avortement sexosélectif si son troisième enfant était un garçon (ayant déjà deux fils).

Le dernier cas de figure peu discuté dans la littérature est de ne pas avoir de préférence. Tanuja n'a pas vécu de pression pour concevoir un fils, car cette préférence n'était pas présente dans sa famille :

When I was pregnant my mother-in-law used to say she wanted a healthy baby. When the doctor asked what does she wants, girl or boy, she used to say it should be a healthy baby. It does not matter whether it is a girl or a boy (Tanuja Gurgaon 2013)

Ça a aussi été le cas de Pooja qui a eu deux filles tardivement. Elle explique : « my husband was more concerned about our health (mine and my daughter) than any other considerations » (Pooja Jaipur 2013). La préférence pour les fils, quoique que fort répandue et majoritaire, n'est pas la seule attitude à considérer face à la reproduction en Inde, quelques autres cas de figure se présentant à l'occasion.

La dernière question à répondre quant aux constats de cette thèse est la suivante : est-ce que les résultats sont confinés aux classes sociales moyennes et aisées, ou bien, est-ce que leur portée serait applicable à d'autres milieux socioéconomiques? Bien que l'échantillon de participantes ne permette pas de larges généralisations, il est tout-à-fait raisonnable de penser que les femmes issues de contextes défavorisés expérimentent des processus semblables. Il n'en demeure pas moins que les femmes des milieux modestes vivent quotidiennement dans le même système de parenté patrilineaire et patrilocal et que les exigences en termes de filiation, de mariage, de reproduction et d'alliance soient similaires à celles des milieux aisés. Les modèles féminins et l'accomplissement de la féminité par la naissance d'un fils s'appliquent aux femmes de tous les milieux avec quelques petites différences. Par exemple, les femmes des milieux défavorisés auront tendance à travailler beaucoup plus à l'extérieur du foyer pour contribuer au budget familial en plus de devoir remplir les mêmes attentes que les femmes à la maison des milieux aisés en termes de dévotion envers le mari, les enfants et les beaux-parents. La grande différence entre les divers milieux socioéconomiques est le recours à la sélection sexuelle elle-même, car les femmes vivant dans un contexte défavorisé ont moins accès à la sélection sexuelle vu les coûts nécessaires pour de telles interventions. En effet, les participantes qui provenaient de ces milieux ont plutôt cumulé les grossesses jusqu'à la naissance d'un fils. De plus, elles ont semblé avoir moins de contrôle sur les choix reproductifs et leur belle-famille semblait avoir largement imposé les décisions finales quant à leurs grossesses. Les pressions familiales en lien avec la préférence pour les garçons sont aussi apparues comme étant plus explicites et directes dans les milieux défavorisés. Comme il a déjà été mentionné, les pressions et négligences sont plus subtiles dans les contextes aisés ayant tendance à se

produire lors de grandes décisions, comme le mariage, l'éducation et la carrière professionnelle. Au final, cependant, les participantes issues de milieux défavorisés ont tout autant adhéré au processus de construction identitaire par lequel la féminité s'accomplit entièrement par la naissance d'un fils.



## CONCLUSION

[...] Cultural holism, in both its current manifestations in the Anthropology of South Asia, seeks to understand an entire civilisation as either a single whole or on the basis of one part that is identified as the whole. Its recent critics, on the contrary, reject the whole idea of wholes and call for a sort of exciting chaos. Neither of these approaches seems appropriate for the analysis of complex civilisations, made up as they are of partially coherent patterns – partial wholes as you like – on many levels. But to conceptualise such multi-levelled relative coherence requires a more complex notion of wholes, parts, and the kinds of interactions that take place amongst them than is offered by either the holisms considered here or indeed the anti-holism alternative [...].

*Cultural Holism in the Anthropology of South Asia: The Challenge of Regional Traditions*  
John Leavitt

Ce que Leavitt (1992) décrit à propos des études sur l'Asie du sud est fort approprié en ce qui concerne le sujet de la préférence pour les garçons et la sélection sexuelle. En effet, un des objectifs de cette thèse a été de démontrer la complexité de ces pratiques tout en portant une attention particulière à la multiplicité des nuances propres à chacun des États, des régions, des districts, des villes (villages) et des familles (John 2011; Drèze et Sen 1997). Cependant, cette pluralité ne signifie pas qu'aucun fil conducteur ne se dégage de cet ensemble de pratiques. La préférence pour les garçons est conçue, ici, comme une idéologie qui émane des structures sociales, culturelles et économiques et qui se négocie entre les désirs individuels et les aspirations du groupe en matière de choix reproductifs. Bien que les femmes puissent démontrer des attitudes d'opposition face à la sélection sexuelle, cette étude a aussi exposé une relative adhésion à la préférence pour les garçons et à certaines valeurs considérées plus conservatrices sur la filiation, les rôles de genre et les structures de parenté.

Mon premier contact avec le sujet de la préférence pour les garçons s'est fait par les médias, donc par une couverture sensationnaliste de la sélection sexuelle. Plusieurs des femmes interviewées ont aussi vu et entendu ces histoires rapportées dans les médias. Une des participantes mentionnait : « I heard about it many times. Some families even torture

these poor girls. Unfortunately, it is really common here in Rajasthan, more than anywhere else. Some families kill girls after or before the birth. They even throw them in trashes or abandon them. We hear those stories often in Rajasthan (Pooja Jaipur 2013). Quoique ces situations d'abandons ou d'infanticides des fillettes se produisent en Inde, pour la présente recherche, une distance avec ce sensationnalisme a été créée de manière à traiter la question avec un angle théorique considérant la multiplicité des pratiques reproductives tout en considérant les idéologies, les structures et les tendances – le système de parenté patrilinéaire et virilocal, la construction identitaire de genre, les relations de genre, les changements économiques, les discours de la planification familiale, l'accessibilité des technologies de la santé reproductive – qui influencent les pratiques de sélection sexuelle prénatale.

Le sujet est devenu connu du grand public indien et international, il y a plus de vingt ans, suite à une estimation faite par Amartya Sen, selon laquelle, à l'époque, 100 millions de femmes manquaient à l'appel en Asie (Sen 1990, 1992). Comme les technologies de la santé reproductive étaient disponibles depuis les années 1970-1980, les groupes militants féministes et le mouvement des femmes indiennes débattaient déjà de ces enjeux lorsque Sen a proposé le terme « missing women » à ses contemporains (Bhatnagar-Dube et *al.* 2005). Malgré que la couverture dans les médias indiens, les campagnes de prévention et le PC&PNDT Act (Nagpal 2013; Bongaarts 2013; Paitnaik and Kejriwal 2012; Patel 2010; Bhatnagar-Dube and *al.* 2005), le déséquilibre ne cesse d'augmenter et les dernières estimations démographiques démontrent qu'il gagne du terrain et ce, même dans les États non-reconnus pour la préférence pour les garçons (Census of India 2011; John 2011). Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, les pratique de sélection sexuelle, telles que l'avortement sexo-sélectif, l'infanticide et la négligence des fillettes, sont suspectées d'être les sources du déséquilibre démographique enregistré actuellement (Srinivasan 2012; Guilmoto 2012; Ram, Unisa et Sekher 2011; Purewal 2010; Samaiyar et Joe 2010; Pal & *al.* 2009; Attané et Guilmoto 2007; Aravamudan 2007; Attané 2006; Manier 2006; Hesketh et Wei Xing 2006 ; Bose et Trent 2005; Bhat et Zavier 2003; Arnold, Kishor et Roy 2002; Miller 2001, 1987; Croll 2000; Clark 2000; Arnold, Kim Choe et Roy 1998; Das Gupta et Bhat 1997). Par ailleurs, les technologies de la santé reproductive

(amniocentèse, échographie, et avortement) sont aujourd'hui accessibles à plus grande échelle, tout autant en milieu rural qu'urbain, permettant la sélection sexuelle. Comme nous l'avons démontré dans l'article 3 et le Chapitre 4, les discussions entourant la sélection sexuelle sont devenues courantes pour les familles, la sélection sexuelle devenant un moyen par lequel achever la composition sexuelle désirée des enfants selon un modèle de famille de taille réduite à un ou deux enfants (Purewal 2010; Bhatnagar-Dube et al. 2005)

L'étude de la préférence pour les garçons permet de comprendre les dynamiques socioculturelles qui mènent à un choix de sélection sexuelle. Ce qu'il importe dans ce sujet est de décrire la pluralité des pratiques entourant la préférence pour les fils, comme par exemple, les femmes subissant des pressions de la famille pour concevoir un fils, les femmes ayant elles-mêmes une préférence pour les fils, ou les familles qui préfèrent les filles. L'impression que la sélection sexuelle implique *absolument* de la violence physique envers les femmes demeure présente dans les recherches sur le sujet. Effectivement, de nombreuses femmes, en Inde, expérimentent des violences physiques et psychologiques au quotidien. Dans le cadre de la préférence pour les fils, la violence et la pression envers les femmes émanent tout autant des conventions et structures sociales que des familles elles-mêmes. La violence physique ne semble pas toujours nécessaire à l'accomplissement de la préférence pour les garçons, certaines femmes désirant elles-mêmes un fils pour accomplir leur féminité et performer les rôles spécifiques des femmes, soit ceux de mères et d'épouses. De plus, dans les familles aisées en milieu urbain, les discriminations envers les filles ne sont pas nécessairement des négligences quotidiennes sur la nourriture, les soins ou l'éducation (Srinivasan 2012; Shiva et Bose 2003; Miller 2001; Croll 2000), mais peuvent être évidentes dans les grandes décisions quant au mariage, à la poursuite des études ou de la carrière professionnelle; les filles ont moins de possibilités et de marge de manœuvre dans ces décisions importantes de leur vie. L'idée n'est pas de dire que les femmes ne subissent pas de violence, mais plutôt d'évoquer la possibilité que la préférence pour les fils peut se produire sans violence immédiate, qu'elle puisse être le résultat d'une construction identitaire de genre et des normes sociales. Il faut simplement exercer une prudence dans le lien très souvent utilisé entre violence physique et sélection sexuelle.

La présente thèse a fait le choix théorique d’embrasser les approches d’économie politique de Purewal (2010) et de Patel (2010, 2007), car la préférence pour les garçons est un biais culturel de genre qui s’impacte dans toutes les sphères du quotidien des Indiens de confession hindoue. En plus de s’inscrire dans des idéologies de genre qui prescrivent un code de conduites et visent le contrôle de la reproduction et la sexualité des femmes, le désir d’un fils est aussi le produit des interactions quotidiennes entre le contexte socioéconomique, les relations intra-familiales, les structures de parenté et les relations sociales (Purewal 2010). Un autre élément central de cette étude a été de décrire comment la naissance d’un fils contribue à l’accomplissement de la féminité. La préférence pour les garçons est une partie constituante de la construction identitaire des femmes et de la performativité du genre féminin. La théorie énoncée par Butler (1988) a été utilisée pour analyser comment la progéniture male s’insère dans les modèles féminins indiens, notamment le *stridharma* et la *pativrata*, et contribue à la performance du genre féminin.

Afin de mieux comprendre ces dynamiques se situant à différents niveaux d’analyse, que ce soit au niveau de la praxis des acteurs, de la structure ou de l’idéologie, la question de recherche suivante a été au centre de la réflexion de cette thèse : ***Considérant l’actuel déséquilibre démographique entre les femmes et les hommes, quelles sont les dynamiques sociales, culturelles, économiques et familiales qui influencent la prépondérance de la préférence pour les garçons dans les régions du Nord-Ouest?*** Cette démarche a initié une approche plus sensible à la vision des participantes en lien avec la préférence pour les garçons et la sélection sexuelle. Cette approche considère les femmes non pas comme des victimes *a priori*, mais comme ayant une agencéité relative et contextualisée en matière de reproduction. Dans cette optique, cette recherche a nécessité une réflexion éthique et des techniques de terrain prenant en compte les paramètres suivants : 1) le tabou entourant la reproduction et la sexualité; 2) la criminalité de la sélection sexuelle; 3) l’omniprésence médiatique menant à la banalisation du sujet; et 4) le silence imposé aux femmes sur les affaires privées et le potentiel de violence.

Le lecteur a sûrement dû remarquer que le sujet a été présenté sous la forme d’articles scientifiques. Le premier article soumis à *American Ethnologist* est une réflexion éthique et

méthodologique. De nombreux travaux sur le sujet de la préférence pour les garçons ont été effectués jusqu'à aujourd'hui et peu de discussion éthique n'a été engagée. Purewal (2010) soulève le point que l'idée que la sélection sexuelle peut être, pour certaines personnes, des sujets tabous, n'ait pas été soulevée dans la littérature. L'épistémologie en ce qui concerne le silence entourant la sexualité et la reproduction a un effet important sur la façon avec laquelle le travail de terrain sera effectué; l'emphase doit être mise sur une approche empathique et l'anonymat des participantes. La façon d'approcher les expériences des femmes influencera la manière avec laquelle la préférence pour les garçons et de la sélection sexuelle seront racontées à l'ethnologue. L'objectif de la recherche, qui n'est pas de dénoncer les pratiques de sélection sexuelle, doit clairement être énoncé dès le départ, car si un doute subsiste, les femmes demeureront dans le silence. Comme il a été mentionné dans cet article, mais aussi dans le Chapitre 2, le sujet crée actuellement des tensions entre une forme de « banalisation » et un certain tabou sur les pratiques reproductives. C'est-à-dire que l'omniprésence du sujet de la sélection sexuelle dans les médias et l'environnement social rend le sujet général banal pour que les femmes qui, selon nos observations, se sentent à l'aise de donner leurs opinions sur le sujet, mais les histoires personnelles des femmes demeurent secrètes et non-dites. Pour faire l'ethnographie qui a permis de recueillir les données de cette recherche, un espace dans lequel la prise de parole est possible a été mis en place pour que les femmes puissent discuter de leurs histoires personnelles en lien avec la préférence pour les garçons, le mariage, les relations avec la famille et les expériences de la maternité.

L'analyse proposée dans le deuxième article soumis à *Anthropologie et Sociétés* envisage la préférence pour les garçons en Inde dans un processus de reproduction des pratiques. L'accomplissement de la féminité se réfère à une construction sociale qui est performée, actée selon les normes culturelles et les conventions historiques. Afin de mettre en perspective l'adhérence à la préférence pour les garçons et la pratique de la sélection sexuelle prénatale par les femmes, la notion de performativité de genre de Judith Butler (1988) a été utilisée en référence aux modèles spécifiquement indiens de la « belle-fille », de « l'épouse », de la « femme complète » et de la « mère ». La naissance d'un fils permet aux femmes de performer ces modèles féminins et être célébrée en tant que femme

« complète » au sein de la belle-famille. L'identité de genre des femmes sans fils sera remise en question, la préférence pour les fils étant conçue comme émanant d'un désir biologique des femmes. Leurs choix reproductifs seront donc négociés et ancrés dans leurs relations familiales et les attentes reproductives communes. Le choix de vouloir donner naissance à un fils et d'utiliser la sélection sexuelle prénatale pour arriver à cet objectif, émane d'un choix enchâssé dans les relations familiales et sociales.

Dans le troisième article soumis *Contributions to Indian Sociology*, les choix reproductifs des femmes sont analysés en lien avec les interactions complexes entre les considérations économiques, la disponibilité des technologies de la santé reproductive et les structures de la parenté, en particulier les pratiques liées au mariage et à l'alliance. Le choix de la sélection sexuelle semble résoudre des tensions entre les besoins filiaux et les stratégies économiques et sociales des familles. Pour les familles aisées, ces stratégies sont liées à la mobilité sociale et au maintien du patrimoine au sein de la famille. Le contexte économique actuel crée des tensions pour les familles en ce qui concerne la gestion du « risque » social, culturel et économique associé à l'éducation des filles (Patel 2010). Dans ce contexte, planifier la composition sexuelle de la progéniture est considéré comme une stratégie de conservation et amélioration du capital familial. Les technologies représentent pour ces familles un choix « informé » et « planifié » qui leur permette d'être à la fois « modernes » et « traditionnelles » dans la construction de leur famille. Il est difficile, cependant, d'établir le degré d'obligation et de pression dans laquelle la sélection sexuelle est envisagée, mais bien que de nombreux cas de violence soient rapportés régulièrement, il est aussi possible que la pression de concevoir un fils émane de la structure socioculturelle tout autant que l'environnement immédiat. Il a aussi été question d'éthique médicale, de collaboration des praticiens et de l'impact réel de la disponibilité actuelle des technologies sur les choix reproductifs des femmes.

Ce qu'il est important de souligner en conclusion de cette thèse, c'est que la naissance d'une fille demeure importante dans une famille si on se réfère aux pratiques de réaffirmation du statut social liées au mariage et à l'alliance. Dans ce contexte, il a semblé que les participantes étaient moins la cible de pressions familiales lors de la première

grossesse. Si une fille naît en premier, ce sont surtout les grossesses subséquentes qui peuvent être particulièrement stressantes. La sélection sexuelle vise surtout les grossesses suivant la naissance d'une fille. Les données de cette recherche ont démontré que bien qu'une forte préférence pour les garçons soit présente parmi les familles aisées, il y avait tout-de-même certains cas de familles qui n'ont pas de préférence ou bien qui préfèrent les filles.

Une des pistes de recherche qu'il serait intéressant de suivre suite à ces considérations, serait de documenter et approfondir les différentes stratégies des familles qui n'ont que des filles; de quelles manières remplissent-ils les attentes sociales, filiales et économiques? Les recherches sur la préférence pour les garçons gagneraient si les lacunes dans les données sur certains sujets seraient comblées. Par exemple, il n'y a pas de chiffres officiels sur les mariages par amour. On connaît le nombre de mariages arrangés – 90% en 2012 – mais on ne sait pas ce que représente le 10% restant. Unions civiles, mariages d'amour ou « love-cum-arranged » mariages, on ne sait pas la dénomination de ce 10% et quelles sont les conditions de vie des fugitifs qui ont dû s'enfuir pour se marier. Connaître la prévalence du mariage d'amour et ses conséquences sur les pratiques filiales et d'alliance des familles permettrait d'en savoir davantage sur les pratiques de sélection sexuelle et de voir comment les parents intègrent ses considérations à la planification de la composition sexuelle de leur progéniture. Est-ce que l'appréhension qu'une fille convole sans consentement des parents peut être un des incitatifs à la sélection sexuelle? Est-ce que les parents considèrent le mariage par amour de leur fille comme une occasion ratée de démontrer l'honorabilité et le statut familial et est-ce que cela peut avoir des impacts sur la sélection sexuelle? Malgré que ce soit très difficile à réaliser vu la clandestinité de la sélection sexuelle, une étude de terrain avec des praticiens qui offrent des services de sélection sexuelle serait fort indicative de l'épistémologie dans laquelle s'inscrivent ces pratiques médicales.

Actuellement, il reste toujours à approfondir la compréhension de ces processus qui contribuent à la préférence pour les fils et à la sélection sexuelle. La dernière entrevue effectuée dans le cadre de cette recherche a été effectuée à mon retour aux États-Unis avec l'objectif de tester l'idée selon laquelle la préférence pour les garçons demeurerait forte

parmi les populations sud-asiatiques après l'immigration (Almond, Edlund et Miligan 2013)<sup>97</sup>. L'intérêt ici est de voir dans quelle mesure les femmes indiennes qui immigrent dans les pays occidentaux sont soumises à cette préférence pour les fils et comment elles parviennent à combler ce désir dans les différents systèmes de santé.

Plusieurs des participantes ont souligné que leur société est en plein changement social en ce qui concerne la préférence pour les garçons. Selon elles, les filles sont de plus en plus valorisées dans les familles parce qu'elles sont, plus que jamais, éduquées et salariées. Certaines ont dit connaître des femmes sans fils qui sont très heureuses avec leurs filles et ne cherchent pas à avoir d'autres enfants. Selon les femmes interviewées, le changement de mentalité, quant à la naissance des filles, passerait par l'éducation que les mères donnent à leurs enfants. Elles constatent que les filles de la génération suivante, sont plus indépendantes et se prévalent d'une meilleure position sociale. La construction identitaire de genre pourrait se voir modifiée si les femmes transforment elles-mêmes la performance et les normes sociales associée à l'accomplissement de la féminité.

---

<sup>97</sup> Cette entrevue a été effectuée avec une professeure à UCLA (*University of California, Los Angeles*) d'origine indienne et n'a pas été incluses dans l'analyse pour cette thèse, étant une entrevue-test seulement. Cette femme a une seule fille née aux États-Unis et a immigré il y a de cela une vingtaine d'année. Elle a expliqué comment elle a dû cacher sa grossesse à la belle-famille, toujours en Inde, connaissant leur préférence pour les garçons.



## BIBLIOGRAPHIE

- Agarwal, B., 1994, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Agarwal, S. et S. Unisa, 2007, « Discrimination from Conception to Childhood: A Study of Girl Children in Rural Haryana, India » : 247-266, dans I. Attané et C.Z. Guilmoto (eds.), *Watering the Neighbor Garden*. Paris, CICRED.
- Agnes, F., 2009, « Conjugalité, Propriété, Moralité et Maintenance », *Political and Economic Weekly*, 44 (44) : 58-64.
- Agnes, F., 1995, « Hindu Men, Monogamy and Uniform Civil Code », *Political and Economic Weekly*, 30 (50) : 3238-3244.
- Almond, D., Edlund, L. et K. MILIGAN, 2013, « Son Preference and the Persistence of Culture: Evidence from South and East Asian Immigrants in Canada », *Population and Development Review*, 39 (1): 75-95.
- Anderson, S. et D. Ray. 2010, "Missing Women: Age and disease", *Review of Economic Studies*, 77: 1262-1300.
- Aravamudan, G., 2005, *Disappearing Daughters*. New-Delhi, Penguin Books.
- Arnold, F., S. Kishor, et T. K. Roy, 2002, « Sex-Selective Abortions in India », *Population and Development Review*, 28 (4): 759-785.
- Arnold, F., Kim CHOE, M. et T.K. ROY, 1998, « Son preference, the family-building process and child mortality in India », *Population Studies*, 52: 301-315.
- Assayag, J., 1997, « Le corps de l'Inde. La carte, la vache, la nation », *Gradhiva*, (22) : 15-29.
- Attané, Isabelle et C.Z. GUILMOTO, 2007, « Introduction » : 1-24, dans I. Attané et C.Z. Guilmoto (eds.), *Watering the Neighbor Garden*. Paris, CICRED
- Attané, Isabelle, 2006, « Les « femmes manquantes » en Asie » : 30-51 dans C. Ockrent et S. Treiner (dir.), *Le livre noir de la condition des femmes*. Paris, XO Editions.
- Bandyopadhyay, M., 2003, « Missing Girls and Son Preference in Rural India: Looking beyond popular myth », *Health Care for Women International*, 24: 910-926.
- Bashin, K., 2007, *What is patriarchy?* New Delhi, Women Unlimited.

- Bates, K., 2013a, « L'Inde au féminin » : 119-146 dans Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bates, K., 2013b, « L'État de droit et l'accès à la justice » : 147-160 dans Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bates, K., 2007, « Trajectoires ethnographiques : du dialogue au devoir de synthèse », *Altérités*, 4 (1) : 21-37
- Basu, A.M., 1988, « How economic development can overcome culture: Demographic change in Punjab, India », *Population Research and Policy Review*, (7): 29-48.
- Bayly, C.A., 2006, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*. Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.
- Bénéï, V., 1996, *La dot en Inde : Un fléau social?* Pondichéry : Karthala.
- Béteille, A., 2001 « The Indian Middle Class », *The Hindu*, 5 février 2001.
- Béteille, A., Ahmed, A. S., Allen, N. J., Carter, A. T., Ingold, T., Lock, G., Srinivas M. N. et H. Varenne, 1986, « On Individualism and Equality [And Comments and Replies] », *Current Anthropology*, 27 (2) : 121-134.
- Béteille, A., 1965, *Caste, class, and power: changing patterns of stratification in a Tanjore village*. Berkeley, University of California Press.
- Bhalotra, S., Valente, C. et A. van Soest, 2009, « The Puzzle of Muslim Advantage in Child Survival », *IZA Discussion Papers*, (4009) : 1-56.
- Bhatnagar-Dube, R., Dube, R. and R. Dube, 2005, *Female Infanticide in India*. Albany, State University Press.
- Bibeau, G., 1995, « Tropismes québécois : je me souviens de l'oubli », *Anthropologie et Sociétés*, 19 (3) : 151-198.
- Birla, R., 2013, « Maine (and Weber) Against the Grain: Towards a Postcolonial Genealogy of the Corporate Person », *Journal of Law and Society*, 40 (1) : 92-114.
- Bloch, M., 1997, *La violence du religieux*. Paris, Odile Jacob.
- Boisvert, M., 2013, « L'hindouisme » : 235-250 dans Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

- Boisvert, M., 2013, « L'hindouisme contemporain » : 307-316 dans Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bongaarts, J., 2013, « The Implementation of Preferences for Male Offspring », *Population and Development Review*, 39 (2) : 185-208.
- Bose, S., et K. Trent, 2005, « Socio-Demographic Determinants of Abortion in India: a North-South Comparison », *Journal of Biosocial Sciences*, 38 : 261-282.
- Bose, A. et M., Shiva, 2003, *Darkness at noon. Female Foeticide in India*. Voluntary Health Association of India and Ministry of Health and Family Welfare (Government of India). 52 pages
- Bourdieu, P., 2004, « Gender and Symbolic Violence » : 339-342 dans Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois (dir.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Cornwall, Blackwell Publishing.
- Bourdieu, P., 2001, *Masculine Domination*, Oxford, Blackwell Publishing.  
Bourdieu, P., 1979, *La distinction*. Paris, Éditions de Minuit.
- Bourgois, P., 2002, « Understanding Inner-City Poverty: Resistance and Self-Destruction under U.S. Apartheid » : 15-32 dans Jeremy MacClancy (dir.), *Exotic No More. Anthropology at the Front Lines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourgois, P., 2001, « The power of violence in war and peace. Post-Cold War lessons from El Salvador », *Ethnography*, 2 (1): 5-34.
- Bumiller, E., 1990, *May you be the Mother of a Hundred Sons*, N-York, Random House.
- Breton, É. Et K. Bates, 2013, « La transition démographique » : 51-96 dans Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Burgat, F., 1999, « La logique de la légitimation de la violence : animalité vs humanité » : 45-62 dans F. Héritier (dir.), *De la violence 2*. Paris, Odile Jacob.
- Carter, A. T., 1973, « A Comparative Analysis of Systems of Kinship and Marriage in South Asia », *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, (1973) : 29-54.
- Clark, S., 2000, « Son Preference and Sex Composition of Children: Evidence from India », *Demography*, 37 (1): 95-108.
- Clastres, P., 1977, « Malheur du guerrier Sauvage », *Libre*, 77 (2) : 69-109.

- Chakravarti, U., 2005, « From fathers to husbands: of love, death and marriage in North India » : 308-331 *dans* Lynn Welchman et Sara Hossain (dir.), *'Honour' Crimes, paradigms and violences against women*. New York, London, Zed Books.
- Chakravarti, U., 1995, « Wifehood, widowhood and adultery: female sexuality, surveillance and the state in 18th century Maharashtra », *Indian Contribution to Sociology*, 29 (1-2) : 3-21.
- Chakravarti, U., 1993, « Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State », *Economic and Political Weekly*, 28 (14) : 579-585.
- Chandrasekhar, S., 1994, *India's Abortion Experience 1972-1992*. Denton (Tx.), University of North Texas Press. 247 pages.
- Chevrier, J., 1992, « Chapitre 3 : La spécification de la problématique » : 49-78 *dans* B. Gauthier (dir.), *De la problématique à la collecte des données*. Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- Chowdhry, 2000, « Enforcing Cultural Codes. Gender and violence in northern India » : 332-367 *dans* Mary E. John et Janaki Nair (dir.), *Questions of silence: the sexual economies of modern India*. London, Zed Books.
- Chowdry, P., 1995, « Contesting Claims and Counter-Claims: Questions of the Inheritance and Sexuality of Widows in the Colonial State », *Contributions to Indian Sociology*, 29 (1&2) : 65-82.
- Cosser, L., 1982 (1956), *Les fonctions du conflit social*. Paris, PUF.
- Croll, Elizabeth, 2000, *Endangered Daughters*. London, Routledge.
- Dalmia, S. et P. G. Lawrence, 2005, « The Institution of Dowry in India: Why It Continues to Prevail », *The Journal of Developing Areas*, 38 (2) : 71-93.
- Das, V., 2007, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Das Gupta, A., 2003, « Culture and Fertility: Son Preference and Reproductive Behaviour », *Sociological Bulletin*, 52 (2) : 186-197.
- Das Gupta, M., 2005, « Explaining Asia's 'Missing Women': A new Look at the Data », *Population and Development Review*, 31 (3) : 529-535.
- Das Gupta, M., Zhenghua, J., Bohua L., Chung, W. et. B. Hwa-Ok, 2003, « Why is Son Preference so Persistent in East and South Asia? A Cross-Country Study of China, India and the Republic of Korea », *The Journal of Development Studies*, 40 (2) : 153-187.

- Das Gupta, M. et P. N. Bhat, 1997, « Fertility Decline and Increased Manifestation of Sex Bias in India », *Population Studies*, 51 (1) : 307-315.
- Deliège, R., 2004, *Les castes en Inde aujourd'hui*. Paris, PUF.
- Deslauriers, J-P., 1991, *La recherche qualitative. Guide pratique*. Montréal : McGraw-Hill. Pp. 5-22.
- Dewey, S., 2009, « Dear Dr. Kothari... » Sexuality, violence against women, and the parallel public sphere in India », *American Ethnologist*, 36 (1) : 124-139.
- Fregoso, R.-L. et C. Bejeramo, 2010, *Terrorizing Women. Femicide in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Fuller, C. J., 2004, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. États-Unis, Princeton University Press.
- Drèze, J. et A. Sen, 1997, *Indian Development: Selected Regional Perspectives*. Delhi, Oxford University Press.
- Dufour, M.-E., 2012, « Insécurités quotidiennes des femmes indiennes vivant en milieu urbain : Préférence pour les garçons, violences et pratiques reproductives genrées », *Aspects sociologiques*, vol.19, no.1-2 : 84-112.
- Dumont, L. et A. Bêteille, 1987, « On Individualism and Equality », *Current Anthropology*, 28 (5) : 669-677.
- Dumont, L., 1979, *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- Dumont, L., 1966, *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- Dumont, L., 1962, « Le vocabulaire de parenté dans l'Inde du Nord », *L'Homme*, 2 (2) : 5-48.
- Dyer, R., 2013, « Le cinéma indien » : 235-250 dans Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Dyson, T. et M. Moore, 1983, « On Kinship, Structure, Female Autonomy and Demographic Behavior in India », *Population and Development Review*, 9 (1) : 35-60.
- Etienne, G., 2006, « L'heure des réformes économiques (1980-2005) » : 132-166 dans Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Lille, Fayard.

- Farmer, P., 2004, « On Suffering and Structural Violence: A View from Below » : 281-289 dans Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois (dir.), *Violence in War and Peace. An Anthology*. Oxford, Blackwell Publishing.
- Foucault, M., 1996 (1978), « La gouvernementalité » : 635-657 dans D. Defert et F. Franche, D. S. Prokhoris, Y. Roussel et R. Rotman (dir.), *Au risque de Foucault*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M., 1996 (1976), « Chapitre 5. La naissance du biopolitique » : 239-247 dans D. Defert et F. Franche, D. S. Prokhoris, Y. Roussel et R. Rotman (dir.), *Au risque de Foucault*. Paris, Gallimard.
- Gardner, K., 1999, « Location and relocation: Home, 'The Field' and Anthropological Ethics (Sylhet, Bangladesh) » : 49-73 dans C.W. Watson (dir.), *Being there: fieldwork in anthropology*. London, Sterling, Pluto Press.
- Genest, S. et J. Copans, 2000, « Présentation. L'anthropologie et le millénaire. Fin de siècle? », *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1) : 5-14.
- George, S. M., 1997, « Female Infanticide in Tamil Nadu, India: From Recognition Back to Denial? », *Reproductive Health Matters*, 5 (10) : 124-132.
- Ghasarian, C., 1996, *Introduction à la parenté*, Paris, Seuil.
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*. Paris, Odile Jacob.
- Godin, C., 2000, *Faut-il Réhabiliter l'utopie?* Nantes, Éditions Pleins Feux.
- Goody, J. et S. J. Tambiah, 1973, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goswami, S., 2007, *Female Infanticide and Child Marriage*. New Delhi, Rawat Publications.
- Grant, V.J., 1998, *Maternal Personality, Evolution and the Sex Ratio. Do the mothers control the sex of the infant?* London, New York, Routledge.
- Guillot M. et K. Allendorf, 2010, « Hindu-Muslim differentials in child mortality in India », *Genus*, 66 (2) : 43-68.
- Guilmoto, C. Z., 2012, « Skewed Sex Ratio at Birth and Future Marriage Squeeze in India and China, 2005-2100 », *Demography*, 49 : 77-100.
- Gupta, A. et A. Sharma, 2006, « Globalization and Postcolonial States », *Current Anthropology*, 47 (2) : 277-307.

- Gupta, A., 1995, « Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State », *The American Anthropologist*, 22 (2) : 375-402.
- Gupta, D., 2005, « Caste and Politics: Identity Over System », *Annual Review of Anthropology*, 34 : 409-427.
- Gwenaél, A., 1985, « Entretiens avec Jacques Godelier » : 147-156, in *Rencontres avec le monde*. Paris, La Découverte.
- Hébert, M., 2002, « Whose Utopia? Development, Resistance, and Patterns of Structural Violence in Mexican Indigenous Region », *Social Justice*, 3 (3-4): 99-137.
- Heise, Lori, 1998, « Violence Against Women: An Integrated, Ecological Framework », *Sage Collection: Violence Against Women*, 4 (3) : 262-290.
- Hesketh, T. et Z. Wei Xing, 2006, « Abnormal sex ratios in human populations: Causes and consequences », *PNAS*, 103 (36): 13 271-13275.
- Hobbes, T., 2000 (1651), *Léviathan*. Paris, Gallimard.
- Howell, N., 1990, *Surviving fieldwork: a report of the Advisory Panel on Health and Safety in Fieldwork*, American Anthropological Association. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Iyer, S. et V. K. Borooah, 2005, « Religion, Literacy, and the Female-to-Male Ratio », *Economic and Political Weekly*, 40 (5) : 419-427.
- Jacoud, M. et R. Mayer, 1997, « L'observation en situation et la recherche qualitative » : 224-249, dans J. Poupart et al. (dir.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville, Gaëtan Morin Éditeur.
- Jaffrelot, C., 2013, *Les Nationalistes hindous*. Paris, Les Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Jaffrelot, C., 1993, « Les grandes tendances sociales » : 17-50 dans Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Jeffery, R. et P. Jeffery, 1997, *Population, Gender and Politics: Demographic Change in Rural North India*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jeffery, P., 1982, « Indian Women in Purdah », *Current Anthropology*, 23 (2): 195-196.
- Jha, P., Kesler, M., Kumar, R., Ram, U., Lukasz, A., Bassani, D. G., Chandra, S., J.K. Banthia, 2011, « Trends in selective abortions of girls in India: analysis of nationally

- representative birth histories from 1990 to 2005 and census data from 1991 to 2011», *The Lancet*, 377 (9781): 1921-1928.
- Jha, P., Kumar, R., Vasa, P., Dhingra, N., Thiruchelvam, D., et R. Moineddin, 2006, « Low male-to-female sex ratio of children born in India: national survey of 1.1 million households », *The Lancet*, 367 (9506) : 211-218.
- John, M. E., 2011, « Census 2011: Governing Populations and the Girl Child », *Economic and Political Weekly, UNFPA Publication*, XLVI (16) : 10-12.
- John, M. E., 2000, « Globalisation, Sexuality and the Visual Field: Issues and non-issues for cultural critique » : 368-396 dans Mary E. John et Janaki Nair (dir.), *Questions of silence: the sexual economies of modern India*. London, Zed Books.
- Johnson, M. L., 2000, « Shameless Women: The Anthropological Mirror as Speculum » *American Anthropologist* 101(4): 838-844.
- Joseph, J., 2007, *Reflections on The Campaign Against Sex Selection And Exploring Ways Forward. A Study Report*, Pune, Centre for Youth Development and Activities, UNFPA India.
- Kapur, R., 2009, « Contester le sujet libéral Droit et justice de genre en Asie du Sud » : 109-156 dans Maitrayee MUKHOPADHYAY et Navsharan SINGH (dir.), *Justice de genre, citoyenneté et développement*, Québec, Paris, Presses de l'Université Laval & L'Harmattan.
- Kaur, R., 2007, « Declining Juvenile Sex Ratios: Economy, Society and Technology Explanations from Field Evidence », *Margin: The Journal of Applied Economic Research*, 1 (2): 231-245.
- Kemper, R. V. et G. Foster, 2011, « Anthropological Fieldwork in Cities » : 5-19 dans George Gmelch, Robert V. Kemper and Walter P. Zenner (dir.), *Urban Life. Readings in the Anthropology of the City*. Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Khan, S., 2006a, « Imrana ou la sécurité des femmes musulmanes en Inde » : 123-134 dans C. Ockrent et S. Treiner (dir.), *Le livre noir de la condition des femmes*. Paris, XO Editions.
- Khan, S., 2006b, « La condition des femmes indiennes » : 295-326 dans C. Ockrent et S. Treiner (dir.), *Le livre noir de la condition des femmes*. Paris, XO Éditions.
- Knott, K., 1996, « Hindu Women, Destiny and Stridharma », *Religion*, 26 (1) : 15-35.
- Kraska, P. B., 1998, « Enjoying, Militarism, Political/Personal Dilemmas in Studying Polica Paramilitary Units » : 88-110 dans J. Ferrell et M. S. Hamm (dir.). Boston, Northeastern University Press.



- Labrecque, M.-F., 2012, *Féminicides et impunité : le cas de Ciudad Juárez*. Montreal, Editions Ecosociété. 194 pages.
- Labrecque, M.-F., 2006a, « Féminicide et impunité à Ciudad Juárez, Mexique » : 71-89 dans Josette Trat, Diane Lamoureux and Ronald Pfefferkorn (dir.), *L'autonomie des femmes en question. Antiféminisme et résistances en Amériques et en Europe*. Paris, L'Harmattan.
- Labrecque, M.-F., 2006b, « Les questions d'équité de genre et les institutions interaméricaines », *Écoles internationale d'été sur les Amériques*, Université Laval. 19 mai.
- Lan, D., 1985, *Guns and Rain*. Berkeley, University of California Press.
- Laperrière, A., 1997, « La théorisation ancrée : démarche analytique et comparaison avec d'autres approches apparentées » : 309-340 dans J. Poupart et al. (dir.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal, Gaëtan Morin Éditeur.
- Leavitt, J., 1992, « Cultural Holism in the Anthropology of South Asia: The Challenge of Regional Traditions », *Contributions to Indian Sociology*, 26 (3): 3-49.
- Liddle, J. et R. Joshi, 1986, *Daughters of Independence: Gender, Caste, and Class in India*. London, Rutgers University Press.
- Manier, B., 2006, *Quand les femmes auront disparu. L'élimination des filles en Inde et en Asie*. Paris, La Découverte.
- Mari Bhat, P.N. et A. J. Francis Xavier, 2005, « Role of Religion in Fertility Decline: The Case of Indian Muslims », *Economic and Political Weekly*, 40 (5) : 385-402.
- Mari Bhat, P.N. et A. J. Francis Xavier, 2003, « Fertility Decline and Gender Bias in Northern India », *Demography*, 40 (4) : 637-657.
- Marriott, M., 1976, « Hindu transactions : Diversity without dualism » : 109-142 in B. Kapferer (dir.), *Transaction and meaning*. Philadelphia, Institute for Study of Human Issues.
- Mazzarella, J., 2005, « Indian middle class », dans R. Dwyer and S. Sinha (eds.), *South Asia Keywords*. Centre of South Asian Studies, University of London. Document électronique [consulté en ligne] : <http://www.soas.ac.uk/southasianstudies/keywords/file24808.pdf>, 8 septembre 2011.
- Menon, N., 2005, «The impossibility of 'justice': Female foeticide and feminist discourse on abortion », *Contributions to Indian sociology*, 29 (1&2) : 369-392.

- Menon, N., 2004, *Recovering Subversion. Feminist Politics Beyond the Law*, New Delhi, Permanent Black.
- Merriam, S. B. 1998, *Qualitative research and case study applications in education*. San Francisco, Joseph-Bass Publishers.
- Merill-Squier, S. 2004, *Liminal lives. Imagining the human at the frontiers of biomedicine*. Durham, Duke University Press.
- Milbert, I., 2006, « La construction de l'économie (1947-1980) » : 109-131 dans Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Lille, Fayard.
- Miller, D. B., 2001, « Female-Selective Abortion in Asia: Patterns, Policies, and Debates », *American Anthropologist*, 103 (4): 1083-1095.
- Miller, D. B., 1987, « Female Infanticide and Child Neglect in Rural North India »: 95-112, dans N. Scheper-Hughes (dir.), *Child Survival*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
- Miller, D. B., 1982, « Female Labor Participation and Female Seclusion in Rural India: A Regional View », *Economic Development and Cultural Change*, 30 (4) : 777-794.
- Miller, B. D., 1981, *The endangered sex: neglect of female children in rural North India*. Ithaca, Cornell University Press.
- Mody, P., 2008, *The Intimate State: Love-Marriage and the Law in Delhi*. New Delhi, UK, Routledge.
- Mody, P., 2006, « Kidnapping, Elopement and Abduction: an ethnography of love-marriage in Delhi » : 331-334 dans Francesca Orsini (dir.), *Love in South Asia: A Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mohanty, M., 2013, « La mondialisation et la croissance de l'économie » : 189-234 dans Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Nagpal, S., 2013, « Sex-Selection Abortion in India: Exploring Institutional Dynamics and Responses », *McGill Sociological Review*, 3 : 18-35.
- Nandi, A. et A. B. Deolalikar, 2011, « Does a legal ban on sex-selective abortions improve child sex ratios? Evidence from a policy change in India », <http://ssrn.com/abstract=1824420>, [page consultée en ligne], 29 avril 2014.

- Oomman, N. et B.R., Ganatra, 2002, «Sex Selection: The Systematic Elimination of Girls », *Reproductive Health Matters*, 10 (19): 184-197.
- Paillé, P., 1996, « De l'analyse qualitative en général et de l'analyse thématique en particulier », *Recherches qualitatives*, 15 : 179-194.
- Paitnaik, A.M.M. et S.G. Kejriwal, 2012, "Nobles or Merchants? A perspective on the PCPNDT Act", *Indian Journal on Radiology and Imaging*, 22 (2) : 137-140.
- Pal, M., Bharati, P., Ghosh, B. et T.S. Vasulu (dir.), 2009, *Gender and Discrimination. Health, Nutritional Status and Role of Women in India*. New Delhi, Oxford University Press. 323 pages.
- Patel, T., 2010, « Risky Lives: Indian Girls Caught between Individual rationality and Public Good »: 16-37 dans T.V. Sekher et Neelambar Hatti (dir.), *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*. New Delhi, Rawat Publications.
- Patel, T., 2007, « The Mindset behind Eliminating the Female Foetus » : 135-174 dans T. Patel (dir.), *Sex-Selective Abortion in India. Gender, Society and New Reproductive Technologies*, New Delhi, Sage Publications.
- Pattanaik, D., 2000, *The Goddess in India*, Rochester, Vermont, Inner Traditions.
- Pinto, S., 2004, « Development without Institutions: Ersatz Medicine and the Politics of Everyday Life in Rural North India », *Cultural Anthropology*, 19 (3): 337-364.
- Philips, A., 2008, « Women, Marriage and Labour in Sri Lanka's Tea Plantations », conférence présentée dans le cadre du colloque *Marriage in Globalizing Contexts: Exploring Change and Continuity in South Asia*. Sociological Unit, Institute of Economic Growth, Department of Humanities and Social Sciences, IIT Delhi and Department of Sociology, University of Delhi.
- Purewal, N. K., 2010, *Son Preference. Sex Selection, Gender and Culture in South Asia*. Oxford, New York, Berg.
- Rahman, L. et V. Rao, 2004, « The Determinants of Gender Equity: Examining Dyson and Moore's thesis with New Data », *Population and Development Review*, 30 (2) : 239-268.
- Rappert, B., 2010, « Making Silence Matter: The Place of the Absences in Ethnography », *Ethnographic Praxis in Industry Conference*, EPIC Proceedings : 260-273. American Anthropological Association.
- Rapoport, A., 1995, *The Origins of Violence*. New Brunswick (NJ), Transaction.

- Ricoeur, P., 1984, « L'idéologie et l'utopie : Deux expressions de l'imaginaire social », *Autres Temps*, (2) : 53-64.
- Robben, A. et C. Nordstrom, 1995, *Fieldwork under Fire*. Berkeley, University of California Press.
- Robarcheck, C. A. et C. J. Robarcheck, 1996, « Waging Peace: The Psychological and Sociocultural Dynamics of Positive Peace » : 64-80 dans A. W. Wolfe et H. Yang (dir.), *Anthropological contributions to Conflict Resolution*. Athens, University of Georgia Press.
- Sarkaria, M. K., 2009, « Lessons from Punjab's "missing girls": Toward a global feminist perspective on "choice" in abortion », *California Law Review*, 97: 905-942.
- Samaiyar, P. et W. Joe, 2010, « Implications of Declining Sex Ratio on Marriage Squeeze of India » : 205-221 dans T.V. Sekher et Neelambar Hatti (dir.), *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*. New Delhi, Rawat Publications.
- Santhya K.G et S.Verma, 2004, « Induced Abortion: The Current Scenario in India », *Regional Health Forum*, 8 (2) : 1-14.
- Schensul, S. L., J.J. Schensul et M. D. Lecompte, 1999, *Essential Ethnographic Methods*. États-Unis, AltaMira Press.
- Scheper-Hughes, N., 1992, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- Scheper-Hughes, N., 1995, « The Primary of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology », *Current Anthropology*, 36 (3) : 409-420.
- Sen, A., 1997, Drèze, « Radical Needs and Moderate Reforms » : 1-32 dans J. et A. Sen (dir.), *Indian Development: Selected Regional Perspectives*. Delhi, Oxford University Press.
- Sen, A., 1992, « Missing Women: Social Inequality Outweighs Women's Survival Advantage In Asia And North Africa », *British Medical Journal*, 304 (6827) : 587-588.
- Sen, A., 1990, « More than 100 Millions of Women are Missing », *The New York Review of Books*, 37 (20) : 1990.
- Sharma, U., 1986, *Women's work, class, and the urban household*. London et New-York, Tavistock Publications. 213 pages.

- Sharma, U., 1980, *Women, Work, and Property in North-West India*. London et New-York, Tavistock Publications. 226 pages.
- Sluka, J., 2000, « State Terror and Anthropology » : 1-45 *dans* J. Sluka (dir), *Death Squad. The Anthropology of Street Terror*. Philadelphia, University of Philadelphia Press.
- Snow-Wadley, S., 2008, *Wife, Mother, Widow. Exploring Women's lives in Northern India*, New-Delhi, DC Publishers.
- Srinivas, M.N., 1997, « Practicing Social Anthropology in India », *Annual Review of Anthropology*, 26 : 1-24.
- Srinivas, M. N., 1952, « Caste System in India » : 265-272 *dans* André Béteille (dir.), *Social Inequality*. New York, Penguin Books.
- Srinivasan, S., 2012, *Daughter Deficit. Sex-Selection in Tamil Nadu*. New Delhi, Women Unlimited/Kali for Women. 293 pages.
- Sudha, S., Khanna, S., Irudaya, S. et R. R. Srivastava, 2010, « Traditions in Transformation: Emerging Son Preference Attitudes among the Nayars of Kerala » : 153-181 *dans* T.V. Sekher et Neelambar Hatti (dir.), *Unwanted Daughters. Gender Discriminations in Modern India*. New Delhi, Rawat Publications.
- Taussig, M., 2004a, « Terror as Usual: Walter Benjamin's Theory of History State of Siege » : 269-271 *dans* Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois (dir.), *Violence in War and Peace. An Anthology*. Oxford, Blackwell Publishing.
- Thapan, M., 2000, « The Body in the Mirror: Women and Representation in Contemporary India » : 337-364 *dans* Neera Chandhoke (dir.), *Mapping histories: essays to Ravinder Kumar*. New Delhi, Tulika Book.
- Trivedi, I., 2013, *India in Love: Marriage and Sexuality in the 21<sup>st</sup> Century*. New Delhi, Aleph.
- Uberoi, P., 2006, *Freedom and destiny: gender, family and popular culture in India*. New Delhi, Oxford University Press.
- Uberoi, P., 1995, « When a marriage is not a marriage? Sex, sacrament, and contract in Hindu Marriage », *Contributions to Indian Sociology*, 29 (1-2) : 319-345.
- Uberoi, P., 1990, « Feminine identity an national ethos in Indian calendar art », *Economic and Political Weekly*, XXV (18) : WS-41-WS48.
- Unnithan-Kumar, M., 2006, « Sensing the field: Kinship, Gender and Emotion in an Anthropologist's Way of Knowing » : 129-148 *dans* Geert De Neve and Maya

Unnithan-Kumar (dir.), *Critical Journeys: The Making of Anthropologists*. Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing.

Varma, P., 1998, *The Great Indian Middle Class*, New Delhi, Viking Publishers.

Van Wessel, M., 2004, « Talking about Consumption. How an Indian Middle Class Dissociates from Middle-Class Life », *Cultural Dynamics*, 16 (1) : 93-116.

Vella, S., 2003, « Éthique et pratiques reproductives: les techniques de sélection sexuelle en Inde », *Autrepart* (28) : 147-163.

Vlassoff, C., 2013, *Gender Equality and Inequality: Blessed with a Son*. Palgrave MacMillan.

Wiser W.H., Wiser C.V. et S. Snow-Wadley, 2000, *Behind mud walls: seventy-five years in a North Indian village*. Berkeley, University of California Press.

Wooley, S. W., 2012, « The Silence Itself is Enough of a Statement: The Day of Silence and LGBTQ Awareness Raising », *Anthropology & Education Quarterly*, 43 (3) : 271-288.

#### Articles de journaux :

Bellan, E., 2015, « This is Why India Will Have the World's Largest Muslim Population in the Next Decade », *Wall Street Journal*, <http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2015/04/06/this-is-why-india-will-have-the-worlds-largest-muslim-population-in-the-next-decade/>, [consultée en ligne], le 1er juin 2015.

Ghosh, P., « A Deadly Preference For Male Offspring: The Killing Of Baby Girls In India And Pakistan », [en ligne], <http://www.ibtimes.com/deadly-preference-male-offspring-killing-baby-girls-india-pakistan-1406582>, 16 septembre 2013, page consultée le 6 juillet 2014.

Guram, A., « The Period of Middle Class Indulgence is Over », *The Pioneer*, 20 février 1998.

Marceau, K., « La fin des filles », *Gazette des femmes*, septembre-octobre 2007, pp.34-41.

Samson-Katz, N., «Abortion in India: Selecting by Gender », <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/05/19/AR2006051901219.html>, *Washington Post* [en ligne], 20 mai 2006, page consultée 27 août 2014.

Sharma, K., « Remembering Roop Kanwar », *The Hindu*, New Delhi, 23 septembre 2007.

Sinha, K., 2011, « Government gives more teeth to law against sex tests », *Times of India*, 3 juin 2011.

### **Recensements et rapports de recherche :**

Commission for Women Development Studies et United Nation Population Fund Association, 2004, *Violence Against Women: Health Sector Perspective*, New Delhi, UNFPA India.

International Centre for Research On Women, International Clinical Epidemiology Network et United Nation Population Fund Association, 2000, *Domestic Violence in India: Multi-site household survey on domestic violence*, New Delhi, UNFPA India.

International Institute of Population Sciences (2005-2006), *National Family Health Survey-III*, Mumbai, Ministry of Health and Family Welfare, Government of India.

International Institute of Population Sciences (1998-1999), *National Family Health Survey-II*, Mumbai, Ministry of Health and Family Welfare, Government of India.

International Institute of Population Sciences (1992-1993), *National Family Health Survey-I*, Mumbai, Ministry of Health and Family Welfare, Government of India.

India Human Development Survey, IHDS-2011-2012, National Council of Applied Economic Research (NCAER), New Delhi et University of Maryland, États-Unis.

National Bureau of Crime Registration (1998-1999), *Crime in India 1999*, Ministry of Home Affairs, Government of India.

Office of the Registrar General and Census Commissioner (2011), *Census of India 2011*, India, Ministry of Home Affairs, Government of India.

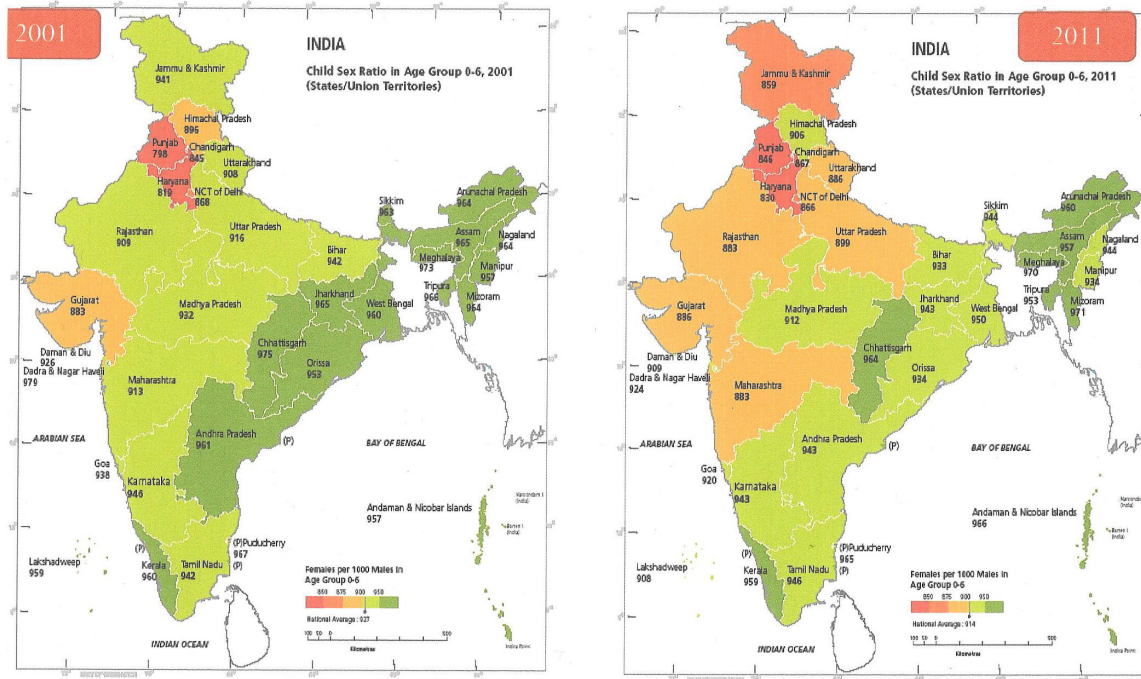
Office of the Registrar General and Census Commissioner (2001), *Census of India 1991*, India, Ministry of Home Affairs, Government of India.

Office of the Registrar General and Census Commissioner (1991), *Census of India 1991*, India, Ministry of Home Affairs, Government of India.

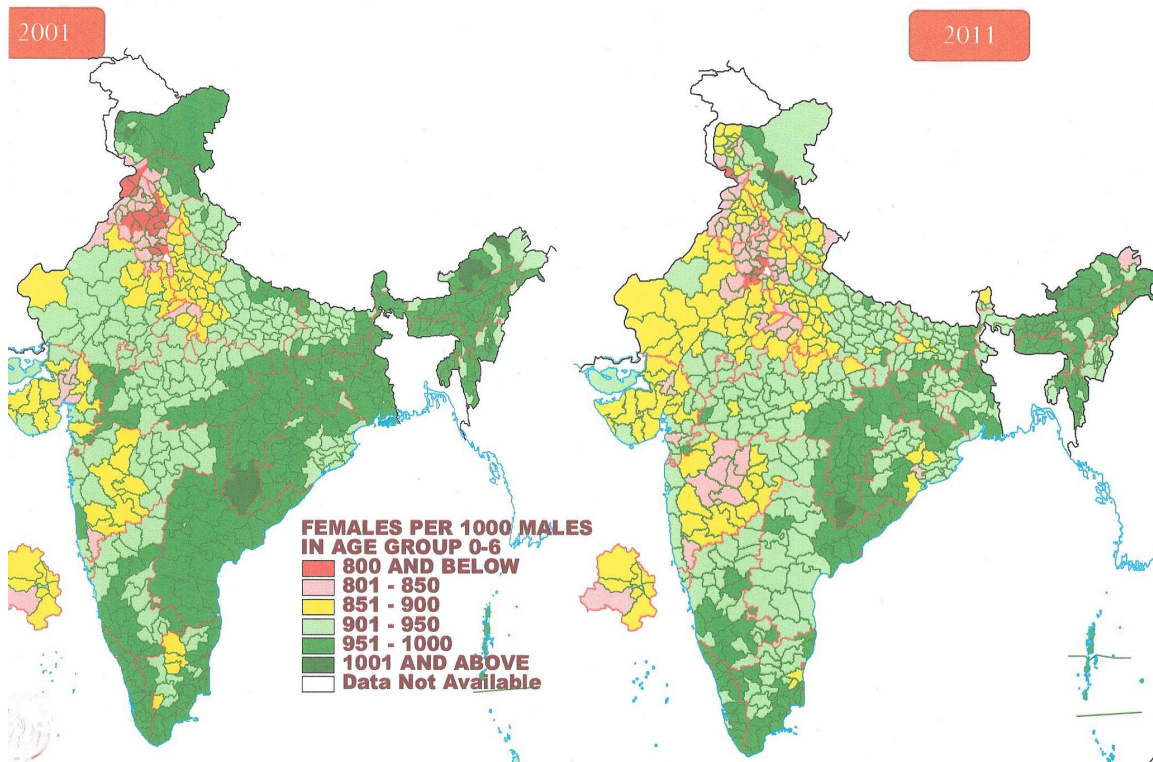
United Nation Population Fund Association et International Centre for Research On Women, 2004, *Violence Against Women in India. A review of trends, patterns and responses*, New Delhi, UNFPA India.

# ANNEXE 1 – CARTES GÉOGRAPHIQUES DES CHILD SEX RATIOS ET DES SEX RATIOS EN INDE

## CHILD SEX RATIO de 0 à 6 ans – Par États

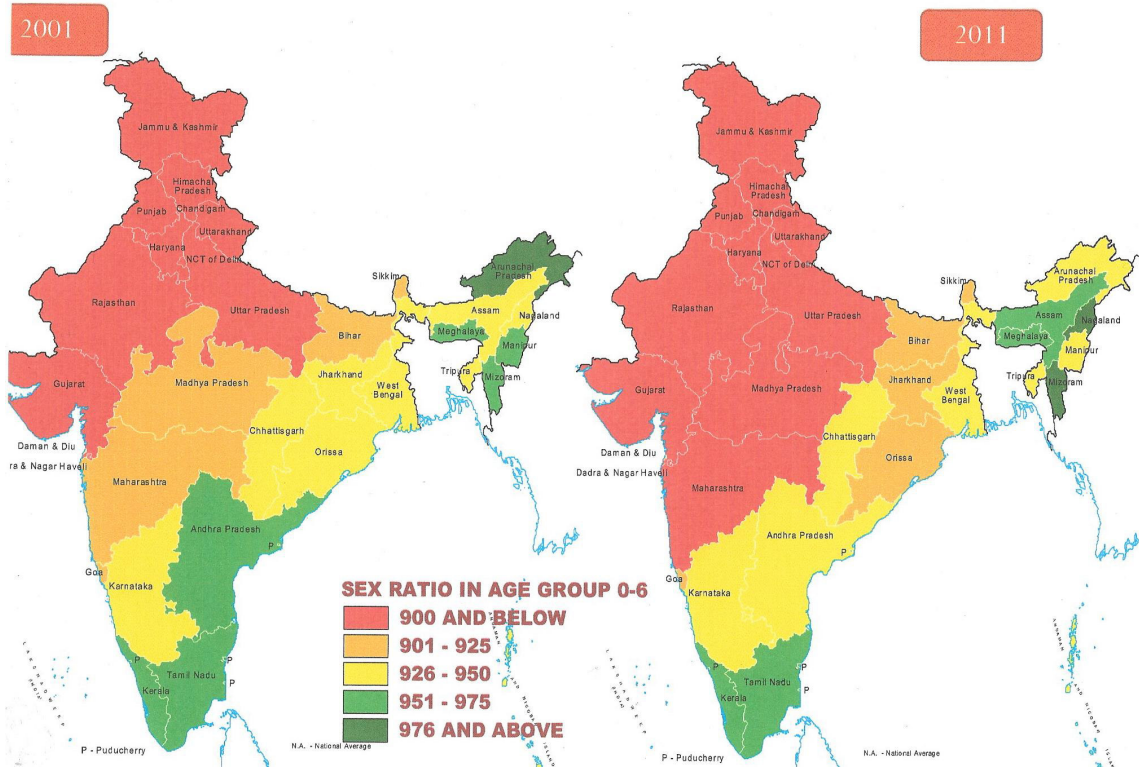


## CHILD SEX RATIO de 0 à 6 ans – Par district

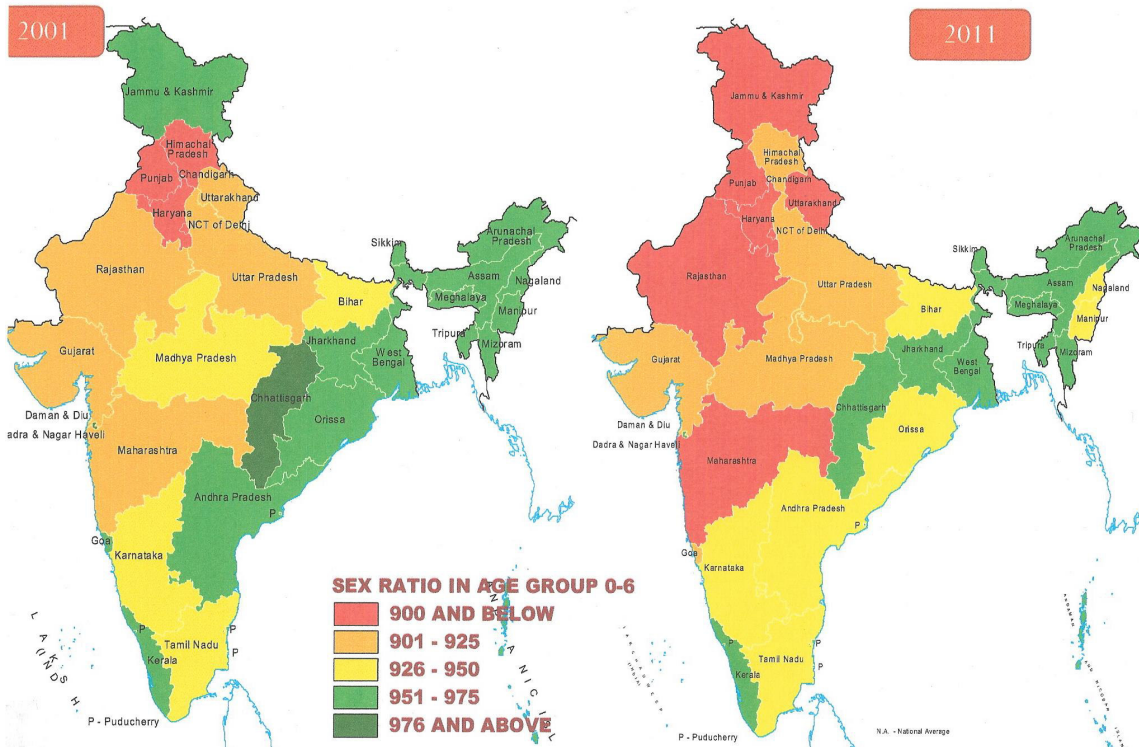




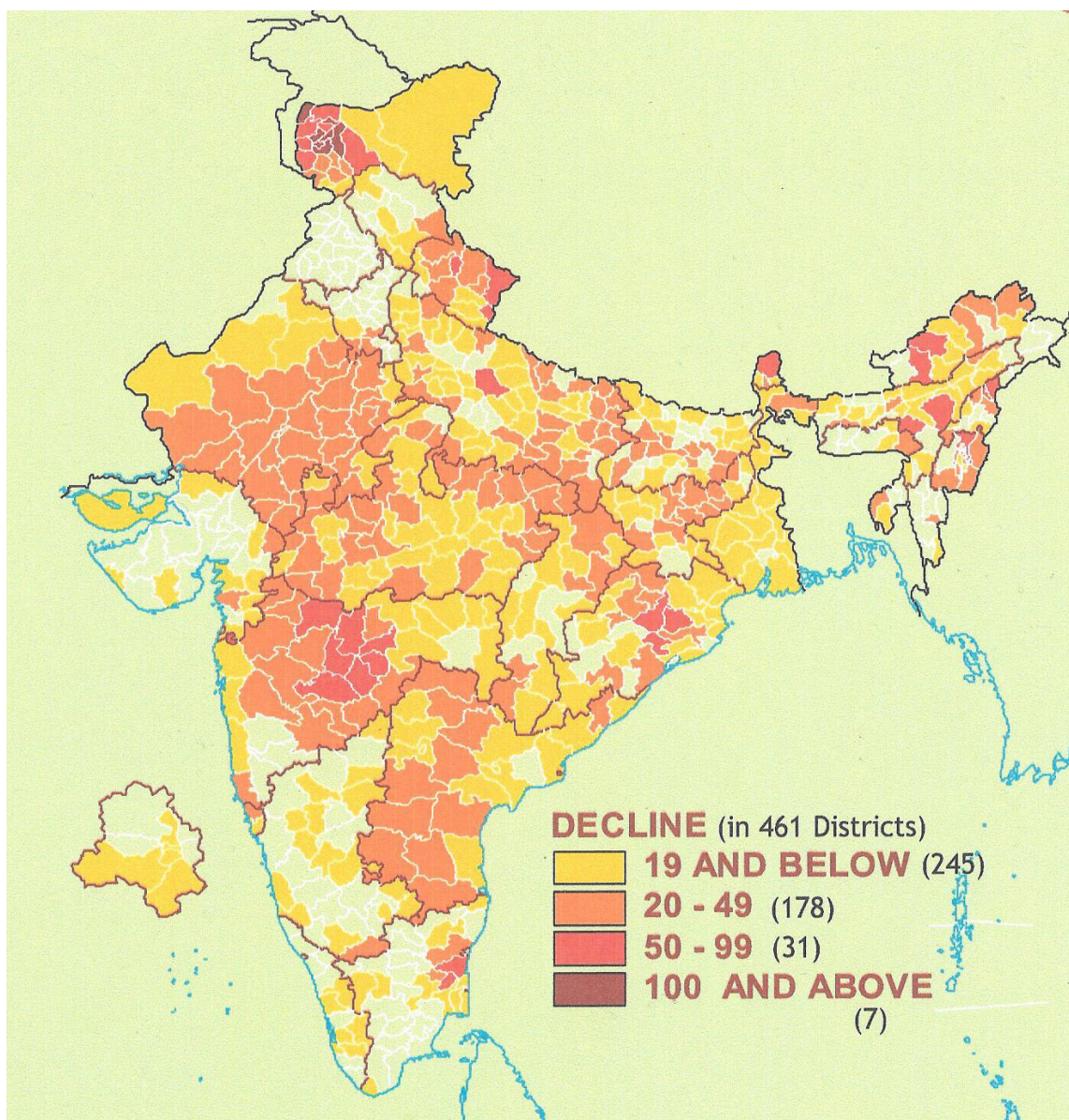
## CHILD SEX RATIO de 0 à 6 ans – MILIEU URBAIN



## CHILD SEX RATIO de 0 à 6 ans – MILIEU RURAL



DÉCLIN DES CHILD SEX RATIOS de 0 à 6 ans (entre 2001 et 2011) –Par district



Source pour toutes les cartes : Census of India 2011

## ANNEXE 2 – DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES SUR LES SEX RATIOS ET CHILD SEX RATIOS EN INDE

**Tableau 1 : Le Sex-ratio des enfants de 0 à 6 ans (nb. de filles par 1000 garçons) dans les États les plus touchés par la sélection sexuelle**

Recensement (par année)					Déclin en 2011 p/r à 2001	Déclin en 2011 p/r à 1991	Déclin en 2011 p/r à 1981
États les plus touchés	1981	1991	2001	2011			
Inde	962	945	927	914	13	31	48
Delhi	926	915	868	867	1	48	59
Chandigarh	907	899	845	867	+22	32	40
Gujarat	947	928	883	886	+3	42	61
Haryana	902	879	819	830	+11	49	72
Himachal Pradesh	971	951	896	906	+10	45	65
Punjab	908	875	798	846	+48	29	62
Rajasthan	954	916	909	883	26	33	71

Source : Census of India 2011

**Tableau 2 : Le Sex-ratio des enfants de 0 à 6 ans (nb. de filles par 1000 garçons) dans les États les moins touchés par la sélection sexuelle**

Recensement (par année)				Déclin en 2011 p/r à 2001	Déclin en 2011 p/r à 1991
	1991	2001	2011		
Kerala	958	960	959	-1	+1
West Bengale	967	960	950	-10	-17
Tamil Nadu	942	948	946	-2	+4
Nagaland	993	964	944	-20	-29
Jharkhand	NA	960	943	-17	NA
Karnataka	960	946	943	-3	-17
Andhra Pradesh	975	961	943	-18	-14

Source : Census of India 2011

**Tableau 3 : Taux de mortalité infantile selon l'allégeance religieuse en Inde (nb. de décès sur 1000)**

Religion	Mortalité néonatale	Mortalité postnatale	Mortalité infantile (1 à 6 mois)	Mortalité infantile (6 mois à 1 an)	Mortalité entre 0 et 5 ans
Hindous	40,3	18,2	58,5	18,5	76,0
Musulmans	34,1	18,2	52,4	18,6	70,0
Chrétiens	31,5	10,1	41,7	11,6	52,8
Sikhs	35,9	9,7	45,6	6,8	52,1
Bouddhistes	43,0	9,8	52,8	17,1	69,0

Autres	43,3	41,4	84,6	50,4	130,7
--------	------	------	------	------	-------

Source : NFHS-III 2005-06

**Tableau 4 : Cas de violation du PC & PNDT Act pour tout le pays au 30 juin 2010**

			Violations mineures		Violations majeures		Miscellaneous
Nb de machines à échographie enregistrées	Nb de machines scellées	Nb de cas	Ne pas s'être enregistré au centre	Ne pas maintenir les dossiers	Communication du sexe	Publicité non-conforme de la clinique	Autres
39 854	462	706	223	216	155	36	76

Source : Pattnaik et Kejriwal 2012

**Tableau 5 : Sex Ratios en Inde de 1901 à 2011**

Nb. de femmes par 1000 hommes												
1901	1911	1921	1931	1941	1951	1961	1971	1981	1991	2001	2011	
972	964	955	950	945	946	941	930	934	927	933	940	

Source : Census of India 2011

**Tableau 6 : Sex Ratios des pays voisins de l'Inde**

Nb. de femmes par 1000 hommes							
Myanmar	Sri Lanka	Nepal	Bangladesh	Pakistan	Inde	Afghanistan	Bhutan
1048	1032	1014	978	942	940	931	897

Source : World Population Prospects (estimations de mi-année), 2010  
Census of India 2011

### ANNEXE 3 – INFORMATIONS SOCIODÉMOGRAPHIQUES DES PARTICIPANTES\*

\*Les participantes sont désignées par des pseudonymes

Pseudonyme	âge	Nombre et sexe des enfants (en ordre de naissance)	Occupation	Éducation	Occupation du mari	Appartenance religieuse	Revenus (mensuels) en roupie
Radhika	30	3 enfants : G – G – F	Femme à la maison	Maîtrise en administration et doctorat en finances	Homme d'affaires (domaine non connu)	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,7 lakhs
Swati	29	2 enfants : F – G	Domestique	2 <sup>e</sup> secondaire	Chauffeur	Hindoue	Ind. 6000 Familial 96 000
Disha	40	4 enfants : F – G – F – F	Domestique	Aucune éducation	Chauffeur	Hindoue	Ind. 3000 Familial 90 000
Pooja	42	2 enfants : F – F	Femme à la maison  Thérapeute-homéopathie	4 <sup>e</sup> secondaire et diplôme en Homéopathie	Banquier	Hindoue	Ind. 0 Fam. : 1,25 lakhs
Sonal	35	1 enfant : G	Femme à la maison	Maîtrise en administration publique	Homme d'affaires (domaine non connu)	Hindoue	Ind. 0 Familial 1.8 lakhs
Roopali	34	1 enfant : G	Femme à la maison	Doctorat en économie	Ingénieur	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,6 lakhs
Antima	41	2 enfant : G – F	Femme à la maison	Baccalauréat en économie	Services	Hindoue	Ind. 0 Familial 6 lakhs
Saraswati	30	1 enfant : F	Femme à la maison	Baccalauréat en sciences et en éducation	Agent immobilier	Hindoue	Ind. 0 Familial 3.6 lakhs
Gurpreet	38	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Doctorat en économie	Ingénieur	Sikhe	Ind. 0 Fam. : 12 lakhs
Pushpa	40	2 enfants : G – F	Médecin (anesthésiste)	Doctorat en médecine	Médecin	Hindoue	Inconnu
Nivedita	36	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Études collégiales de design intérieur	Homme d'affaires	Hindoue	Inconnu
Amie de Nivedita 1	34	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Études collégiales	Homme d'affaires	Hindoue	Inconnu
Amie de Nivedita 2 (belle-sœur)	31	2 enfants : G – G	Femme à la maison	Études collégiale	Homme d'affaires	Hindoue	Inconnu
Amie de Nivedita 3	32	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Baccalauréat en éducation	Homme d'affaires	Hindoue	Inconnu
Olesya	37	2 enfants : G – G	Femme à la maison	Baccalauréat en administration public	Homme d'affaires	Hindoue	Ind. 0 Familial 6 lakhs

Aditi	36	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Baccalauréat en design d'intérieur	Homme d'affaires	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,5 lakhs
Shweta	39	2 enfants : G – F	Femme à la maison	Graduée de l'école secondaire	Homme d'affaires	Hindoue	Ind. 0 Familial inconnu
Shreha	40	3 enfants : F – F – G	Femme à la maison	Baccalauréat en psychologie	Marchand	Hindoue	Ind. 0 Familial 2,5 lakhs
Preeti	37	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Baccalauréat en sciences et maîtrise en anglais	Vice-président d'une compagnie (domaine inconnu)	Hindoue	Ind. 0 Familial 12 lakhs
Priyanka	35	2 enfants : G – G	Femme à la maison	Maîtrise en commerce	Ingénieur	Hindoue	Ind. 0 Familial 2.5 lakhs
Karan	39	2 enfants : F	Femme à la maison et gérante d'une « guest house »	Baccalauréat en administration	Charpentier	Hindoue	Ind. 8000 Familial 2 lakhs
Rekha	30	2 enfants : F – F	Femme à la maison	Baccalauréat en ressources humaines	Gérant d'une banque	Hindoue	Ind. 0 Familial 7.2 lakhs
Anju	38	1 enfant : G	Professeure dans une école maternelle	Baccalauréat en éducation	Comptable	Hindoue	Ind. 60 000 Familial 4 lakhs
Sushila	37	2 enfants : G – F	Femme à la maison	Maîtrise en commerce	Gérant d'une banque	Hindoue	Ind. 0 Familial 12 lakhs
Manju	32	2 enfants : G – F	Professeure au primaire (temps partiel)	Baccalauréat en éducation	Homme d'affaires	Hindoues	Ind. 48 000 Familial Inconnu
Payal	40	2 enfants : G – F	Femme à la maison	Études collégiales	Homme d'affaires	Hindoue	Ind. 0 Familial Inconnu
Harshita	37	1 enfant : F	Femme à la maison	Aucune	Services publiques	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,7 lakhs
Meena	28	2 enfants : G – G	Femme à la maison	Études collégiales	Services publiques	Hindoue	Ind. 0 Familial 60 000
Navtej	30	2 enfants : G – G	Femme à la maison	Maîtrise en histoire	Gérant-sénior dans un magasin	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,2 lakhs
Sarita	32	2 enfants : G – F	Femme à la maison	Études collégiales	Éditeur	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,5 lakhs
Mitali	43	2 enfants : G – G	Femme à la maison	Maîtrise en commercialisation des arts	Propriétaire compagnie de transport	Hindoue	Ind. 0 Familial 2,5 lakhs
Namita	45	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Maîtrise en botanique	Ressources humaines	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,4 lakhs
Ambika	34	2 enfants : F – F	Professeure dans une école maternelle	Maîtrise en zoologie	Comptable	Hindoue	Ind. inconnu Familial

							inconnu
Deepansha	30	1 enfant : G	Esthéticienne	Études secondaires	Inconnu	Hindoue	Ind. 6000 Familial inconnu
Kiran	36	1 enfant : G	Femme à la maison Tuteure (temps partiel)	Baccalauréat en communication	Transport	Hindoue	Ind. 54 000 Familial 1 lakh
Tanuja	31	1 enfant : F	Femme d'affaires (cosmétiques)	Maîtrise en anglais	Ingénieur	Hindoue	Ind. 1,3 lakhs Familial 1,6 lakhs
Garima	36	1 enfant : F – F	Femme d'affaires	Baccalauréat en administration	Services publiques	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,1 lakhs
Laksmi	52	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Baccalauréat en éducation, baccalauréat en science et maîtrise en sciences	Retraité de la Marine marchande	Hindoue	Ind. 0 Familial 3,8 lakhs
Neha	49	2 enfants : F – G	Femme à la maison	Doctorat en chimie	Médecin	Hindoue	Ind. 0 Familial Inconnu
Roop	44	2 enfants : F – F	Femme à la maison	Inconnu	Ingénieur	Hindoue	Ind. 0 Familial 1,5 lakhs
Amita		2 enfants : F – F – F – G	Volontaire pour une organisation communautaire	Aucune	Agriculteur	Hindoue	Ind. 12 000 Familial Inconnu
Gita		2 enfants : F – F	Volontaire pour une organisation communautaire	Aucune	Agriculteur	Hindoue	Ind. 12 000 Familial Inconnu

Légende :

G = garçon

F = fille

Ind. = revenu individuel

Lakh = 100 000 roupies

## ***ANNEXE 4 – LISTE DES LOIS PROTÈGEANT LES FEMMES EN INDE***

### LEGISLATIONS SPÉCIFIQUES POUR LES FEMMES :

1. The Immoral Traffic (Prevention) Act, 1956
2. The Dowry Prohibition Act, 1961 (28 of 1961) (Amended in 1986)
3. The Indecent Representation of Women (Prohibition) Act, 1986
4. The Commission of Sati (Prevention) Act, 1987 (3 of 1988)
5. Protection of Women from Domestic Violence Act, 2005
6. The Sexual Harassment of Women at Workplace (PREVENTION, PROHIBITION and REDRESSAL) Act, 2013
7. The Married Women's Property Act, 1874 (3 of 1874)
8. The Special Marriage Act, 1954
9. The Hindu Marriage Act, 1955 (28 of 1955)
10. The Maternity Benefit Act, 1961 (53 of 1961)
11. The Indian Divorce Act, 1969 (4 of 1969)
12. National Commission for Women Act, 1990 (20 of 1990)
13. The Muslim women Protection of Rights on Dowry Act 1986

### LEGISLATIONS INDIRECTEMENT RELIÉES AUX FEMMES :

1. The Indian Penal Code, 1860
2. The Indian Evidence Act, 1872
3. The Indian Christian Marriage Act, 1872 (15 of 1872)
4. The Guardians and Wards Act, 1890
5. The Workmen Compensation Act, 1923
6. The Trade Unions Act 1926
7. The Child Marriage Restraint Act, 1929 (19 of 1929)
8. The Payments of Wages Act, 1936
9. The Payments of Wages (Procedure) Act, 1937
10. The Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937
11. Employers Liabilities Act 1938
12. The Minimum Wages Act, 1948
13. The Employees' State Insurance Act, 1948
14. The Factories Act, 1948
15. The Minimum Wages Act, 1950
16. The Plantation Labour Act, 1951 (amended by Acts Nos. 42 of 1953, 34 of 1960, 53 of 1961, 58 of 1981 and 61 of 1986)
17. The Cinematograph Act, 1952
18. The Mines Act 1952
19. The Protection of Civil Rights Act 1955
20. The Hindu Adoptions & Maintenance Act, 1956
21. The Hindu Minority & Guardianship Act, 1956
22. The Hindu Succession Act, 1956
23. The Beedi & Cigar Workers (Conditions of Employment) Act, 1966
24. The Foreign Marriage Act, 1969 (33 of 1969)
25. The Contract Labour (Regulation & Abolition) Act, 1970
26. The Medical Termination of Pregnancy Act, 1971 (34 of 1971)
27. Code of Criminal Procedure, 1973
28. The Equal Remuneration Act, 1976
29. The Bonded Labour System (Abolition) Act, 1979
30. The Inter-State Migrant Workmen (Regulation of Employment and Conditions of Service) Act, 1979
31. The Family Courts Act, 1984



32. Mental Health Act, 1987
33. The Protection of Human Rights Act, 1993 [As amended by the Protection of Human Rights (Amendment) Act, 2006, No. 43 of 2006]
34. Juvenile Justice Act, 2000
35. The Child Labour (Prohibition & Regulation) Act
36. The Pre-Natal Diagnostic Techniques (Regulation and Prevention of misuse) Act 1994

Source : National Commission for Women, <http://ncw.nic.in/frmLLawsRelatedtoWomen.aspx>, [page consultée en ligne], 30 août 2014.