

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

Mathieu Boisvert

Volume 1, numéro 1-1, automne 2023.

Maternités et figures maternelles en Asie du Sud

URL : <https://edition.uqam.ca/rias/article/view/2028>

Résumé de l'article

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

Éditeur(s)

Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

ISSN 2817-7770

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boisvert, M. (2023). « La Maternité renversée : le rituel de dūdhpilānā dans la communauté hijrā indienne ». *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud*, 1(1-1), 72–85.

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

Mathieu Boisvert²

Résumé

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

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

Abstract

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

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

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

² Professeur, Université du Québec à Montréal.

Introduction

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

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

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

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

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

Les saṃskāra

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D'autres *samskāra* de féminisation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Boisvert (2018 : 56-57).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Plusieurs de nos répondantes confirment ces propos de Chadnā.

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusion

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

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

²⁵ Naraindas (2009).

²⁶ Wattelier-Bricourt (2017).

²⁷ Herrou (2009 : 19, note 28).

Bibliographie

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

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