

**Parcours du devenir-femme
dans la culture bengalie musulmane**
Raffaella Cucciniello
Paris

Devenir, ce n'est jamais imiter, ni
faire comme, ni se conformer à un
modèle, fût-il de justice ou de
vérité.
Gilles Deleuze

Résumé : *En prenant en considération certains éléments anthropologiques liés aux pratiques de la sexualité, il s'agit de tracer un cadre culturel qui permette de comprendre des aspects du devenir-femme au Bangladesh selon les logiques du groupe référentiel d'appartenance. Deux moments clés, comme les premières règles et l'accouchement, sont ainsi lus à partir de la méthodologie ethnopsychiatrique, c'est-à-dire en s'intéressant tout particulièrement aux éléments de fabrication du collectif (langue, objets, savoir-faire, thérapies traditionnelles, monde des invisibles) afin d'essayer de restituer la complexité dont est constituée un sujet. Les procédures culturelles de séparation et les étiologies traditionnelles liées aux questions de la sexualité féminine bengalie, se trouvent aujourd'hui confrontées, par la migration, à la nécessité d'une redéfinition. Afin de prévenir et de contenir la survenue de troubles et désordres lors de la rencontre avec des constructions du genre féminin bien différentes, la problématique du devenir-femme pour une migrante bengalie doit pouvoir être considérée en relation aux référentiels culturels de son groupe d'origine. S'appuyer sur l'expertise que la femme migrante bengalie possède quant aux procédures liées à la fabrication du genre selon son monde, se révèle alors fondamental afin de lui permettre d'assumer une position où ses ressources culturelles se transforment en forces efficaces, dynamiques, dans le défi de construction de nouvelles modalités du devenir-femme en tant que migrante .*

Abstract : *By considering some aspects anthropologically connected to the practices of sexuality, we try to propose a cultural frame in order to understand some moments of the becoming-woman in Bangladesh. The cultural patterns of separation and the traditional manners connected to the questions of sexuality are facing, through migration, the necessity of a redefinition. It is consequently important to consider and recognize the knowledge that the Bengali woman brings with her in order to allow her to change and take advantage of the meeting with others way of becoming woman in foreign countries.*

En vue de mettre en lumière certains des éléments qui participent au processus du devenir-femme dans la culture bengali musulmane, je me suis servie de plusieurs sources. En premier lieu, j'ai regardé du côté de la langue bengalie, que j'ai étudiée, et qui est révélatrice quant à l'utilisation spécifique de termes liés à la vision du genre. Puis, je me suis appuyée sur des études anthropologiques centrées sur des témoignages de villageoises du Bangladesh concernant les pratiques liées à la gestion de la sexualité. Ensuite, j'ai pris en considération des textes qui analysent la relation entre la religion islamique - à laquelle appartiennent 90% de la population du Bangladesh - et l'univers féminin, et, pour finir, j'ai utilisé les écrits de deux femmes écrivains contemporaines du Bangladesh: Taslima Nasreen, en exil en Europe depuis la *fatwa* lancée sur sa tête en 1994 par les islamistes en représailles à ses textes de dénonciation de la condition féminine dans son pays, et Monica Ali, issue de la migration bengalie à Londres, qui raconte dans *Brick Lane*, best-seller traduit en français¹, la complexité de l'articulation entre les référentiels culturels du monde d'origine et ceux de l'univers du nouveau pays d'accueil. C'est donc à travers ce matériel pluridisciplinaire que j'ai essayé de construire une lecture ethnopsychiatrique du devenir-femme chez les Bangladaises.

Bien que depuis 1988 l'Islam soit la religion officielle du Bangladesh, dans les zones rurales du pays, où habitent les trois quarts des 146 millions d'habitants, des traditions et des pratiques pré-islamiques sont encore largement partagées. En effet, il s'agit d'un profond syncrétisme, constitué d'éléments hindous, musulmans et propres à la culture bengalie de cette région qui, avant 1947, était un territoire unique, au delà du fait religieux, pour les locuteurs d'une même langue, un univers si particulier qu'on le désignait *Shonar Bangla*, Bengale d'Or, chanté aussi par Tagore. A la différence d'autres pays musulmans donc, l'Islam au Bangladesh s'est imposé comme une question qui concerne essentiellement et avant tout les hommes. Les femmes sont en effet exclues de la *samaj*, l'assemblée des fidèles, et n'ont qu'un accès partiel aux mosquées. En outre, en tant que religion du texte, l'Islam reste aussi inaccessible au niveau individuel pour les deux tiers de femmes qui constituent les 44% d'analphabètes du pays. Concernant la sphère féminine, la spécificité de l'Islam bengali est à mon sens à chercher dans la place qu'il a été obligé de laisser aux éléments traditionnels hérités par l'appartenance historique à la culture plus vaste du sous-continent indien, et plus particulièrement au concept clé qui structure les relations sociales : la séparation et l'organisation du monde selon les degrés de pureté et impureté. Selon la définition avancée par Louis Dumont : « L'impur signale les relations organiques entre le monde humain et celui non humain. L'impureté est liée à la naissance, à la mort, à l'excrétion corporelle, à la reproduction et à la nourriture.»²

À l'exception de la mort, le rituel le plus islamisé au Bangladesh, domaine quasi exclusif de la communauté masculine des fidèles, il est facile d'imaginer dans quelle mesure toutes les autres raisons d'impuretés frappent *in primis* la femme. Entre la cuisine, les accouchements, les menstruations, le rapport privilégié avec le monde non humain de la nature, la femme est, à l'intérieur de la communauté, une source perpétuelle de possible contamination par l'impur, susceptible donc de mettre en danger la préservation du statut du groupe. En dehors de l'espace domestique, sa mobilité et son investissement de l'espace public représentent un risque potentiel pour l'équilibre de la communauté des hommes, qui se charge ainsi, par des normes et des interdits, d'en contrôler les libertés.

Du point de vue de la loi, la constitution du Bangladesh garantit des droits égaux aux hommes et aux femmes dans la sphère publique. En 1982 a été abolie la coutume, pour la famille de l'épouse, de fournir une somme conséquente

d'argent à celle de l'époux. Depuis 1983, le Cruelty Women Act condamne le viol, l'exploitation sexuelle, l'enlèvement ou la tentative d'homicide d'une femme, avec des peines qui peuvent aller jusqu'à la perpétuité. En 1984, l'âge requis pour le mariage est passé de 16 à 18 ans, en outre, la loi sur la famille impose le consentement de la première épouse si le mari souhaite en avoir une deuxième, comme prévu par l'Islam. Malgré toutes ces avancées officielles, la réalité sur le terrain reste encore bien différente. En effet, la discrimination sexuelle commence pour la femme dès la naissance, comme le démontrent les chiffres du *sex ratio*, qui compte au Bangladesh 1067 hommes pour seulement 1000 femmes. Lorsqu'on connaît le sexe de l'enfant, dans le cas d'une fille, l'avortement sélectif n'est pas rare, sinon, même après la naissance, les soins - alimentation, médicaments - prodigués aux garçons sont souvent prioritaires par rapport à ceux dont bénéficient les filles.

Élever une fille est ainsi vécu comme un fardeau, surtout chez les familles les plus démunies, qui, en suivant la tradition, plus ancrée que la loi, devront, à force de sacrifices, mettre de côté la dot pour trouver un époux. Le droit d'héritage sur la terre, bien qu'officiel, reste lui aussi loin d'être appliqué systématiquement. A la femme est donnée une jouissance, appelée en bengali «ashbi, khabi, jabi» (venir, manger et repartir), mais la propriété reste dans les mains des hommes de la famille. Parmi les abus sanctionnés par la loi, la violence domestique en reste généralement exclue, considérée par la police comme un problème d'ordre conjugal, à résoudre en famille. Cette façon de renvoyer la femme, de la part des autorités, à une solution dans le domaine privé, est éloquente car elle souligne le rôle central occupé par la famille en tant que première cellule sociale où commence la construction idéologique du genre, où sont assimilés, jour après jour, les codes et les normes supposés correspondre au rôle sexuel propre à son genre, et où, par conséquent, doivent être traités les dysfonctionnements qui s'y réfèrent.

Au Bangladesh, ainsi que dans le reste du sous-continent indien, la vie de la femme est intimement liée à celle de la maison et de la famille. On peut avancer que la maison représente l'arène originaire où se jouent les rôles selon le sexe et l'âge, où émergent les premières solidarités, la socialisation et la coopération économique. Dans une structure patrilinéaire et patrilocale comme celle de la famille bengalie, nous pouvons ainsi distinguer une topique des sexes : l'occupation de l'espace, la répartition des tâches, la mobilité à l'extérieur de la *domus*, sont autant d'actions gouvernées selon la logique de la différence de genre. Le cadre référentiel pour fabriquer cet espace séparé du féminin est celui qui prend en compte de façon prioritaire la nature biologique de la femme; le corps, avec ses sécrétions et ses transformations, est assimilé au monde végétal. On trouve une confirmation de cette vision dans la langue : en bengali on appelle «gatch», arbre, l'appareil reproductif de la femme. Cette pensée phytomorphe doit être comprise à l'intérieur de l'héritage laissé par la pensée ayurvédique, dont la force imprègne encore même les zones islamisées du sous-continent. Le règne végétal fournit ainsi les modèles explicatifs du fonctionnement du corps humain, qui est vu comme un lieu de circulation incessante de fluides qui rentrent et qui sortent. Les transactions entre ces fluides, les échanges possibles entre êtres humains, entre divinités, et entre humains et divinités, selon les implications liés au pur et à l'impur dont on a parlé précédemment, s'imposent comme une des préoccupations principales à gérer au sein de la communauté.

En effet, si le corps de la femme est considéré à partir de cette circulation et production de fluides potentiellement dangereux, des normes de comportement doivent être mises au point afin de les maintenir sous contrôle. C'est ainsi que l'un des moyens trouvés par la société pour exercer cette surveillance et

protection du corps de la femme s'incarne dans l'institution du mariage. Depuis le début de la puberté, la tâche principale de la famille est celle de préparer les filles à cette échéance. Aucune femme n'est *a priori* exemptée de la protection de cette «enveloppe» officielle. Touchée par la maladie ou le handicap, peut-être seulement comme deuxième épouse, chaque femme acquiert respect, honneur et un certain pouvoir social seulement en passant par les noces, en concrétisant officiellement et avant tout l'alliance entre les familles en présence. Pour un homme, se marier signifie souvent une certaine continuité sociale et spatiale, car il est fréquent qu'il partage le même toit que ses parents, ses frères et leurs épouses respectives. Pour la femme, en revanche, c'est un moment de grand changement : la position fragile de «notun bou», jeune mariée, légitime un contrôle encore plus poussé quant aux possibilités de mobilité dans la sphère publique, et ce jusqu'à la naissance du premier enfant. Si jamais le couple se révèle stérile, c'est en premier lieu la femme qui est considérée responsable. «Or gatch mritto», son arbre est mort, selon l'expression populaire; ce qui légitime le mari à prendre une deuxième épouse. Pour un homme, son mariage principal est en effet celui dans lequel il conçoit des enfants, pour la femme, en revanche, c'est toujours son premier mariage qui tient lieu de véritable rituel d'initiation sociale duquel elle ne pourra pas se défaire si facilement. La stérilité d'une femme est vécue comme une véritable disgrâce; à la maternité, la société ne propose aucune alternative positive, rien qui puisse permettre à une femme sans enfants de conserver et affirmer son rôle au sein de la famille. On peut en déduire que si l'activation de la fonction biologique qui différencie *in primis* la femme de l'homme vient à manquer, c'est comme si la différence sexuelle se révélait elle aussi manquante, en poussant l'homme à la chercher ailleurs, sans remords pour l'abandon d'un corps qu'il ne peut plus considérer comme complètement féminin.

Pour retrouver un temps où la différence sexuelle n'a pas encore pris corps dans l'activation de la fonction reproductive, il faut remonter à la période de l'enfance, pendant laquelle les filles partagent une grande liberté de mouvement, de jeux, d'échanges avec les garçons du même âge. Dans tout le sous-continent indien, l'enfance est en effet considérée comme l'un des moments les plus sacrés de l'existence, qui doit être préservé des soucis et des contraintes. Tout, ou presque, est alors permis; la liberté et l'insouciance de l'enfance restent pour beaucoup de femmes le réservoir essentiel de forces et de souvenir de plaisir où puiser pour surmonter, une fois adultes, les difficultés et les privations de la vie. Cet état de suspension temporaire des normes qui sont supposées régler la différence de genre vient à être brusquement interrompu, pour les filles, aux premiers signes de la puberté. Vers l'âge de neuf ans, les femmes de la famille arrêtent de couper les cheveux de leur fille et commencent à lui transmettre l'art de prendre soin, avec des huiles et des coiffures, de la partie du corps qui, avec la couleur de la peau, est considérée comme un critère de beauté fondamentale pour la sélection matrimoniale. La charge érotique et de séduction qui est censée être contenue dans ces deux éléments situés aux frontières du corps, est encore une fois censée être gérée selon les normes spatiales et relationnelles que les femmes de la famille se chargeront de transmettre à la nouvelle arrivée dans le monde des femmes. La peau, excepté celle du visage, du cou, des bras et des pieds, doit rester couverte, même pendant les moments d'intimité conjugale, où une chemise de nuit très ample laisse seulement deviner les nudités. Les cheveux, qui doivent être longs, peuvent être détachés seulement à la maison, devant le mari ou les enfants, mais doivent être soigneusement contenus dans des nattes ou des chignons à la vue d'étrangers ou en dehors de l'espace domestique. On peut alors comprendre que c'est à cause des normes dont ils sont investis que les cheveux représentent un des premiers signes choisis par les femmes bengalies pour marquer leur volonté d'émancipation. C'est ainsi que les prostituées qui s'affichent dans l'espace public avec leur chevelure dénouée, utilisant pleinement

la puissance de cet appel érotique, pendant que les étudiantes universitaires et les intellectuelles préfèrent «couper court» avec ce symbole et se coiffent comme les hommes. Dans les villages, les femmes qui se promènent seules, les cheveux en liberté, sont considérées en proie au mauvais «batash», le vent qui ébouriffe la tête, jusqu'à la rendre folle.

Un autre moment clé de l'assimilation de ces normes de comportement qui sont censées gérer culturellement l'émergence de la différenciation sexuelle, s'incarne dans la cérémonie qui célèbre l'arrivée des premières règles. C'est alors qu'une des femmes de la famille parmi celles déjà mariées et avec enfants, qui se trouve donc dans une position propice, prend la place de la mère, considérée comme trop proche pour traiter certains sujets, et se charge d'annoncer à la jeune fille : «tomar chele jonmo hoy!», Ton fils est né! Avec ces mots elle lui souhaite la bienvenue dans le monde des épouses, mères de garçons. Cette «tante» est aussi censée expliquer à la jeune fille que désormais, chaque mois, elle sera frappé par cette période de *napak*, impureté, pendant laquelle il faudra veiller à respecter les tabous liés à un tel état : éviter tout contact avec le Coran, s'abstenir de préparer ou servir de la nourriture, ne pas toucher les malades, ne pas marcher pieds nus, ne pas avoir de rapports sexuels. Ces précautions s'inscrivent d'un côté dans la logique déjà évoquée d'une pollution vécue comme facilement transmissible, de l'autre elles trouvent un fondement théorique dans certaines des normes coraniques qui encadrent les relations avec les femmes réglées. Ce qui est commun aux deux cas, c'est la préoccupation ultime de préserver de l'impureté les choses les plus sacrées, comme le Texte, les aliments, la terre, le corps masculin.

La fin des premières règles est célébrée par un bain rituel qui se termine par des massages avec des huiles et l'offrande d'un cadeau, souvent un bracelet ou un ruban pour les cheveux. A partir de ce moment, et ce jusqu'à l'arrivée de la ménopause, c'est-à-dire pendant toute la période qui la caractérise en tant que corps fertile, la femme bengalie devra faire preuve d'avoir assimilé les normes qui structurent la vision culturelle du comportement féminin, une vision qui peut être résumée en bengali par le concept du *purda*. Littéralement ce terme signifie «rideau», «voile», «tissu». Il est utilisé pour désigner une sorte de paravent invisible derrière lequel doit être caché tout ce qui pourrait causer *lajja*, honte, ou encore *sharam*, déshonneur. On peut avancer que le *purda* véhicule ainsi la pensée et les pratiques que la communauté bengalie patriarcale musulmane met en oeuvre pour maintenir un contrôle sur le corps et sur le comportement, en particulier sexuel, des femmes. Malgré cela, la séparation effectuée par ce voile, si d'un côté elle se révèle fonctionnelle afin de garantir l'équilibre de la communauté sur la base d'une division des univers, de l'autre elle ouvre sur le versant d'un espace obscur, secret, invisible, exclusif aux femmes. Dans le monde arabophone, pour se référer à cet espace particulier, on pourrait utiliser le mot *janna*. Son sens premier signifie «matrice», «utérus» source de fertilité. Plus métaphoriquement, ça désigne ce qui doit rester caché, voilé, mystérieux. De cette racine *janna* tient son origine le mot *djinn*. Selon la définition donnée par Tobie Nathan, le principal théoricien de l'ethnopsychiatrie en France, dans le livre *Nous ne sommes pas seuls au monde*, le mot *djinn* désigne «des êtres invisibles susceptibles d'occuper l'espace, le corps, de contrôler le fonctionnement psychique d'une personne ou d'une famille et cela afin d'obtenir une compensation de la part des humains : une offrande, un sacrifice, un autel, un culte.»³

Dans la langue bengalie, pour définir ces êtres invisibles qui peuplent un monde parallèle à celui des hommes, un univers caché qui trouve son espace idéal derrière le *pardah*, alternativement à l'appellation *djinn*, on peut aussi utiliser le mot *bhut*, dont l'étymologie renvoie à l'idée de «celui qui a

été». Toujours en suivant la pensée de Nathan, il est intéressant d'envisager le fonctionnement de ces entités comme de véritables concepts qui structurent les logiques relationnelles d'un groupe culturel particulier. Il faut alors pouvoir les considérer comme de forces qui obligent les hommes à prendre des positions, à agir selon la signification qu'ils attribuent à leurs apparitions. Ces entités interviennent dans le monde des humains à travers diverses manifestations qui contraignent toujours le groupe visé à s'interroger sur les meilleurs réponses à donner. Dans une logique qui prene au sérieux ces forces, pour pouvoir les gérer et canaliser de façon positive, la première étape qui s'impose est celle de l'identification, afin de tenter par la suite une domestication. Pour ce faire, Nathan propose d'en tracer une véritable «écologie». Il s'agit donc de savoir d'où ils proviennent, comment ils vivent, ce qu'ils réclament. En suivant cette logique, si l'on voulait tracer une écologie des *bhut*, il faudrait commencer par dire qu'ils se trouvent dans un monde inversé par rapport à celui des humains : leur *habitat* préféré est donc celui des bosquets sauvages, des rivières, des arbres solitaires, des carrefours et des chemins peu fréquentés. Ils préfèrent s'activer à l'aube, au coucher du soleil, à midi et à minuit, c'est-à-dire dans les moments les plus délicats des scansion temporelles. Ces présences sont souvent rattachées à des esprits d'humains morts brutalement, qui conservent à ce titre l'envie de retrouver ce qu'ils n'ont pas pu porter à terme pendant leur courte existence par le contact avec des êtres vivants. Parmi ces maïemorts, les Bengalis identifient les femmes décédées vierges, ou sans avoir d'enfants, ou encore succombées à l'accouchement, ainsi que les enfants morts accidentellement, les femmes et les hommes assassinés ou qui se sont suicidés. Ces êtres invisibles essayent donc de s'infiltrer dans le monde des vivants pour retrouver ce goût de l'existence, pour être à nouveau considérés, nourris, vénérés. Chez les Bengalis, leur présence est communément admise et partagée par la communauté, bien que souvent sommairement taxée d'»histoires de femmes». L'Islam, en effet, admet l'existence de seulement trois groupes d'êtres au delà des hommes : les *faristha*, anges, les *shaitan*, êtres sataniques, et les *djinn*, dont la caractéristique commune est celle d'être constitués d'une seule substance, à la différence des humains, qui eux sont le résultat d'une combinaison entre plusieurs fluides. Les musulmans bengalis, quand ils emploient le mot *bhut*, souhaitent ainsi désigner des esprits dont l'existence n'est pas contemplée par le Coran. C'est pour cela que souvent ils les rattachent à des entités en provenance du monde hindou, qui s'en prennent surtout aux femmes du fait de leur moindre proximité avec l'Islam. Comme on a pu déjà l'anticiper, le monde de ces invisibles est structuré dans une sorte d'inversion logique par rapport aux hiérarchies et aux normes qui sous-tendent le rapport entre les sexes. Les *bhut* sont attirés par tout ce qui rebute et éloigne les hommes : en premier lieu par le sang, en particulier celui considéré comme stagnant, *jama rokto*, produit par le corps féminin pendant les règles ou l'accouchement, ensuite par les odeurs ou les sécrétions du corps, les liquides qui contiennent des éléments vitaux, comme le placenta, qu'en bengali on appelle *phul*, fleur, sortie du *gatch*, l'arbre, le corps de la femme.

Nous pouvons donc reprendre la question dans les termes suivants : si la communauté met en oeuvre tout une série de normes pour se prémunir contre la contamination avec l'impur - qui, on le rappelle, signale les relations organiques entre l'humain et le non-humain - les *bhut* viennent s'infiltrer dans cet espace, en profitant de la distance installée socialement pour séparer le monde masculin du monde féminin. Dans un certain sens, on peut dire que ces entités entourent l'univers des femmes, qui se trouvent donc à même, dans les moments de grande fragilité ou solitude, d'entrer en contact avec un *bhut*. L'accouchement, qui reste au Bangladesh un acte très peu médicalisé, est parmi les événements les plus délicats et qui nécessitent des précautions particulières pour se protéger des attaques des *bhut*. Selon les *munshi*, les sages du village, interprètes du

Coran, *haez*, sang menstruel, et *nefaz*, sang des couches, constituent les deux plus importantes impuretés susceptibles de frapper les fidèles. Pendant ces moments donc, les hommes de la famille se protègent en s'éloignant, mais cette distance profite au rapprochement dangereux des *bhut*, qui pourraient saisir les instants d'ouverture du corps de la parturiente pour s'infiltrer et retrouver ainsi le contact tant recherché avec le vivant.

Dans les villages, souvent seule, parfois assistée d'une sage-femme ou d'une ancienne de la famille, la future mère attend la délivrance assise sur ses genoux, le dos droit. Le cordon du nouveau-né sera coupé par la mère elle-même, qui prend soin d'attendre la sortie complète du placenta; cette dernière est en effet censée contenir des éléments vitaux du et pour le bébé, c'est pourquoi elle doit être cachée et enterrée dans un lieu secret. Il faut avant tout la préserver des attaques des *bhut*, qui peuvent assumer la forme d'un chien ou d'un chacal, et qui, en la dévorant, pourraient causer l'assèchement du lait maternel, une stérilité future, des maladies du bébé pouvant aller jusqu'à sa mort.

Pendant environ une semaine, mère et enfant restent à l'écart, en se protégeant des attaques des *bhut* par un feu qui brûle constamment dans la pièce de la maison consacrée à l'accouchement. La période d'impureté de la mère dure environ une quarantaine de jours, pendant lesquels elle doit s'abstenir de toute relation sexuelle, en évitant aussi de partager le lit conjugal. C'est seulement au bout de trois, quatre mois que le père, sûr de la fin des risques de contamination par l'impureté, peut prendre son enfant dans les bras et partager plus de temps avec lui. Malgré sa présence, la charge de s'occuper de la prévention des attaques des *bhut* revient toujours à la mère du bébé et aux femmes de la famille. Il faut veiller tout particulièrement à ceux appelés Tsumi et Chunni, dont l'attaque se manifeste par la survenue du tétanos et de la variole. Afin d'éviter d'attirer l'attention des *bhut* sur la beauté de ces jeunes créatures, on essaye d'enlaidir les enfants avec du khôl. Les yeux du bébé sont ainsi entourés d'une épaisse couche noire, ou encore des points sont dessinés sur le front ou les joues. Toujours dans les pratiques qui visent la protection de l'enfant, la mère charge un *kaviraj*, un guérisseur expert des plantes et d'écritures, de fabriquer un talisman spécifique qui sera accroché à la taille du nourrisson. La mère doit rester vigilante même pendant les soins quotidiens : lors du massage, si elle peut se permettre de s'attarder sur le corps de son garçon, en le malaxant et caressant jusqu'aux génitaux, sur le corps de sa fille elle doit éviter d'insister sur les orifices, en prenant soin de les ouvrir le moins possible, afin d'éviter l'activation d'un puissant appel pour les *bhut*. Ce qu'il nous intéresse ici de souligner, c'est surtout la façon dont ces pratiques, liées aux premiers soins spécifiques consacrés aux filles, commencent déjà à véhiculer les modalités et les logiques d'existence de ce monde de présences invisibles, auquel les jeunes filles seront confrontées dans une relation sans la médiation maternelle à partir de la puberté.

Nous avons pu aborder précédemment certaines des raisons culturellement évoquées pour expliquer les intentions d'un *bhut* quand il cherche un contact avec le monde des humains. Maintenant il s'agit de comprendre l'intérêt d'une telle interprétation du point de vue de la personne qui est frappée par une de ces attaques. En premier lieu, il faudrait dire «investie» à la place de «frappée», car, comme le rappelle Nathan dans son livre, les *bhut* ne sont pas des êtres mauvais par nature. Il faut pouvoir les considérer comme des forces, des puissances à travers lesquelles un groupe culturel explique et comprend les négativités de l'existence. La relation avec une telle présence est toujours le signe d'un message qui va au-delà de l'individuel et qui s'adresse en revanche au groupe par le biais d'un de ses membres. Une maladie, un désordre, un deuil, lorsqu'ils sont lus selon la logique de l'intervention d'un *bhut*, contraignent le collectif à s'arrêter

pour réfléchir aux causes possibles du malheur, à chercher un soulagement et des solutions par le rééquilibrage des liens et un ajustement des comportements de chacun. Par le recours aux nombreuses thérapies traditionnelles qui s'occupent du traitement de ces entités⁴, quand l'origine du désordre est identifiée, le groupe est censé interroger ses propres ressources, les protections de son noyau culturel, les éventuelles effractions ou transgressions à réparer. L'ethnopsychiatrie pratiquée par Nathan, nous apprend ainsi à prendre au sérieux et à nous intéresser à ce système complexe de pensée. Cette discipline se révèle fondamentale quand on est face à la nécessité d'accueillir et de soigner des migrants. En effet elle nous oblige à considérer la personne à partir de ses attachements multiples : à une langue, à des lieux, à des invisibles, à des savoir-faire et à des théories différentes.

Cette incursion partielle et sans doute trop rapide pour comprendre certains des aspects qui caractérisent le monde féminin au Bangladesh, ainsi que la façon dont une culture organise le rapport entre les sexes et la fabrication d'une identité de genre, se veut seulement un point de départ pour interroger les modifications que l'événement migratoire fait surgir tant dans le contexte d'adoption que pour les nouvelles arrivées.

Dans mon pays, en Italie, nous sommes confrontés à un moment où la communauté migrante bengalie - composée jusqu'à aujourd'hui essentiellement d'hommes, présents sur le territoire depuis une dizaine d'années - se fait rejoindre par les femmes et les enfants restés au pays. C'est donc le signe qui explicite une volonté d'installation permanente, une tentative d'accorder au pays qui les accueille, la confiance nécessaire à l'établissement d'une fondation de nouvelles lignées, prêtes à accepter le défi de la modification par la rencontre avec l'Autre. Pour ce qui concerne les dynamiques de confrontation qui vont traverser les modalités de construction du féminin selon l'affiliation culturelle, nous n'en sommes qu'au début de la rencontre. Très peu nombreuses, voire inexistantes, ont été jusqu'à aujourd'hui les études consacrées à l'analyse des transformations et des difficultés liées à la redéfinition de l'identité culturelle féminine dans la migration des Bengalies. En Angleterre, où depuis plus de trente ans les femmes du Bangladesh continuent d'affluer par le biais de mariages arrangés et de regroupements familiaux, les services sociaux qui sont en première ligne dans la relation avec ces femmes, restent encore confinés à une perception stéréotypée et superficielle de la femme bengalie, qu'ils décrivent comme «isolée, timide, qui se tient à l'écart». Dans l'ouvrage récent de Monica Ali, *Brick Lane*, il y a une tentative de briser cette image. A travers l'histoire d'une jeune migrante en provenance du Bangladesh, on est confronté à la complexité des modifications qu'elle doit accomplir avant de pouvoir se sentir vraiment «arrivée» dans ce pays d'accueil. Il s'agit d'une fiction qui peut tout aussi bien être lue comme un cas clinique, un matériel précieux pour essayer de se rapprocher d'un vécu partagé par une grande majorité de la communauté féminine bengalie à l'épreuve de la migration. A travers les yeux de Nazreen, la protagoniste, nous sommes témoins de l'inexorable inadéquation entre l'exigence d'être une épouse et une mère idéale, conforme à l'image culturelle connue, et la mise en pratique d'un tel comportement en dehors des lieux traditionnels de référence. En passant par l'adultère, qui lui révèle la puissance et le plaisir d'une sexualité jusqu'alors liée aux devoirs conjugaux, en traversant des moments de folie, où elle récupère les forces subversives des êtres invisibles de son monde originaire, Nazreen arrive à se construire un devenir-femme et mère qui lui permette de conserver la portée nourissante de son noyau culturel tout en la faisant interagir avec les nouveaux modèles de féminité auxquels elle est quotidiennement confrontée.

Dans des pays comme la France ou l'Italie, où l'installation de la communauté

féminine commence à peine, la femme bengalie se trouve impliquée dans un mouvement migratoire dont elle n'est pas l'initiatrice. Elle est coupée du soutien de ses lieux traditionnels de référence, privée de l'articulation générationnelle qui garantit la transmission des savoirs, sans les médiations habituelles qui la séparent de la sphère publique. Dans ces conditions problématiques, on peut s'attendre à ce qu'elle interroge les institutions sociales, sanitaires, éducatives, à la recherche de ressources à la hauteur des traumatismes que la migration a pu déclencher dans la construction et le maintien de son identité. Comme on a pu le voir précédemment, le monde des «invisibles», sa logique, entrent en action là où se créent des ouvertures, des effractions psychiques, des espaces non protégés. Les forces incarnées par les *bhut*, qui sont gérées au Bangladesh par des savoir-faire locaux, peuvent resurgir dans des contextes de fragilité liés à la complexité de la vie dans la migration. Dans ce cas, selon les logiques de notre monde, ces manifestations seraient sans doute lues premièrement dans un cadre clinique de troubles psychopathologiques. Mais pour un traitement efficace et véritablement à la hauteur de la situation spécifique, Nathan nous rappelle qu'il faudrait pouvoir s'interroger sur la nature de ces «invisibles», il faudrait trouver une façon de négocier avec eux - à la manière des guérisseurs traditionnels - l'acceptation de la migration, en les faisant interagir avec les nôtres, d'invisibles, c'est-à-dire les différents concepts, théories et implicites culturels sous-jacents à nos interventions psycho-sociales et à nos institutions. Il ne s'agit en aucun cas de plaquer une lecture culturelle des difficultés et les désordres qui pourraient se manifester dans la vie de ces migrantes, mais au contraire de prendre au sérieux les explications et les ressources en provenance de leur monde, afin qu'elles puissent être réactivées et considérées avec autant de pertinence que les réponses avancées par le nôtre. Dans la rencontre avec de nouvelles pratiques et d'autres pensées qui composent les différentes appartenances aux modèles du féminin, lors de moments particulièrement délicats, comme peut l'être celui de l'accouchement, pendant lequel la femme bengalie se trouve à assumer son rôle de mère dans un univers médicalisé dont elle ignore souvent les logiques et dans lequel elle ne peut pas activer les pratiques traditionnelles qui précèdent, accompagnent et suivent l'accouchement, il faudra veiller particulièrement à ce qu'elle ne plonge pas dans le sentiment d'être «seule au monde». Pouvoir la placer dans une position d'«experte» de son monde, en lui permettant d'activer les théories et les pratiques de son groupe culturel, est une condition fondamentale pour donner les moyens à la femme migrante bengalie d'affronter dans une position de force les métamorphoses et la fondation de nouveaux modèles du féminin spécifiques de la complexité de la situation. C'est un réel défi d'ouverture et de courage auquel sont appelées les institutions d'accueil si elles souhaitent mettre en place des véritables conditions de possibilité de rencontre entre les mondes.

Cette réflexion a été nourrie par le travail au sein de la consultation d'ethnopsychiatrie du Centre Georges Devereux de l'Université de Paris VIII dirigée par Viviane Romana, que je tiens ici à remercier pour le talent et le savoir qu'elle n'a pas cessé de partager avec moi et son équipe.

Bibliographie

- Ali M. , *Brick Lane*, Black Swan, London, 2003
- Blanchet T., *Meanings and rituals in rural Bangladesh*, The University Press Limited, Dhaka, 1984
- Butler J., *Gender trouble*, Routledge, New York, 1990
- Hashmi Taj I., *Women ans Islam in Bangladesh*, Macmillan Press, London, 2000

- Nasreen T., *Une jeune femme en colère*, Stock, Paris, 1996
- Nasreen T., *Enfance, au féminin*, Stock, Paris, 1998
- Nathan T., *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2001

Notes

¹En français *Brick Lane* est paru sous le titre *Sept mers et treize rivières* en septembre 2004 chez Belfond

²L. Dumont, *La civilisation indienne et nous*, Armand Colin, Paris, 1975, p.17

³T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2001, p.189.

⁴Pour un approfondissement à ce sujet voir le livre de Nathan, *Op. Cit.*, pp.187-222.