L'essentialisme stratégique pour une réorganisation de l'espace

Le cas de chaupadi dans le Népal rural

The use of strategic essentialism against the spatial exile of women

The case of chaupadi in rural Nepal

Lise Landrin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/echogeo/20456>

DOI : [10.4000/echogeo.20456](https://doi.org/10.4000/echogeo.20456)

ISSN : 1963-1197

Éditeur

Pôle de recherche pour l'organisation et la diffusion de l'information géographique (CNRS UMR 8586)

Référence électronique

Lise Landrin, « L'essentialisme stratégique pour une réorganisation de l'espace », *EchoGéo* [En ligne], 54 | 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 26 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/echogeo/20456> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/echogeo.20456>

Ce document a été généré automatiquement le 26 août 2021.

EchoGéo est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND)

L'essentialisme stratégique pour une réorganisation de l'espace

Le cas de chaupadi dans le Népal rural

The use of strategic essentialism against the spatial exile of women

The case of chaupadi in rural Nepal

Lise Landrin

Je tiens à remercier l'équipe du Master International Development Studies (IDS) de l'Institut d'Urbanisme et de Géographie de Grenoble (IUGA) pour m'avoir ouvert ce terrain d'étude, de même que la 4e édition de la biennale Masculin/Féminin de 2017 à Paris pour m'avoir poussé à écrire cet article suite à une table ronde enthousiasmante. Je remercie la famille de Bramhatola qui m'a fait une place en son sein plusieurs mois durant, et l'ONG SAPPROS de m'avoir offert sa confiance. J'aimerais aussi sincèrement remercier les relectrices et les relecteurs de cet article qui m'ont adressé des retours particulièrement stimulants pour enrichir ce cas d'étude. Cet article est le résultat d'un dialogue et je suis très reconnaissante envers toutes les personnes qui l'ont animé.

Introduction

« 40- Quelque désir fougueux qu'il éprouve, il ne doit point approcher sa femme à l'époque de ses règles, ni coucher avec elle dans le même lit.

41- Car lorsqu'un homme approche une femme qui a ses règles, sagesse, énergie, force, vue, vitalité, (tout) déperit (en lui).

42- (Mais) s'il évite sa femme quand elle a ses règles, sagesse, énergie, force, vue, vitalité, (tout) croit (en lui) » (Strehly, 1983, Livre IV^e, p. 102).

- 1 Les Lois de Manou¹ – citées en épigraphe – sont aux fondements des textes sacrés de l'Hindouisme et statuent que le sang menstruel des femmes fait l'objet d'une « impureté rituelle » capable de dévitaliser les hommes et de porter atteinte au reste de la communauté (Strehly, 1983). Par conséquent, le sang et le corps des femmes se retrouvent au cœur d'une gestion culturelle de l'ordre et du sacré. Si l'encadrement de ce péril prend des formes variées, la délimitation spatiale en est l'élément structurant.

Chaupadi organise en effet une ségrégation temporaire des femmes afin de les écarter des maisons et de circonscrire leur « pollution » vers un ailleurs. Bien que cette pratique s'estompe dans les milieux urbains du Népal, elle continue de structurer le quotidien de certains milieux ruraux, et dans l'Ouest du Népal en particulier. La série d'interdits qui contraint les femmes au moment de leurs règles questionne aujourd'hui les féministes népalaises, mais aussi les Organisations Non Gouvernementales (ONG) et les représentant·es de l'État. Car entre autres consignes, les femmes qui ont leurs règles ou qui accouchent ne peuvent pas rester chez elles, ni utiliser la même eau que le reste du village. Cet exil augmente donc le péril des femmes et les expose à des dangers divers. Les mentions les plus régulières dans les relevés nationaux étant la pneumonie, l'attaque d'animaux sauvages ou encore le viol.

- 2 Afin de sensibiliser au péril de cette mobilité forcée, une ONG népalaise nommée SAPPROS² s'est proposée de construire un lieu qui puisse accueillir les femmes durant leurs menstruations. Implantée en 2013 dans le village de Bramhatola à l'Ouest du Népal, ce *Women Facility Center* (WFC) répond à un programme de développement soucieux d'un juste accès à l'hygiène et d'un *empowerment* des femmes. En suivant cette action durant cinq mois entre février et juin 2013, j'ai mené une étude pour saisir la complexité d'une intervention contre la tradition *chaupadi*, au travers d'un programme qui croit en une justice de la reconnaissance. Basée sur une observation participante impliquant mon propre corps de femme et ses exclusions rituelles dans l'enquête, ce terrain de Bramhatola a fait appel aux méthodes immersives de la géographie (Volvey *et al.*, 2012), aux outils de l'anthropologie incarnée (Laplantine, 2018) et aux corpus des épistémologies féministes (Fraser, 2010 ; Puig de la Bellacasa, 2014 ; Spivak, 2009). Plus particulièrement, je voudrais montrer comment SAPPROS a construit son intervention en postulant l'existence d'une catégorie unique de 'femme' ; et montrer l'insuffisance d'un recours à l'essentialisme.
- 3 Critiqué dès la première vague féministe pour sa pensée naturalisante et binaire, l'essentialisme voudrait que l'on reconnaisse des caractéristiques essentielles et irréfutables aux hommes et aux femmes. Les épistémologies féministes font donc largement recours à l'anti-essentialisme et à l'intersectionnalité des identités pour monter d'une part que les identités sont des constructions sociales ; et d'autre part que l'on ne peut pas isoler une seule caractéristique sociale (la classe, le sexe, la caste, l'âge ou l'ethnie) en ignorant que la multiplicité de ces appartenances sociales sont croisées (Crenshaw, 2005 ; Hooks, 2015). Toutefois, si ces outils conceptuels permettent de penser la diversité de manière non essentialisante, ils sont critiqués pour leur manque d'opérationnalité sur le plan concret de l'action politique. La gestion de *chaupadi* s'inscrit précisément dans cette tension entre anti-essentialisme, intersectionnalité des identités et besoin de réguler une pratique discriminant les 'femmes' dans leur rôle social et leur droit à l'espace. Cet article commence par analyser la tradition de *chaupadi* en la replaçant dans son contexte national avant de s'intéresser aux principes qui sous-tendent le programme de SAPPROS à Bramhatola. En étudiant les réactions des villageois·es face à une « salle de bain pour femmes » j'entends finalement relire ce cas d'étude au prisme de deux outils critiques que sont « l'intersectionnalité » et « l'essentialisme stratégique ».

***Chaupadi* : ambivalence d'une pollution rituelle en contexte népalais**

- 4 Si les termes « d'impureté » et de « pollution » sont structurant dans l'hindouisme, ils demandent à être brièvement élucidés pour ne pas plonger le lectorat francophone dans des amalgames trop rapides. L'hindouisme – qui concerne 80% de la population au Népal – repose sur l'existence de castes, hiérarchisant les individus entre quatre *Varna*. En haut de l'échelle sociale figurent les hautes castes (les Brahmanes et les Chhetri) dont le rôle social consiste à se maintenir en dehors de l'impureté. Ensuite figurent les ethnies non hindoues du Népal (pour en citer quelques-unes : les Gurung, les Tamang ou les Sherpa). Enfin les basses castes (Shudra) et les intouchables sont en bas de cette pyramide, associées à un état permanent d'impureté (illustration 1).

Illustration 1 - La pyramide des castes au Népal

D'après une infographie de la Banque Mondiale ((Nepal Gender and Social Exclusion Assessment, 2006, p.6).

- 5 Dans ce système d'ordre social qui repose sur une logique de réincarnation, chaque individu doit mettre en œuvre une discipline de son corps et de son esprit pour maintenir l'ordre établi et respecter la place propre à sa caste. Cependant il convient de noter que la place des individus ne dépend pas que de leur caste : elle varie également en fonction des sous-familles de caste, du genre, des ancêtres ou encore de l'ordre de naissance dans lequel une personne apparaît dans une famille. Or si je détaille ce fonctionnement, c'est parce qu'au sein de cette hiérarchie il y a une particularité notable : les femmes, toute castes confondues, deviennent intouchables – donc impures – lorsqu'elles ont leurs règles ou lorsqu'elles accouchent. Durant cette période, elles sont littéralement à ne pas toucher (*nachunu*). Pour comprendre les fondements de cette appellation il faut remonter aux lois de Manou qui énoncent dans le verset 85 :

« Celui qui a touché un *candala*³, une femme ayant ses règles, un homme dégradé pour un très grand crime, une femme qui vient d'accoucher, un corps mort, ou une personne qui en a touché un, se purifie en se baignant » (Olivelle, 2005).

- 6 Dans le code religieux comme dans la pratique, la femme qui saigne a un corps impur, un corps capable de déséquilibrer le règne de l'ordre social. En établissant une comparaison entre les menstruations et le corps mort ou criminel, l'hindouisme demande à tout un chacun de se préserver du contact avec une femme quand elle a ses règles ou qu'elle accouche. Car alors, elle est en mesure de « polluer » d'autres personnes par son impureté – y compris d'autres femmes. Pour préserver les maisonnées et l'ensemble communautaire d'une telle pollution, les femmes ont le devoir, chaque mois, de se tenir à l'écart des membres de la société et des lieux sacrés pour éviter tout contact physique avec eux. Si elles ne respectent pas ce principe, la pollution qu'elles ont engendrée doit faire l'objet d'une réparation à l'aide d'un rite de purification. D'ailleurs, le temps des menstruations est lui aussi encadré par des marquages de purification : avant de réintégrer le village ou la maison, une femme qui a passé six jours hors de chez elle doit se purifier auprès d'une source d'eau extérieure au village, et en buvant de l'urine de vache – animal sacré de l'hindouisme. La première réaction face à cette pratique et à ses symboliques est un sentiment d'étrangeté au moins, d'injustice faite aux femmes sinon, et d'indignation au plus. Pourtant, comme le montre Lynn Bennett dans son ouvrage *Dangerous wives and sacred sisters: Social and symbolic roles of high-caste women in Nepal*, l'intouchabilité des règles s'explique en partie par la puissance qui habite les femmes à ce moment spécifique de leur cycle (Bennett, 1989). En effet, dans le système culturel népalais, la femme possède dans le temps menstruel des pouvoirs la reliant au sacré ; le sacré de quelque chose qui la traverse, de la manifestation des dieux avec qui elle est en communication directe. L'impureté n'est donc pas à confondre avec une saleté ou un phénomène dégradant. Dans son enquête comparative *De la souillure*, Marie Douglas montre notamment que lorsqu'une enveloppe corporelle est ouverte et qu'elle ne constitue plus un cercle clos, l'individu quel que soit son sexe est placé dans un lien spécifique au divin et devient craint des communautés.

« Certaines restrictions ont pour but de mettre les dieux à l'abri des profanations, et d'autre de mettre le profane à l'abri de dangereuses intrusions divines. Les règles relatives au sacré sont donc destinées à tenir les dieux à distance, et la malpropreté constitue, dans les deux sens, un danger parce qu'elle peut mettre l'individu en contact avec le dieu » (Douglas, 2003, p.30).

- 7 Sitôt que la femme saigne, la communauté d'un village et en particulier les brahmanes qui sont les représentants de l'ordre pur ont le devoir de se protéger des effets imprévisibles, en plaçant la femme et ses manifestations sacrées à l'écart du cercle quotidien du groupe (Olivelle, 2004 ; Strehly, 1983). Dès lors, ce qui intéresse les géographes dans ces considérations anthropologiques, c'est de constater que le risque d'un désordre social requiert un marquage spatial conséquent. Plus le danger est élevé dans l'interface sacré/profane, plus les formes d'organisation de l'espace doivent être visibles, car l'espace est un garant de l'ordre communautaire (Bennett, 1989 ; Butler, 2012 ; Foucault, 1996).

« Le sacré a besoin d'être forcément, et constamment, délimité par des interdits. Le sacré doit toujours être considéré comme contagieux parce que les rapports qu'on établit avec lui s'expriment obligatoirement dans des rites de séparation et de démarcation, et dans l'idée selon laquelle il est dangereux d'outrepasser certaines limites » (Douglas, 2003, p. 42).

- 8 Conformément à cette logique, *Chaupadi* prend l'espace comme moteur de régulation et circonscrit physiquement l'impureté à l'écart pour l'enserrer de frontières invisibles. Exclusion, restriction du toucher, contrôle de la coprésence ou de la mobilité : l'encadrement des menstruations révèle une organisation spatiale spécifique. Ce confinement rituel ne doit donc pas être interprété de manière trop simpliste comme une punition, mais comme une garantie de la stabilité de l'ordre communautaire et du Dharma⁴. Pourtant l'application concrète de cette pratique place les femmes dans une situation particulièrement précaire, et ce qui m'intéresse dans le cas d'étude népalais, c'est de voir comment l'État a moralement condamné *chaupadi* tandis que les ONG ont choisi de passer par l'espace pour modifier structurellement cette pratique.

Légiférer sur la ségrégation spatiale des femmes : de l'État aux ONG

- 9 À l'encontre des textes sacrés, la Cour de justice népalaise a rendu son verdict durant l'été 2017, en condamnant la pratique traditionnelle *chaupadi*⁵. Cette décision qui fait de *chaupadi* un délit résulte de nombreux débats autour d'un « sale sujet » (Bourcier, 2004). Les féministes du Népal ont invoqué auprès de l'appareil législatif d'État la problématique infériorisation des femmes mais aussi la stigmatisation et les périls physiques induits par *chaupadi*. Les dangers de cette coutume et ses conséquences sur la santé des femmes sont d'ailleurs activement questionnés par les journaux népalais, qui médiatisent régulièrement les victimes de cette tradition dans l'Ouest du pays. En novembre 2016 par exemple, l'un des journaux nationaux les plus lus, le *Kathmandu Post*, annonce qu'une femme de 21 ans a succombé à une pneumonie alors qu'elle passait la nuit dans une cabane à chèvres, lieu dans lequel elle s'abritait comme à chaque *chaupadi*. Plus récemment, en avril 2020, le même journal annonçait : « *women are still being banished to outdoor sheds and it's killing them* »⁶. En effet dans les modalités concrètes de *chaupadi*, les femmes qui ne peuvent pas rester chez elles doivent trouver refuge dans des lieux précaires. La stigmatisation touche aussi les jeunes filles qui ne peuvent pas aller à l'école en ayant leurs règles et qui sont, dès l'âge de onze ou douze ans, mises à l'écart de leur foyer. Le rite d'entrée pour les premières règles est d'ailleurs explicité comme une violence par les femmes que j'ai rencontrées : la peur d'une nuit seule est doublée d'un sentiment de honte, d'anormalité, de dégoût vis-à-vis de l'urine de vache et du sentiment insécurisant de la présence des hommes qui « savent » à quel moment les femmes ont leurs règles. *Chaupadi* est désormais une tradition condamnée car elle expose le corps des femmes à des blessures physiques, mais aussi à des traumatismes psychologiques. Et pour les féministes tout particulièrement, les tabous que créent les menstruations constituent le terreau d'une dévalorisation pour les femmes qui intègrent que le sang mensuel est une dette à payer pour les fautes de leurs vies précédentes.
- 10 Mais aux côtés de ces arguments qui invitent à considérer *chaupadi* comme une atteinte aux droits des femmes et à leur dignité, les villageois.e.s de Bramhatola invoquent un autre type de justification pour expliquer le maintien de cette tradition. Selon les habitant·es, c'est d'abord parce qu'une femme a besoin de repos pendant ses règles qu'elle doit se prémunir des obligations de l'espace domestique. Ainsi, ce qu'il importe de distinguer dans l'évaluation de cette tradition, ce n'est pas seulement son système symbolique mais bien la manière dont une loi spirituelle est interprétée et traduite

dans les faits. La symbolique du repli pour soi peut être positive par exemple, mais si son organisation concrète revient à causer la mort de certaines femmes ou leur mise en péril, alors cette symbolique est préjudiciable. *Chaupadi* demande donc à être analysée à la fois comme une loi symbolique et comme une pratique qui s'ancre dans le contexte de pauvreté de l'Ouest népalais. Or pour les ONG précisément, tenter de contrer frontalement cette tradition sans considérer son lien avec un climat de pauvreté économique est voué à l'échec, en témoigne le peu d'effets qu'ont les discours égalitaires maoïstes de la région qui critiquent pourtant *chaupadi* comme une « superstition aliénante »⁷. Si les réactions à ce discours sont quasi nulles, c'est parce que pour une femme ou une famille de Bramhatola, la crainte de représailles des dieux est une peur assez grande pour ne pas vouloir transgresser le devoir d'exil prescrit par la société. En effet, partout à Bramhatola les familles racontent qu'une personne ici ou là a perdu du bétail ou une récolte pour ne pas avoir respecté *chaupadi*. Ainsi, si *chaupadi* n'existe plus ou presque dans les milieux urbains du Népal comme à Katmandou, cette pratique perdure en revanche dans les milieux ruraux loin de la capitale, là où les habitantes n'ont que huit mois d'auto-suffisance alimentaire par an. La persistance de *chaupadi* dans la société est donc indissociable d'une lecture systémique où l'équilibre du quotidien est menacé de toute part. Et c'est cette intrication de logiques symboliques et matérielles qui rend inefficace l'arrêté national dans les villages de l'Ouest du Népal. C'est justement en mesurant la place structurelle que tient l'impureté dans le système social global de Bramhatola, que l'ONG SAPPROS a décidé de s'attaquer aux modalités concrètes de *chaupadi*, plutôt qu'aux fondements religieux et symboliques qui la portent. Avec le projet nommé *Women Facility Center* (WFC), SAPPROS a fait le pari que l'intouchabilité des femmes n'empêchait pas de faire la promotion de leur hygiène ni de leur sécurité.

Le *Women Facility Center* à Bramhatola : construire un lieu central pour concilier hygiène et impureté

- ¹¹ L'Ouest du Népal est une partie enclavée du Népal qui a la réputation de subir un immobilisme social fort (illustration 2). Ainsi la région de Bajura dans le *Far Western Nepal* se tient loin des décisions centralisées de Katmandou (à 600 km et 32h de transport) et reste à ce jour stigmatisée comme l'une des régions les moins développées de l'État.

Illustration 2 - Région de Bajura dans l'ensemble national, un « Far Western »

Source : GoogleEarth, 27°12'25"N 91°04'53"E, décembre 2020.

- 12 C'est dans la commune de Bramhatola au sein de la région de Bajura que l'ONG népalaise SAPPROS a mené son action de lutte contre la pratique traditionnelle *chaupadi*. Bramhatola est un village d'environ 1000 habitant.e.s réparti.e.s sur plusieurs versants de montagne à 2000 mètres d'altitude. Le projet de développement que j'ai étudié en vivant dans une famille brahmane de Bramhatola entre février et juin 2013, a été porté par un partenariat entre l'Organisation des Nations Unies (ONU) et SAPPROS, une ONG népalaise qui concentre son action essentiellement dans les régions reculées de l'Ouest du Népal. De son côté, l'ONU avec son programme international nommé *Food For Work*^s souhaitait remédier au manque d'autosuffisance alimentaire du monde rural sans créer une dépendance à la distribution de riz et de lentilles. Dans le cadre de ce financement de l'ONU, SAPPROS a supervisé plusieurs activités de développement à Bramhatola au cours desquelles des rations alimentaires ont été distribuées en échange d'une journée de travail pour un projet bénéfique à la communauté. Mais alors que des projets d'irrigation ou de pépinière ont vu le jour dans des zones reculées de la commune, c'est au centre du hameau que les ONG ont planifié la construction d'un WFC pour agir directement sur la pratique de *chaupadi*. En vertu de la lutte internationale contre les discriminations faites aux femmes, le partenariat SAPPROS-ONU visait l'élaboration d'un lieu capable d'accueillir les femmes, toutes castes confondues, pendant leurs périodes de menstruation. Dans le projet initial, il était prévu que les femmes séjournent dans le WFC pendant leurs règles, et pour ce faire l'acheminement d'eau devait permettre de protéger leur intégrité physique. Si l'on reprend la logique de la justice distributive (Fraser & Ploux, 2005 ; Rawls, 2009), cette action humanitaire de SAPPROS reposait sur la croyance selon laquelle distribuer des biens premiers (l'eau et la santé) développerait par la suite d'autres moteurs comme celui du droit ou des opportunités économiques. En offrant un espace et des conditions matérielles confortables pour un vécu hygiénique des menstruations, la construction du lieu devait donc favoriser l'accès des femmes à des registres d'opportunités sociales dont elles sont ordinairement privées (Fraser, 2010).

- 13 Avec ce plan d'action en tête, SAPPROS faisait de son intervention, non pas un projet politique et moral contre l'impureté proclamée de *chaupadi*, mais une lutte contre un problème sanitaire et social (SAPPROS, 2014). Or la création d'un « espace à soi » (Woolf, 2020) était la pierre angulaire de l'action transformative de ce projet, censé favoriser une justice distributive. La logique de centralité et la visibilité manifeste du WFC devaient pouvoir déclencher de nouvelles normes relationnelles, en organisant du même coup un réseau de solidarités pour soulager les tâches quotidiennes des femmes. Mais avant même de débiter les travaux, SAPPROS s'est rendu compte que son projet initial renforçait la perpétuation de *chaupadi*. Parce que le WFC rendait l'impureté habitable et supportable, il légitimait de fait la perpétuation de la ségrégation menstruelle. La crainte soudaine de soutenir une mise à l'écart des femmes plutôt que de participer à la désintégration de cette pratique a remis en cause le schéma architectural du lieu en lui adressant des questions nouvelles. Fallait-il créer un lieu avec des chambres qui puissent créer une alternative aux cabanes à chèvre dans lesquelles se réfugiaient les femmes en période *chaupadi*, ou simplement proposer une salle qui puisse être un lieu de débat et attendre qu'une autre pratique que celle de l'exil soit décidée par la communauté ? Devant ce dilemme, le partenariat a réévalué les conditions de son intervention et a décidé d'élire un groupe de femmes locales en charge du projet. Après négociation entre les ingénieurs et le groupe de femmes en charge du projet, il a été convenu que le WFC comporterait des toilettes, des douches, un réservoir d'eau, un petit espace de vente de produits pharmaceutiques ainsi qu'un hall communautaire favorisant un espace de discussion.
- 14 *In fine* dans le plan architectural final ce projet contenait la réalisation de différentes salles reliées par un système d'acheminement d'eau. Mais aucun espace n'était prévu pour que les femmes séjournent la nuit pendant leurs menstruations. Et jusqu'à la fin du projet, ce qui a compté pour les femmes du groupe, ce n'était pas d'avoir un lieu pour elles mais d'être à la tête d'un programme de développement dont la gestion et les revenus leurs revenaient en propre. Ce que certaines appelaient le « hall communautaire », d'autres l'appelaient « salle de bain » lorsque d'autres encore conservaient le terme de « WFC ». Pourtant, comme le note Christine Delphy, « les mots sont importants » et si les références au lieu de l'ONG étaient interchangeables, c'est que ce lieu comptait moins pour sa fonctionnalité que pour la visibilité politique qu'il permettait au groupe de femmes élues. Ainsi, de manière silencieuse et sans opérer de rupture, le projet s'est enraciné non plus seulement dans une justice distributive (qui répartit des biens) mais aussi dans une justice de reconnaissance, puisqu'il considère que les individus de sexe féminin sont des actrices qui opèrent en faveur du juste (Fraser & Honneth, 2003). Pour l'ONG, reconnaître qu'il existe des femmes (opprimées) et dire que ces femmes sont en mesure de combattre elles-mêmes les discriminations que leurs sociétés naturalisent, faisaient partie du programme d'« encapacitation » souhaité. Et le projet tout entier était d'ailleurs ponctué du terme d'*empowerment*. Toutefois, dessiner un projet qui vise la femme dans sa globalité, n'est-ce pas – même à des fins politiques d'émancipation – ignorer les différences qui traversent cette même variable sociologique de sexe ? N'est-ce pas réduire le pluriel des femmes à Bramhatola et l'intersectionnalité de leurs identités ? N'est-ce pas, dit autrement, reproduire l'impensé d'une essence, dont l'appartenance est supposée tellement « naturelle » (surtout lorsqu'il s'agit de sujets comme le sang menstruel) qu'elle justifie une politique collective en oblitérant le fait que « la femme » est une construction en soi ?

- 15 En créant un groupe de femmes chargées du projet WFC au centre de Bramhatola, SAPPROS a procédé par essentialisme. L'ONG a estimé tacitement que les femmes avaient assez en commun dans leur oppression de genre pour dépasser ce qui, par ailleurs, les différenciait. Proposer un lieu pour les femmes se justifiait par la croyance *a priori* d'une marginalité identique et d'un certain en-commun dans leurs ségrégations mensuelles. Or l'union présumée des femmes en vertu de leur essence commune est une illusion (Crenshaw, 2005). Cet écueil est classique dans les programmes internationaux de « lutte pour l'égalité des sexes » qui reproduisent inconsciemment l'unité de la femme et plus particulièrement celle de la femme du « Tiers Monde » (Mohanty *et al.*, 1991 ; Smith, 2002). De récents travaux montrent que la recherche et les programmes d'ONG peinent encore à renouveler leurs outils conceptuels pour concevoir l'agentivité des femmes et leurs modes d'habiter autrement que de manière subalterne (Åsman, 2018 ; Smith, 2002). Par conséquent, monter un projet pour les femmes comme le WFC tout en invisibilisant les autres allégeances comme la caste, l'âge ou même la variable des revenus est préjudiciable à l'action. De fait, l'évolution du WFC à Bramhatola s'est confronté aux forces structurelles de l'intersectionnalité dans le village, rendant impossible la polarité exclusive du genre dans l'analyse des assignations. C'est précisément sur ce manque de conception de l'intersectionnalité qu'a butté SAPPROS – et moi avec elle. En effet, le projet du WFC ne s'est pas installé favorablement au village et ce sont d'ailleurs les femmes elles-mêmes qui ont rejeté la pertinence d'un lieu réservé aux 'femmes' du village. Ainsi l'essentialisme de l'action de SAPPROS, qui n'est pas dénué d'intérêt pour agir contre les oppressions de genre, s'est finalement retrouvé piégé par les faits, car aucune des femmes de Bramhatola n'a voulu prêter allégeance à son genre plutôt qu'à sa caste, à sa famille ou aux autres segments de leurs identités. Dès le début de la concertation, les habitantes de Bramhatola ont montré les limites du postulat essentialiste de l'ONG pour lui opposer une certaine concurrence des intérêts dont voici quelques éléments.

Diversité des modes d'habiter et intersectionnalité des identités : les réponses du terrain

- 16 Si les femmes de Bramhatola n'ont pas désiré l'installation de ce centre de soin, c'est tout d'abord en raison d'une certaine forme de lutte des places à l'échelle du village. Parce que le village est étendu sur 600 mètres de dénivelé (illustrations 3a et 3b), le WFC ne pouvait concerner qu'une partie des habitant.e.s. Bien sûr SAPPROS espérait avec ce lieu provoquer des effets d'entraînement sur l'ensemble des mentalités du village. Toutefois, pour les habitant.es de Bramhatola, la sélection d'un certain quartier et d'un certain groupe de femmes en charge du projet a suscité des jalousies, puisque la construction du lieu s'accompagnait d'une réception de nourriture. Ainsi dans l'interprétation locale, le WFC était le privilège non pas des femmes en général, mais des femmes d'un certain quartier qui bénéficiait d'une aide de l'ONG en laissant d'autres familles de côté. À plusieurs reprises lorsque j'interrogeais des habitantes de Bramhatola sur la pertinence de ce projet, on m'a répondu « je ne sais pas, je n'ai pas d'avis ce qu'il se passe là-bas ne concerne pas ce quartier ».

Illustration 3a - Représentation schématique de la dispersion de l'habitat à Bramhatola (faute de cartographie officielle)

Des ensembles de hameaux séparent l'habitat sur 500 m de dénivelé, entre différentes castes et différentes familles. En bas du village passe une route carrossable en terre battue et en haut s'étend une forêt mixte exploitée localement pour le bois.

Source de la carte : D. Bahadur Singh SAPPROS, 2013.

Illustration 3b - Vue satellite de la dispersion spatiale de Bramhatola

Source : GoogleEarth, 29°33'23"N 81°23'40"E, décembre 2020.

- 17 À cela s'est ajouté le problème de trouver une parcelle disponible où construire ledit lieu, et la négociation de l'achat des terres a pris près d'un mois avant qu'une

propriétaire consente à vendre un terrain (illustration 4). La difficulté à trouver un ou une vendeur/se tend à prouver que l'attachement à la terre (donc à l'héritage familial et aux intérêts particuliers) passe avant l'acquisition d'un bien qui serait commun aux villageoises. Et la propriétaire en question est revenue plusieurs fois sur la négociation de son prix avec l'ONG, afin de tirer bon parti de la transaction.

Illustration 4 - Un ingénieur de SAPPROS au milieu de la population

D. Bahadur Singh, ingénieur de SAPPROS, enregistre les populations susceptibles de vendre une terre pour l'installation du WFC.

Auteure : L. Landrin, 2013.

- 18 Par ailleurs, le groupe d'usagers du WFC a rapidement refusé l'idée d'une maison d'accueil « pour toutes » en expliquant que les femmes des différentes castes n'accepteraient pas de séjourner ensemble dans un même lieu pendant leurs règles, ni de partager la même eau. Au sein du groupe décisionnaire, l'acheminement de l'eau est tout de suite apparu comme un bien précieux parce que les pénuries se font régulières, mais l'urgence était celle d'une consommation d'eau pour les maisonnées, ce qui empêchait de concevoir que la source du WFC soit « polluée » par des femmes intouchables du fait de leur menstruation. L'eau est, tout comme le lait ou la viande, considérée comme un vecteur de contamination symbolique : la nécessité d'avoir un point d'eau multi-usage empêchait donc de voter en faveur d'un usage unique et excluant de la source. Enfin, il est apparu que les femmes de Bramhatola avaient des vécus très différents de la ségrégation et de l'exil mensuel selon les familles et les maisons dans lesquelles elles habitaient. Cette divergence de situation rendait peu propice l'union autour d'une stratégie commune contre *chaupadi*. En effet, toutes les femmes ne vont pas dans le même lieu pour s'extraire de la communauté : certaines vont vivre *chaupadi* seules, d'autres se regroupent ; certaines vont dans de petits cabanons à deux heures de marche, d'autres dorment au rez-de-chaussée d'une maison de veuve – c'est l'option que la famille a choisie pour moi, jugeant que cette forme de ségrégation serait moins pénible que le reste. Tout dépend notamment de la présence d'hommes ou non dans cette maison, et de la configuration de l'architecture du domicile (illustration 5). À cela, il faut ajouter que le respect de *chaupadi* varie fortement selon les castes et la propension des familles à suivre les traditions. Enfin,

j'aimerais mentionner aussi qu'il y a une grande diversité des stratégies de contournement de la pratique : certaines adolescentes profitent par exemple de *chaupadi* pour aller dormir entre copines lorsque l'une est dans sa semaine de règle : cet événement représente pour elles un moment privilégié, en dehors du cadre familial. Cela m'amène à conclure que le terrain offre une complexité de situations qui impliquent de lire l'exil dans la variabilité de ses matérialités et de contextes familiaux différenciés, auquel il faut ajouter l'agentivité des femmes dans la manière d'habiter *chaupadi*.

Illustration 5 - Maisons à Bramhatola

Les différents types d'architecture de la maison à Bramhatola permettent parfois de proposer le sous-sol comme lieu pour *chaupadi* lorsqu'il n'y a plus de bétail. Il faut donc prendre en compte les diverses circonstances matérielles et familiales dans le hameau central de Bramhatola.

Auteure : L. Landrin, 2013.

- 19 Finalement, le groupe d'usagères du WFC se sentait si peu uni dans ses vécus de *chaupadi* que ce sont d'autres priorités qui ont pris le dessus dans les revendications du collectif. Le lieu de SAPPROS qui permettait l'accès à l'eau potable s'est transformé en passant d'une « salle de bain pour femmes » en lieu mixte où les hommes pouvaient acheter un accès au lieu, et ce à la grande surprise de l'ONG. Fières de leur pouvoir d'entrepreneuriat, le groupe d'usagères a en effet décidé d'ouvrir le lieu aux hommes du village pour qu'ils aient accès à l'eau, contre une rémunération pour le groupe de femmes. Pour le comité d'élues, cet argent devait servir à constituer un fond monétaire commun et compenser l'impossibilité des femmes à accéder à des emprunts bancaires.

Illustration 6 - Un chantier en cours

Hommes et femmes sont payé-es en denrées alimentaires par l'ONG SAPPROS le temps du chantier. Et c'est un groupe de femmes qui supervisait les travaux.

Auteur : D. Bahadur Singh, SAPPROS, septembre 2013.

- 20 Pendant tout le temps du projet de développement, le travail effectué par les femmes a donc été fourni pour répondre aux commandes de l'ONG mais sans véritable appropriation des enjeux d'un espace de non mixité (illustration 6). En effet, plusieurs temps de grève ont été déclenchés par exemple lorsque la qualité des denrées alimentaires était en dessous des attentes. Si bien qu'*in fine*, les obstacles à la réalisation du projet sont venus des femmes de Bramhatola en personne, tandis que les hommes du village eux, ont majoritairement considéré le WFC comme un projet progressiste et enviable, en penchant pour la non-mixité du lieu. « Il faut que nos femmes soient éduquées et développées elles aussi » disaient des pères ou des maris à Bramhatola. L'exemple archétypal de ce phénomène est celui de la famille qui a décidé de vendre son terrain à SAPPROS. La mère de famille à droite de l'image (illustration 7) est la veuve qui a vendu son terrain pour la construction du WFC. Au milieu se présente son fils qui travaille comme médecin à Katmandou et qui ne revient au village que deux fois par an. À gauche enfin se tient la femme du médecin et leurs trois enfants qui sont restés vivre au village.

Illustration 7 - Portrait des propriétaires du terrain vendu à SAPPROS

Auteure : L. Landrin, 2013.

- 21 Durant tout le projet, la propriétaire du terrain a créé de sérieux obstacles aux desseins de l'ONG, en changeant notamment plusieurs fois d'avis sur sa vente. En revanche, lorsque son fils est revenu au village il s'est montré très heureux du projet de WFC et c'est lui qui a convaincu sa mère de l'utilité du lieu. Pourtant après son départ, la mère a interdit à sa belle-fille de faire partie du groupe d'usagère du *Women Facility Center*. Ainsi on constate le rôle structurant de certaines belles-mères dans la reproduction d'un patriarcat et paradoxalement, celui contestataire de certains hommes adoptant des discours féministes pour changer leur propre société. Loin de pouvoir supposer une tendance des femmes à s'unir en vertu de leur sexe social ou de leurs discriminations, ces différentes réactions montrent comment la reproduction de diverses hiérarchies sociales ont offert une résistance au lieu émancipateur proposé par l'ONG. Si l'hypothèse d'un en-commun des femmes avait une pertinence théorique, l'intervention de l'ONG ne s'est pas déroulée comme prévue parce qu'elle s'est confrontée à l'absence de la catégorie de « femme » qu'elle présupposait. Comme dans de nombreux projets similaires, la pluralité des vécus l'a emporté en contournant les principes initiaux de l'ONG (Fougeyrollas-Schwebel, 2006).

Quelles conditions de possibilité pour un essentialisme stratégique ?

- 22 Cette étude de terrain aux côtés d'une ONG népalaise tend à montrer que se reconnaître ou se revendiquer en tant que 'femme' requiert de hiérarchiser des éléments parmi les autres appartenances constitutives de son identité. C'est ce pourquoi les anti-

essentialistes refusent l'idée d'essence et rejettent les vues binaires et fixistes auquel l'essentialisme procède (Young, 2011). Pour les anti-essentialistes en conséquence, on ne peut fonder un projet politique ou humanitaire sur un essentialisme identitaire, même à des fins d'émancipations. Mais ce faisant, cette optique paralyse l'action et conduit à laisser intactes des pratiques qui procèdent elles-mêmes par essentialisation des individus. Dit autrement, refuser de construire un groupe de femmes parce que cette catégorie est binaire, essentialiste ou non réductible, c'est continuer à laisser en place des pratiques culturelles qui produisent elles-mêmes des essences, or il y a difficilement plus essentialiste que les textes de lois de Manou. C'est pour refuser cet immobilisme de l'action que Spivak a proposé l'usage d'un « essentialisme stratégique » (Spivak, 2009). Par cette expression Spivak n'entend pas soutenir la naturalisation des identités mais au contraire recourir à la possibilité de constituer temporairement des identités et de constituer des alliances pour mieux déconstruire ensuite les essentialismes. L'essence dès lors ne serait plus à comprendre comme la référence à une biologie ou une situation sociale, mais comme la reconnaissance d'une expérience commune. Si l'essentialisme est dit « stratégique », c'est parce qu'il repose sur une instrumentalisation des assignations. La démarche d'essentialisme stratégique invite à partir du point de vue social dominant (l'idée que les femmes sont impures lors de leurs menstruations par exemple) pour en retourner les effets et contredire ses lois supposément nécessaires (Spivak, 1993). La *stratégie* désigne alors l'ensemble des techniques rhétoriques et d'actions concrètes qui démantèlent le caractère fictif des identités. Bien évidemment dans les termes de Spivak, cet essentialisme stratégique n'est qu'une étape, devant amener les individus à choisir le mode de vie qu'ils et elles veulent en toute liberté (Sen, 2001).

- 23 Déconstruire les injonctions normatives faites aux femmes en constituant un groupe de femmes n'a donc rien de paradoxal, mais participe au contraire d'une réappropriation des termes de l'assignation. Et c'est justement en ce sens qu'il est intéressant de penser l'essentialisme stratégique comme une boîte à outils concrète. Car si l'anti-essentialisme est une fin en soi, il lui faut des moyens. Je soutiens donc la pertinence d'un essentialisme stratégique tel que l'a formulé Spivak (1989) en faveur d'une politique émancipatrice de l'identité. Toutefois, la salle de bain à destination des femmes à Bramhatola montre que le problème n'est pas celui de la pertinence de recourir ou non à un essentialisme stratégique, mais plutôt de savoir quelles sont les conditions qui permettent d'accéder à cette stratégie. En effet, les femmes de Bramhatola en décidant d'ouvrir le WFC aux hommes n'ont-elles pas manqué l'occasion d'avoir un lieu à elles, à partir duquel construire un essentialisme stratégique pour s'affranchir de leur exil mensuel ? Le geste émancipé qui les a conduites à se réapproprier les projets d'une ONG n'est-il pas en même temps symptomatique de l'aliénation des femmes dont le devoir – selon les lois de Manou – est de se placer au service des autres en s'oubliant dans cette dévotion ? Ce point invite à considérer que l'accès à un essentialisme stratégique libérateur requiert déjà un dépassement des aliénations de genre. Or le système social népalais dans les milieux ruraux est fait de telle sorte que les femmes connaissent de multiples formes de division⁹. Recourir à un essentialisme stratégique à des fins politiques est donc en soi une proposition qui implique d'avoir conscience des oppressions de genre et le souhait de les déconstruire. Et c'est là un grand défi de même qu'un grand impensé des programmes de développement (Nussbaum, 2000).

Conclusion

- 24 Ce cas d'étude dans le village de Bramhatola montre à quel point les identités sociales sont éclatées en appartenances plurielles, rendant difficile une action dirigée vers 'les femmes' alors même que l'appropriation d'un lieu de non mixité aurait pu être envisagé localement comme l'occasion matérielle et symbolique de redéfinir des assignations de genre. Preuve que si la reconnaissance des identités multiples est nécessaire pour ne pas réduire un être à son identité de genre, elle est aussi une faille dans le système social puisqu'elle divise les femmes et les empêche de se mobiliser pour changer des oppressions qui les concernent bel et bien, en tant que femmes. Alors que la pratique de *chaupadi* reconduit une marginalisation spatiale et participe à la reproduction d'une pauvreté systémique, on voit au travers du projet du WFC que l'essentialisme stratégique proposé par Spivak a d'autant plus de mérite comme outil politique, qu'il est difficile d'accès. Cet article propose donc d'interpréter l'aliénation de genre comme une incapacité collective à faire appel à une alliance stratégique et temporaire qui pourrait surmonter les différences pour s'en libérer.

BIBLIOGRAPHIE

- Åsman S., 2018. *Bombay Going: Nepali migrant sex workers in an anti-trafficking era*. Lexington Books, 240 p.
- Bennett L., 1989. *Dangerous wives and sacred sisters: Social and symbolic roles of high-caste women in Nepal*. Columbia University Press, 353 p.
- Bourcier, M.-H., 2004. Cultural studies et politiques de la discipline : Talk dirty to me! *Multitudes* [En ligne]. URL: <https://www.multitudes.net/cultural-studies-et-politiques-de/>
- Butler J., 2012. *Trouble dans le genre (Gender trouble) : Le féminisme et la subversion de l'identité* (trad. Kraus C.). La Découverte/Poche, 281 p.
- Crenshaw K. W., 2005. Cartographies des marges : Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur (trad. Bonis O.). *Cahiers du Genre*, ° 39, p. 51-82.
- Douglas M., 2003. De la souillure : Essai sur les notions de pollution et de tabou (trad. Guérin A.). Pais, La Découverte.
- Foucault, M., 1996. *Les hétérotopies*. Emission France Culture du 07/12/1966. URL: <https://elegendre.wordpress.com/2016/12/07/michel-foucault-7121966/>
- Fougeyrollas-Schwebel, D., 2006. *Féminisme(s) : Penser la pluralité*. L'Harmattan, 272 p.
- Fraser N., 2010. Pour une politique féministe à l'âge de la reconnaissance : approche bi-dimensionnelle et justice entre les sexes (trad. Marrec B.). In Bidet-Mordrel A. (dir.), *Les Rapports sociaux de sexe*, Paris, Presses universitaires de France, p. 123-141.
- Fraser N., Honneth A., 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical exchange*. London-New York, Verso.

- Fraser N., Ploux M., 2005. Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. *Cahiers du Genre*, n° 39, p.27-50.
- hooks bell., 2015. *Feminist theory: From margin to center*. Routledge, 198 p.
- Laplantine F., 2018. *Penser le sensible*. Agora, 224 p.
- Mohanty C. T., Russo A., Torres L. (eds.), 1991. *Third World women and the politics of feminism*. Indiana University Press, 338 p.
- Nepal Gender and Social Exclusion Assessment., 2006. *Unequal citizens : Gender, caste and ethnic exclusion in Nepal : Summary* [En ligne]. World Bank. URL: <http://documents1.worldbank.org/curated/en/201971468061735968/pdf/379660Nepal0GSEA0Summary0Report01PUBLIC1.pdf>
- Nussbaum M. C., 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press, 312 p.
- Olivelle P., 2004. *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Manava-Dharmasastra*. Oxford University Press.
- Puig de la Bellacasa M., 2014. *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway : Science et épistémologies féministes*. L'Harmattan.
- Rawls J., 2009. *Théorie de la justice* (trad. Audard C.). Seuil, 672 p.
- SAPPROS, 2013. *Internal report and conceptual note for Women Facility Center by Deepak Bahadur Singh*. Not published, 24 p.
- Sen A., 2001. *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Smith L. T., 2002. *Decolonizing Methodologies. Research And Indigenous Peoples*. Zed Books Ltd – University of Otago Press. <https://nycstandswithstandingrock.files.wordpress.com/2016/10/linda-tuhiwai-smith-decolonizing-methodologies-research-and-indigenous-peoples.pdf>
- Spivak G. C., 2009. *Les subalternes peuvent-elles prendre la parole ?* (trad. Vidal J.). Ed. Amsterdam, 144 p.
- Strehly, G., 1983. *Les Lois de Manou*, traduites du sandkrit par G.Strehly, vol. II. Imprimerie française et orientale de L.Marceau. p.97-304.
- Volvey A., Calbérac Y., Houssay-Holzschuch M., 2012. Terrains de je. (Du) sujet (au) géographique. *Annales de géographie*, n° 687-688.
- Woolf V., 2020. *Un lieu à soi* (trad. Darrieussecq M., Reynier C.). Paris, Gallimard.
- Young I. M., 2011. *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press. 286 p.X

NOTES

1. Datées du II^e siècle après J.C, les Lois de Manou fondent le référentiel coutumier de la pratique de *chaupadi* au Népal comme en Inde, bien qu'il faille reconnaître des interprétations singulières à l'hindouisme népalais.
2. Support Activities for Poor Producers in Nepal, SAPPROS, <http://sappros.org.np> (dernière consultation février 2018).
3. Le *Candala* est une personne née d'une alliance entre une basse caste et une caste brahmane, soit une bâtarde.

4. Difficilement synthétisable, le Dharma fonde les normes sociales, religieuses, cosmiques et familiales à adopter pour garantir le vivre ensemble. Le déséquilibre du Dharma est le plus grand péril que puisse connaître la société (péril qu'illustre l'épopée du *Mahabharata*).
 5. Un premier texte de loi avait tenté d'interdire cette pratique en 2005 mais son vote est resté en suspens jusqu'à l'apparition d'une nouvelle constitution au Népal promulguée suite au tremblement de terre de 2015.
 6. L'article du *Kathmandu Post* est en ligne : <https://kathmandupost.com/national/2019/02/22/menstruating-women-are-still-being-banished-to-outdoor-shedsand-its-killing-them>
 7. Discours politique Maoïste tenu sur la place publique à Bramhatola le 20 Avril 2013, source L.Landrin
 8. Ration alimentaire donnée en échange d'un travail.
 9. La logique du mariage est en elle-même à la source d'une division puisqu'une femme doit aller vivre chez son mari et quitter son village d'enfance ; créant une rupture avec les vieilles alliances d'amitié et une perte de repères dans le village où elle arrive en tant qu'épouse.
-

RÉSUMÉS

Chaupadi est une tradition hindoue qui édicte un nombre de consignes strictes vis-à-vis des menstruations des femmes en les plaçant à l'écart de la communauté de vie. L'intervention d'une ONG népalaise pour mettre fin à cette pratique permet de relire les débats féministes sur l'essentialisme, sur la différence entre les sexes ainsi que sur la pertinence de la catégorie de 'femme'. L'essentialisme, en tant qu'il désigne des caractéristiques irréfutables a été critiqué par différentes vagues féministes, lesquelles insistent à raison sur la portée socialement construite des identités d'hommes et de femmes. Toutefois, si l'anti-essentialisme désintègre avec pertinence des fixismes identitaires, est-il efficace ou paralysant pour l'action politique ? Cet article questionne la validité de l'essentialisme stratégique d'une ONG qui souhaite contrer une pratique jugée contraire à l'intégrité physique et morale des femmes.

Chaupadi is a Hindu tradition which enacts a number of strict guidelines for the menstruation of women, by keeping them away from the community. The intervention of a Nepalese NGO to eradicate this practice invite to re-read the feminist debates on essentialism, on the difference as well as on the relevance of the category of "woman". Essentialism, as it denotes irrefutable characteristics, has been criticized by different waves of feminists, who rightly insist on the socially constructed significance of the identities. However, if anti-essentialism appropriately disintegrates fixist identities, is it effective for political action? This article questions the validity of the "strategic essentialism" of an NGO that wishes to counter a practice and foster physical and moral integrity of women in a rural area.

INDEX

Mots-clés : développement ; femme ; essentialisme stratégique ; Népal ; épistémologie féministe ; genre ; espace à soi

Keywords : development; woman; strategic essentialism; Nepal; feminist epistemology; gender; NGO

Thèmes : Sur le Champ - Sur le Terrain

AUTEUR

LISE LANDRIN

Lise Landrin, lise.landrin@umrpacte.fr, est ATER à l'Institut d'Urbanisme et de Géographie Alpine (IUGA) et doctorante à l'Université de Grenoble Alpes. Elle a récemment publié :

- Landrin L., 2019. Déclencher, représenter, restituer : le théâtre comme méthode géographique.

Cybergeo: European Journal of Geography [En ligne], document 923. URL: [http://](http://journals.openedition.org/cybergeo/33530)

journals.openedition.org/cybergeo/33530 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/cybergeo.33530>