

Une étude ethnographique des menstruations et des pratiques religieuses à Varanasi : penser des « agency » parallèles

Daphnée Dion-Carrier

Mots-clés : Menstruations ; religion ; hindouisme ; ethnographie ; études des genres.

Keywords : Menstruations ; religion ; Hinduism ; ethnography ; gender studies.

Résumé

Cet article a pour but de contribuer aux discussions sur les recherches portant sur les femmes, le genre et les religions à partir de premières analyses d'un terrain effectué en Inde, de mars à juillet 2024, dans le cadre d'un projet doctoral en sciences des religions à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Les pratiques menstruelles hindoues révèlent les limites des approches de recherche qui tentent d'expliquer le maintien de certaines pratiques religieuses difficilement conciliables avec des visions féministes normatives (de l'émancipation ou de la subversion). En dépit des critiques faites à l'encontre de cette tendance, l'effort documentaire sur ces pratiques, à la confluence du religieux, des idées reçues et des approches biomédicales du cycle menstrual, est toujours d'actualité. Les données recueillies permettent de démontrer le potentiel de la réflexion critique pour poursuivre le travail d'amélioration des connaissances, ainsi que des cadres théoriques et méthodologiques en sciences des religions, et soutiennent également l'argument en faveur de la pondération des constats comme quoi les pratiques religieuses traditionnelles égalent nécessairement le désavantage des femmes.

Abstract

This article aims to contribute to discussions on research on women, gender and religions based on initial analyses of a fieldwork carried out in India, from March to July 2024, as part of a doctoral project in Religious Sciences at Université Laval's Faculté de théologie et de sciences religieuses. Hindu menstrual practices reveal the limits of research approaches that are seeking to explain the persistence of certain religious practices that are difficult to reconcile with normative feminist visions (of emancipation or subversion). Despite the criticisms directed at this trend, the need to document these practices, at the confluence of religion, assumptions, and biomedical approaches to the menstrual cycle, is still relevant. The data collected help to demonstrate the potential of critical reflection to improve knowledge, as well as theoretical and methodological frameworks in religious studies, and also support the argument in favour of pondering the conclusions that traditional religious practices necessarily equal women's disadvantage.

Pour citer cet article

Dion-Carrier, D. (2025). Une étude ethnographique des menstruations et des pratiques religieuses à Varanasi : penser des « agency » parallèles. *Facteurs humains : revue en sciences humaines et sociales de l'Université Laval*, 2(1), 40-61. <https://doi.org/10.62920/p2qzwq59>

© Daphnée Dion-Carrier, 2025. Publié par *Facteurs humains : revue en sciences humaines et sociales de l'Université Laval*. Ceci est un article en libre accès, diffusé sous licence [Attribution 4.0 International \(CC BY 4.0\)](#).



Introduction

Dans le cadre de l'analyse des pratiques menstruelles, il est essentiel de naviguer entre les dimensions religieuses, culturelles et sociales qui façonnent l'expérience menstruelle¹. À travers une étude

¹ Cet article s'inscrit dans le cadre de la recherche doctorale en sciences des religions, en continu, à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, sous la direction de Florence Pasche Guignard : *Case Study of Contemporary Hindu*

ethnographique, deux problèmes deviennent évidents. Dans un premier temps, les recherches sur les pratiques menstruelles hindoues, dans le cadre plus large de celles sur les femmes et les religions, tendent à en présenter une vision réductrice ou à les hiérarchiser en fonction de visées pour l'amélioration de la condition féminine. Cette organisation des pratiques est due, en partie, au sentiment de méfiance envers la tradition religieuse² (Winkler et Bobel, 2021 ; Khader, 2019, p. 76-98) et à un préjugé favorable pour le séculier, soit ce qui ne relève pas du religieux (Scott, 2009, p. 1). Dans un deuxième temps, les recherches antérieures ne font pas la démonstration de la dimension modulable des pratiques menstruelles³, en parallèle du processus de transmission qui réactualise certaines normes. C'est pourquoi, par-delà la relecture critique⁴ de la littérature, le concept d'*agency*⁵ servira de point d'ancrage à la discussion pour mettre en lumière les avancées et les limites des recherches existantes, afin de proposer une méthodologie pertinente, permettant de valoriser la diversité des expériences menstruelles des participantes.

1 Problématique

Les pratiques menstruelles religieuses mettent en évidence les discours et les tensions entourant le contrôle du corps et les discours péjoratifs sur le corps féminin qui participent à certaines formes de stigmatisation (Delaney et al., 1988; Raphael, 2005; Guterman et al., 2007 ; Kamat et Tharakan, 2021). Ces tensions sont attribuables à la persistance du lien entre les menstruations, comme un stigma, et les femmes (Johnston-Robledo et Chrisler, 2013). De telles analyses s'inscrivent dans la foulée du développement des approches féministes, depuis les années 1970⁶ (Geller et Stockett, 2006, p. 5-11). Les féminismes sont un ensemble de théories avec des implications méthodologiques abordant le contexte culturel/historique et les prémisses biologiques du genre, les questions du sexism et les multiples formes d'oppressions (Nagoshi et al., 2014, p. 16). Le genre renvoie à la performance sociale qui est construite (théorie antinaturaliste), alors que le sexe renvoie à l'aspect biologique du corps humain (Butler, 1990 ; West et Zimmerman, 1987). Les approches sensibles à la condition féminine partagent aussi le postulat que le patriarcat, c'est-à-dire l'oppression systématique des femmes (Delphy, 2009, p. 7), est plus présent dans les milieux traditionnels. La philosophe et théoricienne féministe Khader (2019, p. 77) soutient que l'association entre religion traditionnelle et patriarcat est liée au sentiment erroné que le caractère oppressif des traditions est une fonction de leur

Women's Menstrual Practices (Dion-Carrier, à paraître, titre provisoire). Elle bénéficie du financement du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) : Bourses d'études supérieures du Canada – Doctorat.

² Dans le cadre de cet article, « tradition religieuse », « religion traditionnelle » et « religion » sont utilisées de façon interchangeable. L'adjectif « traditionnelle » est défini dans la problématique.

³ La thèse de doctorat de Sharma (2014) et l'article de Subedi et Parker (2021), s'intéressent aux transformations des pratiques au Népal. Toujours au Népal, l'ouvrage dirigé par Parker, Standing, et Subedi (2024) est une contribution postérieure à leur article où l'idée des transformations est reprise (p. 45-61).

⁴ Le terme « critique » renvoie au projet de mise en lumière des limites des arrangements normatifs qui constituent les épistémologies, de même que les méthodes et théories du milieu de la recherche. Les constats générés par la critique peuvent ensuite servir à réfléchir aux propositions épistémologiques, théoriques ou méthodologiques qui pallient les problèmes soulevés.

⁵ Les philosophes Balibar et Laugier (2014, p. 17-24) affirment que l'*agency* est un terme polysémique émergeant en contexte anglo-saxon. Son occurrence contemporaine et les tentatives de traduction dans les sciences sociales participent à l'accroissement de sa polysémie (Balibar et Laugier, 2014, p. 18), l'anglais est donc conservé en cohérence avec l'histoire du terme et sa grande utilisation dans cette langue.

⁶ En 2020, Bobel et al. publiaient, *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. Insister sur les menstruations en tant que catégorie d'analyse permet d'examiner la construction des systèmes de pouvoir et de connaissance, de même que la répartition du pouvoir engendrée par ces constructions sociales (Bobel, 2020, p. 3). En ce sens, les « critical menstruation studies » sont tributaires du féminisme et partagent des affinités (voir Bobel, 2019).

caractère hérité. C'est au niveau de cette critique que convergent les analyses féministes et celles des pratiques menstruelles parce que la dimension religieuse, de part et d'autre, pose un problème particulier lorsqu'elle est traditionnelle⁷ : « la tradition concerne les pratiques, les expressions verbales et les concepts transmis *par le passé* » (Kopff, 2016)⁸. Il importe tout de même de souligner que la tradition religieuse, même si elle se présente comme éternelle et immuable, se modifie pour s'adapter au changement et aux exigences contemporaines⁹. Il y a des travaux, tels ceux de Mahmood (2005), Abu-Lughod (2013, 2010, 2006), Avishai (2008, 2007) et Zion-Waldoks (2015), qui, par leurs démarches critiques, mettent en lumière les problèmes épistémologiques liés à la posture du féminisme dominant sur la condition des femmes au sein des traditions religieuses, mobilisant la question de l'*agency*, qui sera explorée dans ce texte. Malgré ces contributions, un préjugé défavorable envers la religion perdure. Cet article s'inscrit à la suite des approches critiques, mais dans un contexte indien hindou spécifique, avec l'objectif de confronter le préjugé sur la tradition religieuse, en démontrant qu'il entrave la maximisation des connaissances à l'aide d'une étude de cas, soit le projet de recherche, mené à Varanasi, sur les pratiques menstruelles.

2 Méthodologie

Les réflexions initiales présentées se basent sur des données collectées lors d'un premier séjour en Inde, de mars à juillet 2024. La méthode ethnographique (Madden, 2010) consiste en une immersion, principalement à Varanasi, pour effectuer une collecte de données comprenant la participation aux activités quotidiennes des personnes, des conversations informelles, de l'observation et des entretiens semi-dirigés¹⁰ autour de la thématique des menstruations auprès de soixante-cinq participantes âgées de 18 à 90 ans, en langues anglaise et hindi. La majorité de celles-ci, cinquante d'entre elles, ont un faible niveau de ressources, ce qui signifie que lorsqu'elles sont en âge de travailler, elles dépendent du travail qu'elles effectuent à l'extérieur de la maison, y compris pendant les règles. Celles qui n'occupent pas d'emploi vivent relativement isolées et doivent s'occuper de toutes les tâches ménagères ou feront, contre une compensation, les tâches ménagères dans un autre foyer, plus nanti. Quinze participantes disposent de fonds suffisants dans leur ménage pour subvenir à leurs besoins d'eau, de nourriture et de logement sur une base régulière, en plus d'offrir un meilleur niveau d'éducation à leurs enfants. Elles sont des femmes cisgenres résidant à Nagwa, un quartier de Varanasi, ou en périphéries – à l'exception d'un couple mère-fille qui vient de Varanasi, mais qui a été rencontré à Noida, un secteur à dix-neuf kilomètres de New Delhi. Varanasi est une zone urbaine et très touristique longeant le Gange, au nord-est de l'Inde. L'homogénéisation des profils en termes économiques, sociaux, et démographiques est liée au mode de recrutement par effet « boule de neige » (Combessie, 2007, p. 53). Cette méthode repose sur les participantes, qui mettent en relation la chercheuse avec d'autres participantes potentielles. Les personnes rencontrées partagent donc des liens familiaux ou circulent dans les mêmes réseaux. En dépit des limites en ce qui concerne la diversité de l'échantillon, cette méthode est fructueuse pour penser les hiérarchies internes liées au genre (les femmes), ainsi que le partage et la transmission des connaissances sur les pratiques menstruelles.

⁷ Cela ne sera pas développé ici, mais il faut noter que les tensions sont plus nuancées dans le cas de pratiques menstruelles plutôt associées à la spiritualité : voir, par exemple, Bobel (2010, p. 65-96).

⁸ Emphase et traduction libre de l'anglais par l'autrice.

⁹ Pour des analyses plus poussées de ces restructurations du religieux traditionnel en contexte hindou-indien, il est possible de consulter les travaux de Dalmia (1995) ou de Zavos (2001).

¹⁰ Les entretiens étaient d'une durée de 30 minutes à 1 heure 30 minutes, en fonction du nombre de participantes, soit entre 1 et 8.

Les objectifs généraux du projet sont de produire des travaux nuancés et de documenter les pratiques menstruelles, afin d'apporter un éclairage novateur sur celles-ci, mais aussi sur le religieux contemporain et les enjeux de l'étude des femmes et des religions dans le milieu de la recherche universitaire. Les avantages sont de situer les participantes comme les détentrices principales des savoirs sur leurs pratiques, leurs corps et le religieux.

La méthode ethnographique est l'une des forces du projet, mais l'objet de recherche est du domaine de l'intime. L'expérience du cycle menstruel, en dépit de sa familiarité pour les femmes, demeure partiellement incomprise. Pour les participantes, bien qu'elles adoptent certaines pratiques communes, les femmes vivent ultimement une expérience singulière et modulable du cycle menstruel et des pratiques associées. Pour penser ce vécu, il est donc intéressant de se tourner vers Laplantine (2020), qui tente de penser l'intime. Pour l'anthropologue, « [l']intime n'est pas un pacte, un contrat avec des gestes et des rites, des mots et des écrits estampillant une garantie et auquel, une fois établi, il devient impossible de se soustraire » (Laplantine, 2020, p. 35). En effet, nous verrons que le « régime d'intimité » (Laplantine, 2020, p. 152) des pratiques menstruelles traditionnelles hindoues repose sur la transmission des connaissances entre les femmes, sans qu'elles disposent de codes explicites véhiculés par une élite ou des textes, prenant appui sur une sorte de réseau via et en dépit de normes proposées par la tradition orale. Sur leurs pratiques menstruelles, les participantes, en réponse à la chercheuse, et aussi entre elles, reprenant les mots de Laplantine sur l'intime, « ne montre[nt] pas ou si peu, mais ne cache[nt] pas non plus » (2020, p. 148). C'est pourquoi il ne faut pas renoncer à penser l'intime, mais plutôt essayer de le montrer (Laplantine, 2020, p. 158-159).

3 Contextualisation, définitions

Quelques précisions sur le religieux sont nécessaires. La religion en question est l'hindouisme, un terme qui nomme une hétérogénéité de traditions religieuses hindoues. L'hindouisme est « la » religion attribuée aux personnes natives de l'Inde et comprend des niveaux de rigidité variés. Cette religion renvoie à la culture védique, c'est-à-dire à une longue tradition transmise oralement et mimétiquement, ainsi qu'à un ensemble de texte (Renou, 2012, p. 1-5). Cette culture prend forme avant l'ère commune¹¹ et sa transmission est en grande partie attribuable aux experts religieux, masculins, appelés les brahmanes¹², et à la transmission d'une personne à une autre (*sampradāya*)¹³. L'hindouisme, en tant qu'elle est une religion qui se positionne *davantage en continuité* avec cet héritage ancien qu'en rupture avec les récits mythiques, les pratiques et les conceptions des rapports sociaux, est pensé comme une religion traditionnelle¹⁴ : les pratiques et les discours qui s'inscrivent au sein de l'hindouisme tirent leur autorité d'un ensemble de sources reconnues par la communauté (Renou, 2012, p. 1-100), qui sont antérieures et extérieures à tout agent individuel. Au sujet des participantes, elles valorisent la transmission du religieux sur les bases d'une « connaissante » et d'une apprenante. Elles se rattachent à l'hindouisme en tant qu'elles sont Indiennes et font l'expérience du monde

¹¹ Renou (2012, p. 1) situe les débuts de la religion entre 2000 et 1500 avant l'ère commune environ. Cependant, l'ancienneté de cette tradition rend difficile la datation précise de fixation de la culture védique sous les formes écrites (Renou, 2012, p. 2-5).

¹² D'après Deliège, « [I]es Brahmanes sont assimilés aux dieux et leur supériorité est fermement établie » (2006, p. 30). Toujours selon Deliège (2006, p. 33), ce groupe social a le devoir d'étudier et d'enseigner les savoirs religieux orthodoxes, en plus d'accomplir les rituels.

¹³ Monier-Williams définit ce terme comme une : « tradition, established doctrine transmitted from one teacher to another, traditional belief or usage—any peculiar or sectarian system of religious teaching, sect » (1899, p. 1175).

¹⁴ « Traditionnelle » est définie dans la problématique, [p. 3](#).

avec les récits, les dialogues, les références et les pratiques qui découlent des traditions locales. Par exemple, elles accordent de l'importance à une vision du monde où le Gange, le fleuve qui longe Varanasi, est aussi une divinité majeure qui devient une sorte de prototype de la vie. Elles évoluent dans un système codifié selon le sexe, l'âge, le statut social et le moment de la vie. Le religieux façonne leur compréhension du monde et influence leurs comportements dans différents contextes sociaux. Les liens entre pratiques menstruelles et classe sociale¹⁵, ainsi que les hiérarchies entre les participantes, bien que significatifs (Gopee, 2024 ; Sukumar, 2020 ; Sowjanya, 2019), ne seront pas explorés ici.

Un aspect central pour les participantes est leur relation au religieux, plutôt que les enjeux d'égalité entre hommes et femmes, qui les préoccupent peu (voir aussi Kumari, 2019 ; Menon, 2009, p. 157-182). La recherche montre qu'elles ne remettent en cause ni le dualisme genré ni l'hétéronormativité. Ce phénomène renvoie à ce dont la spécialiste en études religieuses Klassen (2004), en réponse à l'influente théorisation de la performativité dans le genre, « gender trouble », de la philosophe Butler (1990), parle comme d'une expérience genrée « remarkably untroubled » (Klassen, 2004, p. 592). Par ailleurs, toutes les participantes s'identifient comme des femmes.

Une dernière précision de l'ordre des définitions est utile pour souligner que les pratiques menstruelles sont qualifiées de religieuses, puisque les représentations religieuses structurent les pratiques et les manières dont se pensent les participantes. Dans un certain continuum, les pratiques qui organisent le cycle menstrual contiennent certainement des éléments qui relèvent du religieux. Il ne s'agit pas non plus de nier que d'autres types de discours (médicaux, ayurvédique, féministes, politiques, etc.) les influencent, mais ce choix est fructueux dans le cadre du projet de thèse en sciences des religions, puisqu'il participe à l'effort d'amélioration des connaissances du religieux.

4 Revue de littérature

La revue de littérature sur les pratiques menstruelles hindoues appuie les remarques déjà nommées sur l'incompatibilité des traditions religieuses et l'amélioration de la condition des femmes dans le cadre plus large des études sur les femmes et les religions. Les principaux constats se déclinent en trois conclusions principales, voire une quatrième qui lie davantage la recherche au militantisme. D'abord, l'actualisation des pratiques se manifeste sous forme de mise à l'écart, pour une durée de 3, 4, 5 ou 7 jours. À cette réduction des activités quotidiennes s'ajoutent des modifications variées des comportements de cultes, des transformations dans les gestes affectant les relations interpersonnelles, et des pratiques purificatrices – lavement de la tête et des cheveux – qui marquent la fin des règles. Considérant que ces pratiques prennent la forme d'interdits et exigent un apprentissage de la gestion du corps, pensé lors des menstruations comme étant « impur » et « pollué-polluant » – nous y reviendrons –, la première conclusion est sans équivoque : les pratiques sont incompatibles avec l'amélioration de la condition des femmes. Elles sont sans échappatoires, comme le suggère l'anthropologue Hauser (2020¹⁶), qui fait écho à d'autres travaux, tels ceux de

¹⁵ La société indienne est divisée en groupes endogames où chacun y joue un rôle spécifique. C'est un mode d'organisation sociale hiérarchique, et ce morcellement quasi infini en groupes ou en sous-groupes repose sur les conditions de naissances particulières, ce qui engendre des conséquences sur le mode de vie à adopter : bien qu'un système de valeur et un contexte particulier sous-tendent le « système de castes », la caste peut être définie comme un groupe de statut. Voir Deliège (2006).

¹⁶ D'après Hauser, « [...] it is difficult to escape the deciphering of female bodies in terms of their ritual eligibility » (Hauser, 2020, p. 107). Selon elle, « [t]he cognitive knowledge about menstruation and/or Hindu theological constructs may provide women with reflective distance from the performance of menstrual restrictions, yet it does not annihilate the somatic effects of this discourse » (p. 113). Elle

l'anthropologue Das (2015 ; 2008). Les femmes menstruées sont nécessairement des personnes inférieures. Même si certaines chercheuses en parlent en termes d'expériences paradoxales (Maharaj et Winkler, 2022 ; Apffel-Marglin et Jean, 2020 ; Nagarajan, 2007), elles continuent, ultimement, de considérer que les pratiques menstruelles traditionnelles religieuses, dans une certaine mesure, participent à l'oppression de celles qui les font. Il y a bien une tendance minoritaire qui consiste en un effort de revalorisation des pratiques traditionnelles (Sridhar, 2021 ; Joseph 2020). Or, cette perspective est marquée par un programme politique, notamment lié au projet nationaliste d'hindouisation, un projet de société fondé sur la force idéalisée d'une unité politique et culturelle de la majorité hindoue (voir Nath, 2022 ; Jaffrelot, 2009 ; Menon, 2009)¹⁷. L'objectif principal de ce type de discours paraît être la réhabilitation de l'image publique de la tradition, plutôt que la mise en valeur des savoirs détenus par les femmes ou la transformation de leur condition sociale¹⁸.

La quatrième tendance s'inscrit plutôt de concert avec le militantisme. En effet, comme les chercheuses argumentent que les pratiques sont préjudiciables pour les perceptions et le vécu des femmes, alors que le corps « menstruant » est incompatible avec le culte religieux et est associé à des valeurs négatives et à des pratiques contraignantes, certaines personnes argumentent en faveur de l'abolition des pratiques religieuses menstruelles (Sukumar, 2020 ; Winkler et Roaf, 2014¹⁹). Elles sont jugées stigmatisantes et dangereuses pour la dignité, la liberté et la santé des femmes et, dans certains cas, pour leur sécurité (voir Thakuri et al., 2021). Il est vrai que le début des règles s'accompagne de formes de mises à l'écart, allant de la diminution des activités quotidiennes et de cultes, à l'isolement dans une chambre ou dans un abri extérieur. Entre ces deux pôles, certaines diminuent seulement les tâches ménagères et d'autres évitent de sortir, sauf pour aller à l'école ou au travail. Plusieurs délèguent les activités de culte et de cuisine à d'autres membres de la famille. C'est néanmoins en réaction à ces contraintes et aux exemples de cas limites, principalement le cas nepalais²⁰ (isolement dans des abris éloignés du village), que cette tendance s'inscrit.

En lien avec cette dernière tendance, se tourner vers les solutions proposées permet de démontrer l'argument selon lequel la méfiance envers le religieux peut nuire à la compréhension de ces pratiques et du religieux des femmes. Afin d'abolir les pratiques menstruelles dans toute l'Inde, sans égard à la diversité, la solution préférée consiste en une diminution éventuelle des influences des histoires, des mythes, des normes religieuses et des croyances concernant les menstruations par l'éducation au corps biologique (objectif et propre de la médecine), en combinaison avec la maximisation de l'accès aux installations sanitaires et aux produits d'hygiène (Parthasarathy, 2022). Cette solution n'offre cependant pas d'alternatives symboliques à la compréhension des menstruations et, dans la continuité de la problématique, elle est une réponse à la méfiance envers le religieux plutôt qu'une réponse à l'oppression à l'encontre des personnes, majoritairement des femmes, qui ont un cycle menstruel. En effet, être « éduquée », c'est connaître les schémas, les phases du cycle, c'est penser à partir d'une logique causale du cycle menstruel et du corps pathologisé, et donc, avec

ajoute que, « [i]n contrast with the extraordinary experiences created by the votive rites described in previous chapters, the facticity of (im-)purity manifests somatically and does not provoke women to reassess their self-understanding as gendered beings » (p. 117).

¹⁷ Au moment de la collecte de données, le premier ministre, Narendra Modi, chef du Bharatiya Janata Party ou BJP, parti nationaliste, a remporté le siège de Varanasi, puis l'élection générale, pour la troisième fois consécutive, le replaçant à la tête du pays en juin 2024.

¹⁸ Cet objectif premier est explicite, mais cela ne suggère pas qu'il soit mutuellement exclusif d'un souci pour l'amélioration de la condition des femmes.

¹⁹ Winkler est une spécialiste du droit international et des droits humains. Elle a écrit et co-écrit plusieurs articles sur les pratiques menstruelles (2014, 2019, 2021, 2022). Sa pensée sur le religieux est plus nuancée dans les articles récents (2021, 2022).

²⁰ Voir la note 3, ainsi que Thakuri et al. (2021).

des schémas séculiers. Ce n'est pas *faire l'expérience* de la cyclicité, du temps, du sang et du corps, selon une vision hindoue du monde.

De plus, cette solution « unique » est idéaliste, au mieux, et condescendante, au pire : elle nie la possibilité que plusieurs réalités et compréhensions des corps puissent coexister, ce qu'ont remarqué Lahiri-Dutt (2014), experte en géographie sociale, Parthasarathy (2022), experte en politiques publiques, et Gopee (2024), aspirante historienne et anthropologue. Renchérisant sur les difficultés inhérentes aux enchevêtrements entre les féminismes, le corps des femmes et les traditions religieuses en période contemporaine, et en dépit des objectifs militants d'amélioration de l'intervention en santé menstruelle de Gopee (2024), le terrain oblige à rejoindre ces observations concernant le contexte indien : en Inde, ni la modernité, ni la globalisation, ni la sécularité, ni les discours sur la justice en matière d'égalité entre les genres n'ont éradiqué les croyances et les pratiques religieuses en lien avec le cycle menstruel. Ces influences les ont plutôt reconfigurées dans le cadre d'une enquête scientifique via la problématisation de l'hygiène menstruelle (Gopee, 2024, p. 14-15).

Pour revenir synthétiquement sur l'idée de pollution associée aux menstruations (voir la section [Revue de littérature, p. 44](#)), l'irruption périodique des menstruations correspond à l'idée que se fait Douglas (1984) de la pollution : une source de danger qui exige des moyens concrets pour pallier le désordre qu'elle engendre²¹. Lorsque les participantes parlent du commencement de leur cycle menstruel, elles disent « *blood ātā hai* »²², littéralement « le sang est venu, arrive » : quelque chose leur arrive, malgré elles. Les menstruations peuvent ressembler à une « fatalité », mais elles sont plutôt un *karman* (acte inévitable lié à la fonction individuelle, son devoir²³). Dans ce contexte, la condition humaine, considérée comme intrinsèquement polluante, offre cependant des opportunités de purification ou de réajustement du degré de pollution, par l'entremise de mesures concrètes. La reprise complète des activités, une fois les menstruations terminées, est liée au lever du soleil, au bain et au fait de parer, d'habiller, le corps de vêtements neufs. Ce sont des gestes que posent la majorité des personnes, tous les genres confondus, à Varanasi, pour se préparer aux activités religieuses. De plus, il y a une évidence pour les participantes selon laquelle ce qui arrive (de la racine *ā*) doit repartir (de la racine *jā*). De cette façon, elles indiquent une certaine conception de la cyclicité du temps et du monde. Par leurs réponses pratiques à « l'impureté » en temps des menstruations, elles façonnent la « pureté » et l'exercice du culte en les associant à des responsabilités accrues, à des moments de réflexivité, puis à des « remises à niveau » corporelles. Aucune des participantes n'associe « l'impureté » menstruelle à sa personne : pour elles, ce n'est pas un paradoxe insoluble que d'être temporairement « polluée », parfois dégoutées par le sang menstruel, tout en étant fondamentalement « pure ». Ce point mériterait d'être examiné dans un autre contexte que celui de cet article parce que les analyses existantes (Das, 2015, 2008 ; Nagarajan, 2007 ; Delaney et al., 1988 ; Gottlieb et Buckley, 1988 ; Ferro-Luzzi, 1974) dépendent abondamment des thèses de Mary Douglas (1984 ; 2002). Cette conceptualisation réduit souvent les expériences des femmes à une vision unidimensionnelle, centrée sur la pollution rituelle et morale, n'associant les menstruations qu'à l'impureté²⁴.

²¹ En effet, Douglas affirme que, « In short, our pollution behaviour is the reaction which condemns any object or idea likely to confuse or contradict cherished classifications » (1984[1966], p. 37).

²² Le système de translittération adopté est celui de l'IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*).

²³ Il s'agit d'un élément lié au contexte hindou indien, implicite à leur compréhension du monde : il y a quelque chose comme une rétribution des actes et un devoir précis pour chacune, et c'est là une façon habituelle de faire, de vivre et de se penser. Pour mettre des mots sur ce concept, nous reprenons Renou qui affirme que : « [...] le *karman* est le produit des actes passés ; en tant qu'il est un effet à venir, il dépend dans une certaine mesure de l'"effort humain", que bien des écrivains opposent au destin aveugle. Il est à la fois déterminisme et liberté. La théorie du *karman*, qui explique les causes de notre destinée en même temps qu'elle en impose la loi, a pénétré profondément la mentalité indienne [...] » (2012, p. 53-54).

²⁴ D'après Douglas, « Menstrual impurity is a consistent part of a wide general category of pollution beliefs » (2002, p. 172).

Une telle lecture aboutit à l'idée que les femmes engagées dans ces pratiques se retrouvent face à une impasse. Les mots de Hauser (2020) sont révélateurs de cette pensée « sans issue » : durant la période menstruelle, les femmes « perform » l'impureté, ce qui les exclut de l'idéal de pureté et, par conséquent, de l'*agency*. En effet, dans leur contexte hindou indien, c'est précisément la mise en scène de la pureté qui constitue une condition essentielle de l'*agency*, dont elles sont ainsi périodiquement privées (Hauser, 2020, p. 116-117 ; voir aussi Gopee, 2024 ; Maharaj et Winkler, 2022 ; Apffel-Marglin et Jean 2020 ; Hauser, 2020 ; Winkler et Roaf, 2014).

Poursuivant la revue de littérature, en quête de nuances, les préjugés défavorables des recherches sensibles à la condition féminine et aux traditions religieuses ont certainement été remis en question par le milieu de la recherche en sciences humaines et sociales. Dans la foulée des critiques faites au modèle de « victimisation » des femmes (Stringer, 2014; Mohanty, 1989), parallèlement à celles effectuées à l'eurocentrisme « christianocentré » (Spivak, 1993 ; Saïd, 1978), l'*agency* est un concept qui gagne en importance depuis les années 1990 (Avishai, 2016, p. 265-268 ; Wilson, 2011). « Agency » est un terme flou qui tend à signifier la puissance d'agir dans et sur le monde, et qui est en vogue dans les théories sociales (Avishai, 2016 ; McNay, 2016 ; Bracke, 2014). Les recherches sur les femmes et les religions ont, de même, adopté le concept, dont les effets furent l'apport de rectifications nécessaires sur les manières de penser les femmes en religions (Avishai, 2016 ; Burke, 2012). Dans cet article, nous en examinons deux, qui sont représentatives du milieu de la recherche, où la question de l'*agency* est centrale. L'objectif est de démontrer les avantages de ces approches critiques, ainsi que leurs limites, afin de situer ce qu'il reste à faire pour poursuivre l'amélioration des connaissances sur les pratiques des femmes. Une première critique soulève les angles morts des épistémologies féministes qui sont en partie tributaires de la pensée coloniale et occidentale (Mahmood, 2005, 2001). Une autre critique soutient que le cadre conceptuel sociologique dominant (religieux/séculier) ne permet pas de maximiser la compréhension des phénomènes religieux des femmes (voir Avishai, 2008, 2007, p. 348-349). Au-delà de leurs approches critiques, l'anthropologue Mahmood (2005) et la sociologue Avishai (2008, 2007) ont des approches constructivistes, c'est-à-dire des approches qui sont sensibles à la construction des personnes et à la composante religieuse. De ce fait, elles sont potentiellement fécondes pour replacer les participantes au cœur de la recherche, et moins leur condition de subordination. La première a travaillé auprès du mouvement piétiste avec les femmes en Égypte et la deuxième auprès de l'orthodoxie israélienne. Toutes deux problématisent l'origine coloniale et les influences séculières de la liberté, de l'émancipation et de l'autonomie, de même que les limites des paradigmes d'action entre la résistance, les stratégies de subversion ou la docilité. Or, en ne déconstruisant pas la nécessité du lien entre tradition religieuse et patriarcat, elles ne parviennent pas à ébranler suffisamment le sentiment de méfiance face aux traditions religieuses.

En ce qui concerne Mahmood (2005), sa contribution sur les formes d'*agency* féminines, aussi bien que sa remise en question des approches féministes et des épistémologies dominantes, continue de prospérer parce qu'elle soulève des enjeux importants. Mahmood ne propose pas une théorie de l'*agency*, mais elle l'analyse plutôt dans son contexte, et en conclut que l'*agency* est façonnée par la formation éthique (du sujet) et ancrée dans une « tradition discursive historiquement contingente » (Mahmood, 2005, p. 32)²⁵. Mahmood (2005, p. 15) examine l'*agency*, non seulement dans les actes qui résistent aux normes, mais aussi dans les

²⁵ Dans le cadre du terrain de recherche de Mahmood (2005), c'est la piété, au sein des normes islamiques, qui crée et permet aux femmes d'agir.

multiples façons d'habiter les normes (traditionnelles). Explicitement, son analyse de l'*agency*, en relation à la tradition, peut toutefois prendre la forme d'une déclaration doublement négative au lieu d'une déclaration positive, même si elle fournit des exemples qui pourraient la corroborer, particulièrement au chapitre intitulé « Agency, Gender and Embodiment » (Mahmood, 2005) : la tradition religieuse **n'est pas incompatible** avec une plus grande justice pour les femmes (la reconnaissance du pouvoir d'agir), plutôt que la tradition religieuse **est compatible** avec une meilleure justice pour les femmes. La posture de Mahmood quant au lien entre le patriarcat et l'Islam est hésitante. À tout le moins, il est possible de penser que la tradition religieuse est encore marquée par l'inégalité entre les sexes/genres parce que sa conclusion est que ses participantes tirent en fait le « meilleur parti » de contextes coercitifs²⁶. L'historienne Scott semble en tirer la même idée (2009, p. 10, à propos de Mahmood), bien qu'il ne faille pas y déceler un désaccord sur la question de l'*agency* entre les deux chercheuses. Une approche en sciences des religions doit donc poursuivre ce travail, afin de nuancer et de redéfinir la religion.

L'autre approche s'inscrivant à la suite de celle de Mahmood est celle d'Avishai (2008). Avec « doing religion », Avishai propose plutôt d'insister non pas sur la construction du sujet, mais sur la construction du sujet *religieux* (Avishai, 2008, p. 413). La théorie d'Avishai permet d'insister sur les liens à faire entre la construction de genre (on y reconnaît les influences de Butler, 1990) et celle du religieux. Son travail remet également en question l'incompatibilité supposée entre les pratiques des femmes, leur *agency*, et les religions traditionnelles. Sa théorie peut donc servir d'outil heuristique, s'alignant sur les études féministes qui valorisent les voix et les perspectives des femmes (Avishai, 2016 ; Bracke, 2014), en suspendant le soupçon analytique porté sur l'*agency*, pour adopter une posture de reconnaissance de celle-ci comme une donnée empirique située, à documenter plutôt qu'à interroger. Par contre, la construction du religieux s'effectue en contraste avec le séculier (Avishai, 2008), en raison des catégories d'analyse et des cadres conceptuels qu'elle mobilise, comme sociologue, pour analyser comment se produit le changement religieux (Avishai, 2007, p. 348-349). La religion traditionnelle demeure soumise à la méfiance, même qu'elle paraît conditionnée par les normes séculières : « To remain relevant, a traditional religion must contend with the effects of modern, secular sensibilities about the body, gender relations, therapeutic discourses, and forms of legitimate expertise » (Avishai, 2007, p. 287). Cette approche reconduit l'idée que les populations, voire les sociétés, plus séculières, portent en elles-mêmes davantage d'opportunités égalitaires pour les femmes. Dans le cas d'Avishai (2008, 2007), cette idée est reconduite jusqu'au niveau des pratiques menstruelles juives²⁷, même si elle invite les chercheuses et chercheurs à mobiliser des approches « non-séculières » (Avishai, 2007, p. 341-349). La perpétuité antithétique entre religieux et séculier, associés à la subordination et à l'égalité (ou l'émancipation), risque de cacher les défis des pratiques menstruelles dans les sociétés séculières (Dunnavant et Robert, 2013, p. 128), en imputant systématiquement les aspects négatifs à la religion (Scott, 2009, p. 12-13).

²⁶ Mahmood (2001, p. 225 ; 2005, p. 188) : « [...] it is only by exploring these traditions in relation to the practical engagements and forms of life in which they are embedded that we can come to understand the significance of that subordination to the women who embody it ».

²⁷ En contexte juif, les pratiques menstruelles ou lois menstruelles (*niddah*) représentent un domaine rituel clé, qui implique un régime méticuleux d'autosurveilance régissant le comportement, l'habillement et le corps des femmes avant, pendant et après les menstruations, accompagné d'une surveillance externe lors de la purification dans un bain rituel (*mikve*).

5 Contribution au milieu de la recherche : reprises et discontinuités

Les choix effectués pour la recherche sont tributaires des recherches antérieures. Justifiant l'effort ethnographique, comme les pratiques sont souvent réduites à une question d'oppression ou de visées émancipatrices, peu d'attention est accordée à la documentation des pratiques par les principales concernées. Le projet est à inscrire à la suite du flambeau constructiviste, qui permet de penser les reconfigurations et la réactualisation concrètes de la tradition religieuse. Quant au concept d'*agency*, tel que redéfini dans le cadre des recherches sur les femmes et les religions, il parvient à fonder en principe que les femmes religieuses font preuve de certaines formes d'*agency* (Burke, 2012, p. 130). En ce sens, il est avantageux de le conserver²⁸ et de le mobiliser pour analyser les pratiques menstruelles, mais la revue de littérature démontre que des obstacles demeurent : il resterait à définir les manières dont les femmes restent potentiellement des « victimes²⁹ » de leur contexte. La revue de littérature est catégorique quant à l'incompatibilité des pratiques menstruelles hindoues et la pleine réalisation de l'*agency* de celles qui les adoptent. Il ne s'agit pas de dire que les anthropologues pensent que les femmes de milieux traditionnels ne sont pas des interlocutrices fiables. Au contraire, l'anthropologie est cet effort de prendre au sérieux les personnes, et si les anthropologues féministes ont amorcé une remise en question de leurs jugements (et de leurs épistémologies) sur les pratiques religieuses, la religion continue d'être trop fréquemment appréhendée comme un cadre essentiellement oppressif : « we [feminist anthropologists] have been less successful at revealing the complex ways that agency and subordination intersect in a variety of locations and institutions, including religions » (Lewin et Silverstein, 2016, p. 14).

Pour parvenir à un déplacement de paradigme, il est pertinent d'ajouter à la réflexion les dynamiques du Nord et du Sud Global³⁰. L'*agency* est un concept particulièrement utilisé pour parler des femmes du Sud Global, formant une catégorie homogène (Paramadhita, 2022, p. 46 ; Bobel, 2019, p. 16 ; Wilson, 2011, p. 317 ; Mohanty, 1989, p. 63). Le Sud Global fait référence à toute une histoire de colonialisme, de néo-impérialisme et de changements économiques et sociaux différenciels qui ont permis de maintenir de grandes inégalités en termes de niveau de vie, d'espérance de vie et d'accès aux ressources (Dados et Connell, 2012, p. 13). Dans cet ordre d'idée, les femmes du Sud Global sont souvent pensées comme possédant une moins grande *agency*, parce qu'elles évoluent dans des contextes où celle-ci est plus entravée que celle des femmes du Nord Global (Paramadhita, 2022, p. 45-46 ; Narayan, 2019, p. 424 ; Kapur, 2002, p. 26 ; Mohanty, 1989, p. 79-80). La sociologue Bobel (2019 : 169-208) parle même d'une « mise en scène » des expériences menstruelles des femmes du Sud Global, qui sont des victimes, faisant émerger les figures du héros et du sauveur, personnifiées par des personnes du Nord (Abu-Lughod, 2013). Le contexte de vie des participantes, réel ou

²⁸ Le concept est critiqué parce qu'il est susceptible, tout comme le féminisme, de permettre un déplacement des problèmes, au profit du modèle néolibéral soit, d'invisibiliser les formes variées d'oppression, d'exploitations et de racialisation : voir Wilson (2011). D'autres, telle Kapur (2002), prônent le maintien du concept, qui serait à distancer d'une conception libérale du sujet autonome et autodéterminant. Maintenir l'usage du concept semble préférable, dans la mesure où son refus, dans ce contexte, reviendrait à postuler que la puissance d'agir dans et sur le monde, est propre à certaines femmes uniquement : avec ou sans le mot (*agency*), les « autres » femmes, dans d'autres contextes, le possèdent et le réalisent déjà.

²⁹ L'*agency* est un concept qui, dans une certaine mesure, répond au désir de ne pas victimiser les femmes, et le supplante. À ce sujet, voir Stringer (2014, p. 2).

³⁰ Selon Dados et Connell, « [l]e Sud Global fait partie d'une famille de termes, dont "tiers monde" et "périmphérie", qui désignent des régions situées en dehors de l'Europe et de l'Amérique du Nord, pour la plupart (mais pas toutes) à faible revenu et souvent marginalisées sur le plan politique ou culturel » (2012, p. 13, traduction libre de l'anglais).

tourné en spectacle, les présupposés et les chaînes d'équivalences à propos de la religion, sont donc des « modificateurs » d'*agency* (comme un concept).

La persistance de ce modèle de pensée sur la religion et l'*agency* des femmes est, du moins partiellement, attribuable à deux problèmes concomitants. Dans un premier temps, l'*agency* est un concept fondé sur une compréhension normative, séculière et particulière du sujet incarné (Bracke, 2014, p. 38). Pour en justifier la pertinence, particulièrement dans un contexte religieux, nous avons vu comment des chercheuses, telles Mahmood (2005) et Avishai (2008), suggèrent de faire émerger la définition du concept de l'expérience des participantes, plutôt que de l'imposition de cadres prédéfinis³¹, palliant ce premier problème. Dans un deuxième temps, un flou persiste, à savoir, qu'est-ce qui ne relève pas de l'*agency*. L'hésitation quant au degré d'*agency* et d'oppression subie des femmes, surtout celle des « autres » femmes, est liée, comme nous venons de le voir, à l'idée que le contexte dans lequel elles évoluent entrave leurs actions : un constat est effectué quant à l'*agency* des femmes, à partir de ce qui, d'emblée, **ne** permettrait **pas** d'*agency*. Cette lacune définitionnelle porte aussi préjudice à ce que le concept apporte : si toutes les actions sont « agentives », il perd de sa pertinence pour penser les formes d'agir alternatives des femmes (Burke, 2012, p. 130). Non seulement, penser la « non-*agency* » clarifierait la signification du concept, en positif, laissant ainsi des formes alternatives d'*agency* émerger³², en plus, cela permettrait de réviser le préjugé sur la tradition religieuse (le contexte à l'étude). Cette proposition va dans le sens de Winkler et Bobel (2021) qui insistent sur les difficultés d'intégrer la multiplicité des choix agentifs des femmes en religions (2021, p. 331) et dénoncent le préjugé culturel et religieux qui interfère avec la reconnaissance des pratiques menstruelles variées. Elle rompt cependant avec l'une de leurs remarques conclusives : « myth busting—done right—is extremely important in addressing menstrual stigma » (p. 331). « Faire correctement » est une intention non neutre qui risque de reproduire ce qu'elles dénoncent, encore, il faudrait définir le « mythe ». Il est vrai que, « it can be extremely difficult to determine when such practices fall into that category [harmful, coercive practices] » (p. 332). Cette difficulté pourrait être résolue en se préoccupant de la *non-agency*, tout en s'éloignant du jugement de valeur.

Poser une définition de ce qui ne correspond pas à des possibilités d'agir (*agency*), risque cependant de recréer des modèles homogènes et de reconduire des biais. En poursuivant les efforts des approches constructivistes, une définition ouverte de l'*agency* dans les religions, comme étant, des relations entre les personnes et des formes particulières d'action (Scott, 2009, p 12), nous évite de devoir en proposer une nouvelle, parce qu'il est possible de se concentrer sur les deux phénomènes observables que cette définition contient déjà : (1) *les relations entre les personnes*, et (2) *les formes d'action*. Il s'ensuit qu'au niveau des pratiques³³, les manifestations de la « *non-agency* » prendraient deux formes principales : (1) les espaces relationnels mettraient en scène des rapports inégaux ou conflictuels entre les parties impliquées, et (2) des transformations des pratiques seraient irréalisables en raison d'entraves aux actions. Ces deux conditions réunies tendraient à pointer vers un contexte « *non-agentif* ». Un tel contexte légitimerait les conclusions de la

³¹ Paramadhita (2022) et Kapur (2002) proposent aussi de s'éloigner d'un modèle d'*agency* universel.

³² En plus des « *agency* » hindoues indiennes multiples, dans un contexte religieux, il deviendrait possible de penser la coexistence, en remplacement de la concurrence, des « *agency* » humaines, divines et « supraempiriques ».

³³ L'expression « sur le plan des pratiques » souligne que ces réflexions, encore préliminaires, portent sur les gestes, les actions, les entretiens, en somme, sur les formes de participation, observables, des femmes dans leur contexte. Dans une perspective d'anthropologie culturelle, il s'agit d'observations situées du point de vue « micro », issues de l'ethnographie et donnant lieu à des études de cas. Celles-ci permettent de reconsiderer les niveaux « meso » (codification des pratiques) et « macro » (traditions religieuses, oppression), construits en fonction de leur pertinence pour la recherche et des cadres conceptuels issus de la littérature académique.

revue de littérature sur les pratiques menstruelles hindoues, alors que le contraire pointerait vers une révision du préjugé défavorable envers la tradition religieuse et enjoindrait à valoriser l'accumulation de données situées pour améliorer les connaissances sur les expériences menstruelles. Ces critères reposent sur l'observation *in situ* et la rencontre des personnes, de sorte à maximiser la restitution de leurs expériences, sous forme d'exemples de cas, dont l'accumulation peut faire voir des tendances, des constances et des perturbations.

6 La recherche de terrain : transformations et transmission

Les possibilités d'agir (*agency*) sont ultimement liées aux transformations : il y aura des transformations s'il est possible de les faire avec d'autres et à certains moments³⁴. Ce sont donc le réseau de personnes et leurs pratiques menstruelles religieuses, de même que les transformations (ou la non-transformation) de celles-ci qui seront examinées pour tester la proposition théorique sur l'*agency* et la *non-agency*. L'ethnographie des pratiques menstruelles dans un contexte « traditionnel »³⁵ permet d'observer comment les continuités et les discontinuités vécues participent, les unes comme les autres, à redéfinir la religion des participantes. En explorant une expérience typiquement associée au corps féminin, il est possible de penser les manières dont ces femmes définissent, en partie, par et pour elles-mêmes, leur religion, le genre, les menstruations, voire l'hindouité et l'être Indienne.

En insistant d'abord sur l'importance du réseau de relations impliquées dans les pratiques menstruelles, il devient évident que la transmission des savoir-faire menstruels s'effectue via un réseau de femmes qui font surtout usage de la mimétique et se montrent relativement sensible aux situations : mère/fille(s), sœur(s)/sœur(s), tante(s)/nièce(s), belle-mère/belle-fille(s), amie(s)/amie(s), belle-sœur(s)/belle-sœur(s) (côté paternel dans le cas de la belle-famille)³⁶.

Les données démontrent que la société n'est pas l'administratrice des pratiques menstruelles : la transmission repose sur un réseau social implicite, une sorte de vie sociale en miniature où les femmes sont les actrices principales. Ce sont elles qui ont davantage de poids dans ce domaine et elles se consultent entre elles si elles ont besoin de conseils³⁷. Il y a plusieurs cas où, lorsque les pratiques interféraient avec les activités (école, travail, ateliers de couture, etc.), ou les besoins du moment, une femme pouvait effectuer des ajustements. Par exemple, dans les cas où il n'y a personne dans la maison pour rendre le culte quotidien aux divinités, elle fera les offrandes même si la norme orale est de s'en abstenir en temps de menstruations. Par la norme orale, il faut comprendre que toutes les participantes disent et connaissent cet « interdit » et lui attribuent sa légitimité par la référence aux pratiques des autres femmes de leur entourage. Similairement, si

³⁴ Un risque persiste avec la proposition d'*agency* et de la « *non-agency* », soit celui de porter un jugement de valeur sur les transformations, ce qui n'invalide cependant pas la démarche.

³⁵ Par-delà les définitions, les participantes s'identifient elles-mêmes à une religion traditionnelle, qui correspond à la définition retenue, en utilisant des termes tels, « *pūjā pāṭh* » (voie de l'offrande) ou « *sanātan dharma* » (loi éternelle, néologisme).

³⁶ Plusieurs combinaisons demandent à être analysées davantage.

³⁷ Les participantes plus jeunes font aussi usage de Google pour trouver des réponses à leurs questionnements, mais, lorsqu'elles avaient besoin de conseils dans une situation donnée, elles demandaient à d'autres femmes proches.

une femme a ses menstruations durant une fête religieuse³⁸ ou un mariage, plusieurs iront tout de même aux lieux de culte ou de fêtes, ce que la norme déconseille. Celles qui n'ont pas « transgressé » elles-mêmes ces normes ont toutes nommé une de leur connaissance qui l'a fait sans heurts, et ce, même parfois sous leur recommandation. Une jeune participante (21 ans) raconte qu'il lui est arrivé d'entrer dans un temple et de mettre ses pieds dans le Gange sans faire savoir aux autres qu'elle avait ses menstruations. Elle dit qu'à ce moment précis, pas tout le temps (elle insiste), elle avait plus besoin d'y entrer que de suivre la norme : une nécessité du moment excuse l'exception. Une mère (entre 35 et 45 ans) entre aussi dans le temple lorsqu'elle a ses menstruations, mais elle refuse la flamme qu'on lui propose lors du culte (*ārtī*), en joignant plutôt ses mains (*añjali*), et elle ne touchera pas la *mūrti* (statuette, personnification de la divinité) : toutes les participantes préfèrent ne pas toucher la *mūrti* en temps de menstruations. Par ailleurs, suggérant la multiplicité de cette pratique, cette mère dit que « the people in the temple, they know you have it [menstruations], because when a woman refuses the *ārtī*, it's like that, there is a reason you know. »

En somme, même si certaines de ces modifications sont découragées par la tradition (ici, concrètement, l'héritage des femmes) lors des menstruations, elles sont mesurées par les femmes, seules, et en concert avec d'autres femmes, comme dans le cas des fêtes ou des mariages. Il y a donc des possibilités dans les non-dits ou dans l'intime, de même qu'au sein des réseaux de femmes. De plus, il n'y a pas au quotidien, explicitement, de mesures punitives et les femmes ne craignent pas de répercussions. Même les deux participantes les plus âgées, qui affirment la pertinence des pratiques et qui prônent plutôt une mise en retrait plus radicale lors des menstruations et un repos complet des activités de culte et quotidiennes, répondent avec légèreté à mes questionnements au sujet des « transgressions » (what if you touch the *mūrti* or *Gangā*? Or if your period starts when you are not expecting it?) : elles joignent les mains ensemble et regardent vers le haut en disant qu'il suffit de demander pardon aux divinités.

En dépit de la souplesse des participantes, il est vrai que certains textes traditionnels font porter des « blâmes » aux femmes et associent certains risques à de telles transgressions (par ex., *Suśruta Saṃhitā* ou les *Lois de Manu*³⁹, voir Bose, 2010 ; Das, 2008, p. 31, 39 ; Chawla, 1994 ; Leslie, 1991, p. 23, 183-185 ; Ferro-Luzzi, 1974, p. 115 ; Kane, 1962, 1941). Cependant, les participantes ne les partagent pas ni ne se les transmettent. De plus, hormis un entretien auprès d'une jeune femme indienne (24 ans), chrétienne, et n'ayant pour famille que son père et ses deux sœurs plus jeunes, en aucun cas les figures masculines de l'entourage ne prennent la parole sur le cycle menstrual. Le cercle est un cercle féminin.

Avant de passer à d'autres exemples de la féminité du réseau qu'offrent les pratiques menstruelles, il est pertinent de souligner que les pratiques menstruelles prennent effet dès la puberté, et non uniquement lors du mariage. Or, le changement de statut et l'ajout éventuel d'une femme dans une cellule familiale peuvent interférer avec les pratiques. Ainsi, deux participantes se remémorent des moments où leurs belles-mères, alors qu'elles allaient vivre dans la maison du mari, se sont montrées véhémentes envers elles en temps de menstruations, parce qu'elles avaient touché à la cruche d'eau potable⁴⁰ : elles « polluent » l'eau par contact.

³⁸ Ces observations ont été faites lors de *Navrātri* (neuf [nava] nuits [*rātrī*]) : une célébration de neuf formes divines de la *sakti* (force, principe féminin).

³⁹ *Suśrutasaṃhitā*, « livres de Sushruta », un traité de médecine et de chirurgie qui constitue l'un des deux textes fondateurs de l'Ayurveda (contemporain de la *Caraka-saṃhitā*) rédigé par Sushruta aux environs du 1^e ou 2^e siècle E. C. Les *Lois de Manu* sont un traité de loi datant d'environ la même époque (dates disputées). Voir Suśruta, Ḑalhaṇa et Sharma (2022), et Olivelle (2005).

⁴⁰ Il s'agit d'une cruche en argile qui est plus présente dans les milieux n'ayant pas l'eau courante. Dans un centre comme Varanasi, la plupart des locaux sont informés sur la mauvaise qualité de l'eau, et donc ils vont la filtrer, ou l'acheter, et sont moins portés à la conserver dans de telles cruches.

Les deux ont pourtant ajouté qu'à long terme, les règles se sont assouplies au point où leur belle-mère les laissait même cuisiner lorsqu'elles avaient leurs menstruations, parce que mieux valait avoir une belle-fille qui cuisine que de le faire soi-même. Quatre autres participantes disent que leur belle-mère préférait le « luxe » d'avoir une belle-fille pour cuisiner, menstruations ou non, pour autant que ce soit passé sous silence, surtout s'il y a des invités (« pollution » par contact). Une participante refuse néanmoins d'obtempérer à cet « assouplissement » de sa belle-mère, préférant ne pas cuisiner ni rendre le culte lorsqu'elle a ses menstruations : « *main chūnā nahin chāhati*/I don't want to touch » (enquête de terrain, 12 avril 2024⁴¹).

Ces cas maritaux appuient l'hypothèse que les pratiques menstruelles s'inscrivent dans un réseau féminin où les pouvoirs et les rôles des femmes se renégocient : le fait que les belles-mères imposent d'abord leurs règles peut être pensé comme une manière d'établir les rapports de pouvoir, de sorte que la belle-fille, désormais mariée au fils, sache que la mère demeure la maîtresse de maison principale jusqu'à ce qu'éventuellement, la belle-fille prenne le relais. Une autre femme dit que l'épouse du frère de son époux lui a dit quoi faire lorsqu'elle a eu ses premières menstruations et lui a suggéré de copier ses comportements, facilitant l'émergence d'une certaine complicité entre les deux femmes. Toutefois, les participantes nomment et représentent elles-mêmes les transformations sur le plan familial, alors que seules cinq participantes habitent toujours en couple-enfants, avec la belle-mère paternelle, et une seule habite avec son fils et la belle-famille comprenant les deux beaux-parents, le frère du mari et sa famille (une femme et deux enfants). Les familles sont donc de plus en plus nucléaires et plusieurs s'éloignent pour le travail ou les études⁴². Les pressions sociales en ce qui concerne les idéaux de genres et les pratiques menstruelles sont certes réelles et structurantes, mais les documenter est nécessaire pour en mesurer les véritables impacts, le « danger », la rigidité et les transformations.

Supportant les possibilités de transformations qui accompagnent la transmission des pratiques menstruelles, parmi les soixante-cinq participantes, quinze d'entre elles étaient ménopausées et ont transmis seulement en partie leurs pratiques (aussi Maharaj et Winkler, 2022, p. 837). Elles ont transmis la diminution des tâches, au lieu de l'abstention complète, mais elles ont maintenu l'abstention des comportements de cultes : ne pas effectuer l'offrande (*pūjā*) ou toucher la *mūrti*. Quant aux méthodes de transmission, celles qui ont à voir aux déplacements dans la maisonnée ou aux tâches domestiques à maintenir ou non durant la période des menstruations, elles sont transmises par mimétisme ou en divulguant progressivement le savoir menstrual. Un exemple de cas pour l'une des participantes, où les pratiques qui touchent aux tâches quotidiennes sont encore assez démarquées, ce qui n'est pas le cas pour plusieurs, se présente ainsi : un mois, il est indiqué à la jeune fille qu'elle doit moins sortir de la maison (pour le repos). Un autre mois, on lui refuse de toucher les aliments fermentés, puis, finalement, l'accès à la cuisine. Elle ne reçoit pas d'explications, mais, à la place, on lui retire les aliments et lui apporte ce dont elle a besoin.

Revenant aux pratiques transmises « en partie », il y a des pratiques qui sont disparues ou qui sont appelées à disparaître. Les deux participantes les plus âgées (80 et 90 ans environ) ont noté la disparition des huttes

⁴¹ Extrait de notes de terrain, mené à Varanasi, non-publié, le 12 avril 2024 dans le cadre de la recherche doctorale (Dion-Carrier, en préparation).

⁴² La majorité des participantes ne disposent pas de moyens de transport et ont peu de moyens financiers : une heure trente à vélo de Varanasi signifiait loin, de même que deux heures de train. Aussi, Varanasi est un centre urbain (et touristique) en comparaison aux villages qui disposent de peu d'écoles et de centre hospitaliers. Parmi les quelques participantes disposant de plus de ressources financières (et de privilège de castes notamment), deux sont dans un ashram et trois demeurent en couple, ayant envoyé les enfants étudier, se marier, ou travailler à l'étranger (ailleurs en Inde ou véritablement hors de l'Inde).

menstruelles⁴³, et ce, sans un recours légal à Varanasi, contrairement au cas népalais (Thakuri et al., 2021). En effet, il n'y en a plus à Varanasi⁴⁴, ce qui peut être considéré comme une diminution notable de risque pour la sécurité des femmes, considérant qu'elles ne se retrouvent plus en situation de précarité dans un abri rudimentaire et isolé lors des menstruations. Or, il n'est pas possible de mesurer l'étendue historique de cette pratique à Varanasi ni même de ses lieux avoisinants, puisqu'il n'y a pas de données à cet effet. La documentation est donc un point essentiel pour les recherches. De plus, une autre pratique ne semble pas avoir résisté au temps, soit la pratique de couper un fil en trois parts au début du flux menstrual pour minimiser la longueur des saignements (une pratique nommée par les six participantes les plus âgées). Les explications proposées pour expliquer la disparition de ces pratiques vont de l'urbanisation (davantage pour la disparition des huttes) à la remise en cause de l'efficacité et de la nécessité de ces pratiques.

L'enquête ethnographique auprès d'un bassin de participantes d'âges variés permet également de situer « l'arrivée » des serviettes hygiéniques jetables entre les générations. Les mères (30-57 ans) les ont souvent au moins essayées, et les jeunes femmes (18-30) les préfèrent aux options de coton (lavé ou jeté). La tradition hindoue assume donc plusieurs transformations. Suivant les dires de participantes plus jeunes, il semble que leurs pratiques et la valeur de celles-ci sont liées, en partie, à leur hindouïté⁴⁵ et au désir de s'inscrire activement à la suite des ancêtres. Cependant, le désir de transmission peut se manifester de manière sélective, comme le dit cette jeune femme (22 ans) :

if we do our ancient norms things, whatever they did in the menstrual. If we will do it, then our work will be pending [parce que la norme veut qu'au début des règles, elles prennent minimum 3 jours d'activités légères, en plus de s'abstenir ou de modifier les activités religieuses]. Then we can't do it. So I think merge those things also, and our things also is the best. (enquête de terrain, 29 avril 2024⁴⁶)

Cet extrait illustre que l'accès au marché du travail est un autre point qui mériterait d'être considéré, mais le risque ou le danger des pratiques menstruelles est somme toute peut-être surjoué. De plus, en période contemporaine, les influences religieuses, tout comme les influences médicales, politiques, médiatiques, etc., circulent dans toutes les directions (elles sont globalisées et de plus en plus accessibles), s'entrecroisent et s'interpénètrent, et si de telles pratiques véhiculent certaines valeurs, supportant parfois la subordination des femmes, elles ne déposent ou ne fixent pas nécessairement leur bagage. Les pratiques menstruelles ne sont pas « faites » dans les réseaux de production des savoirs qui ont un discours oppressif sur les pratiquantes : les pratiques ne sont pas faites par l'élite masculine orthodoxe (fortement brahmane)⁴⁷, influente dans la sphère religieuse et politique, bien qu'elle dispose d'une tradition qui en parle⁴⁸, ni ne semblent transmises par les discours médicaux publics, puisque ce sont les gestes et les moyens appris d'autres femmes qui priment. Elles sont faites et refaites dans les espaces relationnels, intimes, féminins et quotidiens qu'offrent les pratiques menstruelles.

⁴³ Ce sont de petites habitations simples et précaires abritant généralement une personne à la fois, situées à l'écart du village. En temps de menstruations, les deux participantes les plus âgées racontent que les femmes s'y rendaient pour 3 jours.

⁴⁴ Certaines ont dit que des personnes devaient encore avoir, comme une sorte de pendant contemporain, une chambre utilisée seulement lors des menstruations. Il ne m'a cependant pas été donné de le constater.

⁴⁵ Il y aurait certainement des liens à faire avec le contexte plus large, dans le sens de la montée du nationalisme hindou. Voir [note 17](#).

⁴⁶ Extrait d'entretien mené à Varanasi, non-publié, le 29 avril 2024 dans le cadre de la recherche doctorale (Dion-Carrier, en préparation).

⁴⁷ Voir la [note 15](#).

⁴⁸ Voir la page 13, [note 39](#).

Conclusion

Cet article suggère que la pensée totalisante sur la tradition religieuse, par l'entremise du corps des femmes et de leur *agency*, limite les alternatives et nie que les femmes possèdent des savoirs ou effectuent des choix. Cette vision ne favorise pas la documentation de leurs expériences menstruelles variées ou en offre des représentations incomplètes. Les pratiques menstruelles hindoues ne correspondent pas l'idéal attendu dans un contexte globalisé où prédominent des normes égalitaires, libertaires et exponentiellement féministes, souvent portées par des politiques internationales (United Nations, 1948; Kapur, 2018): un corps féminin en période menstruelle ne doit pas être pensé comme étant « impur » ou « pollué » (Winkler et Roaf, 2014 ; Human Rights Watch, 2017, p. 15; United Nations, 2019; Hennegan et al., 2021, p. 35)⁴⁹, et cet état ne doit pas justifier la modification des comportements selon un *modus operandi* religieux⁵⁰.

Insister sur le « danger » de l'influence religieuse pour la santé menstruelle des femmes encode intrinsèquement l'échec de leur pleine *agency*, et les reconduit dans la « salle d'attente de l'histoire » (Chakrabarty, 2000 : 8 ; cité par Kapur, 2018, p. 44). Cette métaphore, de l'historien Dipesh Chakrabarty, renvoie à l'idée que l'histoire et les idées de liberté et de gouvernement ont construit les « autres » dans un passé perpétuel : le temps du « maintenant » ne leur est jamais accessible, et les « autres » sont (re)marginalisés. Reprenant cette image, adhérer à l'idée dominante actuelle qu'un corps peut toujours être exempt d'impuretés, voire qu'il devrait l'être, pour être le plus émancipé ou agentif possible est *l'une* des trames narratives possibles⁵¹. Définir la *non-agency* peut permettre à de véritables représentations alternatives d'émerger, sans être reconduites en marge. À plus forte raison, au paroxysme du récit dominant, en fait, il n'y a pas de réalité tangible où le corps féminin, représenté comme étant absolument « pur », ou même, dans un état de bien-être complet (Hennegan et al., 2021), a pour corrélatif nécessaire que cette personne/femme soit davantage en pleine possession de son *agency*⁵². C'est une idée à laquelle les participantes hindoues, à Varanasi, n'adhèrent pas. Or, si elles ne l'adoptent pas, selon les perspectives de recherches, il est difficile de les penser comme des personnes qui ont une *agency* réalisée⁵³. Pourtant, les observations sur les pratiques menstruelles religieuses démontrent leur souplesse, en plus de faire voir que les relations et les occasions de socialisation qu'elles créent entre les femmes ébranlent les conclusions qui

⁴⁹ Il faut reconnaître que la revue de littérature dénonce « l'impureté » en tant qu'elle est un motif discriminatoire. Cependant, ce modèle sous-entend que la discrimination n'est *que négative*. Il s'agit d'une simplification des réalités vécues.

⁵⁰ L'argumentaire de cet article est que la reconnaissance de la nature interdépendante des menstruations à la santé, à l'éducation, au travail, à la culture, et à la religion (Winkler, 2019, p. 235 ; Hennegan et al., 2021, p. 33), ne suffit pas. Il faut revoir le préjugé qui persiste.

⁵¹ Seule la pureté/impureté menstruelle est examinée dans ce texte. Il faut reconnaître que la logique de pollution peut, au cas par cas, être mobilisée pour justifier l'oppression, et de même, peut être utilisée pour perpétuer l'oppression des Dalits, par exemple, dans ce contexte. L'analyse concerne l'étude de cas, et a pour objectif d'ouvrir les pistes d'analyses possibles.

⁵² Brassart Olsen (2024, p. 22), affirme qu'une approche systématique, par l'inclusion de la santé menstruelle dans le programme des droits de la personne, a le *potential* de soutenir l'amélioration de l'*agency* et de la participation des personnes ayant des menstruations. Ce dont l'idée de potentialité rend compte, c'est de ce qui pourrait exister, mais qui n'existe pas.

⁵³ D'après Lahiri-Dutt, « women who do not actively practice conventional menstrual management are represented as deficient and defective subjects » (2014, p. 1169). Les Nations Unies ont tempéré leur position, en ajoutant des aspects positifs aux menstruations, par l'entremise d'exemples de cas liés aux traditions : « Some traditions offer menstruating women and girls a chance to bond with one another. In Rajasthan, India, where menstruation can restrict women's and girls' activities, recently married women may use it as an opportunity to visit their maternal families. Menstruation can also be an opportunity to take a break from regular responsibilities. One girl in Rajasthan, Poonam, told UNFPA that she is happy that she is not expected to help out with household chores when she is menstruating » (United Nations Fund for Population Activities [UNFPA], 2022). Cela dit, le religieux est écarté de la discussion, au profit d'une vision du cycle menstruel biomédical, dépourvue de « mythes » (voir UNFPA, 2022), et l'UNFPA repose sur les principes « d'égalité », « d'autonomisation », et sur « la prise de contrôle des corps » (UNFPA, *About us*, 2023). Ces concepts ne sont pas neutres.

se trouvent dans la revue de littérature, si ce n'est que certaines femmes en font des expériences paradoxales. Les menstruations s'articulent dans un rapport spécifique à l'hindouïté et l'indianité, en donnant lieu à des formes d'agir qui participent à la réaffirmation de certaines manières d'être une femme dans ce contexte. Les pratiques qui leur sont associées ouvrent des espaces interstitiels, propices à une redéfinition du religieux selon les perspectives des participantes, tout en permettant de reconfigurer les représentations du corps, des menstruations, voire du genre. Dans ce contexte, ces pratiques ne semblent pas constituer des impasses. Les données recueillies ne permettent pas d'établir de liens systématiques entre les observances religieuses traditionnelles et un surcroît d'oppression ni d'identifier des restrictions notables à l'action des femmes ou à leur accès aux principes de dignité et de liberté (United Nations, 1948, art. 1, 2, 18). Les participantes ne rapportent pas de difficultés d'accès à l'éducation ou à l'emploi ni d'évitement de soins médicaux en lien avec des stigmates menstruels⁵⁴. Somme toute, interroger plus avant les préjugés persistants qui associent inévitablement tradition religieuse et limitation de l'action féminine, et développer des approches méthodologiques capables de rendre compte de la diversité et de la complexité des expériences situées est un effort collaboratif et perpétuel.

Références bibliographiques

- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press.
- Abu-Lughod, L. (2010). Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux. Dans D. Cefai (dir.), *L'engagement ethnographique* (p. 7-21). Édition de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Abu-Lughod, L. (2006). L'illusion romantique de la résistance : sur les traces des transformations du pouvoir chez les femmes bédouines. *Tumultes*, 27(2), 9-35. <https://doi.org/10.3917/tumu.027.0009>
- Apffel-Marglin, F. et Jean, J. A. (2020). Weaving the body and the cosmos: Two menstrual festivals in Northeastern India. *Worldviews*, 24(3), 245-284. <https://www.jstor.org/stable/26954145>
- Avishai, O. (2016). Theorizing gender from religion cases: Agency, feminist activism, and masculinity. *Sociology of Religion*, 77(3), 261-279. <https://doi.org/10.1093/socrel/srw020>
- Avishai, O. (2008). "Doing Religion" in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender & Society*, 22(4), 409-433. <https://doi.org/10.1177/0891243208321019>
- Avishai-Bentovim, O. (2007). *Politics of Purity: Menstrual Defilement and the Negotiation of Modern Jewish Femininities* [Thèse de doctorat, University of California, Berkeley]. ProQuest Dissertations & Theses Global. <https://acces.bibl.ulaval.ca/login?url=https://www.proquest.com/dissertations-theses/politics-purity-menstrual-defilement-negotiation/docview/304901963/se-2?accountid=12008>
- Balibar, É. et S. Laugier. (2014). Agency. Dans B. Cassin (dir.), *Dictionary of Untranslatable: A Philosophical Lexicon* (p. 17-22). Princeton University Press.

⁵⁴ Ce sont des difficultés réelles, liées à d'autres entraves socio-économiques et culturelles. Dans ce contexte, ce ne sont pas les menstruations qui sont des entraves conséquentes. Voir Parthasarathy (2022, p. 642-645).

- Bobel, C., Winkler, I. T., Fahs, B., Hasson, K. A., Kissling, E. A. et Roberts, T.-A. (dir.). (2020). *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. Palgrave Macmillan.
- Bobel, C. (2010). *New Blood: Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. Rutgers University Press.
- Bose, M. (2010). *Women in the Hindu Tradition: Rules, Roles and Exceptions*. Routledge.
- Bracke, S. (2014). Choosing a vocation: An essay on agency. *CSWR Today*, 32-39.
- Brassart Olsen, C. (2024). Who manages menstrual health? The untapped potential of the right to health to support a comprehensive right to menstrual health beyond menstrual hygiene management. *Human Rights Law Review*, 24(2), 1-22. <https://doi.org/10.1093/hrlr/ngae010>
- Burke, K. C. (2012). Women's agency in gender-traditional Religions: A review of four approaches. *Sociology Compass*, 6(2), 122-133. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x>
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Chawla, J. (1992). The Rig Vedic slaying of Vrtra: menstruation taboos in mythology. *Manushi*, (68), 29-34.
- Combessie, J.-C. (2007). IV. Sondages, échantillons. Dans J.-C. Combessi, *La méthode en sociologie* (5^e édition, p. 45-54). La Découverte.
- Dados, N. et Connell, R. (2012). The Global South. *Contexts*, 111(1), 12-13. <https://doi.org/10.1177/1536504212436479>.
- Dalmia, V. (1995). The only real religion of the Hindus: Vaisnava self-representation in the Late Nineteenth Century. Dans V. Dalmia et H. V. Stietencron (dir.), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity* (p. 176-210). Sage.
- Das, M. (2008). Menstruation as pollution: Taboos in Simlitola, Assam. *Indian Anthropologist*, 38(2), 29-42.
- Das, M. (2015). Writing the body: An autoethnographic inquiry. *Man in India*, 95(1), 49-63.
- Delaney, J., Lupton, M. J. et Toth, E. (1988). *The Curse: A Cultural History of Menstruation*. University of Illinois Press.
- Delphy, C. (2009), *L'ennemi principal* (Nouvelle édition). Syllèphe.
- Deliège, R. (2006). *Le système indien des castes*. Presses universitaires du Septentrion. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.14140>
- Dion-Carrier, D. (en préparation). *Case Study of Contemporary Hindu Women's Menstrual Practices* (titre provisoire) [Thèse de doctorat]. Université Laval.
- Douglas, M. (2002 [1968]). Couvade and menstruation: The relevance of tribal studies. Dans M. Douglas (dir.), *Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology* (1^{re} édition, p. 170-179). Routledge.

- Douglas, M. (1984 [1966]). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Dunnavant, N. C. et Roberts, T.-A. (2013). Restriction and renewal, pollution and power, constraint and community: The paradoxes of religious women's experiences of menstruation. *Sex Roles: A Journal of Research*, 68 (1-2), 121-131. <https://doi.org/10.1007/s11199-012-0132-8>
- Ferro-Luzzi, G. E. (1974). Women's pollution periods in Tamilnad (India). *Anthropos*, 69 (1/2), 113-161.
- Geller, P. L. et Stockett, M. K. (2006). *Feminist Anthropology Past, Present, and Future*. University of Pennsylvania Press.
- Gopee, A. K. (2024). (Re)making menstrual hygiene discourses in India. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, 7(1). <https://doi.org/10.1080/25729861.2024.2410509>
- Gottlieb, A. et Buckley, T. (1988). *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. University of California Press.
- Guterman, M. A., Mehta, P. et Gibbs, M. S. (2007). Menstrual taboos among major religions. *The Internet Journal of World Health and Societal Politics*, 5(2), 1-7.
- Hauser, B. (2020). Periodically untouchable: Female bodies and the performance of impurity. Dans B. Hauser (dir.), *Promising Rituals: Gender and Performativity in Eastern India* (p. 93-117). Routledge India.
- Hennegan, J. et al. (2021). Menstrual health: A definition for policy, practice, and research. *Sexual and Reproductive Health Matters*, 29(1), 31-38. <https://doi.org/10.1080/26410397.2021.1911618>
- Human Rights Watch et Wash United. (2017). *Understanding Menstrual Hygiene Management and Human Rights*. Humans Rights Watch. https://www.hrw.org/sites/default/files/news_attachments/mhm_practitioner_guide_web.pdf#page=20.26
- Jaffrelot, C. (2009). *Hindu Nationalism: A Reader*. Princeton University Press.
- Johnston-Robledo, I. et Chrisler, J. C. (2013). The menstrual mark: Menstruation as social stigma. *Sex Roles*, 68(1), 9-18. <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0052-z>
- Joseph, S. (2020). *Rtu Vidyā: Ancient science behind menstrual practices*. Notion Press.
- Kamat, S. et Tharakan, K. (2021). The sacred and the profane: Menstrual flow and religious values. *Journal of Human Values*, 27(3), 261-268. <https://doi.org/10.1177/09716858211006529>
- Kane, P. V. (1941). *History of Dharmashastra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law* (volume 1.1, 2^e édition). Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kane, P. V. (1962). *History of Dharmashastra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law* (volume 2.2, 1^{re} édition). Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kapur, R. (2018). *Gender, Alterity and Human Rights: Freedom in a Fishbowl*. Edward Elgar Publishing.
- Kapur, R. (2002). The tragedy of victimization rhetoric: Ressurecting the “Native” subject in international/post-colonial feminist legal politics. *Harvard Human Rights Journal*, 15, 1-38.

- Khader, S. J. (2019). *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190664190.001.0001>
- Klassen, P. E. (2004). Agency, embodiment, and scrupulous women. *The Journal of Religion*, 84(4), 592-603.
<https://doi.org/10.1086/423226>
- Kopff, C. (2016). Tradition. Dans R. A. Segal et K. v. Stuckrad (dir.), *Vocabulary for the Study of Religion Online*. Brill. http://referenceworks.brillonline.com/entries/vocabulary-for-the-study-of-religion/tradition-COM_00000046
- Kumari, R. (2019). Menstruating women and celibate gods: A discourse analysis of women's entry into Sabarimala temple in Kerala, India. *Third World Thematics: A TWQ Journal*, 4(4-5), 288-305.
<https://doi.org/10.1080/23802014.2019.1682946>
- Lahiri-Dutt, K. (2014). Medicalising menstruation: A feminist critique of the political economy of menstrual hygiene management in South Asia. *Gender, Place & Culture*, 22(8), 1158-1176.
<https://doi.org/10.1080/0966369X.2014.939156>
- Laplantine, F. (2020). *Penser l'intime*. CNRS Éditions.
- Leslie, Julia. (dir.). (1991). *Roles and Rituals for Hindu Women*. Fairleigh Dickinson University Press.
- Lewin, E. et Silverstein, L. M. (2016). *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century*. Rutgers University Press.
- Madden, R. (2010). *Being Ethnographic: A Guide to the Theory and Practice of Ethnography*. SAGE Publications.
- Maharaj, T. et Winkler, I. T. (2022). "You don't just do it because someone else said so": Menstrual practices and women's agency in the Hindu diaspora of Trinidad. *Culture, Health & Asexuality*, 24(6), 827-841.
<https://doi.org/10.1080/13691058.2021.1887938>
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology: Journal of the Society for Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.
- McNay, L. (2016). Agency. Dans L. Disch et M. Hawkesworth (dir.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (p. 36-60). Oxford Academic. <https://doi-org.acces.bibl.ulaval.ca/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.2>
- Menon, K. D. (2009). *Everyday Nationalism: Women of the Hindu Right in India*. University of Pennsylvania Press.
- Mohanty, C. T. (1989). Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review*, 30 (1), 61-88. <https://doi.org/10.1057/fr.1988.42>
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. The Clarendon Press.

- Nagarajan, V. R. (2007). Threshold designs, forehead dots, and menstruation rituals: Time and space in Tamil kolams. Dans T. Pintchman (dir.), *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition* (p. 85-108). Oxford University Press.
- Nagoshi, J. L., Nagoshi, C. T. et Brzuzy, S. (2014). *Gender and Sexual Identity: Transcending Feminist and Queer Theory*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8966-5>
- Nath, S. (2022). *Secularity in India: Gandhi, Nehru and the Idea(s) of India*. Cambridge University Press.
- Olivelle, P. (2005). *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford University Press.
- Paramaditha, I. (2022). Radicalising “Learning from other resisters” in decolonial feminism. *Feminist Review*, 131(1), 33-49. <https://doi.org/10.1177/01417789221102509>
- Parker, S. L., Standing, K. et Subedi, M. S. (dir.). (2024). *Menstruation in Nepal. Dignity Without Danger*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781032659428>
- Parthasarathy, S. (2022). How sanitary pads came to save the world: Knowing inclusive innovation through science and the marketplace. *Social Studies of Science*, 52(5), 637-663. <https://doi.org/10.1177/03063127221122457>
- Raphael, M. (2005). Menstruation. Dans L. Jones (dir.), *Encyclopedia of Religion* (2^e édition, volume 9, p. 5866-5868). Macmillan Reference USA. https://link-gale-com.acces.bibl.ulaval.ca/apps/doc/CX3424502023/GVRL?u=crepuq_ulaval&sid=bookmark-GVRL&xid=c94ba11a
- Renou, L. (2012). *L'hindouisme*. (1^{re} édition). Presses Universitaires de France.
- Saïd, E. W. (1978). *Orientalism*. (1^{re} édition). Pantheon Books.
- Scott, J. W. (2009). Sexularism [Distinguished Lecture]. Dans Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe (volume 2009/1, p. 1-14). Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute. <https://hdl.handle.net/1814/11553>
- Sharma, N. (2014). *From Fixity to Fluidity: Menstrual Ritual Change among Hindu Women of Nepalese Origin*. [Thèse de doctorat, University of Colorado]. WorldCat. <https://scholar.colorado.edu/cgi/viewcontent>
- Sowjanya, T. (2019). Critique on contemporary debates on menstrual taboo in India: Through caste lens. *Pramana Research Journal*, 9(8), 253-258.
- Spivak, G. (1993). Can the subaltern speak? Dans P. Williams et L. Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader* (p. 271-313). Harvester Wheatsheaf.
- Sridhar, N. (2019). *The Sabarimala Confusion: Menstruation Across Cultures, a Historical Perspective*. Vitasta Publishing Pvt. Ltd.
- Stringer, R. (2014). *Knowing Victims: Feminism, Agency and Victim Politics in Neoliberal Times*. Routledge.
- Sukumar, D. (2020). Personal narrative: Caste is my period. Dans C. Bobel, Winkler, I. T., Fahs, B., Hasson, K. A., Kissling, E. A., et Roberts, T.-A.(dir.), *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies* (p. 137-142). Palgrave Macmillan.

- Subedi, M. et Parker, S. (2021). Menstrual exclusions in Nepal: Some evidence of transition. *Dhaulagiri Journal of Sociology and Anthropology*, 15, 1-9. <https://doi.org/10.3126/dsaj.v15i01.41921>
- Suśruta, Ḍalhaṇa et Sharma, P. V. (2022). *Suśrata Saṃhitā: With English Translation of Text and Dalhana's Commentary With Critical Notes* (2^e édition). V. C. Patil et N. M. Rajeshwari (dir.). Chaukhambha Publications.
- Thakuri, D. S., Thapa, R. K., Singh, S., Khanal, G. N. et Khatri, R. B. (2021). A harmful religio-cultural practice (Chhaupadi) during menstruation among adolescent girls in Nepal: Prevalence and policies for eradication. *PLOS ONE*, 16(9). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0256968>
- United Nations Population Funds. (2023). *About Us*. <https://www.unfpa.org/about-us>
- United Nations Population Funds. (2022). *Menstruation and Human Rights—Frequently asked questions*. <https://www.unfpa.org/menstruationfaq#Taboos%20and%20Myths%20about%20menstuations>
- United Nations. (2019). *International Women's Day—8 March 2019 Women's Menstrual Health Should No Longer Be a Taboo*. <https://www.ohchr.org/en/news/2019/03/international-womens-day-8-march-2019?LangID=E&NewsID=24256>
- United Nations. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- West, C. et Zimmerman, D. H. (1987). Doing gender. *Gender and Society*, 1(2), 125-151.
- Wilson, K. (2011). “Race”, gender and neoliberalism: Changing visual representations in development. *Third World Quarterly*, 32(2), 315-331. Taylor & Francis Journals. <https://doi.org/10.1080/01436597.2011.560471>
- Winkler, I. T. et Bobel, C. (2021). “Bizarre” and “backward”: Saviorism and modernity in representations of menstrual beliefs and practices in the popular media. *Feminist Formations*, 33(2), 313-339. <https://dx.doi.org/10.1353/ff.2021.0016>
- Winkler, I. T. (2019). Human rights shine a light on unmet menstrual health needs and menstruation at the margins. *Obstetrics & Gynecology*, 133(2), 235-237. https://journals.lww.com/greenjournal/fulltext/2019/02000/human_rights_shine_a_light_on_unmet_menstrual.1.aspx
- Winkler, I. T. et Roaf, V. (2014). Taking the bloody linen out of the closet: Menstrual hygiene as a priority for achieving gender equality. *Cardozo Journal of Law and Gender*, 21(1), 1-37. <https://heinonline.org/HOL/P?h=hein.journals/cardw21&i=1>
- Zavos, J. (2001). Defending Hindu tradition: Sanatana dharma as a symbol of orthodoxy in colonial India. *Religion*, 31(2), 109-123. <https://doi.org/10.1006/reli.2001.0322>
- Zion-Waldoks, T. (2015). Politics of devoted resistance: Agency, feminism, and religion among orthodox Agunah activists in Israel. *Gender & Society*, 29(1), 73-97. <https://doi.org/10.1177/0891243214549353>