



RAPHAËL ROUSSELEAU

*Entre préhistoire, romantisme et récits de fondation : les tribus  
dans l'histoire locale et la muséographie de l'Orissa (Inde)*

«Je pouvais voir les Aryens nomades, venir de l'autre côté des montagnes, entrer dans l'ancienne Inde en vagues successives. [...] Tout ce que l'Inde réalisa ensuite, au long de son histoire, est l'histoire de la culture aryenne. L'histoire des peuples non aryens ne fut jamais écrite ou, si elle le fut, c'était dans les grottes de ces montagnes, dans l'ombre de la grande forêt, et dans les squelettes désormais réduits en poussière.»

Bibhuti Bhushan Banerji, *Aranyak*, 1938 : 113.

NOUS EMPRUNTONS cette citation d'un romancier bengali à France Bhattacharya (1998 : 35), car elle résume de façon saisissante l'imaginaire dominant chez les érudits occidentaux et indiens, concernant les «tribus» depuis le XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup>. Les groupes indiens parlant des langues non indo-européennes y sont présentés comme des «peuples sans histoire», du fait de leur autochtonie supposée, par contraste avec ceux qu'on appelait les «envahisseurs aryens». Selon le modèle historiographique colonial, ce sont les conquérants qui ont fait entrer l'*Histoire* en Inde, qu'il s'agisse des «Aryens» védiques, des musulmans, et à plus forte raison des Britanniques. Les tribus indigènes n'intègrent cette même histoire qu'au fur et à mesure de leur inscription dans les annales sanscrites, au rythme de l'avancée aryenne dans le sous-continent<sup>1</sup>. On sait que cette perspective sur

1. L'idée d'une migration des locuteurs du sanscrit, identifiés à des descendants de Moïse, est déjà présente dans les écrits jésuites du XVII<sup>e</sup> siècle (MURR 1987), bien avant d'être développée par le célèbre orientaliste William Jones (1746-1794) : TRAUTMANN 1997. L'opposition entre conquérants aryens et autochtones «tribaux» apparaît plus clairement chez des auteurs

influents comme B. Hodgson, H. Wilson dès les années 1840, puis chez F. Max Müller, et surtout chez John Muir. Comme le soulignent M. CARRIN et C. JAFFRELOT (2002 : 17), l'argument de l'autochtonie fut retourné en faveur des basses castes, contre les usurpateurs de hautes castes identifiés aux Aryens, par le leader Jotirao Phule, dès les années 1850-1870. Pour





RAPHAËL ROUSSELEAU

l'histoire indienne sera inversée par les leaders sécularistes dalit et du «parti dravidien», en particulier après la découverte de la «civilisation de l'Indus» (1921-1931) qu'ils interprétaient comme l'antique culture autochtone détruite par les zéloteurs du brahmanisme. Si les États du sud de l'Union indienne défendent aujourd'hui (non sans ambiguïté parfois) la grandeur et l'ancienneté de leur culture, le schéma aryen unilinéaire conserve encore toute sa force dans les milieux brahmanes du Sud et du Nord. Intermédiaire sur le plan géographique et linguistique, l'Orissa synthétise comme il le peut son double héritage. Il fait valoir son «aryanité» en mettant à distance une large part de sa population classée comme «tribale» sur des critères essentiellement linguistiques (langues dravidiennes et munda) et économiques. Le schéma d'une «autochtonie sans histoire» est bien illustré par la mise en scène des tribaux au Musée national de Bhubaneswar, la capitale de l'Orissa. Nous montrerons que ce schéma hérite de représentations anciennes tout en se nourrissant de références nouvelles, pour produire des représentations actuelles proprement hybrides. Nous présenterons ensuite deux auteurs dont les écrits ont l'avantage de concerner un même district (Koraput) de l'Orissa, globalement coextensif avec un ancien royaume (Jeypore, aboli en 1952) et considéré comme le «district tribal» par excellence de l'État.



*La vision muséale des tribus,  
ou la préhistoire comme héritière des mythes fondateurs*



Commençons par un tour d'horizon instructif du Musée national de Bhubaneswar. Les premières salles attirent l'œil du visiteur, à travers un étalage chronologique des plus belles sculptures du riche héritage de l'Orissa dans ce domaine. À la section d'histoire de l'art consacrée aux sculptures et inscriptions succède le département d'anthropologie, lequel nous intéresse tout particulièrement. Cette dernière section débute de façon suggestive par des tableaux représentant la vie des hommes préhistoriques et une exposition d'outils de pierre, avant de se poursuivre à travers des salles consacrées aux tribus régionales, puis d'autres réservées aux instruments et costumes folkloriques.

un état des lieux très synthétique des théories linguistiques et archéologiques actuelles, cf. FUSSMAN 2003. Note de transcription: les mots oriya sont en italique et transcrits selon

les normes du sanscrit, simplifiées suivant leur prononciation locale. Le terme anglicisé (sans italique) sera préféré chaque fois que l'usage en est courant.





*Scène de danse gadaba reconstruite, State Museum, Bhubaneswar*  
(cliché R. Rousseleau, State Museum courtesy)

### *Des survivants de la préhistoire*

La scénographie du musée témoigne de la distinction entre, d'une part l'histoire monumentale et l'épigraphie, et d'autre part la préhistoire, les tribus et les traditions populaires. Dans cette bipartition, les tribus sont explicitement relégués du côté des origines de l'homme. Il est vrai qu'au niveau même des champs disciplinaires, le département d'anthropologie reste étroitement associé à celui d'archéologie préhistorique, mais la muséographie et les représentations confèrent l'impression que les tribus sont vraiment des sociétés survivantes de la préhistoire. Trois scènes successives présentent par exemple une danse de femmes gadaba, une femme bonda tissant devant des pierres levées, puis la lutte d'un couple contre un gigantesque serpent. Face à ces scènes, le visiteur moyen est vite amené à penser que ces gens vivent encore aujourd'hui dans de profondes forêts comme aux temps primitifs. Ne laissant ni inscriptions ni architectures durables, et utilisant des techniques rudimentaires, elles relèvent littéralement d'un



RAPHAËL ROUSSELEAU

temps «pré-historique» au sens «d'avant l'écriture» et «d'avant l'histoire politique». Outre un modèle ethnographique colonial, on peut relever ici la continuité entre l'idée d'une histoire naturelle héritée d'auteurs antiques (Stoczkowski 1993), et celle d'une préhistoire écrite à partir de la géologie et de l'archéologie. Cette préhistoire est en outre empreinte d'accents romantiques sur la proximité des tribaux avec la nature. Le panneau de présentation d'une salle consacrée aux «cultures tribales» porte le texte suivant:

Les styles de vie des tribaux sont simples et en étroite relation avec la nature. Leur culture constitue une part importante du patrimoine de l'Orissa. Leurs danses, musiques et fêtes sont colorées et leur art et artisanat sont primitifs mais fascinants. La culture tribale a profondément influencé les traditions culturelles oriya, le meilleur exemple demeurant l'origine du Seigneur Jagannâth que l'on retrace jusqu'au culte de Nilamadhava par le chef **sabara** Visvvasu.

Jagannâth partout pour harmoniser

OK

Dans la vulgarisation scientifique encore en cours aujourd'hui, l'homme tribal demeure donc un bon sauvage, dont les arts restent «primitifs mais fascinants». Une telle présentation hérite directement de la rhétorique enthousiaste du «philanthropologue» britannique Verrier Elwin, lequel disposa d'un poste officiel d'ethnographe en Orissa entre 1943 et 1946 (Elwin 1964: 176; Guha 2000: 171; Fourcade 2002: 209). Mais un autre élément non moins important intervient en conclusion de la présentation: l'importance de ces cultures dans l'héritage oriya, en particulier à l'origine du culte du dieu hindou Jagannâth. Gardons ce point en mémoire pour l'instant, nous y reviendrons bientôt.

Hormis le musée d'État, il existe à Bhubaneswar un centre spécifiquement consacré aux populations économiquement en difficulté: l'«Institut de recherche et de formation des tribus et castes répertoriées» (*Scheduled tribes and scheduled castes research cum training institute*). Comme son nom l'indique, cette institution vise la recherche et la formation professionnelle et économique (en particulier par la promotion de leur artisanat) des tribus et basses castes «répertoriées» (signalées pour leurs conditions précaires, et bénéficiaires de discrimination positive). Depuis quelques années, ce centre s'est beaucoup modernisé et dispose d'un parc montrant des reconstructions d'habitations tribales, ainsi que d'un musée rassemblant des artefacts et objets d'«art tribal». L'institut organise par ailleurs, une fois par an à la fin du mois de janvier, l'*Ādivāsī Mela* (*ādivāsī* «premiers occupants», *mela* «foire»), sorte de foire-exposition visant à faire connaître les initiatives des zones tribales en matière d'agriculture et d'artisanat, tout en attirant le tourisme étranger et citadin par l'exhibition de danses et autres produits estam-

la majuscule à Mela est-elle indispensable ?

Non



pillés «tribaux de l'Orissa». Cette exposition révèle particulièrement l'orientation sélective des traditions en question, dans la mesure où les cabanons de bambou et les motifs décoratifs géométriques s'inspirent certes du «tribal design», mais sont réalisés par des étudiants en art de la capitale à partir d'ouvrages d'ethnographie. Or, parmi les clichés que l'on peut voir dans cette exposition, on trouve une représentation miniature du culte primitif de Jagannâth par un prêtre *sabara*. On a même planté, juste à côté, une statuette de bois du dieu *sabara* qui aurait inspiré la représentation de Jagannâth.

pourquoi sabara est ici en italique (il n'y est pas page précédente) ?

Parce que citation, mais on pt harmoniser ts les sabara en italique

### *Les premiers dévots du dieu Jagannâth*

Les mises en scène de la «foire tribale» comme le panneau de présentation du musée de Bhubaneswar ne font que renchérir sur ce que la majorité des Oriya savent : que le premier dévot du grand dieu Jagannâth fut un tribal, comme le dit explicitement le mythe de fondation du temple de Puri. Les différentes versions de ce mythe s'entendent sur la découverte de l'icône de bois incarnant Jagannâth par un chef «chasseur/forestier» (*sabara*), nommé Visvvasu, avant qu'un brahmane ne lui dispute la primauté du culte. De même, lors du renouvellement périodique de l'image divine, un corps de spécialistes rituels supposés descendants de Visvvasu et parents de Jagannâth, les *Daita*, occupent un rôle déterminant. Avant de nous intéresser aux interprétations du mythe, il convient de préciser d'emblée que *sabara* est un terme générique désignant, en Oriya comme plus généralement dans la littérature sanscrite, tout «chasseur forestier». La référence forestière présente dans ce genre de mythe, largement répandu en Inde, vise à enraciner le temple et le culte dans le local<sup>2</sup> bien plus qu'à rapporter des faits avérés. Sur la foi de références antiques, pourtant assez vagues (Pline, et surtout Ptolémée), dès le XIX<sup>e</sup> siècle, divers savants se sont pourtant attachés à identifier les Savara ou Saora du sud-est de l'Orissa (de langue munda) aux derniers représentants de ce peuple «pré-aryen». Ces rapprochements furent systématisés et popularisés par G. Ramadas (1925) dans un article où il cherchait à montrer, d'une part l'origine saora de plusieurs noms du *Râmâyana*, et d'autre part l'identité des Saora de l'Orissa avec le peuple singe décrit dans la même épopée. Bien que très controversées (Elwin 1955 : 22-23), ces thèses furent bien accueillies par les érudits locaux (dont Singh Deo 1939), trop heureux d'identifier une part de leur terroir au paysage traversé par le divin

pourquoi majuscule et pas d'italique à Daita?

aucune raison valable, on pt changer

2. Cf. TARABOUT 1989, SHULMAN 1980, CLAVEYROLAS 2003.

Râma<sup>3</sup>. Pourvus d'un tel cachet historique, les montagnards saora ont attiré l'attention de divers auteurs, dont Elwin qui leur a consacré un livre. Or, la statuette, donnée à voir à Bhubaneswar comme prototype tribal de Jagannâth, reproduit, non pas une icône saora répandue, mais une illustration de l'ouvrage d'Elwin (1955 : 180, 417) représentant l'unique exemple connu de statue anthropomorphe d'un dieu saora. Qui plus est, cette statue représente une divinité très spécifique : *Sahibosum* «l'esprit Sahib», qui incarne, selon Elwin, les effets nocifs associés aux officiels en visite (épidémies, corvées, etc.) et dont la fonction est justement de garder un tel fléau loin du village. Ajoutons qu'à en croire le même auteur, il s'agissait d'un dieu récemment installé à la suite d'une épidémie de choléra. Le moins que l'on puisse dire est qu'il y a loin de lui au grand Jagannâth de Puri ! Les artistes de Bhubaneswar ont donc emprunté à un ouvrage ethnographique de référence l'illustration factuelle du plus fameux mythe oriya, dans le but de rendre tangible la participation des populations tribales à la construction de l'identité nationale.

Dans leur reconstruction de l'origine tribale de Jagannâth, il faut avouer que les artistes indiens pouvaient s'inspirer de travaux ethnographiques bien plus récents que ceux d'Elwin. Plusieurs participants à un programme de recherche indo-allemand (*Orissa research program*), qui mena trois missions successives en Orissa, défendent en effet l'hypothèse de l'origine tribale du dieu, pourtant difficilement vérifiable (Eschmann 1978, Nayak 2001, Hardenberg 2001) ; au point que la prise au sérieux de «l'historicité» du mythe d'origine a pu surprendre certains brahmanes de Puri, qui refusent de réduire ainsi Jagannâth. Pour eux, Jagannâth-Krishna s'est manifesté à un chasseur afin d'obtenir un culte dans cette région *malgré* la forte présence de chasseurs forestiers, et non pas parce qu'il leur serait plus favorable. Autant dire que l'identité de Jagannâth est une question sensible, d'autant plus que ce dieu

3. C'est notamment dans ces articles qu'il faut trouver les principaux rapprochements entre le peuple singe du *Râmâyana* et les *âdî-vâsi*, rapprochements sous influence nationaliste dans la région du Jharkhand, comme le note A. SOUCAILLE (2002 : 154, note 24). Ces identifications ne prolongent cependant pas une vision ancienne, comme paraît le supposer cet auteur quand il considère que, dans le *Râmâyana* de Valmiki, les singes/tribaux sont vus comme ignorant le *dharma*, et donc hors du

système des castes. Le passage cité ne concerne qu'un seul singe (Valin), et c'est oublier que les princes singes de l'épopée sont fils des dieux. Plus profondément, dans le *Râmâyana*, d'autres termes désignent explicitement les chasseurs et «gens des forêts». Enfin, la multiplication des temples d'Hanuman est moins un clin d'œil aux tribaux du Jharkhand (*op. cit.* : 147-148) qu'un maillage généralisé en Inde, planifié par les courants hindous nationalistes en référence à l'avènement attendu du règne de Râma.

possède une dimension oriya nationale acquise progressivement sous la domination musulmane, puis sous la colonisation britannique et face à l'hégémonie littéraire bengalaise (Kulke 1978, Dash 1978, Basa 2004).

Les présentations du musée et de l'Institut reflètent donc une position qui se veut scientifique sur un point politiquement disputé : affirmer la « tribalité » de Jagannâth, c'est accepter l'idée que la culture oriya hérite des cultures tribales, lesquelles forment la majorité de sa population rurale. On comprendra que si cette position est acceptée par la plupart des anthropologues et des Oriya, elle ne l'est pas aussi franchement par certaines personnes se considérant encore comme les descendants d'envahisseurs aryens. L'opposition n'est cependant pas si tranchée qu'on pourrait le croire à première vue. Les trois rôles endossés par les tribaux dans la présentation muséale (rescapés de la préhistoire, bons sauvages, premiers dévots) convergent en effet autour d'une défense commune : les tribaux ont leur place dans les fondations de l'histoire nationale. Malgré les meilleures intentions des muséographes locaux, ce statut a son revers : les tribus demeurent en deçà de l'histoire, et il revient encore aux « conquérants brahmaniques » d'établir les royaumes, les monuments et les inscriptions. En termes contemporains, les tribaux restent les gardiens des traditions autochtones, nationales, mais sont relégués à un étage inférieur à celui des indiens urbains « civilisés ». Ces présentations contemporaines réintègrent des versions antérieures du passé local (mythe d'origine du temple de Puri) dans de plus vastes perspectives d'histoire nationale, voire universelle (l'évolution de l'humanité). Les références utilisées ne sont pas dues au hasard, puisque, selon l'historien Hermann Kulke, le culte de Jagannâth et les traditions écrites qui l'entourent constituent justement le noyau dur autour duquel s'est forgée la conscience historique nationale de l'Orissa<sup>4</sup>. Les références à l'ethnographie coloniale (Elwin) indiquent enfin la période qui a été décisive pour la formation de cette synthèse idéologique : les années 1940. Nous en donnerons pour preuves deux ouvrages d'auteurs oriya (L. N. Sahu et G. Mohanty), montrant leurs propres variations sur le thème de « l'hybridité » entre conceptions occidentales et indiennes du passé et des tribus.

4. Pour ce spécialiste de la région, l'idée d'une unité de l'Orissa à travers le temps s'est en effet construite à partir de la vision linéaire fournie par les chroniques du temple de Puri (KULKE 1993 : 190).



RAPHAËL ROUSSELEAU

*La vision d'un réformiste social: les tribaux comme hindous inachevés*

Lakshmi Narayan Sahu n'est connu en Orissa que pour son ouvrage *Hill tribes of Jeypore* (1942), lequel eut l'avantage d'attirer l'attention du public indien cultivé sur les populations du district de Koraput, un an avant que Verrier Elwin n'y mène ses travaux. Sahu était avant tout un travailleur social réformiste, membre de l'organisation *Servants of India Society* depuis 1917, et son séjour à Jeypore fit suite à une conjonction d'événements. En 1917, la *Société des serviteurs de l'Inde* comptait parmi ses membres le futur Maharaja de Jeypore, Vikram Deo IV Varma, cousin du roi en exercice et titulaire d'un doctorat en littérature. À son accession inattendue au trône en 1931, Vikram Deo Varma tâcha de mettre en œuvre ses principes en fondant un *college* à Jeypore. Ce fut également sous son règne que furent publiés les deux seuls ouvrages d'histoire du royaume disponibles aujourd'hui (hormis Schnepel 2002). Il favorisa les réformes sociales en militant pour la création du «district de Koraput» rattaché à la province de l'Orissa (fondée le 1<sup>er</sup> avril 1936), et en invitant la *Société des serviteurs de l'Inde* à venir implanter plusieurs ermitages (les «Thakkar Ashram<sup>5</sup>») d'aide sociale destinés aux tribaux à partir de novembre 1939. En qualité de membre actif de l'organisation, Sahu fut chargé des projets éducatifs (organisation d'écoles primaires) et sanitaires dans le district pendant trois ans. C'est à l'issue de ces années, et avec le soutien financier du roi, que Sahu publia son ouvrage sur les «tribus montagnardes» locales visant à attirer l'attention sur les problèmes sanitaires et économiques de ces populations. Le livre et son auteur oscillent ainsi entre une ethnologie dilettante du district («véritable musée d'êtres humains»: Sahu 1942, dédicace), et une défense du développement spécifique de ces groupes. En pratique, la reconnaissance de spécificité vise surtout à éviter que les tribaux ne soient séduits, par le biais de l'aide des missions, par une religion jugée étrangère à l'Inde: le christianisme. Ce but implicite est patent dans les écrits d'Amritlal V. Thakkar, responsable de la *Société des serviteurs de l'Inde* spécialisé dans l'aide aux tribaux (Guha 2000: 53). Sahu cite une

5. D'après Sahu, le projet devait théoriquement bénéficier de subsides du gouvernement de l'Orissa sous la direction du Parti du Congrès, ce qui n'advint jamais. A. V. Thakkar était un Gujarati proche de Gandhi, qui fonda le Bhil Seva Mandal (1923), première organisation dédiée au «Service» et au développement

des tribus Bhil (ouest de l'Inde) qui influença Sahu, comme V. Elwin à ses débuts. Il travaillait entre autres avec les travailleurs sociaux de l'Orissa depuis la famine de 1921, en particulier avec Gopabandhu Das, leader politique rallié au Parti du Congrès autour de la question linguistique: LOTZ 2004.







de ses brochures où il prône l'éducation des enfants indigènes dans leur dialecte, mais transcrit en caractères vernaculaires indiens, et non latins, pour éviter le sentiment d'«étrangeté» vis-à-vis de la «communauté majoritaire<sup>6</sup>». Dans son effort pour rattacher le wagon tribal à la locomotive indienne moderne, Sahu intègre les tribus dans une histoire progressiste d'inspiration occidentale, mais «par le bas», en les situant à la base d'un développement dont les étapes ultérieures restent essentiellement hindoues.

*Mythes hindous et généalogies orientalistes*

Au sujet de l'histoire de la région de Jeypore, Sahu cite la plus ancienne inscription connue, prouvant selon lui l'existence d'un originel «royaume des Nishada» (Sahu 1942: 14). Si le texte en question est bien du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., il n'indique que la conquête de la région par un souverain de la dynastie Nala (Bell 1945: 21). L'auteur identifie le nom des Nala avec celui d'un célèbre roi légendaire des «Nishadhas», eux-mêmes souvent assimilés aux «Nishada» (Law [1943] 1973: 100-101). Hormis cette identification abusive, l'idée d'un royaume Nishada originel paraît avoir été diffusée à la cour locale, puisqu'il est évoqué par un historien membre de la famille royale (Singh Deo 1939: 139) — que Sahu cite comme un de ses informateurs —, et déjà dans un rapport britannique en 1869. Selon ce rapport, l'opinion locale attribue l'origine de la classe entière des Porajâ (du sanscrit *prajâ*, désignant les «sujets paysans» du roi), ceux-ci mêmes qui seront désignés plus tard comme «tribus montagnardes», à la descendance d'un roi forestier:

Vena, un certain roi de l'Hindoustan, étant mort sans héritier, les Rishis ou Sages entreprirent de créer un successeur valide, par le pouvoir d'incantations prononcées au-dessus d'une jarre d'huile qu'ils remuaient avec l'os de la cuisse du monarque défunt. L'être formé de cette manière était, toutefois, plus un monstre qu'un homme, et ils l'exilèrent sur le champ au sud des monts Vindhya, où il devint souverain des zones montagneuses. Son nom était Nishada; il donna naissance à cinq fils, Gaita, Muka, Manya, Konda et Kodu, et les castes suivantes sont issues d'intermariages entre les descendants de ces frères: Koya, Chençu, Savara, Yarakala, Maddu, Bâsa, Rona, Gonda, Jodyà, Pangu, Nogala, Bottada et Bonka.

Carmichael 1869: 75.

Ce récit représente en fait la version régionale d'un mythe pouranique, et l'officiel britannique D. F. Carmichael (1869: 84) le commente

6. SAHU 1942: 187-188. La brochure citée est la suivante: *The problem of Aborigines in India* (Poona, Gokhale Institute of Politics and Economics).

Nishâda ?

Oui,  
harmoniser



d'emblée à l'aide des écrits de ses contemporains sanscritistes H. Wilson et F. Max Müller. Le premier de ces deux auteurs glosait le nom du roi difforme de la manière suivante (Wilson [1840] 1961 : 84, notes) :

Purâna mis en italique pour harmoniser à l'échelle du livre

OK

Le Padma [*Purâna*] connaît une description similaire, ajoutant à la taille de nains et à la complexion noire, des lèvres épaisses, de larges oreilles, et un ventre proéminent. Il caractérise aussi sa postérité comme Nishâdas, Kirâtas, Bhillas, Bahanakas, Bhramaras, Pulindas, et autres barbares, ou Mlechchas, vivant dans les bois et sur les montagnes. Ces passages visent, et n'exagèrent pas tant, l'apparence sauvage des Goands, Koles, Bhils, et autres tribus non civilisées, dispersées dans les forêts et les montagnes de l'Inde centrale, de Behar à Kandesh, et qui sont probablement les prédécesseurs des occupants actuels des portions cultivées du pays. Ils sont toujours très noirs, mal bâtis, de petite taille, et possèdent des expressions d'un caractère très africain.

Quant à Max Müller, en 1854, il va jusqu'à proposer le nom de Nishada pour désigner l'ensemble des « races aborigènes de l'Inde » opposées aux Aryens<sup>7</sup>. La référence à un terme sanscrit lui permet de distinguer la notion de race originale des Nishada de la catégorie des langues « touraniennes » contemporaines, mais cette distinction subtile restera largement théorique. Sous son appareil linguistique, le nom de « Touranien » renvoie au fond à de vieilles références bibliques plus ambiguës. Il provient en effet du nom de *Tur*, fils de Cham (le « chaud » selon la Bible, ou le « brûlé » selon les auteurs l'interprétant comme un indice de couleur de peau) et petit-fils de Moïse, dont les descendants auraient laissé leur nom aux « Turcs » avant de donner naissance aux aborigènes indiens<sup>8</sup>. Comparant les références bibliques et pouraniques, ces auteurs identifiaient différentes vagues d'envahisseurs du sous-continent, et évoquaient les luttes des « tribus *arya* » entre elles et contre les « hordes mongoloïdes » ou autochtones, assimilées



7. Cf. TRAUTMANN 1997 : 163, 196. Max Müller fait cette proposition alors qu'il renonce au postulat d'un lien nécessaire entre appartenance linguistique et caractérisation raciale, et qu'il s'oppose au terme « tamoulian » proposé par Bryan H. Hodgson en 1848 pour l'ensemble des langues aborigènes de l'Inde. La catégorie *touranienne*, alors globalement équivalente à celle de « tamoulian », fut utilisée par Hodgson dès les années 1830 au sujet des seules langues himalayennes. Les anthropologues physiques de l'époque empruntèrent le terme pour désigner un ensemble très disparate de « types physiques mongoloïdes » censé

inclure les hommes fossiles de Néandertal et les Esquimaux.

8. Cette définition fut développée par contraste avec la caractérisation des Aryens comme descendants de Japhet, un autre fils de Moïse. Sur ces généalogies bibliques, cf. TRAUTMANN 1997 : 41-59, lequel signale les précédents musulmans (Firishtah) de l'« ethnologie mosaïque » de William Jones. Pour un excellent aperçu des conceptions jésuites, on peut consulter MURR 1987 : 176-178. Au sujet de l'usage du terme « kirâta », cf. l'article de G. Schlemmer dans ce volume.

pourquoi touranienne en italique ?

OK, pas d'italiques, mais pourrait-on alors ajouter des "" pr harmoniser avec "tamoulian".



aux *Dasyu*, *Mlecchha*, et autres *Kirāta*, *Sabara* ou *Nishada* cités dans les textes sanscrits. Ces derniers noms furent ainsi rapprochés des groupes parlant des langues non aryennes que les missionnaires, les militaires et les savants occidentaux commençaient à «découvrir» en Inde. Dans ce contexte, Carmichael ne doutait pas que le récit refléta le souvenir d'une conquête aryenne sur les «races sauvages» locales. Au-delà des conceptions orientalistes, le mythe nous livre aussi le point de vue de lettrés (brahmanes, scribes *karan*) de Jeypore vers 1865.

Le mythe invoqué nous apprend cependant plus que l'assimilation des communautés paysannes montagnardes à des descendants d'un roi difforme. Dans la version pouranique<sup>9</sup>, le père de Nishada, le roi Vena, est en fait assassiné par les «voyants» (*rishi*) qu'il avait persécutés. Face au risque d'anarchie qui menace le pays privé de roi, les sages prélèvent un os de la cuisse droite du cadavre royal pour confectionner magiquement un nouveau souverain. Ce dernier concentre les défauts de son père et naît difforme, ce qui le disqualifie pour régner. Exilé, il devient tout de même roi et ancêtre des groupes forestiers et montagnards, tandis que son frère cadet, concentrant les véritables qualités royales, occupe le trône légitime. Le mythe distingue donc les «sauvages», mais les inclut dans la parenté de Manu (dont Vena descend) et des autres castes<sup>10</sup>. Autrement dit, les tribus appartiennent à la grande famille et à l'histoire indienne, mais représentent une ébauche inachevée de la société hindoue des villes. Par contraste, l'interprétation britannique, comme celle de Sahu, lit non seulement le récit mythique en clé historique — l'envisageant comme un souvenir déformé de la conquête —, mais fige surtout la hiérarchie sociale en lutte des races pour la domination du sol indien. En double héritier des conceptions brahmaniques et orientalistes, Sahu se sert aussi de l'épigraphie pour changer le discours mythique en récit «factuel»<sup>11</sup>. Cet usage de l'histoire est loin d'être une exception chez l'auteur, et nous allons le voir à l'œuvre pour un autre modèle discursif.

9. Le mythe de Vena est intégré à divers recueils. On le trouve dans l'*Atharva Veda* (VIII), le *Vishnu Purāna* (I, 13), ainsi que le *Mahābhārata* (XII, 59).

10. Nous réservons l'analyse plus complète de ce mythe et du *dharmā* des groupes fores-

tiers pour un autre article à paraître.

11. V. N. RAO, D. SHULMAN et S. SUBRAHMANYAM (2004) établissent une telle distinction, entre récit «factuel» recherché en histoire et récit «vrai» visé en poésie, dans leur discussion de la notion d'histoire en Inde précoloniale.



RAPHAËL ROUSSELEAU

*Des survivants d'un stade sacrificiel*

Après avoir réglé la question de l'histoire du royaume, Sahu (1942: 16-18) consacre plusieurs pages à situer les tribus locales dans une échelle des civilisations:

Quand on analyse et synthétise les coutumes et manières des tribus montagnardes et au-delà d'elles les forces morales et religieuses qui les ont poussées à adopter ces croyances morales et religieuses, nous trouvons que les tout premiers peuples qui peuvent être appelés pré-primitifs croyaient en un dieu ou un esprit universel. Ces peuples pré-primitifs ne connaissaient ni l'agriculture ni la domestication d'animaux tels que les vaches, les buffles, etc. [...] À cette époque, ils n'étaient ni animistes ni fétichistes. C'étaient de purs monothéistes.

La seconde étape dans l'évolution de l'humanité, qui est l'aube de la civilisation aryenne, apporta l'agriculture et les animaux domestiques comme le bétail. Même dans les Vedas, les *slokas* [versets] concernant Varuna étaient plus purs que ceux regardant Indra. Cela montre comment la religion se dégrada progressivement ou connut une courbe descendante. Avec le progrès de l'intellect, l'égoïsme de l'homme grandit et l'idée de Dieu fut corrompue, les idées morales déformées. [...] C'est alors que le *karmakanda* [tradition insistant sur les rites sacrificiels pour atteindre le salut] des *veda* vint à l'existence. Les Kandhas [Kond] et les autres tribus montagnardes commencèrent à apaiser les esprits par des sacrifices.

[...] La troisième [étape] voit l'animisme et le *fétichisme* apparaître avec le développement intellectuel, le paganisme ou le culte des images. La quatrième étape voit le retour du monothéisme. Ceci en religion comme en morale.

Malgré les références aux Veda, le cadre théorique défendu ici est issu du christianisme. Sahu cite en effet, à l'appui de son exposé, un article du missionnaire danois O. Jensen, révérend chez les Kond du nord du royaume, et qui a hébergé le travailleur social hindou. Jensen était lui-même un émule du père catholique autrichien Wilhelm Schmidt. Outre ses travaux linguistiques, le père Schmidt est connu pour sa théorie anthropologique selon laquelle le monothéisme est à l'origine de toute religion, mais a subi des déformations liées aux modes de vie et aux types de civilisation qui les accompagnent<sup>12</sup>. Sahu reprend trait pour trait les quatre stades définis par le père autrichien, mais les accorde à une exégèse des Veda. Chaque stade d'évolution est rapporté à des

12. Sahu cite peu le père Schmidt (1942: 18-19), mais emprunte largement ses théories, sans doute *via* l'article du révérend Jensen. Le nom qu'il donne à l'«Être suprême», céleste, du premier stade en est la preuve la plus frappante: *Mungan ngana*, qui est le nom du dieu australien considéré par W. Schmidt comme

le plus primitif (*Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926, 2<sup>e</sup> éd., vol. I: 380-397). Les thèses de Schmidt, largement héritières de l'apologétique jésuite, ont été critiquées dès leur parution par divers historiens et sociologues des religions comme R. Pettazzoni et M. Mauss.



parties spécifiques du corpus védique, et il place au second stade de Schmidt l'institutionnalisation des sacrifices animaux, lesquels représentent, selon de nombreux réformistes, une dégénérescence par rapport aux préceptes purs de «l'Âge d'or védique». C'est, selon lui, cet âge du sacrifice que les tribus régionales représentent encore<sup>13</sup>. Sous l'influence explicite de Jensen, ces mêmes tribus sont toutefois créditées d'une plus grande proximité avec l'état originel que les castes environnantes, ce dont témoignent leur «simplicité» et leur hospitalité (Sahu 1942 : 18). Les tribus forestières bénéficient ainsi d'une image de «bons sauvages» qu'il faut protéger de la corruption des basses castes comme de la dépravation des Occidentaux.

Le statut attribué aux tribaux apparaît ainsi paradoxal : représentants d'un âge proche de la perfection originelle, ils restent pourtant sous-développés par rapport à l'avant-garde de la civilisation indienne que représentent les réformistes. Sahu concilie en fait l'évolutionnisme et la théorie du monothéisme primitif du père Schmidt avec la théorie hindoue de la dégénérescence des quatre âges (*yuga*). Cette synthèse est rendue possible grâce à l'affirmation selon laquelle le progrès scientifique et technique ne va pas nécessairement de pair avec le développement religieux/moral, bien au contraire. Par une dialectique historique d'inspiration hegelienne, l'âge d'or de l'innocence morale et du premier monothéisme sera dépassé par l'âge utopique à venir, synthétisant science et conscience dans un monothéisme éclairé. L'alliance entre missionnaires chrétiens et réformistes hindous repose ici sur cette utopie d'une société à la fois moderne et morale à laquelle ils travaillent tous, non sans ambiguïté (Thomas 1979).

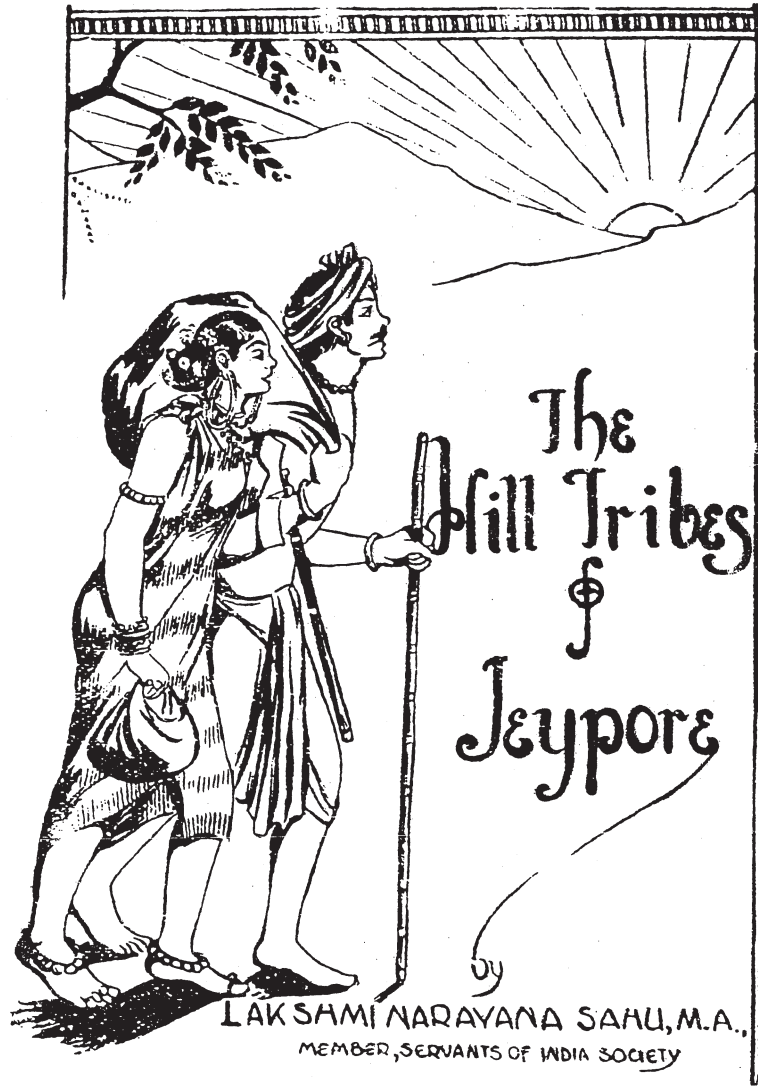
Pour Sahu, le devoir des travailleurs sociaux est ainsi de «développer la civilisation des tribus aborigènes» pour l'élever à leur niveau, en s'inspirant en principe de la «sympathie compréhensive» défendue par Verrier Elwin<sup>14</sup>. Parmi les mesures de «développement éthique» déjà adoptées par les autorités de Jeypore, Sahu mentionne

13. Notons que Sahu interprète également les rituels de Dasarâ comme des «survivances» de tels sacrifices, ce qui a inspiré — ironie du sort — la lecture d'un historien actuel du royaume de Jeypore (SCHNEPEL 2002).

14. Outre celle d'Elwin, SAHU revendique une méthode indienne de développement pour se démarquer des méthodes coloniales (1942 : 184-191). Quelques allusions d'Elwin suggèrent qu'il connaissait le travailleur social, mais appréciait médiocrement son orientation. Sahu

publia d'ailleurs un petit article (An Indian Riddle Book : Orissa, Saura) dans le journal *Man in India* (XXIII, 1943) quand Elwin assurait la copublication de ce journal (FOURCADE 2002 : 204). Plus tard, l'auteur britannique ne cacha en tout cas pas ses réserves quant aux pratiques d'intégration des travailleurs sociaux gandhiens (notamment en Orissa), qu'il jugeait plus soucieux de réforme puritaine que de développement économique (ELWIN 1964 : 124 et 295).

RAPHAËL ROUSSELEAU



*Frontispice de l'ouvrage de L. N. Sahu*



l'obligation du port de vêtements sous peine d'exclusion des marchés, et l'apprentissage de versets de la *Bhagavad Gîtâ* dans les écoles tenues par la *Société des serviteurs de l'Inde*. Pour l'avenir, il préconise la prohibition totale de l'alcool local, et l'abolition des sacrifices animaux (Sahu 1942: 92, 155 et 183; Singh Deo 1939: 155). Là encore, les deux versions (Nishada/âge sacrificiel) de «l'Histoire selon Sahu» n'en changent pas la morale générale: les tribus représentent une étape positive de l'évolution indienne, mais l'étape suivante demande la fusion de leur spécificité dans la société hindoue des castes. Insistons tout de même sur le fait que la réalité tribale présentée par le travailleur social révèle une incompréhension entre lui et les gens qu'il désirait «aider»<sup>15</sup>. La description des mêmes populations par un romancier plus familier des traditions locales — contemporain de Sahu, qui le remercie (*op. cit.*: 2, 93-94) — est sensiblement différente.

*La vision d'un romancier engagé,  
ou les tribaux comme représentants de l'état de nature*

Gopinath Mohanty (1914-1992) est un célèbre romancier oriya, ayant obtenu plusieurs prix littéraires nationaux. Comme de nombreux Indiens éduqués de son époque, Mohanty était proche des positions nationalistes et réformistes de Gandhi, et, en littérature, ses goûts allaient également vers Tolstoï, auteur favori de Gandhi, qu'il traduisit en Oriya. Nous examinerons ici son roman le plus fameux, *Paraja*, publié en 1945, lequel met en scène, de façon romancée, mais politiquement engagée, l'existence d'une famille d'agriculteurs tribaux du district de Koraput. Ces derniers paraissent aussi relever de l'*histoire naturelle* dans la mesure où Mohanty les dépeint proches de la vie animale qui les entoure.

*Les fils de la terre-mère*

[Tikra] avait grandi et ressentait d'étranges nouveaux désirs — ceux d'un jeune et robuste animal des forêts.

15. Il ne cache pas son pessimisme quant à la rapidité d'un développement auquel il ne renonce toutefois pas. Il écrit par exemple: «Dieu seul sait quand ces gens pourront être élevés au niveau des hommes ordinaires de notre société» (SAHU 1942: 92); «Toute la

difficulté tient à ce que les aborigènes, limités [*dumb*] comme ils sont, ne peuvent suivre nos pensées et que nous, dans notre vie facile et plus ambitieuse, les oublions et leur lot également» (*op. cit.*: 187).





RAPHAËL ROUSSELEAU

[...] ce n'était pas dans sa nature de ruminer ses pensées longtemps; il y avait trop de choses à connaître et à goûter. Quelque chose le ferait éclater de rire; ses pieds le démangeraient pour la danse et ses mains pour le travail. Il pouvait fredonner un air, ou cueillir une fleur qui attirait son regard, ou poursuivre un singe au sommet d'un arbre; ou il pouvait renifler le parfum de l'air automnal, dilater ses narines, et bondir en forêt comme un cerf bramant.

Mohanty [1945] 1987: 91 et 326.

Ces extraits, décrivant un jeune Porajâ, concentrent plusieurs clichés récurrents dans la description de Mohanty, indiquant la proximité des tribaux avec un certain état sauvage. Ils sont d'abord remarquables par leur spontanéité, et leurs états d'âme varient en fonction de l'environnement naturel. Cette influence dominante de la nature les place sous la coupe des désirs les plus immédiats comme la faim et la sexualité, ce que montre une description de la fête printanière «orgiaque» de Chaitra. Cette fête voit les jeunes célibataires des deux sexes danser ensemble et tisser des relations amoureuses. Dans la description de l'auteur, la danse se charge progressivement d'émotion, au diapason des rythmes de la forêt et de la chaleur du bûcher élevé à la «déesse-terre» (*op. cit.*: 95):

Alors les filles entrechoquèrent leurs lourds bracelets de verre les uns contre les autres comme des cymbales et dansèrent au son des dungdungas [instrument à une corde]. L'âme sans âge de la forêt s'éveilla, ivre de danse. La terre vibra, et la danse des Jhodies et Parajas, répétée depuis d'innombrables générations, s'ébranla à nouveau. [...] Un grand cri s'éleva quand les bûches craquèrent et flambèrent; les tambours battaient furieusement, les dungdungas se firent de plus en plus insistants, et la longue chaîne des filles serpenta autour du feu en cercles ondulants et entrelaçants. [...] Les tambours enchaînèrent un nouveau rythme, orgiaque, et un nouveau chœur lui répondit, dont le refrain était: Dhangdi! Dhangda! Filles et garçons! Ensemble!

L'auteur hérite ici de l'évocation commune chez les voyageurs britanniques de Chaitra comme d'une sorte de «Saturnale» où les excès étaient permis (Francis [1907] 1992: 73). De même, les danses des jeunes filles tribales avaient charmé l'imagination des administrateurs bien avant Mohanty, si bien que l'un d'eux comparait les cercles des Porajâ à des «*corps de ballet*, dirigés par une *première danseuse*» (*op. cit.*: 72, en italique et français dans le texte). Au-delà des clichés, il est vrai que les amours entre jeunes sont tolérés, et que la description de l'escapade des amoureux en forêt reste remarquablement dénuée de jugement moral de la part de l'auteur. En héritier de la littérature de dévotion oriya décrivant les idylles du dieu Krishna, il s'attarde sur les tourments amoureux des adolescents.







ENTRE PRÉHISTOIRE, ROMANTISME ET RÉCITS DE FONDATION

La spontanéité a pourtant aussi son revers: une violence incontrôlable, qui conduit finalement les trois membres masculins de la famille protagoniste à «hacher» littéralement l'usurier qui les exploite. Ayant recouvré leurs sens, ils se rendent toutefois volontairement au poste de police, témoignage ultime d'une honnêteté foncière, mais aussi d'une impossible rébellion politique durable. Aspects positifs et négatifs de la spontanéité reposent, en dernier ressort, chez Mohanty, sur une limitation de la réflexion des Porajâ<sup>16</sup>, guidée par *l'instinct* et la «nécessité naturelle».

*Déterminisme environnemental et soumission à «l'âme de la forêt»*

Les Porajâ vivent du sol qu'ils cultivent, mais, outre une ressource économique, la terre représente, selon Mohanty, la véritable «source» de l'existence tribale. Dans les descriptions de l'auteur, elle marque en effet de son empreinte jusqu'à la chair et l'esprit de ses enfants :

Son corps est une masse de muscles saillants; ses mollets sont durs comme le roc et sa peau nue résiste à tous les temps.

[...] quand on a vécu aussi longtemps parmi les montagnes, peut-être n'est-on plus sensible aux pics et travers de l'existence, et tout nous apparaît égal. Après des siècles d'épreuves, le Paraja a appris à être comme la terre, patient et endurant.

*Op. cit.*: 6 et 106.

s'agit-il de Mohanty [1945] 1987?



Oui



L'auteur développe ici un déterminisme géographique typique de nombreux écrivains du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, selon lequel les qualités du sol imprègnent ses habitants (Corbin 1988, Bertho 1980). Mohanty dut être influencé par les romanciers anglais et russes qu'il connaissait, mais l'idée d'une continuité ou d'une correspondance entre lieu et habitants n'est pas non plus étrangère à la tradition indienne (Zimmermann 1989, Ramanujan 1967). Les textes sanscrits insistent cependant sur la «participation» réciproque des vivants à leur milieu, et non sur un déterminisme mécanique, comme dans la tradition occidentale moderne (Zimmermann 1976). La combinaison des deux traditions a cependant produit une fréquente naturalisation des correspondances. Les métaphores utilisées par Mohanty témoignent d'une telle synthèse, mais leur formulation relève de modèles occidentaux par la forme même du roman naturaliste. Dans ce cadre encore une fois hybride,

16. «L'esprit de Mandia, comme celui de tous les tribaux, ne pouvait soutenir qu'un seul concept à la fois» (MOHANTY 1987: 98). Les

descriptions de Mohanty trouvent un antécédent révélateur dans celles de l'homme «de nature» chez Rousseau.





la terre transmet à ses habitants ses caractères supposés, mais elle leur fournit aussi un cadre temporel, fondé sur la répétition des festivités liées au cycle agricole. Autrement dit, leur existence ne leur permet pas de s'affranchir de la terre nourricière pour construire des monuments durables, planifier des conquêtes ou inventer une écriture. Au lieu de cela, la circularité de l'existence tribale est telle que la terre représente aussi son destin post mortem :

Pour Mandia, ce n'était pas un simple lopin de terre, mais un morceau d'histoire des générations passées, de leurs anciens récits de joie et de désespoir, de tradition et de changement. Et il pensa à toutes les générations qui l'avaient précédé et à celles encore à venir : et à comment les cendres de ceux qui étaient morts avaient été mêlées dans ce sol aux semences à partir desquelles les futures générations naîtraient.

*Op. cit.* : 63. là aussi?

Affirmatif !

Ainsi, c'est la terre même qui recueille les « archives » des générations paysannes passées, et les traces de leur passage ne s'inscrivent que dans le paysage humanisé<sup>17</sup>. Les Porajâ sont ici de complets autochtones, hypersensibles au milieu ou à « l'âme de la forêt »<sup>18</sup>. C'est par la prédominance en eux des instincts que les tribaux relèvent du règne naturel, et non de l'histoire des empires, bâtis sur des ambitions politiques. Hormis le modèle historiographique colonial, l'opposition entre « sauvages instinctifs » et héros conquérants trouve, là encore, des parallèles dans la tradition sanscrite. Dans de nombreux textes, les barbares (*mleccha*) sont en effet caractérisés par la prédominance en eux d'une « obscurité » (*tamas*) et d'une passivité de la conscience, tandis que rois et guerriers concentrent la « passion » active (*râjas*), qui les rend particulièrement aptes aux conquêtes (Zimmermann 1976).

il faudrait symétriquement des guillemets à « héros conquérants »

OK

17. Notons que la sensibilité du romancier touche ici une certaine vérité quant au statut des traces du travail de la terre chez les Porajâ. Pour eux comme pour nombre d'agriculteurs, chaque talus, chaque champ évoque le souvenir d'un travail antérieur ou la mémoire d'un père ayant mis ce lopin en culture.

18. Les caractères prêtés aux tribaux par Mohanty trouvent des parallèles remarquables dans un roman bengali : *Aranyer Adhikar* (« Droits de propriété forestiers ») publié en 1975 par Mahashveta Devi, et analysé par France Bhattacharya dans une étude du thème forestier dans trois romans bengali. Le roman

de Devi se présente comme une évocation romantique de Birsa Munda (leader d'une rébellion munda à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle), où BHATTACHARYA le dit inspiré par « l'Appel de la forêt », ou de la « Terre-Mère », après s'être égaré dans les enseignements chrétiens (1998 : 30). Chez Mohanty, ce vocabulaire désigne une sensibilité — ce que l'on a appelé l'*instinct* —, tandis que chez Devi, il s'agit plus d'un sentiment patriotique, la Terre-Mère préfigurant la « Mère Inde », de même que Birsa Munda est vu comme un précurseur de la lutte pour l'indépendance.



## ENTRE PRÉHISTOIRE, ROMANTISME ET RÉCITS DE FONDATION

Par son genre littéraire même, le roman de Mohanty emprunte enfin ses ressorts majeurs au romantisme occidental. L'état de nature de «l'homme tribal» apparaît d'autant plus qu'il est confronté à ses contre-figures : l'homme de basse caste et l'usurier qui incarnent la corruption sociale. L'un est d'autant plus spontané et sentimental que les autres sont calculateurs, l'un est d'autant plus adapté à la vie de la jungle et au travail manuel que les autres le sont à la jungle des villes et à la rhétorique. Les tribaux représentent donc encore de «bons sauvages» exploités. D'un point de vue historique, le tableau de Mohanty est malheureusement juste quant à l'analyse du mécanisme d'endettement et de dépossession des terres des petits paysans au profit des usuriers dans le contexte colonial<sup>19</sup>. Dans ce roman, les Porajâ se trouvent en fin de compte réduits à jouer les rôles de figurants tragiques de l'histoire, broyés par un destin décidé par d'autres. Ils apparaissent, eux aussi, doublement «sans histoire» : par une sauvagerie qui les place sous les lois de la nature, et par leur subalternité dans un jeu social dont ils ne maîtrisent pas les règles.

### *La morale de l'histoire*

De survivants de la préhistoire à ceux d'un état de nature, en passant par héritiers d'un âge sacrificiel, les «tribaux» oriya paraissent toujours devoir être définis en négatif par certains membres érudits de la société urbaine indienne. Tout se passe comme si ces derniers avaient besoin du pôle de sauvagerie «tribale», pour démontrer indubitablement qu'ils se situent, eux, de plain-pied «dans l'histoire» et la modernité. Les tribus sont considérées en effet comme primitives, mais représentent pour beaucoup un véritable modèle de vie alternatif, modèle qui a l'avantage de demeurer dans le monde indien, sans avoir à se rapporter à un Occident vu le plus souvent comme matérialiste et anarchique. Face aux tensions et restrictions de la société des castes conservatrice des villes côtières de l'Orissa, des discussions plus intimes avec des amis oriya témoignent d'une certaine nostalgie d'une

19. Concernant l'évolution du régime agraire en contexte colonial, cf. MARKOVITS 1999 : 451-455. Sur les relations de dépendance, cf. GALEY 1980 ; pour l'endettement dans le district de Koraput, cf. BELL 1945 ; et pour une région voisine, cf. ARNOLD 1982. Arnold montre bien que les rebelles paysans nouèrent souvent des

alliances avec les petits rois et autres notables fonciers contre les commerçants et usuriers citadins, dont les intérêts étaient aussi défendus par les Gandhians. Ceux-ci refusèrent, par contre, toute alliance avec les rebelles au nom d'une stratégie non violente.

vie rurale idéalisée. Dans ce cadre, les tribaux apparaissent en quelque sorte comme la part obscure ou «pulsionnelle» des Indiens citadins, lesquels ironisent souvent sur la sensualité des femmes tribales, tout en attribuant à ces populations une dignité supérieure aux castes de service. Les zones tribales constituent de ce fait une sorte de «réserve» où les Indiens des villes peuvent venir périodiquement «se ressourcer».

On peut d'ailleurs remarquer que si les conquêtes musulmane et britannique sont présentées comme néfastes, celle, supposée, des locuteurs aryens apparaît, elle, beaucoup moins problématique. En ce sens, entre le mythe de Nishada et les versions actuelles de l'histoire des tribus de l'Orissa, le statut de ces dernières a peu changé. Les références pouraniques ont cédé la place à des hypothèses linguistiques et historiques, mais celles-ci sont encore utilisées comme des mythes dans la mesure où elles visent à légitimer un état de fait présent: la subordination économique, politique et culturelle des populations concernées dans la société indienne. C'est au fond une «histoire exemplaire» (Hartog 2003) dont la morale reste sensiblement la même: les tribus indiennes sont des «sauvages de l'intérieur», fondatrices par leur participation au sol même du pays, mais qui demeurent inaptes à gérer leur destin.

Par contraste, seule une histoire plus «factuelle» et localisée de ces groupes divers, prenant en compte leur propre vision des choses, permet de restituer un contexte sociologique aux catégories indigènes, et contribue à une véritable reprise en main de leur avenir politique et culturel. On peut remarquer, par exemple, que c'est à partir des légendes locales élaborées autour des rébellions de Birsa Munda sous le régime colonial que s'est cristallisé le mouvement de création du Jharkhand (Devalle 1992). Depuis une vingtaine d'années, les historiens du courant «subalterniste», mené par R. Guha, ont appliqué à l'histoire de l'Inde l'approche du marxiste critique Antonio Gramsci, en cherchant à dépasser le caractère élitiste de l'historiographie antérieure. Leurs travaux sont incontournables, mais certains de leurs successeurs actuels tendent à négliger les leçons de leur inspirateur initial, qui ne concevait pas d'étudier les «classes subalternes» indépendamment des «classes hégémoniques», en particulier des lettrés, intermédiaires locaux de la culture dominante<sup>20</sup>. L'activité d'écrire l'histoire s'inscrit dans cette

20. GRAMSCI [1974] 1991. Cf. POUCHEPADASS 2000 et MERLE 2004 pour une présentation équilibrée des *Subaltern Studies*, et CARRIN et JAFFRELOT 2002 sur le problème de l'autonomie des groupes subalternes. Pour de belles études subalternistes sur des «tribus», cf. ARNOLD 1982, HARDIMAN [1987] 1995, SUNDAR 1997, SKARIA 1999 (notamment sur la vision Bhil actuelle du passé).

forme d'hégémonie, et les érudits locaux indiens (notables, instituteurs, travailleurs sociaux) ne s'en sont pas privés au sujet de groupes comme les tribus. Il est intéressant de noter que l'un des auteurs commentés (Mohanty) appartient au grand groupe des *karan*, qui faisaient anciennement office de scribes. En Orissa, ils occupaient une place importante à la cour, certains ayant même acquis le statut de petits rois, avant d'être largement intégrés dans l'administration coloniale, ce qui haussa leur statut économique et social. Généralement de statut moyen (les *karan* étaient dits issus d'unions illicites entre Brahmanes et Kshatriya), ce groupe a joué un rôle important dans l'écriture de l'histoire en Inde précoloniale (Rao *et al.* 2004: chap. 3). Pour revenir aux réformistes comme Sahu, leurs actions furent indéniablement bénéfiques sur le plan de la santé et de l'alphabétisation, mais leurs écrits contribuèrent à entretenir une vision «folkloriste» des groupes dont ils s'instituaient les experts, voire récemment les porte-paroles politiques. On peut ajouter que ce statut d'expert du «tribal» comme du «populaire» n'est pas exempt de «distinction» (Grignon et Passeron 1989), de même que, on l'a vu, l'instruction peut facilement tourner à la «dictée» identitaire.

Ce processus est facilité, dans le sud de l'Orissa, par l'absence quasi complète de leaders éduqués issus de «tribus répertoriées». Contrairement aux Munda, Ho et Santal du Jharkhand par exemple, se reconnaissant largement dans le nom d'*ādivāsī* «premiers occupants» partageant une expérience commune de résistance vis-à-vis du pouvoir colonial (Hardiman [1987] 1995), ceux de l'Orissa méridional sont loin de constituer une unité politique. Les administrateurs coloniaux ont prévenu ici les rébellions massives en intervenant le moins possible dans les relations entre royaume et populations, limitant ainsi la formation d'une commune «culture de protestation» (Devalle 1992). Par ailleurs, la christianisation locale est demeurée (à l'exception des Saora et de certains Kond) plus limitée aux castes de service, dont les agriculteurs tribaux cherchent justement à se distinguer. De leur côté, les institutions indiennes politiques et religieuses ont pris soin de prévenir tout séparatisme en reconnaissant et célébrant une culture «de Koraput» particulière, mais englobée d'une part dans l'État oriya et d'autre part dans la «conscience universelle de Jagannāth» de Puri. Si la référence aux catégories de recensement (*Scheduled Tribe*, *Scheduled Caste*, etc.), ou à celle d'*ādivāsī*, se diffuse aujourd'hui, les références à l'identité «locale» (*desiā*, *korāputiyā*) ou «paysanne» (*Porajā*) restent fortes. Chaque groupe avance, certes, sa propre légende d'origine, mais la plupart de ces récits continuent à définir leurs membres comme «ceux de la terre» (*mātiā*), c'est-à-dire les premiers installés contrairement au roi «venu



RAPHAËL ROUSSELEAU

Gisèle s'interrogeait sur l'accord de hégémoniques. Si l'accord se fait bien avec théories, il vaudrait mieux mettre «théories hégémoniques de l'histoire»

d'ailleurs» (Carrin 1991) ou des castes de service voisines. Autrement dit, ces histoires tribales se réfèrent à un cadre sociopolitique encore localement prégnant, mais inopérant à un niveau plus global. Au niveau de l'État, les tribaux empruntent aux théories de l'histoire hégémoniques, au point que certains commencent à croire aux vertus des partis nationalistes hindous. Nous ne connaissons par contre aucune histoire écrite du point de vue des tribus, qui utiliserait des ouvrages historiques ou ethnographiques, comme ailleurs en Inde<sup>21</sup>. Malgré la christianisation de quelques groupes du sud de l'Orissa, ce genre de réinvention reste majoritairement induit par les intermédiaires urbains appartenant à d'autres groupes sociaux. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes focalisés sur ces derniers, sans aborder directement les conceptions du passé des premiers, ce qui reste une autre histoire, à écrire.

### Références

- ARNOLD, D.  
1982 Rebellious hillmen: The Gudem-Rampa risings 1839-1924, in R. Guha (éd.), *Subaltern Studies. Writings on South Asian history and society*, 1 (Oxford, Oxford University Press), pp. 88-142.
- BASA, K. K.  
2004 Imagining Orissa: Archaeology, art history and cultural identity, in A. Malinar, J. Beltz et H. Frese (éd.), *Text and context in the history, literature and religion of Orissa* (New Delhi, Manohar), pp. 307-325.
- BELL, R. C. S.  
1945 *Orissa district gazetteers: Koraput* (Cuttack, Government Press).
- BERTHO, C.  
1980 L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, pp. 45-62.
- BHATTACHARYA, F.  
1998 Forest and forest Dwellers in modern Bengali fiction, in J. Roger (éd.), *The social construction of Indian forests* (Edinburgh/New Delhi, Center for South Asian Studies/Manohar), pp. 25-38.

21. La région du Nord-Est indien christianisé par exemple. Cf. également les autres contributions et CARRIN 2002.



ENTRE PRÉHISTOIRE, ROMANTISME ET RÉCITS DE FONDATION

- CARMICHAEL, D. F.  
1869 *A manual of the district of Vizagapatam in the presidency of Madras* (Madras).
- CARRIN, M.  
1991 Un roi venu d'ailleurs... ou la conception du roi dans les contes Santals, in *Rêver le roi*, n° 29 de *Cahiers de littérature orale*, pp. 89-124.  
2002 Retour au bosquet sacré. Réinvention d'une culture *ādivāsī*, in M. Carrin et C. Jaffrelot (éd.), *Tribus et basses castes. Résistances et autonomie dans la société indienne* (Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 233-263 [Purusârtha, 23].
- CARRIN, M. et JAFFRELOT, C.  
2002 Introduction, in M. Carrin et C. Jaffrelot (éd.), *Tribus et basses castes. Résistances et autonomie dans la société indienne* (Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 11-31 [Purusârtha, 23].
- CLAVEYROLAS, M.  
2003 *Quand le temple prend vie. Atmosphère et dévotion à Bénarès* (Paris, Centre national de la recherche scientifique) [Monde indien].
- CORBIN, A.  
1988 *Le territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage, 1750-1840* (Paris, Aubier).
- DASH, G. N.  
1978 Jagannatha and Oriya nationalism, in A.-C. Eschmann, H. Kulke et G. C. Tripathi (éd.), *The cult of Jagannath and the regional tradition of Orissa* (New Delhi, Manohar), pp. 359-374.
- DEVALLE, S. B. C.  
1992 *Discourses of ethnicity. Culture and protest in Jharkhand* (New Delhi, Sage).
- ELWIN, V.  
1955 *The religion of an Indian tribe* (Londres, Oxford University Press).  
1964 *The tribal world of Verrier Elwin. An autobiography* (Londres, Oxford University Press).
- ESCHMANN, A.-C.  
1978 Prototypes of the Nabakalebara ritual and their relation to the Jagannâtha cult, in A.-C. Eschmann, H. Kulke et G. C. Tripathi (éd.), *The cult of Jagannath and the regional tradition of Orissa* (New Delhi, Manohar), pp. 265-283.
- FOURCADE, M.  
2002 Biographies de Verrier Elwin (1902-1964). Anthropologie buissonnière en Inde. «Anglocentricité» et «tribalisation», in M. Carrin et C. Jaffrelot (éd.), *Tribus et basses castes. Résistances et autonomie dans la société indienne* (Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 181-231 [Purusârtha, 23].
- FRANCIS, W.  
[1907] 1992 *Vizagapatam district gazetteer* (New Delhi, Asian Educational Services) [Government Press].

- FUSSMAN, G.  
2003 Entre fantômes, science et politique. L'entrée des Âryas en Inde, *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 58 (4), pp. 781-813.
- GALEY, J.-C.  
1980 Le créancier, le roi, la mort. Essai sur les relations de dépendance au Tehri-Garhwâl, in C. Malamoud (éd.), *La dette* (Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 93-164 [Purusârtha, 4].
- GRAMSCI, A.  
[1974] 1991 Observations sur le «Folklore», in *Cahiers de prison*, trad. Cl. Perrus et P. Laroche (Paris, Gallimard), pp. 333-342 [cahier 27; XI, rédigé en 1935].
- GRIGNON, C. et PASSERON, J.-C.  
1989 *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature* (Paris, Gallimard/Le Seuil) [Hautes études].
- GUHA, R.  
2000 *Savaging the civilized. Verrier Elwin, his tribals, and India* (New Delhi, Oxford University Press).
- HARDENBERG, R.  
2001 The renewal of Jagannath, in H. Kulke et B. Schnepel (éd.), *Jagannath revisited, studying society, religion and the State in Orissa* (New Delhi, Manohar), pp. 65-92.
- HARDIMAN, D.  
[1987] 1995 *The coming of Devi. Âdivâsî assertion in Western India* (Delhi, Oxford University Press).
- HARTOG, F.  
2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps* (Paris, Éditions du Seuil) [Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle].
- KULKE, H.  
1978 Jagannath as the state deity under the Gajapatis of Orissa, in A.-C. Eschmann, H. Kulke et G. C. Tripathi, *The cult of Jagannath and the regional tradition of Orissa* (New Delhi, Manohar), pp. 199-208.  
1993 Reflections on the sources of the temple chronicles of the Mâdalâ Pânji of Puri, in *Kings and cults. State formation and legitimation in India and Southeast Asia* (New Delhi, Manohar), pp. 159-191.
- LAW, B. C.  
[1943] 1973 *Tribes in Ancient India* (Poona) [Bhandarkhar Oriental Series, 4].
- LOTZ, B.  
2004 Autobiographies of Oriya leaders: Contributions to a cause, in A. Malinar, J. Beltz et H. Frese (éd.), *Text and context in the history, literature and religion of Orissa* (New Delhi, Manohar), pp. 383-426.
- MARKOVITS, C.  
1999 Inde, in H. O. Rotermond (éd.), *L'Asie orientale et méridionale aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles* (Paris, Presses universitaires de France), pp. 409-509 [Nouvelle Clio].



- MERLE, I.  
2004 Les *Subaltern studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale, *Genèses*, 56, pp. 131-147.
- MOHANTY, G.  
1987 *Paraja*, trad. B. K. Das (New Delhi, Oxford University Press) [Oriya, 1<sup>re</sup> éd. 1945].
- MURR, S.  
1987 *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire, 2: L'Indologie du père Cœrdoux: Stratégies, apologétique et scientificité* (Paris, École française d'Extrême-Orient) [Publications de l'EFEO, 146].
- NAYAK, P. K.  
2001 Jagannath and the Âdivâsis: Reconsidering the cult and its traditions, in H. Kulke et B. Schnepel (éd.), *Jagannath revisited, studying society, religion and the State in Orissa* (New Delhi, Manohar), pp. 25-48.
- POUCHEPADASS, J.  
2000 Les *Subaltern studies*, ou la critique postcoloniale de la modernité, *L'Homme*, 156, pp. 161-186.
- RAMADAS, G.  
1925 The aboriginal names in the Ramayana, *Journal of Bihar and Orissa Research Society*, XI, pp. 41-53.
- RAMANUJAN, A. K.  
1967 *The interior landscape, love poems from a classical Tamil anthology* (Bloomington and London, Indiana University Press).
- RAO, V. N., SHULMAN, D. et SUBRAHMANYAM, S.  
2004 *Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde* (Paris, Éditions du Seuil) [Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle] [éd. anglaise 2001, Delhi, Permanent Black].
- SAHU, L. N.  
1942 *Hill tribes of Jeypore* (Cuttack, Servants of India Society, Orissa Mission Press).
- SCHNEPEL, B.  
2002 *The jungle kings. Ethnohistorical aspects of politics and ritual in Orissa* (New Delhi, Manohar).
- SHULMAN, D.  
1980 *Tamil temple myths: Sacrifice and divine marriage in the South Indian Saiva tradition* (Princeton, Princeton University Press).
- SINGH DEO, B.  
1939 *Nandapur. A forsaken kingdom* (Cuttack, Utkal Sahitya Press).
- SKARIA, A.  
1999 *Hybrid histories. Forests, frontiers and wildness in Western India* (Delhi, Oxford University Press).
- SOUCAILLE, A.  
2002 Dialectique de la tribu (Inde contemporaine), in M. Carrin et C. Jaffrelot (éd.), *Tribus et basses castes. Résistances et autonomie dans la société indienne*

pas de voyelle longue sur Jagannath ? alors qu'il y en a sur Âdivâsi ? et est-ce que Âdivâsi est au pluriel dans l'article ?

Après vérif., il n'y a aucun accent ds l'original, et Adivasis au pluriel

RAPHAËL ROUSSELEAU

(Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 131-157  
[Purusârtha, 23].

STOCZKOWSKI, W.

1993 La Préhistoire: les origines du concept, in *L'histoire de la préhistoire* (Actes du colloque), n° 90 (1-2) du *Bulletin de la Société préhistorique française*, pp. 13-21.

SUNDAR, N.

1997 *Subalterns and sovereigns. An anthropological history of Bastar, 1854-1996* (New Delhi, Oxford University Press).

TARABOUT, G.

1989 Sacrifice et renoncement dans les mythes de fondation de temples au Kerala, in M. Détéienne (éd.), *Tracés de fondation* (Louvain/Paris, Peeters/École pratique des hautes études), pp. 211-232 [Sciences religieuses, XCIII].

THOMAS, C.

1979 *L'Asbram de l'amour. Le gandbisme et l'imaginaire* (Paris/Villeneuve d'Ascq, Maison des sciences de l'homme/Publications de l'université de Lille III).

TRAUTMANN, T. R.

1997 *Aryans and British India* (Berkeley, University of California Press).

WILSON, H. H.

[1840] 1961 *Vishnu Purâna* (Calcutta, Punthi Puṣṭack).

ZIMMERMANN, F.

1976 L'échelle des êtres dans l'Inde ancienne, tiré à part d'une communication au Colloque *Hommes et Bêtes* du Groupe d'étude d'histoire du racisme (Paris, Maison des sciences de l'homme, fasc. XIX), 14 p.

1989 *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue* (Paris, Payot).