

Entre folklore et isolat: le local. La question tribale en Inde, de Mauss à Dumont

‘Tout le monde sera frappé des analogies profondes qui existent entre le folklore européen et ce qu’on pourrait peut-être appeler le folklore hindou: il y a correspondance de rites, correspondances de croyances, comme il y a eu symétrie de langues.’ Marcel Mauss¹

‘Following Mauss, we took ‘cultural phenomena’ to mean phenomena common to several societies *in contact*... Internal phenomena may be called social phenomena of the first order, and external, or cultural phenomena may be called social phenomena of the second order.’ Louis Dumont and David Pocock²

Il peut sembler paradoxal de consacrer un article à la ‘question tribale’ chez des auteurs (Marcel Mauss et Louis Dumont) qui n’ont jamais étudié directement le sujet. Ceux-ci défendaient cependant des positions très précises sur ce problème, positions qui étaient, chez Dumont, inspirée par un terrain tout-à-fait concret (chez les Kallar, sous-caste d’origine ‘tribale’ supposée). Le point de vue de ce dernier auteur apparaît surtout à travers des articles polémiques – opposant L. Dumont et D. Pocock d’une part, et F. G. Bailey d’autre part – et quelques comptes-rendus des premiers numéros des *Contributions to Indian sociology*. On présente souvent le débat susmentionné comme un exemple d’opposition entre un intellectualisme français³ et un empirisme anglo-saxon plus réaliste. Doutant que le problème se limite à cela, le point de départ de cet article fut d’essayer de comprendre ce que Dumont, et Mauss avant lui, entendait au juste par la notion de *perte de contact* appliquée aux dites ‘tribus’. Si nous ouvrons ce dossier, ce n’est pas par ‘goût de l’antique’, mais parce que les implications de cette question trouve une actualité toujours vivante. Il nous a semblé en effet que la façon dont Dumont posait le problème recoupait ses premières recherches sur les

1 ‘Religions populaires et folklore de l’Inde septentrionale’ (1898), in Mauss 1974: 371.

2 Dumont & Pocock 1957: 11 (c’est nous qui soulignons).

3 Un stimulus essentiel à la base du présent article fut celui de Georg Pfeffer (Pfeffer 1997). Cet article remarquable synthétise nos connaissances sur l’organisation des ‘tribus’ du Centre-Inde. Dans sa présentation de la controverse des *Contributions* toutefois, l’auteur tendait à présenter la position de Dumont comme un ‘idéisme’ ignorant les spécificités tribales pour les besoins de sa démonstration. Dans des articles plus récents, le même auteur a présenté plus justement les travaux de Dumont, en les replaçant dans les perspectives de l’Ecole française de sociologie (Durkheim, Mauss, Hertz, Lévi-Strauss).

traditions populaires, de même que plusieurs travaux récents sur les ‘tribus’ indiennes, et nos propres impressions.

Le rôle que l’expérience indianiste a joué dans le regard que Louis Dumont a porté, en retour, sur les valeurs occidentales, est bien connu. Nous voudrions, quant à nous, attirer l’attention sur ‘l’Aller’, c’est-à-dire l’influence que sa formation première d’euro péaniste a pu exercer sur sa perception des réalités indiennes. Cela nous permettra de préciser la filiation toujours revendiquée de Dumont vis-à-vis de Mauss, avant de dégager ses propres positions sur la question des ‘tribus’ de l’Inde. Nous envisagerons, enfin, dans quelle mesure son approche peut être féconde pour la compréhension actuelle de ces groupes.

L’ombre de *La Tarasque*. L’expérience de l’ethnographie de la France

Avant d’être ethnographe de l’Inde, Louis Dumont commence sa carrière en 1936, comme secrétaire puis Assistant des Musées Nationaux, où il est chargé de diverses enquêtes et publications concernant les traditions populaires françaises⁴. La fréquentation du milieu du Musée des Arts et Traditions Populaires (et de la *Revue du Folklore Français et du Folklore Colonial*) lui permet de mesurer l’écart entre l’idéal sociologique maussien et la pratique prédominante chez les folkloristes, souvent d’inspiration régionaliste. Son ouvrage *La tarasque*, publié en 1951, lui permet de préciser sa position par rapport à des folkloristes comme Henry de Dontenville ou, son ancien collègue aux ATP, André Varagnac (Arnold Van Gennep restant une exception notable). De quoi était-il question? La Tarasque était une sorte de dragon mythique, dont l’effigie était construite et promenée en procession dans la ville de Tarascon (Sud de la France). Le mythe proprement dit narre la lutte entre le monstre meurtrier et une sainte locale (Sainte Marthe), qui finit par dompter la bête. La plupart des études folkloriques revenait à interpréter mythe et fête associés comme des ‘survivances’ de rites anciens, ou comme des métaphores du combat entre christianisme et paganisme. A ces ‘explications’, s’appuyant sur des reconstructions historiques conjecturales et sur une réification de la ‘culture populaire’, Dumont oppose son *Essai de description d’un fait local d’un point de vue ethnographique*. Ce sous-titre résume la perspective critique qu’il cherche à mettre en oeuvre dans ce livre: renouveler les concepts employés pour clarifier l’approche et ses présupposés.

A partir d’une révision des démarches folkloristes que nous venons d’évoquer, l’argument aboutit à une double exigence ‘ethnographique’: (i) s’appuyer sur le présent et sur les sources historiques fiables; et (ii) développer une analyse sociologique et structurale dans un contexte limité.

Une critique épistémologique du ‘folklore’

Au début de son étude, Louis Dumont expose un historique de la recherche, qui se présente comme une autocritique de sa propre démarche. Ainsi apprenons-nous que l’enquête sur la Tarasque est issue d’un projet originel plus vaste sur les dragons pro-

4 Voir son interview par Jean-Claude Galey, *Contributions to Indian Sociology* 1981, n°1; et du même auteur, ‘L’esprit et la raison’, *Droit et Cultures* 39 (2000/1): 67–85, où ‘le rôle de l’histoire’ dans l’oeuvre indianiste de Dumont est rappelée (p. 73).

cessionnels des Rogations. L'auteur avoue avoir naïvement suivi, à ses débuts, la démarche folklorique, en s'enlisant dans des rapprochements vagues et des hypothèses mythologiques invérifiables. Sur le conseil de Georges Dumézil, qui lui 'rappela les règles d'une comparaison saine', Dumont recentra son projet sur une étude monographique préalable. Celle-ci avait pour but d'assurer des faits précis, éventuellement comparables dans un second temps. Devant la pauvreté des résultats corroborant ses hypothèses de départ (survivance d'un imaginaire païen sur les dragons), l'auteur abandonne 'ces rêveries' pour se concentrer sur les seules méthodes fiables: la sociologie et l'histoire. A la lueur des données de terrain, le caractère partial des descriptions des folkloristes lui devient évident. Ces derniers, selon lui, déplacent simplement le problème dans le temps, en recourant à des explications d'ordre génétique (notamment à travers la théorie des survivances):

On peut se demander pourquoi la religion celtique, par exemple, si mal connue, passe pour plus *rationnelle* que la religion populaire. C'est que cette rationalité sentimentale n'est pas exempte de prestiges étrangers. Tout se passe comme s'il y avait des réalités triviales et des réalités nobles, ces dernières consacrées par la tradition: ainsi les faits anciens sont plus nobles que les faits récents, une superstition s'anoblit quand son origine se recule. Une réalité populaire qui comporte quelque chose de trivial ou d'obscur parvient, à travers le traitement qui lui est réservé, à participer à la clarté de domaines réputés sans ombre ou à la noblesse que leur âge, le sentiment national ou la mode confèrent aux religions anciennes.⁵

La réduction du fait à ses origines – situées généralement à une époque encore peu documentée historiquement, ici la Gaule indépendante – loin d'en préciser l'histoire, revient bien plutôt à en faire une donnée anhistorique. Cette réduction des faits de la 'culture populaire' s'accompagne ainsi, logiquement, soit d'une *dévalorisation* de celle-ci vue comme dégénérante, soit d'une *essentialisation* de celle-ci:

Mais la survivance se teinte généralement d'un mythologisme plus ou moins honteux: ainsi se marque la combinaison des deux attitudes. Dans leur opposition se reflète celle de la culture populaire considérée *comme résidu de la civilisation supérieure* (les *Versenkungen*) ou *comme création originale*. En réalité, comme le montrent les études les plus avancées, les deux couches réagissent l'une sur l'autre, les isoler même l'une de l'autre est arbitraire. Les faits de 'contamination' ne sont donc pas secondaires mais essentiels.⁶

Selon l'auteur, la bonne voie d'approche serait celle du milieu, restituant aux faits 'populaires' une logique propre bien qu'en constante interaction avec la culture dite 'supérieure'.⁷ L'aveuglement sur le véritable statut du populaire est attribuable, selon Dumont, à un subjectivisme de la part des observateurs:

5 Dumont 1951: 219.

6 Dumont 1951: 220. C'est nous qui soulignons. 'Les termes mêmes sont commodes, mais non rigoureux. On pourrait faire un sort – et on l'a fait – au mot *populaire* ...' (*ibid.*, n. 2). L'auteur précise qu'à la transfiguration du 'populaire', s'ajoute 'la *valorisation* affective des faits dits populaires, considérés comme révélant à tout coup les valeurs humaines essentielles. Si celle-ci présente des avantages (intérêt accordé à ce domaine longtemps méconnu), elle doit être elle aussi surmontée pour parvenir à un point de vue scientifique' (Dumont 1951: 219).

7 Signalons la proximité de cette position, *mutatis mutandis*, avec celle de marxistes critiques comme Antonio Gramsci (voir ses 'Observations sur le "folklore"', *Cahiers de prison*, n° 27, Paris: Gallimard, 1991), ou même Pierre Bourdieu (notamment *La distinction*, éd. de Minuit 1979, 450). Ce dernier précise la perspective 'pratique' des classes subalternes, perspective qui organise les

En tout cas, la réalité populaire est expliquée lorsqu'elle est ramenée (fictivement, nous l'avons vu) à autre chose qu'elle-même. Ainsi est nié ce qui devrait être à proprement parler l'objet de la recherche. De telle sorte que toutes les 'explication' mises à bout n'expliquent encore pas les faits dont on est parti: elles ne font que traduire les besoins subjectifs des interprétateurs.⁸

Si l'auteur ne précise pas ce qu'il entend par 'besoins subjectifs', nous ne pensons pas trahir sa pensée en comprenant par là le manque de perspective critique, cette sorte de myopie ethnocentrique qui tient 'à la difficulté de considérer objectivement des faits trop proches de l'observateur'.⁹ Pour corriger sa visée sur l'objet, le sujet doit procéder à une mise au point historico-culturelle, ou autrement dit prendre un 'point de vue ethnographique' dirigé par trois principes méthodologiques: (i) *la monographie* (utilisant sources historiques et enquêtes orales); (ii) *l'observation directe* (des comportements); enfin (iii) *l'interprétation compréhensive* (contre les explications) tentant de 'restituer les relations des faits entre eux'.¹⁰

Repartir du présent

Face aux constructions folkloristes édifiées sur le sable d'une unique origine préhistorique, l'auteur affirme la nécessité de partir de prémisses saines. A défaut d'une bonne connaissance du passé qui l'a déterminé, le présent reste la source la plus sûre pour le sociologue ou l'ethnologue.

Précisons que cette affirmation méthodologique n'implique, cependant, ni un parti-pris structuraliste privilégiant la synchronie, ni un rejet de la méthode historique. Dumont utilise, en effet, les sources disponibles, et souhaite même une étude plus systématique des archives locales. S'il faut écarter toute conjecture historique invérifiable, il serait dommage de se priver de l'apport des sources fiables. De même, si la sociologie éclaire les facteurs déterminant les faits dits 'populaires', et relativise leur spécificité, l'histoire permet d'en voir l'évolution et d'en relativiser la 'longue durée'. A la lueur de ces mises au point, et alors seulement, des hypothèses pourront être lancées en direction du passé.

Qu'est-ce qu'un 'fait local'?

La révision de notions naïves amène l'auteur à proposer de nouveaux concepts explicatifs. Ainsi, au lieu et place du qualificatif 'populaire', chargé de présupposés non clarifiés, Dumont introduit le terme 'local'. Le changement peut paraître minime, mais cette solution simple n'en est pas moins des plus efficaces. Plus qu'un changement de

emprunts à la 'culture savante', et qui était présente *in nuce* dans les notes de Gramsci. Leurs définitions de la 'culture *subalterne*' affirment en tout cas son interdépendance avec la 'culture *hégémonique*', tout en restant dans une perspective de rapports de domination. Même s'il insistait sur l'unité socio-culturelle, Louis Dumont s'opposait de manière similaire aux partisans de toute 'tradition primordiale', indienne ou populaire.

⁸ *Ibid.* 219.

⁹ *Ibid.* 220. La métaphore de la myopie est de l'auteur dans la suite du paragraphe. Nous avons tenté une analyse sociologique de certains 'besoins' folkloristes, dans notre article: 'La fontaine "sacrée" de Saint-Gré. "Paganisme" et usages du paysage', *Europaea* 5-6 (2000), 195-228.

¹⁰ *Ibid.* 11. Plus que l'influence structuraliste stricte, on reconnaîtra ici les conseils comparatistes de Dumézil et Mauss: privilégier les systèmes de faits aux faits isolés.

mots, il s'agit d'un véritable approfondissement du problème. C'est le clivage net et naïf entre 'culture populaire' (ou 'folklorique') et 'culture savante' que Dumont rejette, pour le remplacer par une relation plus dynamique (et plus complexe) entre 'fait local' et 'global'. Ce couple n'est pas à entendre dans un sens purement géographique, et la métaphore convient tout à fait au type de relation que Dumont veut décrire. Le fait local, en effet, peut s'entendre comme la *reproduction d'un modèle général*. Mais il est surtout une *application originale* ou mieux, une *appropriation* de ce modèle qui reste, quant à lui, virtuel (ou discursif) tant qu'il n'est pas réalisé. Le cas concret étudié par Dumont illustre bien cette idée. Les fêtes et légendes associées au combat de la Tarasque avec Sainte Marthe se présentent complètement christianisées. Plutôt que de chercher d'emblée à distinguer arbitrairement un fonds païen (plus 'populaire' ou 'superstitieux') et un vernis chrétien (plus savant ou canonique), l'ethnologue envisage ces faits comme le produit de l'appropriation locale de légendes hagiographiques pan-catholiques. L'accent se déplace alors vers la 'compréhension' du fait local dans son contexte, ce qui peut permettre ensuite de dégager à la fois les influences indigènes et la prégnance du modèle ecclésiastique. Nous pouvons rapprocher cette perspective d'appropriation locale de celle développée par Claude Lévi-Strauss contre la notion de 'survivance'.¹¹ Celui-ci affirme en effet qu'une tradition perdure si elle reste 'bonne à penser' dans une structure de représentations, et cela même si cette dernière a changé à travers le temps.

De la critique des folkloristes à la 'localisation' des faits, en passant par l'utilisation complémentaire de l'histoire avec la sociologie, Dumont a, au fond, peu 'inventé'. Comme il n'a cessé de le rappeler lui-même, nombre de ses concepts sont des développements logiques de l'enseignement de Mauss. La vérité de cette affirmation apparaît non seulement dans les écrits du maître, mais également si l'on compare la méthode de Dumont et celle d'autres 'maussiens'.

De Mauss à Dumézil, en passant par Hertz

C'est un lieu commun que de noter la profonde influence que Marcel Mauss exerça sur ses élèves. Il reste, en revanche, plus difficile de mesurer ce qu'ils lui ont réellement emprunté, puisqu'il laissa, comme chacun sait, peu d'exposés théoriques précisant sa pensée propre. Nous essaierons cependant de tracer quelques liens de filiation entre la démarche maussienne et celle de Dumont. Nous nous aiderons, pour cela, des 'preuves' indirectes que constituent les travaux d'un autre élève de Mauss, Robert Hertz (1881–1915) qui a développé une méthodologie proche de celle de Dumont. L'exemple de Georges Dumézil sera aussi évoqué, bien que sa démarche fut en partie indépendante.

Si Mauss a laissé peu d'indications sur 'sa' méthode sociologique, il n'a cessé, en revanche, d'en donner en négatif, au travers de ses diverses critiques.¹²

11 Notamment dans le célèbre article 'Le Père Noël supplicié', *Les Temps modernes* (1952).

12 N'oublions pas, chez Mauss, le tour philosophique de telles critiques, qui sont aussi des 'libérations' de la conscience aliénée à ses catégories sociales, et à l'histoire.

Critique des ‘origines’. La société dans le temps

Nous n’avons pas affaire à *des* origines, encore moins à *une* origine, mais à des faits de plus en plus reculés. Il faut enlever du romantisme sociologique et préhistorique cette question des origines.¹³

Cet extrait nous paraît révélateur de la perspective maussienne vis-à-vis de l’histoire. Celle-ci ne peut nous renseigner sur les origines uniques hypothétiques de telle institution humaine (‘la’ société, ‘l’art’, ‘la’ religion, etc.), ni sur une évolution unilinéaire dont les étapes seraient déductibles par la seule logique. A toutes ces conjectures invérifiables,¹⁴ Mauss opposait paradoxalement un retour à l’histoire, mais une histoire moins téléologique et plus précise, fondée sur la critique des sources.¹⁵ Cette première étape devait servir, comme chez Durkheim, à dégager, non pas des filiations uniques, mais des *séries* de faits comparables, à partir desquelles la sociologie pouvait construire ses hypothèses générales.

Chez Mauss cependant, la critique socio-historique se ramifie progressivement, selon nous, en une quadruple démarche. L’anthropologue recherche, d’une part, des causes d’ordre sociologique, tout en conservant, d’autre part, une perspective historique pour situer constamment le fait dans son contexte. Cette double exigence se subdivise elle-même entre l’étude de l’objet proprement dit, et, celle de l’observateur à travers la critique des concepts mis en oeuvre dans l’analyse. Comme le remarquait Louis Dumont, chez Mauss l’expérience anthropologique transforme non seulement le chercheur, mais également les concepts sociologiques.¹⁶ La méthode historique finit

13 Marcel Mauss, ‘Intervention à la suite d’une communication de E. Rabaud, H. Breuil et R. Lantier sur “Les origines de la société” (1930)’, in Mauss 1974: 486.

14 ‘... M. D. persiste ... à croire qu’il suffit pour expliquer un mythe ou un rite, de préférence antique, ou un trait du folklore indo-européen, de le rendre compréhensible en montrant les idées qui lui sont sous-jacentes ou antécédentes ... Il faut encore retrouver et les sentiments sociaux, et les structures sociales dont ces faits sont l’expression ...’ Marcel Mauss, Compte-rendu de A. Dieterich, (*Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig 1905), in Mauss 1974, 136. On notera la similarité d’arguments avec les citations de *La Tarasque*, mais également avec l’assertion suivante, due au linguiste Antoine Meillet: ‘... le temps n’est plus où la linguistique était un département de la philologie ... L’observation des faits actuels est encore plus capable d’expliquer le passé que l’étude du passé d’expliquer le présent ...’ A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Champion 1965, 5 (1ère éd. 1921), cité par Bruno Karsenti, *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* (Collection Pratiques théoriques: PUF, 1997), 160, n.1. On connaît l’influence de la linguistique sur la démarche de Mauss, puis de Lévi-Strauss. Plus récemment, Camille Tarot a insisté sur le rôle de la philologie orientaliste développée par Eugène Burnouf puis André Bergaigne dans cette évolution. Ces auteurs s’appuyaient notamment sur la notion d’*actualisme*, supposant l’homologie des processus passés et présents, notion issue de l’anatomie comparée. Cf. C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l’invention du symbolique. Sociologie et Sciences des religions* [Bibliothèque du Mauss, Collection Recherches], Paris: La Découverte, 1999. Pour notre propos, voir surtout le chapitre 19: ‘Sur l’indologie de Mauss’, 383–401.

15 ‘En histoire, en sociologie – qui, quoiqu’on veuille bien penser des travaux des anthropologues, doit n’être pratiquée que par des historiens – il faut un esprit de finesse, de jugement, de critique. Il faut distinguer les espèces de faits, avoir le sens du possible et surtout celui du *fait*, sûr, historique.’ Marcel Mauss, [‘La théorie de la diffusion unicentrique de la civilisation’ (1925)] in Mauss 1974: 522 (les italiques sont de l’auteur).

16 Commentant la dimension expérimentale de l’anthropologie selon Mauss, L. Dumont note ‘S’il y a une différence entre l’expérience scientifique en général et celle-ci, c’est qu’en anthropologie l’expérience ne décide pas seulement d’une hypothèse, mais réagit sur les concepts eux-mêmes et con-

par relativiser la sociologie générale elle-même, pour l'adapter aux contextes concrets.¹⁷ Comme on le sait, Mauss n'hésita pas, par exemple, à intégrer des concepts Maori dans le cadre de son interprétation de l'échange. Ce type d'emprunt et de comparaison ne se faisait toutefois jamais sans méthode.

Quel comparatisme?

Contrairement aux comparaisons généralisantes qui privilégient seulement les ressemblances (comme chez Frazer ou Eliade), le comparatisme de Mauss est à la fois sociologique (généralisant) et historique (spécifiant). La même démarche sera perfectionnée par Dumézil ou Hertz. Comme le résume ce dernier à propos de son interprétation des rites funéraires secondaires, une telle procédure permet 'de comprendre à la fois pourquoi, dans une société donnée, les doubles obsèques sont pratiquées et pourquoi en certains cas elles ne le sont pas'.¹⁸

Précisons un dernier point: ce comparatisme oscille entre un *historicisme de méthode* (plus ou moins dominant selon les auteurs) et une *visée essentialiste* (des configurations anthropologiques récurrentes). Les identités dégagées de la sorte restent donc 'structurales', ou autrement dit relatives, ou encore 'contrastées', et non 'substantialistes'.¹⁹ Quand Mauss et Dumont cherchent à définir, respectivement, des types de civilisation ou d'idéologie, il ne s'agit pas, pour eux, d'enfermer les membres de telle société dans une identité figée ou idéaliste, mais de spécifier quelques valeurs qui les orientent globalement dans une direction particulière, et ce pendant plus ou moins longtemps.

Cette attention aux spécificités historiques des sociétés (conduisant à la distinction de 'périodes') s'accompagne d'une même précision vis-à-vis des situations géographiques (conduisant à la différenciation d'aires'). Ajoutons cette dernière dimension au comparatisme.

Critique des morphologies culturelles et de l'anthropogéographie.

La société dans l'espace

De la même manière qu'il critique la vague des explications par les origines, Mauss s'attaque au flou des 'traits culturels' mis en avant par les différentes écoles

tribue en fait à la construction de concepts scientifiques. Il résulte de l'identification de l'observateur à l'observé que l'expérience s'empare de l'observateur lui-même.' Louis Dumont, 'Une science en devenir' [traduction d'une conférence donnée à Oxford, 1952], *L'Arc* 48: *Marcel Mauss*, 20 (Paris 1972).

17 Cette 'critique de l'ethnocentrisme' fécondée par la méthode historique, qui prend sa pleine ampleur dans la démarche comparative de Dumont, paraît bien proche de l'ethnocentrisme critique' (couplé lui aussi au comparatisme) développé alors par les ethnologues historicistes italiens, comme l'a remarqué Silvia Mancini dans 'La notion d'*ethnocentrisme critique* et l'anthropologie contemporaine', *Gradhiva* 22, 1997, 1. Nous avons déjà noté, par ailleurs, la convergence de vue entre Dumont et Gramsci vis-à-vis de la 'culture populaire' et quant à l'importance du déterminisme culturel face au seul déterminisme économique (cf. n. 7).

18 Robert Hertz, 'Contribution à une étude sur les représentations collectives de la mort', *L'Année sociologique* 10, 1905-6, 48-137.

19 Vincent Descombes fait cette remarque à propos du comparatisme de Dumont dans 'Louis Dumont ou les outils de la tolérance', *Esprit* 1999, 65-85. Ajoutons une formule limpide de Dumont lui-même, employée à propos du système des castes: '*l'être est dans la relation*' (*La civilisation indienne et nous*, Armand Colin 1975, 28 ; les italiques sont de l'auteur).

morphologiques, ainsi qu'aux excès des anthropogéographes (Ratzel). Les premiers s'arrêtent, selon lui, à des définitions esthétiques et impressionnistes des sociétés, dessinant ainsi des aires d'influence très subjectives. Les seconds attribuent à la géographie un déterminisme exorbitant. Mauss n'abandonne cependant pas toutes caractérisations culturelles géographiquement situées. Il cherche simplement à les formuler sociologiquement en procédant à une réduction des formes esthétiques à des principes sociologiques sous-jacents. Comme C. Tarot l'a souligné, loin de dédaigner les auteurs allemands de son époque, Mauss conserve un constant dialogue avec eux. La problématique géographique et morphologique conforte l'exigence de définitions comparatives. Là encore, il s'agit de distinguer le similaire et le spécifique, pour atteindre une définition englobante rendant justice aux différents cas. Deux développements naissent de cette exigence : les notions de *civilisation*, et, de *morphologie sociale*.

Civilisation

C'est un procédé caractéristique de Mauss et Durkheim d'emprunter des notions communes vagues, pour leur faire revêtir un sens précis. Ainsi en est-il, entre autres, de la notion de *civilisation*:

Il existe, non pas simplement des faits isolés, mais des systèmes complexes et solidaires qui, sans être limités à un organisme politique déterminé, sont pourtant localisables dans le temps et dans l'espace. A ces systèmes de faits, qui ont leur unité, leur manière d'être propre, il convient de donner un nom spécial : celui de civilisation nous paraît le mieux approprié.

Un ensemble de faits, un ensemble de caractères de ces faits correspondant à un ensemble de sociétés, en un mot une sorte de système hypersocial de systèmes sociaux, voilà ce qu'on peut appeler une civilisation.²⁰

Durkheim et Mauss insistent ici sur la dimension débordante de la civilisation par rapport à l'état-nation territorial. Pour Mauss, les 'faits de civilisation' empruntent différentes modalités de diffusion, dont la filiation, et le *contact*. Parallèlement à son refus de l'évolutionnisme linéaire de 'la' civilisation, il rejette l'idée d'un nombre limité de foyers de civilisation. Nous verrons bientôt le rôle qu'ont joué ces divers concepts dans l'appréhension du contexte indien.

Restons pour le moment en Europe, où Mauss cite la 'civilisation chrétienne' comme exemple d'hypersociété, avec ses variantes nationales. Il nous semble que Dumont avait également ce modèle en tête, quand il développa la notion de 'local' dans *La Tarasque*. Plus directement, il pouvait s'appuyer sur un article de Robert Hertz sur le 'culte alpestre' de Saint-Besse, en Val d'Aoste. Cette étude préfigure celle de Dumont par bien des points. Hertz y procède, en effet, à une critique de la notion de tradition 'populaire',²¹ en s'appuyant sur l'histoire régionale et les légendes hagiographiques. Il y emploie notamment le terme de 'local', pour désigner la spécificité culturelle du saint concerné. Ce dernier, bien que reconnu par les autorités ecclésiastiques de la vallée, reçoit des caractères propres dans les villages montagnards.

20 Emile Durkheim et Marcel Mauss, 'Note sur la notion de civilisation', en Mauss 1974, notamment 452. M. Mauss, 'Les civilisations, éléments et formes' (1929), *ibid.* 463.

21 'Même les traditions orales de nos campagnes, quand elles sont en rapport étroit avec le culte chrétien, sont tellement imprégnées de représentations d'origine ecclésiastique qu'il est bien chimérique de les tenir pour "populaires".' Robert Hertz 1970, 156.

L'auteur montre que ces mêmes caractères, bien qu'ils apparaissent tout à fait hétérodoxes au milieu clérical (à prétention universaliste), répondent aux visées du milieu chrétien 'local'.

Dans ce cas privilégié, où il nous est possible de confronter le modèle et la copie, la légende populaire nous apparaît, certes, comme indifférente à la vérité historique et à la moralité chrétienne ; mais elle n'y prétend pas, parce qu'elle se meut sur un tout autre plan de pensée ; par contre, dans son domaine, elle est parfaitement cohérente et parfaitement adaptée à son milieu.²²

Le concept possède donc, ici, la même acception que dans l'ouvrage de Dumont, et convertit l'apparente hétérogénéité des 'traditions populaires' et 'savantes' en des adaptations différentes d'une culture partagée.

Revenons à Mauss. Les faits de *civilisation* comprennent les valeurs partagées par plusieurs sociétés. Pour rendre raison des formes des sociétés particulières, Mauss utilise la notion de '*morphologie sociale*'.

Morphologie sociale

A la suite de Durkheim, Mauss entend par là le 'substrat matériel' des sociétés, consistant en 'la masse, la densité, la forme et la composition des groupements humains'. Nous extrayons cette définition du célèbre *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale*, publié en collaboration avec H. Beuchat.²³ Cette notion un peu générale vise à affirmer le facteur social face à l'économique, en se distinguant de l'infrastructure de Marx. Dans l'*Essai* mentionné, la même notion permet à son auteur de critiquer également le 'déterminisme tellurique' des anthropogéographes.²⁴ Dans ses travaux ultérieurs, toutefois, le problème des déterminismes passe au second plan au profit d'une vision plus globale du social où les différentes sphères interagissent les unes sur les autres dans une sorte de jeu de miroirs constant. Tous les exégètes de Mauss ont insisté sur l'importance qu'a revêtu progressivement, pour lui, l'examen des *cosmologies*, et leur rôle déterminant. Son attention se porte sur les cas de 'fait social total' montrant les différentes instances (économique, politique, religieuse, etc.) en interrelation, bousculant par là-même les catégories occidentales. Etendant ce principe méthodologique, Mauss en vient à ne concevoir le sens des détails ethnographiques que dans le tout culturel qui les englobe, ce tout étant conçu comme l'ensemble des relations entre ces parties.

L'influence de ces idées sur des auteurs comme Lévi-Strauss ou Leroy-Gourhan est bien connue. Dumont, quant à lui, a repris et développé explicitement les conceptions maussiennes de *civilisation* et de *morphologie sociale*, en affirmant l'importance de l'*idéologie* ou des 'valeurs' culturelles dans leur définition. La notion de 'fait local', enfin, peut être vue comme une variante de 'fait social total', adaptée particulièrement aux cultures à écritures. Peut-être n'est-ce pas un hasard qu'outre une orientation

22 Hertz 1970: 157.

23 *Sociologie et anthropologie*, Quadrige: PUF 1993 [1ère éd. 1950], 475. (Première publication: *L'Année Sociologique* 9 [1904-5])

24 *Ibid.* 443. Entre les dispositions naturelles et les institutions, Mauss insiste sur le déterminisme technique en tant que 'phénomène social'. Comme il le précise cependant, les techniques ne sauraient rendre raison ni de toutes les formes (notamment d'habitat) d'une civilisation donnée, ni des multiples emprunts interculturels. D'autres facteurs doivent intervenir, que Mauss laisse en suspens ...

sociologique générale, ces deux auteurs partageaient également une formation d'indologie.

La civilisation indienne selon Mauss. Religion et société

L'Inde a deux unités et pas une de plus. 'L'Inde, c'est le brahmane,' disait Sir Alfred Lyall, et la civilisation indienne existe encore par-dessus; par le bouddhisme elle a rayonné sur le monde extrême-oriental ancien tout entier peut-être...²⁵

L'Inde selon Mauss, ou plutôt, ici, la 'civilisation indienne', présente une unité essentiellement religieuse à travers l'hindouisme, et le bouddhisme (vu comme un courant sectaire devenu indépendant). Comme la plupart des sanskritistes d'alors, Mauss voit l'Inde à travers les textes canoniques, et les premiers travaux ethnographiques sur 'l'hindouisme populaire'. L'hindouisme étant entendu comme une 'dégénérescence de l'ancienne religion brahmanique classique' (c'est-à-dire telle qu'elle apparaît dans les plus anciens textes sanskrits, dont les *Vedas*),²⁶ le 'folklore hindou' est lui-même défini comme un hindouisme mêlé de superstitions encore plus simplistes. D'abord fidèle à l'évolutionnisme logique durkheimien (où la religion est avant tout un ciment social), Mauss classe les formes religieuses indiennes suivant l'axe élémentarité/complexité, sans présupposer de leur ancienneté réelle. Aussi, tient-il à distinguer entre des institutions simples conservées dans leur 'primitivité' originelle, et d'autres tout aussi simples mais qui furent autrefois plus complexes:

Les faits sont, dans l'Inde actuelle, à la fois si simples et si complexes; ils sont le produit d'une histoire tellement vaste et d'une telle stagnation en même temps, il y a là un pareil coudoisement du primitif et du raffiné, d'institutions religieuses en régression et d'autres en formation, et dans tout cela une telle continuité que nulle part une étude de ce genre [sur le folklore] ne sera plus fructueuse.²⁷

Dans une telle conception, quel statut Mauss accorde-t-il aux 'tribus' de l'Inde? Dans les rares articles qu'il consacre à la question, il insiste sur la difficulté à isoler de tels 'primitifs' du reste des indiens. S'il reste fidèle à la théorie 'sédimentaire' du peuplement indien (c'est-à-dire par apport successif de populations, dont les Aryens porteurs du brahmanisme), il considère probable la contamination réciproque des différents groupes en présence.

Progressivement, Mauss abandonne, avec le postulat d'une évolution unilinéaire, l'idée qu'il puisse même exister une société véritablement primitive, c'est-à-dire littéralement 'sans histoire' (à l'exception peut-être des aborigènes d'Australie). L'Inde en tout cas ne saurait montrer un authentique isolat originaire. A propos de la 'tribu' des Vedda, Mauss soutient ainsi que l'état apparemment 'primitif' de ses institutions 'doit être plutôt attribué à une régression qu'à une sauvagerie persistante'.²⁸ Que faut-il entendre exactement par *régression*, et à quoi est-elle dûe? Selon Mauss, en vertu de

25 M. Mauss, 'Les civilisations. Éléments et formes' (1929), in Mauss 1974, 473-74.

26 M. Mauss, 'Religions populaires et folklore de l'Inde septentrionale' (1898: Compte-rendu de W. Crooke, *The popular religions and folklore of northern India*, Westminster 1896), in Mauss 1974, 371.

27 *Ibid.* 370-1.

28 M. Mauss, 'Sur le problème de la primitivité des Veddas' (Compte-rendu du livre des Seligmann, *The Veddas*, Cambridge 1911), in *Oeuvres*, tome 1 [éd. de Minuit 1968], 518.

la dépendance des institutions envers la morphologie sociale, il s'agit de la diminution de l'échelle du groupe, de sa forme, et par conséquent des échanges, des techniques, de la vie politique et religieuse. 'Quand le lien social se détend, que la société s'émette en petits groupes dispersées, les dieux se mettent au niveau de cette vie publique diminuée.'²⁹

L'«évolutionnisme» de Mauss se réduit ainsi à n'être qu'un classement pragmatique selon la morphologie sociale des groupes considérés, et leur aire d'influence. A ce point, s'éclaire notre question du début: ce qu'il faut entendre par 'perte de contact', selon Mauss, c'est la diminution de la taille du groupe en question et de ses échanges avec des foyers de civilisation plus 'influents', les cités indiennes dans ce cas.

Précisons un dernier point. Une différence de degré persiste entre Mauss d'une part, et Dumézil et Dumont d'autre part. Chez ces derniers, la notion d'*idéologie* déborde largement la sphère religieuse pour prendre le statut d'un système de valeurs influençant la structure sociale et les productions des sociétés en question. Ainsi, les Indo-Européens de Dumézil partagent en commun un 'schéma trifonctionnel', que les Indiens de Dumont déclinent en un système des castes organisé autour de l'opposition pur/impur. A la différence de Mauss historien des religions, l'unité indienne recherchée par Dumézil puis Dumont se trouve au niveau de valeurs plus ou moins *d'origine religieuse* au sens large, mais il ne s'agit plus d'une *unité religieuse*. Il nous semble que cette distinction éclaire également le paradoxe d'un Mauss indologue mais non sociologue de l'Inde.³⁰ Si, comme il le dit, l'Inde c'est le brahmane, l'ambiguïté persiste sur le statut religieux (Hindouisme) ou social (les castes) de l'unité en question. De même, s'explique en partie le reproche que l'on a fait à Dumont de s'intéresser exclusivement à l'Inde hindouiste. Selon lui, si les valeurs qu'il attribue à la société indienne dans son ensemble sont effectivement thématiques dans les textes hindouistes, cela n'empêche pas qu'elles puissent être partagées par les autres communautés religieuses (musulmanes, chrétiennes) qui se sont 'agrégées' au système des castes. Mais c'est ce système qui compte avant tout. L'«idéologie» de Dumont sécularisera ainsi, jusqu'à un certain point, la 'civilisation indienne' maussienne.³¹

D'après Dumont, avec Mauss la sociologie atteint son stade expérimental. L'expérimentation revient finalement à une constante comparaison, historique et géographique. Pour dépasser les définitions naïves ou vagues, pour distinguer les différents niveaux d'interprétation, les deux auteurs affirment la nécessité de comparer, et ce peut-être d'autant plus au sujet d'une Inde 'à la fois si simple et si complexe'.

29 M. Mauss, 'Sur le problème de la primitivité des Veddas', *op cit.*, 520.

30 Comme le remarque très justement C. Tarot: *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, *op cit.* 399. Le statut à la fois religieux et social du système des castes apparaît aussi chez Célestin Bouglé, *Essais sur le régime des castes* (Paris: Alcan, première éd. 1908).

31 Dumont indique lui-même sa dette envers Dumézil, Bouglé et Paul Mus (un autre élève de Mauss, historien du bouddhisme et anthropologue du Sud-Est asiatique) dès les premières lignes de Dumont and Pocock (1957: 7), ainsi qu'à diverses occasions. Sur la dette envers Bouglé, voir également Parry 1998.

De la perte de contact à l'autonomie. Les positions de Dumont sur la 'question tribale'

Comme nous l'avons fait pour Mauss, nous replacerons les conceptions de Dumont sur la 'question tribale' dans le projet d'ensemble d'une 'sociology of India'. Rappelons brièvement le programme exposé dans le premier numéro des *Contributions to Indian sociology*,³² fondé par Louis Dumont et David Pocock. Comme on le sait, les auteurs y appellent à une sociologie de l'Inde en tant qu'unité socio-culturelle s'appuyant sur une idéologie ou système de valeurs (avant tout l'opposition pur-impur) et des structures sociales (le système des castes). Ils s'opposent à la fragmentation qui, selon eux, menace le champ d'étude, si l'on ne comprend l'Inde que dans un sens géographique, ou si l'on se focalise uniquement sur des groupes isolés *a priori*. Les auteurs s'en prennent ainsi aux monographies de villages se limitant aux relations sociales à l'intérieur de cette unité territoriale, de même qu'aux ethnographies de 'tribus' faisant abstraction des relations avec les castes voisines. Dumont se distingue ainsi de la démarche des africanistes épigones de Radcliffe-Brown. La question des 'tribus' apparaît ainsi liée au projet inaugural même de Dumont, mais se révélera un cas très particulier.

Les 'tribus' participent en effet, en première approximation, à la 'culture populaire' indienne, ce qui permet à Dumont de répéter ses critiques envers ce que l'on peut appeler le 'folklorisme' en Inde. En seconde analyse, les groupes tribaux se distinguent de la majorité des autres groupes villageois par une plus grande indépendance – à différents niveaux, et variable selon les dites 'tribus' – vis-à-vis de la culture indienne dominante. Nous suivrons l'auteur dans ses amendements successifs à la théorie maussienne de la 'perte de contact', vers la spécification de critères caractérisant comparativement la 'tribu' face à la caste.

Folklorisme et orientalisme. Les frères ennemis d'une sociologie de l'Inde

Le moment est venu de reprendre le parallèle suggéré précédemment entre l'étude sur la Tarasque et le projet indien de Dumont. Les réflexions sur le folklore européen s'avèrent valides dans le contexte indien à plusieurs niveaux. Tout comme Dumont procédait à la critique des 'explications' folkloristes pour revenir aux discours et pratiques des acteurs sociaux, de même son étude de l'Inde s'étend d'une part à l'histoire des concepts orientalistes, et d'autre part à des enquêtes de terrain.³³ Plus encore, la vision orientaliste peut être rapprochée de la démarche folkloriste dans la mesure où elle entretient des clivages comparables au sein de la culture: Aryens/Dravidiens, petite Tradition/grande Tradition (sanskrite).³⁴ Pour Dumont, la référence à la 'grande Tradition' joue en Inde le rôle du recours à la tradition savante ou ecclésiastique en Europe, toutes deux imposant leurs propres critères explicatifs sur des réalités diver-

32 Dumont and Pocock 1957. Cet article fut suivi d'une polémique avec F. G. Bailey dans les numéros suivants.

33 'These concepts [occidentaux sur l'Inde] have thus two aspects: not only an objective aspect in relation to the object of consideration, but also a subjective aspect...'. L. Dumont, 'Change, interaction and comparison', *C.I.S.* 7 (1964), 17.

34 'The most disastrous of this imaginary divisions' selon Dumont and Pocock 1957: 15.

gentes, et s'interdisant par là-même une réelle 'compréhension' des cultes villageois.³⁵ Le rapport entre 'culture populaire' et 'savante' est fait, selon lui, d'une constante interaction (c'est-à-dire une certaine 'homogénéité'), plus que d'hétérogénéité ou de juxtaposition, et cela d'autant plus en Inde, selon lui, qu'en Europe où l'industrialisation avait creusé un écart plus grand entre le mode de vie paysan et urbain (nous parlons, bien entendu, des années cinquante).

Marriott then writes of 'universalisation' and 'parochialisation'. These are convenient expressions for studying the diachronic interaction or interplay of the two levels, local and general, or, popular and scholarly. This study recalls the best studies done in European folklore in which the two levels are taken as heterogeneous. But, rightly or wrongly, it appears possible to do more than this in India, namely, to demonstrate the homogeneity of the two levels and to extend to both (a part of) the relations discovered on the popular level.³⁶

Le projet de 'sociologiser' l'Inde se présente bien ainsi comme une entreprise comparable à celle esquissée dans *La Tarasque*: s'appuyer sur l'histoire culturelle et les structures sociales pour replacer les 'faits locaux' dans un contexte plus global qui leur donne sens et spécificité. L'idée est, cette fois, d'inspiration plus résolument structuraliste, d'un structuralisme appliqué non pas seulement aux représentations mais aussi à la société vue comme ensemble des relations. Nous comprenons mieux pourquoi, pour Dumont et Pocock, une condition préliminaire d'une solide sociologie de l'Inde consistait à établir une juste relation entre celle-ci et la classique indologie.³⁷ A travers le rapport entre disciplines se joue celui entre échelle d'appréhension: le local et le global (ou holiste).³⁸ En tant que 'fait local', chaque 'tribu' est susceptible d'être traitée, à première vue, comme un groupe hindou 'populaire'. Le problème de son particularisme extrême (isolation géographique, costume, langue) se résume alors à spécifier la 'localisation' de ce même groupe par rapport à la civilisation plus englobante qui l'entoure. Comme nous allons le voir, faute d'avoir posé cette question, les ethnographes des 'tribus' indiennes ont, pour Dumont et Pocock, manqué à comprendre leur objet en contexte.

'Tribes' et 'Castes'

Dès la seconde page de l'article-programme des *Contributions*, les auteurs évoquent la question tribale, mais, comme on l'a maintes fois souligné, pour la régler en quelques lignes. Après avoir mentionné les remarques de Mauss sur l'hindouisation patente des Todas décrits par Rivers, les auteurs s'arrêtent à la conclusion suivante:

35 Il fait ce parallèle notamment dans Dumont 1959: 44-5 ; Dumont and Pocock 1957: 15, n. 18 ; L. Dumont, *La civilisation indienne et nous* (Armand Colin 1975), 52.

36 Dumont 1959, 44. Soulignons que ce que Dumont reproche à Marriott est la séparation *a priori* des traditions.

37 Dumont and Pocock 1957, introduction 7.

38 Encore faudrait-il distinguer entre 'fait' local et 'point de vue' local (plus ou moins équivalent au 'point de vue ethnographique'). Ces deux expressions montrent encore le lien indissociable entre l'objet d'étude et la perspective épistémologique sur celui-ci. Dumont utilise également la distinction entre points de vue 'local', et, 'global ou holiste' dans ses travaux sur la parenté, notamment dans son *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale* (Paris-The Hague: Mouton, 1971), 98.

The failure to recognise that most so-called ‘primitives’ in India are only people who have lost contact has been one of the reasons which retarded Indian ethnology and sociology as a whole, despite a few brilliant exceptions.³⁹

Une telle proposition laisse, évidemment, sur sa faim, et renvoie le lecteur aux *Oeuvres complètes* de Marcel Mauss, sans autre précision... Nous avons vu, quant à nous, à quoi cela faisait référence, mais il faut avouer que l’argument est un peu court. Dès 1959 cependant, à la suite des critiques de F. G. Bailey, Dumont reconnaît la limitation de sa première réponse. ‘To write, as we did, that “most so-called ‘primitives’ in India are only people who have lost contact” (*ibid.*) is at the same time too ambitious and too narrow.’⁴⁰

A partir de la riche description de la ‘tribu’ des Saora par Verrier Elwin, Dumont commence à préciser quelques traits par lesquels les dites ‘tribus’ font à la fois partie du tout indien, et s’en distinguent. Si Dumont reconnaît les qualités d’ethnologue d’Elwin, il regrette son manque de perspective structurale. Dumont cherche à ordonner les matériaux de l’ethnologue anglais conformément à ses principes sociologiques. Contrairement à Elwin, il n’invoque pas de ‘traits culturels’ extérieurs (isolation géographique, apparence, langue) pour définir la culture Saora, mais des valeurs et structures sociales. Il dégage ainsi quelques valeurs hindoues intégrées par les Saora, dont l’opposition pur/impur. Celle-ci est connue des Saora, mais ne joue pas de rôle déterminant dans leurs institutions. De même, si les Saora entretiennent des relations constantes avec les basses castes environnantes, ils se définissent toujours comme un groupe à part, face aux castes hindoues en général,⁴¹ au besoin par les armes. ‘The repeated outbursts and riots show that the Saoras asserted themselves by corporate action against the outside world. Such people can be called “autonomous”.’⁴²

La notion d’*autonomie*, que Dumont introduit cette fois, est empruntée à M. N. Srinivas, avec quelques précisions.⁴³ Ce concept répond à la nécessité de reconnaître une indépendance relative des groupes tribaux vis-à-vis de la société indienne. L’auteur insiste toutefois sur la relativité de cette autonomie, puisqu’elle se situe à différents niveaux (religieux, politique, linguistique) selon les groupes considérés. Dans le cas des Saora par exemple, l’adoption de plusieurs traits idéologiques pan-indiens à l’intérieur des structures de cette société n’entraîne pas sa dépendance politique extérieure.

Une fois reconnue une certaine autonomie à ces groupes, il faut encore rendre compte du constat opposé: la dépendance et l’intégration de ces mêmes groupes à la société indienne. Les schémas explicatifs classiques privilégiaient le facteur religieux, en considérant surtout les processus d’*hindouisation* et de *sanskritisation*.

A cela, Dumont préfère un procès social plus déterminant à ses yeux: ‘l’agrégation’ au système des castes. L’agrégation des ‘tribus’ apparaît donc ici comme un cas particulier d’une dynamique générale, définie dans *Homo hierarchicus* pour expliquer l’intégration de groupes non-hindous dans la ‘société indienne’. Pour les ‘tribus’, cette intégration prend souvent l’aspect d’une *kshatriyisation* (comme dans le cas des Coorgs étudiés par Srinivas), ou *rajputisation* comme l’illustre un célèbre article de S.

39 Dumont and Pocock 1957: 8.

40 Louis Dumont, Compte-rendu de Verrier Elwin, *The religion of an Indian tribe*, dans *C.I.S.* (1959), 60, n. 2. L’auteur y répond déjà implicitement à Bailey 1959.

41 Nous nous référons, bien sûr, après Dumont, à la situation décrite par Elwin au milieu du siècle.

42 *Ibid.* 61.

43 Dumont 1959: 42.

Sinha.⁴⁴ Ces termes désignent l'intégration de tribaux (en commençant par les lignées dominantes) à la hiérarchie locale par appropriation des valeurs (dont l'opposition pureté-impureté) de la caste guerrière *kshatriya* ou *rajput* localement dominante. Ce procès va parfois jusqu'au patronage de brahmanes pour 'sanskritiser' leurs rituels. Dans l'article suscité, Surajit Sinha insiste également sur la déjà longue inclusion des dites tribus au sein des *zamindari* (unités politiques et foncières), ou des petits royaumes locaux. A la suite de Sinha, Dumont oppose à l'autonomie relative des Saora par exemple, l'*'hétéronomie'* des tribus devenant castes. Ces dernières, en effet, étaient plus ou moins contraintes (notamment par conquête) d'accepter la situation de 'dominance hindoue', qui ajoutait à leurs droits coutumiers un nouveau droit sur le sol imposé de l'extérieur.⁴⁵ Cette question du droit sur le sol nous amène à un autre critère mis en relief encore différemment par Bailey et Dumont.

Localisation et/ou parenté

Dans un article de 1961 consacré exclusivement à la question tribale,⁴⁶ Bailey se rapproche implicitement des perspectives de Dumont en reconnaissant qu'aucune tribu n'a été totalement isolée du contexte hindou, et, en affirmant que les seuls critères de différenciation pertinents se situent au niveau des structures sociales. Fort de son expérience dans la 'tribu' des Konds en Orissa, il exemplifie alors le *continuum* menant de la 'tribu' idéale d'une part, à la 'caste' idéale d'autre part, définies comme suit: la première est organisée autour d'une base segmentaire de parenté associée à un territoire donné tandis que la seconde reconnaît localement les privil ges d'une caste dominante et le système hiérarchique des castes.

L'auteur n'omet cependant pas de marquer sa différence avec Dumont en réaffirmant le primat de l'étude des comportements, pour le sociologue, sur celle des représentations. Il insiste ainsi sur le fait qu'une distinction importante entre 'tribu' et 'caste' réside dans l'*application* différenciée de valeurs parfois communes.

Dans son commentaire, Dumont apprécie la perspective employée par Bailey, tout en apportant, à son tour, quelques précisions sur le dit *continuum*. Il remarque, notamment, qu'une dissymétrie persiste entre les pôles de cette comparaison, puisque la tribu appar it comme une société à part entière tandis que la caste n'est toujours qu'un fragment d'une société plus large, sans autonomie. De la sorte, la société des castes présente un ordre de complexité sociale supérieure, du fait qu'elle soit composée de castes préférentiellement endogames, elles-mêmes subdivisibles en clans, tandis que la tribu se décompose directement en clans exogames.⁴⁷ Plus radicalement, Dumont souligne une remarque de Bailey suggérant qu'il est plus facile de citer quelque chose comme une parfaite caste, tandis qu'il n'en est pas de même pour la 'perfect tribe'. Le *continuum* ne saurait donc être ni symétrique, ni unilinaire, puisque les critères

44 Sinha 1962. Dumont le cite comme exemple d'agrégation: Dumont 1966: 245, n. 95b.

45 *Ibid.* Notons que l'auteur préfère ici le terme de 'dominance' à celui de 'domination', insistant implicitement sur le sens large du politique en question.

46 Bailey 1961. Nous suivons Dumont dans son commentaire, notant que Bailey caricature quelque peu ses propos, lui faisant assimiler les tribus à des castes dégénérées: Dumont 1962, n. 121. A la décharge de Bailey, reconnaissons que l'affirmation de la 'perte de contact' pouvait prêter à confusion, à une époque où les indiens mêmes développaient l'argument de la 'dégénérescence' dans une perspective politique d'intégration nationale.

47 Dumont 1966: 147.

définissant caste et tribu sont multiples et souvent compatibles (comme Bailey le reconnaît). Finalement, la pomme de discorde entre les auteurs reste le poids relatif des facteurs politico-économiques (Bailey) et des valeurs idéologiques (Dumont). Selon ce dernier, Bailey manque à définir son objet tant qu'il ne s'intéresse pas aux valorisations différentes accordées aux aspects politico-économiques dans les deux types de sociétés.

Le facteur territorial est sujet aux mêmes remarques, et Dumont a précisé maintes fois son statut, afin de bien distinguer ce qu'il entendait par 'société indienne', à la fois de l'imaginaire occidental (de l'état-nation), et de l'état indien moderne. Là aussi, ce n'est pas tant l'importance du territoire empirique qui compte, mais celui de la valeur idéologique qu'on lui accorde. Dans la 'société des castes', la valeur territoriale (*locality*) reste généralement subordonnée à celle de la filiation (*descent*). Il ajoute qu'il reste cependant nécessaire de préciser, dans chaque cas, la relation exacte entre les deux notions.⁴⁸ A la lueur de cette précision sur la valeur du territoire pour les castes, son importance relative pour les tribus se laisse alors dessiner par contraste.

'The relation with the territory is immediate for the tribe, mediate for the particular caste, which Dr Bailey admits, as we have seen. Let us add that it is necessary in the former case, contingent in the second.'⁴⁹

Au terme de cette relecture du débat, plusieurs conclusions relatives s'imposent. Dumont ne s'intéressa, il est vrai, aux enjeux intellectuels d'une catégorie comme celle des 'scheduled tribes' que d'une manière indirecte. Ce qui compte pour lui, et apparaît dans les *Contributions* comme dans le plan d'*Homo hierarchicus*, c'est encore une fois de marquer l'unité ('holiste') de la civilisation indienne en *comparaison externe* vis-à-vis de l'Occident et d'autres sociétés. La question de l'hétérogénéité *interne* du sous-continent n'importe, pour lui, qu'en second temps, en tant que traitement des cas particuliers ('locaux'). C'est, au fond, une question d'échelle de comparaison.⁵⁰

En ce sens, Dumont a cherché à définir ce que peut être une 'tribu' dans le 'tout' indien tel qu'il le concevait, tandis que Bailey et Elwin, empruntant un concept *a priori* universel, se sont consacré à la description empirique de cas concrets en Inde. Les perspectives sont simplement inverses.

La question territoriale, enfin, reste le noeud du problème pour Dumont. Il devait, en effet, montrer à un premier niveau, que ce facteur n'était pas aussi déterminant pour les Indiens que l'était celui de la caste, et, que le même facteur était plus 'nécessaire' et valorisé à un second niveau, à l'intérieur même de l'Inde pour les dites 'tribus'. Autrement dit, celles-ci formaient comme des kystes insérés dans le tissu indien, et intégraient certaines valeurs dominantes tout en influant sur la configuration locale de ce même tissu.

Rappelons que le contexte historique de la discussion entre Bailey et Dumont compliquait le problème, puisque l'idée d'une littérale 'perte de contact' avec une antique civilisation sanskrite 'supérieure' servait de prétexte aux nationalistes, pour raser tout 'communalisme' potentiel. Nous allons voir que ce prétexte est encore util-

48 Voir notamment: L. Dumont, 'A note on locality in relation to descent', *C.I.S.* (1964), 71-6.

49 Dumont 1962: 120-122.

50 'Il est donc vrai que l'idéologie où nous voyons le centre conscient de la caste peut manquer ici ou là à l'intérieur du monde indien, et l'observation de ces cas est du plus grand intérêt'. Dumont 1966: 68 (les italiques sont de l'auteur). Voir également les remarques de Parry 1998.

isé aujourd'hui, et que les précisions de nos deux anthropologues n'ont rien perdu de leur actualité.

La 'tribu' comme 'fait local'

Au delà des positions dumontiennes générales sur la civilisation indienne (qu'il convient évidemment de nuancer à la lumière des années qui se sont écoulées depuis leur publication), il nous semble que la perspective du 'local' héritée de Hertz reste valide, en particulier pour l'étude des dites 'tribus'. Dans les paragraphes qui suivent, nous suggérons quelques pistes de recherche illustrant ce principe tout en nous appuyant sur notre propre expérience en Orissa.⁵¹ Avant d'aborder l'objet proprement dit (quelques 'tribus' dans leur contexte), nous débiterons par plusieurs remarques sur le regard indien régional sur ce même objet.

L'usage indien des 'sauvages de l'intérieur'⁵²

Je commencerais par l'évocation d'une expérience personnelle assez caricaturale mais révélatrice de la vision citadine commune vis-à-vis des 'tribus'. Lors de mon premier séjour en Orissa, j'embauchais un guide amateur pour procéder à un rapide repérage des communautés rurales avec lesquelles je projetais de travailler. Après quelques jours, il m'avait exposé la plupart des poncifs paternalistes sur les 'joyeux tribaux', fous de danse et d'ornements, mais très 'primitifs'. Face à ces gentils sauvages, les basses-castes qui les entouraient apparaissaient comme de vils exploiters. Bientôt, il m'indiqua même les photographies pittoresques à ne pas rater, tandis qu'il répondait de plus en plus à la place des gens que j'interrogeais, convaincu de connaître les 'traditions tribales' mieux que leurs auteurs mêmes. Ces traditions se limitant, selon lui, à des imitations grossières des traditions brahmaniques, il pouvait légitimement en donner une version corrigée par ses soins. Cette attitude, loin d'être une fantaisie individuelle, rappelle inévitablement celle des folkloristes français qui corrigeaient les fêtes 'populaires' en vertu de leur maigre connaissance des Gallo-Romains. Cette tendance 'folkloriste' avait été notée par Dumont chez les réformateurs hindous.

But this is so difficult to maintain [l'hétérogénéité du 'populaire' et du 'civilisé'] that the idea is rather of the 'popular' being a mere degradation of the 'superior'. True, many of the modern Hindu reformers seem to have thought, for the sake of action, that it was so.⁵³

L'influence des discours missionnaires et ethnographiques plus ou moins romantiques (analysé minutieusement par F. Padel), ne doit toutefois pas nous amener à sous-estimer le poids de l'imaginaire indien plus ancien sur les 'tribus'. Nous pouvons

51 Je tiens à remercier le Professeur P. K. Nayak pour son aide précieuse dans mes premiers pas et son soutien constant, ainsi que Devdas Mohanty et Kabiraj Behera pour leur aide incomparable sur le 'terrain'.

52 Expression employée à propos des paysans français vus à travers le filtre folkloriste.

53 Dumont and Pocock 1957: 15. Une telle position fut soutenue, comme on le sait, par le sociologue G. S. Ghurye, qui préférait parler de 'backward Hindus' plutôt que d'aborigènes. Il attribuait la dégradation des conditions de vie des 'tribus' aux effets du système colonial, pour considérer finalement le retour de ces brebis égarées au sein de la société hindouiste comme une juste nécessité de l'unité nationale. *The Aborigines – so called – and their future* (Poona 1943).

distinguer deux aspects dans l'imaginaire associé à ces groupes: leur association avec le domaine de la forêt, et, leur infériorité (et impureté) extrême, du point de vue brahmanique.

Le caractère généralement forestier des dites 'tribus', d'abord, les assimile au monde des bêtes sauvages (voir du démoniaque), mais également à celui des ermites. Dans les descriptions actuelles, le village tribal apparaît souvent comme l'utopique 'village dans la forêt' défini par Charles Malamoud.⁵⁴ De même, pour revenir à mon guide, notre voyage en Orissa intérieure lui offrait comme une alternative indienne à la fois aux restrictions de la société hindoue plus orthodoxe de la côte, et à l'individualisme occidental qui, selon le cliché bien connu, lui apparaissait trop anarchique et matérialiste.

L'infériorité culturelle des 'tribaux', ensuite, apparaît comme un développement logique de la dévaluation du 'populaire' dans le discours brahmanique actuel. La supériorité et la pureté étant associée à l'utilisation des textes sacrés et au végétarisme, les formes locales de cultes (dont les officiants sont souvent non-brahmanes, et dont les rites font intervenir des sacrifices sanglants) sont interprétées depuis longtemps comme des formes plus impures et plus frustes, bien que pourvues d'une dangereuse efficacité.

Au delà de l'imaginaire mis en relief, notre exemple souligne enfin le rôle clé joué aujourd'hui par le milieu des érudits locaux indiens (notables, instituteurs, travailleurs sociaux), dont notre guide faisait partie, dans la vision et la prise en charge politique des 'tribus'. Ces mêmes érudits, d'inspiration souvent réformiste, agissent comme des intermédiaires à plusieurs niveaux: entre la société indienne urbaine (ainsi que les étrangers) et la société rurale, entre les élites gouvernantes et les petits paysans peu éduqués, enfin entre les castes supérieures et les 'backward classes'.⁵⁵ Si leur perspective progressiste est bénéfique (sur le plan de la santé, de l'alphabétisation, etc.), ils contribuent cependant à entretenir une opinion folkloriste sur les 'tribus' dont ils sont parfois les porte-paroles.

Quelle identité au présent?

Le moment est venu pour nous de prendre parti quant à la notion même de 'tribu' en Inde.⁵⁶ Ce concept n'a cessé de recouvrir des significations différentes. Brièvement, la classification britannique du dix-neuvième siècle s'appuyait avant tout sur des critères

54 Sur l'imaginaire forestier dans la littérature indienne, voir l'article majeur de Charles Malamoud, 'Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique', *Archives européennes de sociologie* 17 (1976), 3–20. Citons également Francis Zimmerman, *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue* (Paris: Gallimard–Le Seuil Hautes Etudes, 1982); David Shulman, 'The crossing of the wilderness. Landscape and myth in the Tamil story of Rama', *Acta Orientalia* 42 (1981), 21–54. Pour l'imaginaire plus contemporain, on peut voir Catherine Thomas, *L'Asbram de l'amour. Le gandhisme et l'imaginaire* (Ed. de la M.S.H./Publications de l'Université de Lille III, 1979).

55 Ce rôle avait été noté à maintes reprises par Elwin, qui dénonçait la volonté d'uniformisation de nombreux réformateurs et travailleurs sociaux gandhiens. Cf. Verrier Elwin, *The tribal world of Verrier Elwin. An autobiography* (Delhi: Oxford University Press, 1964), 124; et Guha 2000.

56 Les notions de 'tribu' et d' 'ethnie', ont fait l'objet de nombreux débats. Sur le second concept, voir Amselle et M'Bokolo 1985, ainsi que la remise au point exemplaire de Luc de Heusch (1997). Sur la première notion, pour la mise en contexte théorique et un état des lieux de la question en Inde, voir l'article synthétique de Bêteille (1986), dont nous rejoignons pleinement les conclusions tout en partant d'un angle différent. Sur des exemples plus précis: Jacques Pouchedadass, 'Délinquance de fonction et marginalisation sociale. Les tribus "criminelles" dans l'Inde britannique', *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, (Paris 1979), 122–54; Robert Deliège, 'The Bhils or the tribe as

raciaux et linguistiques pour distinguer différentes tribus d'occupants du sous-continent (dont les autochtones 'Dravidiens' opposés aux conquérants 'Mongoloïdes' puis 'Aryens'). Progressivement, le système des castes et le brahmanisme sont associés à 'l'invasion aryenne', si bien que le terme de tribu désigne plus exclusivement des petits groupes de langues non-indo-européennes, à l'économie jugée 'primitive'. L'Inde indépendante a défini une liste de 'scheduled tribes' en 1950 dans sa Constitution, afin de permettre une politique de discrimination positive à leur égard. La catégorie administrative actuelle de 'scheduled tribes' combine des critères culturels et économiques, mais conserve surtout la liste constitutionnelle, elle-même fixée à partir des recensements coloniaux et d'une liste de 1936.⁵⁷ Les avantages de la discrimination ont poussé certains groupes à se déclarer comme 'tribus', si bien que la liste a été déclarée non-extensible en 1996. Comme elle l'avait fait pour la distinction des castes entre elles, la logique administrative étatique a finalement rigidifié la distinction vague entre caste et tribu.⁵⁸

Si nous refusons de nous satisfaire des 'réductions par l'origine',⁵⁹ nous devons interroger les critères plus ou moins explicitement invoqués pour définir une tribu en Inde. Dans une perspective diffusionniste, la plupart des anciens auteurs recherchait des traits culturels 'indigènes' par contraste avec les traits globalement attribués à 'l'influence hindoue'. Une telle différenciation apparaît toutefois vite arbitraire et l'origine des caractères proprement indéfinissable.⁶⁰ Ajoutons que les basses castes 'clientes' des tribus (selon la distinction entre patrons et clients dans le système *jajmani*) quant à elles, empruntent aussi des traits considérés comme 'tribaux'. Aujourd'hui, on qualifie généralement de tribal, un groupe dont les pratiques religieuses semblent sortir du cadre 'hindou', et dont la structure sociale ne paraît pas organisée sur le principe des castes. On retrouve ici le négatif de la 'civilisation indienne' mêlant critère religieux et critère social. Dans quelle mesure, ces distinctions sont-elles claires et valides? Le débat entre Bailey et Dumont nous a montré combien le couple tribu/caste restait problématique sur le plan du social, même en faisant intervenir la notion de *continuum*. Si l'on définit alors le 'tribal' comme le non-hindou (c'est-à-dire sur le plan du religieux), il nous faut préciser de quel hindouisme on parle. Comme l'a suggéré G.

an image', *The Eastern Anthropologist* 34, 117–21. Citons également le chapitre 'Why Newars are a caste or an ethnic group but not a tribe' de David N. Gellner, dans 'Language, caste, religion and territory. Newar identity ancient and modern', *Archives européennes de sociologie* 1986, 113–8. Pour les africanistes comme pour les indianistes, la question est de savoir si le concept discuté est vide, ou opératoire au prix d'une réforme. Dans une perspective d'inspiration structuraliste, pour l'Inde, G. Pfeffer a fait récemment porter l'accent 'tribal' sur l'organisation de la parenté, ce qui le conduit à inclure une grande part de la société Oriya de caste dans sa définition: Pfeffer 2001. L'opposition tribu/castes n'est en tout cas plus au centre de la définition.

57 Bêteille 1986: 317.

58 Le terme *jati* désigne généralement le groupe d'appartenance quel qu'il soit. Il est vrai que le Sanskrit connaît des termes plus spécifiques, et que les *Asura* des épopées (en guerre contre les *Arya*) présentent souvent des traits indigènes. La distinction n'est toutefois jamais si claire, et, encore une fois, aucun texte n'oppose 'en bloc' les castes aux tribus. Nous précisons ce point plus haut.

59 L'origine linguistique ne saurait suffire, comme le montre à l'évidence le Sud de l'Inde dravidien que personne ne songerait à exclure ni de la société, ni de la culture indienne.

60 Comme y insiste Luc de Heusch, une identité donnée est moins définie par une somme de caractères que par la manière dont ceux-ci s'organisent entre eux: Heusch 1997: 188, 190.

Sontheimer,⁶¹ ce qu'on appelle l'hindouisme recouvre bien des réalités et ne se limite certainement pas aux textes de référence, eux-mêmes divers. Si l'on y prête attention, il apparaît vite que les groupes les plus isolés sont au fond intimement liés à, et se situent consciemment dans, la hiérarchie locale des castes. Il faudrait évidemment distinguer précisément entre différents groupes plus ou moins inclus dans la société indienne. Les marges himalayennes et les îles Andamans plus périphériques, mériteraient un traitement particulier, comparable à celui des aires hindouisées d'Asie du sud-est. Les groupes 'tribaux' de l'Inde intérieure en tout cas respectent des règles de pureté quant à la nourriture et la boisson. Précisons que, comme pour de nombreuses castes ou sectes, cette reconnaissance de valeurs hindoues n'empêche ni une coloration particulière de ces mêmes valeurs, ni l'obéissance à d'autres plus ou moins compatibles.⁶²

Pour comprendre ces spécificités, la perspective 'locale' offre une voie assurée. Lorsqu'on replace les structures sociales et culturelles jugées 'tribales' dans leur contexte spatial et relationnel, nombre d'entre elles cessent de paraître si isolées et s'insèrent dans le cadre d'anciens royaumes régionaux. Comme on va le voir, les institutions 'tribales' mêmes témoignent, à différents niveaux, d'une double référence, aux royaumes qui les englobent et aux lignages qui les constituent.

Ethnohistoire et 'rois de la jungle'

Dans le champ indien comme en Europe, les sources majeures d'une histoire régionale restent les documents relatifs aux anciens royaumes. Concernant l'Orissa, plusieurs chercheurs allemands ont insisté, à la suite d'Herman Kulke, sur le rôle des petits royaumes de l'intérieur dans les interactions continues entre tradition pan-indienne et 'traditions tribales'.⁶³ Les mythes dynastiques que Kulke présente, montrent l'importance du patronage de 'déeses tribales', à côté de dieux hindous plus classiques, dans la légitimation des rois locaux. Suivant cette piste, B. Schnepel a développé la notion de 'royaumes de la jungle' comme sous-catégorie régionale des 'petits royaumes'.⁶⁴ Le 'royaume de la jungle' se caractérise, selon lui, par deux principaux traits: une situation géographique éloignée de la plaine côtière, et, une population composée majoritairement de dites 'tribus'. Les 'rois de la jungle' apparaissent généralement, quant à eux, comme des princes ou des aventuriers hindous s'imposant à des sujets indigènes. Ces mêmes rois honoraient, entre autres, deux types de déesses, correspondant à différents niveaux d'autorité politico-territoriale: (i) des déesses tutélaires personnelles, généralement aniconiques à l'origine; et (ii) des déesses du royaume 'as a whole', généralement représentée par une statue métallique portable de Durga. Ces deux types de représen-

61 'Hinduism. The five components and their interaction', in G. Sontheimer and H. Kulke (eds.), *Hinduism reconsidered*, Delhi: Manohar (1989); également Dumont 1959: 42-3.

62 Voir sur ce point Bouez 1985.

63 Voir notamment Kulke 1993. Cet auteur insiste sur le rôle de la plaine côtière (où se situe la ville de Puri, centre de pèlerinage pan-indien) dans la diffusion du modèle politique et religieux classique auprès d'une population Oriya (et souvent ses roitelets) essentiellement de culture tribale.

64 La notion de 'petit royaume' est issue des travaux d'E. J. Miller et B. S. Cohn. Elle désigne les royaumes en situation d'alliances instables avec de plus stables et puissants voisins. Rappelons que, pour Dumont, conformément au primat qu'il accorde au système des castes dans l'organisation sociale indienne, le royaume reste le 'cadre territorial de fait' de ce système. Il en distingue la 'fonction royale' qui, dépassant la personne du roi, pouvait être exercée localement par la caste dominante.

tations illustrent respectivement, selon l'auteur, deux pôles de souveraineté: la première tribale et territorialisée, et la seconde plus hindoue et relationnelle.⁶⁵ Plus qu'un processus d'indouisation' (religieux), ou de 'kshatriyaisation' (socio-politique), l'auteur propose alors de définir l'intégration des tribus aux royaumes hindous en terme de *kshetratisation*.⁶⁶ Il entend par là l'annexion politico-rituelle (*kshetra*: espace domestique, sanctifié) d'un espace sauvage (*vana*) au domaine d'influence du royaume, forme d'annexion qui dépasse en implications une simple conquête militaire du territoire.

Ces travaux ont l'intérêt de mettre l'accent sur la dimension rituelle et idéologique du processus, et de livrer le point de vue royal 'officiel' (dans la mesure où il est issu des mythes dynastiques) sur la question. Il nous semble toutefois que notre perception des choses peut être précisée par une investigation plus ethnographique sur le point de vue des groupes villageois concernés. Le phénomène de double référence que nous devinons derrière les déesses liées à la royauté s'y lit encore plus clairement. Alliés subordonnés au roi local, les 'chefs de village', d'abord, bénéficient d'une reconnaissance à la fois interne et externe à leur communauté. Généralement élu par les hommes du village (parmi les membres du clan dominant), le leader séculier est en effet reconnu comme le représentant du village auprès du roi, mais aussi chargé, par le roi, de la collecte de l'impôt. Dans diverses régions,⁶⁷ un leader indigène, cette fois religieux, intervient dans la cérémonie d'investiture royale où l'on attendrait un brahmane. Plus largement, la plupart des titres utilisés actuellement comme noms de famille (distincts des noms de clans) par les gens de castes comme de 'tribus' proviennent d'anciennes charges liées à la royauté.

Là encore, derrière l'opposition caste/tribu, on en vient à soupçonner des distinctions plus anciennes et plus complexes.⁶⁸ Si l'on se tourne vers les historiens de l'Inde médiévale, ceux-ci nous indiquent une distinction plus large mais aussi plus révélatrice entre communautés marchandes et citadines (*paura*), et, communautés paysannes (*jānapada* ou *prajā*).⁶⁹ Parmi celles-ci, les 'tribus' constituaient majoritairement ce qu'on pourrait nommer (par approximation il est vrai) la sous-catégorie des 'castes de la forêt' (la forêt étant entendue comme le lieu sauvage par excellence). Les anciens

65 La même idée est en fait présente en germes chez Herman Kulke, 'Kshatriyaization and social change. A study in Orissa setting', in *Aspects on changing India. Studies in honour of Professor G. S. Ghurye* (Bombay: Devadas Pillai, 1976). Voir également Toffin 1993.

66 Terme qu'il emprunte à G. N. Dash et H. Kulke tout en adaptant le sens à sa problématique: Schnepel 1995, n. 23. Cet auteur et J.-C. Galey ont rappelé, à propos du rôle des rituels en politique, qu'Hocart défendait une position intermédiaire entre celle de l'instrumentalisation du religieux par le politique (comme B. Stein, H. Kulke, N. B. Dirks) et celle de la subordination idéologique du pouvoir (politique) au statut (religieux) (comme Dumont). Pour Hocart, les rites royaux étaient effectués dans un but d'efficacité réelle: la légitimation divine allait de pair avec la légitimation sociale (Galey 1989; Inden 1990; Schnepel 1995). Sur la distinction entre statut et pouvoir chez Dumont: Parry 1998.

67 Sur de telles relations entre prêtres tribaux et roi Oriya, cf. Nayak 1989, Pfeffer 1983 et Padel 2000: 126–32. Pour un point de vue global, cf. S. Sinha (ed.), *Tribal politics and state systems in pre-colonial eastern and north-eastern India* (Calcutta 1987).

68 A. Bêteille considère que l'ancienne opposition *jati/jana* renvoie à celle, récente, entre caste/tribu, tout en reconnaissant leur plurivocité: Bêteille 1986: 308. Sur ces notions, voir également Thapar 1990.

69 Inden 1990: 218–20. Sur le recoupement de l'opposition *earthmen/craftsmen* et celle entre aînés et cadets, voir Pfeffer 1983. Sur le rôle possible de la distinction main droite/main gauche dans l'intégration des paysans indigènes: Stein 1980: 173–215.

auteurs en effet ont tant insisté sur le caractère fruste des techniques agricoles et sur l'environnement difficile de ces groupes qu'on finit par se demander si ces traits (agriculture adaptée à un milieu extrême) ne constituaient pas au fond leur spécialité propre. De même que ces groupes faisaient souvent office d'«états-tampons» sur les marges des petits royaumes, ils fournissaient également les produits non-disponibles dans les plaines (notamment le miel, certaines racines).⁷⁰ La présence de ces groupes dans des aires montagneuses ou désertes apparaît ainsi moins le produit d'un refoulement, sous l'action des 'envahisseurs aryens', que d'une spécialisation en contraste avec l'agriculture des plaines. Notons que les castes de colporteurs entretiennent des relations complémentaires avec les groupes d'agriculteurs depuis au moins quelques siècles (là encore nous manquons de profondeur historique). L'osmose avec les castes environnantes n'est pas seulement économique, mais est également présente jusque dans l'idéologie.

'Territorialité' et ancestralité

Pour Dumont, rappelons-le, la *territorialité* se présentait comme une *valeur* essentielle chez les 'tribus', tandis qu'elle restait un simple 'attribut empirique' des castes. Il suggérait d'explorer, en tout cas, l'articulation entre parenté et territoire. Si nous suivons cette piste, la question se pose à plusieurs niveaux. Tout d'abord, le territoire apparaît moins lié à une 'tribu' en général, qu'aux différents lignages qui la constituent, comme en témoignent le droit foncier et de nombreux mythes claniques. Ces groupes de parenté se plient cependant, à un niveau supérieur, au droit foncier et judiciaire exercé par les rois et leurs juges.⁷¹ Cette *hétéronomie*, si elle apparaît à degré variable selon les dites 'tribus' (et selon les rois, puisque ceux-ci étaient théoriquement tenus de respecter les droits coutumiers), n'en est pas moins toujours présente, y compris chez les groupes qui restent les plus isolés (en Orissa, les Lanjia Saora, les Dongria Konds ou encore les Bondo). Si pour ces derniers groupes, les rajas intervenaient semble-t-il peu dans les affaires internes, l'hégémonie 'royale hindoue' apparaît manifeste dans leurs cosmologies.

Il est instructif, sur ce point de citer plus précisément le cas des Lanjia Saora. Elwin présentait leur religion comme un culte de la nature aux divinités foisonnantes, sous influence hindouiste récente. Or, comme le montre le travail magistral de P. Vitebsky, ces divinités sont les entités complexes d'un culte des ancêtres où les éléments hindous se révèlent aussi structurels que les éléments 'animistes' allégués.⁷² Ce culte, qui consiste surtout en dialogues avec les défunts, met en relations des catégories de mort, des sites paysagers, et des droits fonciers. Dans ce système dynamique, constamment remis en question par les discussions mouvementées entre les vivants et les morts, plusieurs rôles-clés sont tenus par des personnages figurés comme des gens de caste. C'est le cas des esprits auxiliaires des 'chamans' ou possédés Saora, ainsi que de l'entité qui préside à la naissance et à un type de malemort. Si des dieux hindous classiques n'apparaissent

70 Bétéille 1986: 314, Heusch 1997: 195. Sur l'idée d'un continuum entre sociétés paysannes hindoues et tribales, on peut voir Surajit Sinha, 'Rethinking about tribes and Indian civilisation', *Journal of Indian Anthropological Society* 8 (1973), 99–108. L'auteur revient cependant à l'idée d'une 'perte de contact', en s'inspirant de Kroeber.

71 Sur la double référence coutumière et brahmanique dans le droit sur la terre et la justice, voir notamment Dumont 1966, 214, 245, et Galey 1984.

72 Vitebsky 1993.

pratiquement pas, les figures de la société 'hindoue de caste' sont bien présentes, et dirigent le monde transcendant comme leur homologues humains le monde d'ici-bas. De même, dans les panthéons de nombreuses autres communautés agricoles, la figure d'un seigneur belliqueux se distingue de celles, plus familières, des ancêtres du groupe.⁷³ D'un point de vue comparatif, la place accordée aux ancêtres dans les institutions peut être un indice du degré d'autonomie des groupes (tribus ou castes) vis-à-vis du roi et des canons brahmaniques. Les ancêtres lignagiers, plus que les territoires auxquels ils sont souvent associés, sont en quelque sorte des figures de l'autonomie.

Conclusion. Un holisme plus ou moins subalterne,⁷⁴ ou l'autonomie comme valeur

Chez Dumont, la question tribale restait mineure dans la mesure où les 'tribus' apparaissent comme une exception relative par rapport à ce qu'il jugeait la règle sociologique en Inde: le système des castes. Son expérience auprès de la sous-caste des Pramalai Kallar, de langue dravidienne et peu exposée à l'influence brahmanique, l'amena également à la conclusion qu'une origine tribale supposée n'impliquait pas une 'tribalité' sociologique. La polémique engagée avec Bailey l'a cependant poussé à préciser ses positions (comme la thèse issue de Mauss de la 'perte de contact'). Si de telles communautés, aux origines diverses, ont été effectivement en contacts avec les royaumes et les conceptions hindous depuis des siècles, ce contact n'a jamais été vraiment perdu. Tout au plus, certaines aires ont perpétué des traditions, autrefois répandues et patronisées par les rajas, qui se sont 'localisées' à mesure que les royaumes perdaient de leur rayonnement. Pour le dire autrement, certaines formes politiques et religieuses dites 'tribales' peuvent être d'anciennes institutions 'locales hindoues'.⁷⁵

Finalement, le 'point de vue ethnographique local' demeure proche des problématiques ethnohistoriques les plus récentes. Celles-ci croisent en effet anthropologie et histoire, interrogent nos propres catégories d'analyse à la lueur d'un comparatisme critique et de l'épistémologie, et, prennent au sérieux les discours des intéressés.

A ce propos, qu'en est-il aujourd'hui de l'identité reconnue par les membres mêmes des 'tribus'? Le mot désigne des groupes sans doute hétérogènes, mais chacun d'eux revendique, et respecte généralement, une stricte endogamie. Ces mêmes sociétés, très généralement paysannes, insistent sur leur capacité à satisfaire leurs propres besoins alimentaires. Si une réelle autosubsistance reste relative, chaque groupe tend à se présenter comme autonome, en s'opposant aux 'étrangers'.⁷⁶ Ces

73 Voir, par exemple, les documents Santals de Marine Carrin: Carrin-Bouez 1986.

74 Rappelons que l'opposition 'culture subalterne'/'culture hégémonique' est empruntée à Antonio Gramsci qui l'avait définie pour le contexte européen, avant qu'elle ne soit reprise par Ranajit Guha et les auteurs des 'Subaltern studies' pour le contexte indien. Venant nous-même d'une formation européeniste, nous nous référons plus à des successeurs italiens de Gramsci comme Carlo Ginzburg pour la définition du terme. Cet auteur insiste sur la constante interaction entre les identités, tandis que les successeurs post-modernes de Guha tendent à revenir à des positions essentialistes.

75 Ces dernières formes restent souvent spécifiques et difficilement rattachables à la 'grande tradition' des textes. On saisit par ailleurs la limitation des études opposant unilatéralement traditions tribales et changements, même s'il est évident que les transformations actuelles s'accomplissent avec une ampleur et à un rythme sans précédents.

76 Les étrangers sont parfois regroupés sous un terme générique: les *saiibo* des Saora, par exemple. S. Bouez et G. Pfeffer ont également insisté maintes fois sur une certaine 'xenophobie' des conceptions tribales.

communautés donnent ainsi d'elles-mêmes une image d'autonomie qui, outre le regard évolutionniste des premiers ethnographes, a sans doute contribué au mythe de leur isolat. L'autonomie affirmée apparaît ainsi surtout idéologique, et est largement opératoire dans la rhétorique identitaire. La relative autosuffisance agricole est opposée à la dépendance économique manifeste des castes 'clientes' de colporteurs. Ces dernières sont d'ailleurs souvent présentées comme des 'parasites' par les agriculteurs. Cette hiérarchisation (socio-économique) recoupe peu ou prou celle du système classique des *varna* (dans lequel les paysans et artisans, *vaiçya*, sont supérieurs aux castes de service, *çudra*), sans qu'il faille y reconnaître une influence directe. Quoi qu'il en soit, cette correspondance a pour conséquence l'assimilation de l'autonomie agricole à une forme de supériorité.⁷⁷

En ce sens, les dites 'tribus' se présentent à la fois dans et au dehors du système hiérarchique. Elles sont en effet intégrées à la société 'hindoue de caste', au niveau non seulement économique et politique (domaine de l'*artha*) mais aussi idéologique (domaine du *dharma*: ordre socio-cosmique), tout en conservant des principes singuliers. Ces derniers leur permettent de renverser la hiérarchie à leur profit dans les villages où ils dominent. Pour reformuler une métaphore de cette intégration, plutôt que d'un 'kyste', nous devons évoquer un *entretissage*, soulignant l'impossibilité d'isoler *a priori* d'une enquête historique et comparative des fils 'indiens' de la trame 'tribale' sans défaire le tissu tout entier.⁷⁸

Raphael Rousseleau
120 rue de Paris
93 260 Les Lilas
France
r_rousseau@hotmail.com

Références

- Amselle, Jean-Loup, and M'Bokolo, Elikia. 1985. *Au coeur de l'ethnie*. Paris: La Découverte.
- Bailey, F. G. 1959. 'Correspondence. For a sociology of India?', *Contributions to Indian Sociology* 3, 88–101.
1961. "'Tribe" and "caste" in India', *Contributions to Indian Sociology* 5, 7–19.
- Bétéille, André. 1986. 'The concept of tribe with special reference to India', *Archives européennes de sociologie* 27, 297–318.
- Bouez, Serge. 1985. *Réciprocité et hiérarchie. L'alliance chez les Ho et les Santal de l'Inde*. Nanterre : Société d'ethnographie.
- Carrin-Bouez, Marine. 1986. *La fleur et l'os. Symbolisme et rituel chez les Santal* [Cahiers de l'Homme 26]. Paris: EHESS.
- Dumont, Louis. 1951. *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique* [Collection L'Espèce Humaine].
1959. 'On the different aspects or levels in Hinduism' suivi de "Possession and Priesthood", *Contributions to Indian Sociology* 3, 40–54, 55–74.
1962. 'Correspondence. "Tribe" and "caste" in India', *Contributions to Indian Sociology* 6, 120–2.

77 Pour G. Pfeffer et ses élèves, la supériorité associée au lignage fondateur d'un village 'tribal' s'exprime en terme de *seniorité*, et non de pureté. Cette différence de valeur directrice distingue globalement, selon eux, les sociétés tribales de la société hindoue.

78 C'est le point de départ méthodologique employé par plusieurs népalisants travaillant sur des 'tribus', notamment G. Krauskopff.

1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- Dumont, Louis, and Pocock, David. 1957. 'For a sociology of India', *Contributions to Indian Sociology* 1, 7–22.
- Galey, Jean-Claude. 1984. 'Souveraineté et justice dans le Haut-Gange. La fonction royale au-delà des écoles juridiques et du droit coutumier', in J.-C. Galey (ed.), *Différences, valeurs, hiérarchies, textes offerts à Louis Dumont*, 371–419. Paris: EHESS.
1989. 'Reconsidering kingship in India. An ethnological perspective', *History and Anthropology* 4: 123–87.
- Guha, Ramachandra. 2000. *Savaging the civilised. Verrier Elwin, his tribals and India*. Delhi: Oxford University Press.
- Hertz, Robert. 1970 [1928]. *Saint-Besse. Etude d'un culte alpestre* [Sociologie religieuse et folklore, 1ère éd. 1928]. Paris: PUF.
- Heusch, Luc de. 1997. 'Ethnie. Les vicissitudes d'un concept', *Archives européennes de sociologie* 38, 185–206. [Translated by J.-C. Galey in *Social Anthropology* (2) (2000): 99–115.]
- Inden, Ronald. 1990. *Imagining India*. Oxford: Blackwell.
- Krauskopf, Gisèle. 1989. *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*. Paris: CNRS.
- Kulke, Hermann. 1993 [1984]. 'Tribal deities at princely courts. The feudatory rajyas of central Orissa and their tutelary deities', in *Kings and cults. State formation and legitimation in India and Southeast Asia* [1ère éd. 1984], 114–36. Delhi: Manohar.
- Mauss, Marcel. 1974. *Oeuvres*, tome 2. Paris: Minuit.
- Nayak, Prasanna Kumar. 1989. *Blood, women and territory. An analysis of clan feuds of Dongria Kondhs* (Sociological publications in honour of Dr K. Ishwaran, Vol. 2). New Delhi: Reliance Publishing House.
- Padel, Felix. 2000 [1995]. *The sacrifice of human being. British rule and the Konds of Orissa* [1ère éd. 1995]. Delhi: Oxford University Press.
- Parry, Jonathan. 1998. 'Mauss, Dumont and the distinction between status and power', in W. James and N. J. Allen (eds.), *Marcel Mauss. A centenary tribute*, 151–72. New York: Berghahn.
- Pfeffer, Georg. 1983. 'Generation and marriage in Middle India. The evolutionary potential of "restricted exchange"', *Contributions to Indian Sociology* 17, 89–121.
1997. 'The scheduled tribes of Middle India as a unit. Problems of internal and external comparison', in G. Pfeffer and D. K. Behera, *Contemporary society. Tribal studies*, Vol. 1: *Structure and process*, 3–27. Delhi: Concept.
2001. 'Tribal society of highland Orissa, highland Burma and elsewhere', in Axel Michaels and Burkhard Schnepel (eds.), *Text and context*. Heidelberg: Steiner.
- Schnepel, Burkhard. 1995. 'Durga and the king. Ethnohistorical aspects of politico-ritual life in a South Orissan jungle kingdom', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1, 145–66.
- Sinha, Surajit. 1962. 'State formation and Rajput myth in tribal central India', *Man in India* 42, 35–80.
- Stein, Burton. 1980. *Peasant state and society in medieval south India*. Delhi: Oxford University Press.
- Toffin, Gérard. 1993. *Le Palais et le temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*. Paris: CNRS.
- Thapar, Romila. 1990 [1984]. *From lineage to state. Social formations in the mid-first millennium BC in the Ganga valley* [1st ed. 1984]. Delhi: Oxford University Press.
- Vitebsky, Piers. 1993. *Dialogues with the dead, The discussion of mortality among the Sora of eastern India*. Cambridge: Cambridge University Press.