



HAL
open science

**ETHNOGRAPHIES ET ETHNOHISTOIRES DES
DYNAMIQUES IDENTITAIRES ET RITUELLES EN
INDE CENTRALE (MADHYA PRADESH). Les
interactions des Gond et des Pardhan avec le milieu
hindou.**

Monica Guidolin

► **To cite this version:**

Monica Guidolin. ETHNOGRAPHIES ET ETHNOHISTOIRES DES DYNAMIQUES IDENTITAIRES ET RITUELLES EN INDE CENTRALE (MADHYA PRADESH). Les interactions des Gond et des Pardhan avec le milieu hindou.. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2019. Français. NNT : 2019EHES0095 . tel-02510399

HAL Id: tel-02510399

<https://theses.hal.science/tel-02510399>

Submitted on 17 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

École doctorale de l'EHESS

Centre d'Études sur l'Inde et l'Asie du Sud (CEIAS)

Doctorat

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

GUIDOLIN MONICA

**ETHNOGRAPHIES ET ETHNOHISTOIRES DES
DYNAMIQUES IDENTITAIRES ET RITUELLES EN
INDE CENTRALE (MADHYA PRADESH).**

**Les interactions des Gond et des Pardhan avec le
milieu hindou.**

Thèse dirigée par: M. JEAN-CLAUDE GALEY

Date de soutenance : le 16 juillet 2019.

Rapporteurs 1 M. Stefano Beggiora, Université Ca' Foscari - Venise.
2 M. Raymond Jamous, CNRS - Université de Nanterre.

Jury 1 Mme Silvia D'Intino, CNRS - ANIHMA.
2 Mme Tassadit Yacine, EHESS - LAS.
3 M. Jean-Claude Galey, EHESS - CEIAS, directeur de thèse.
4 M. Stefano Beggiora, Ca' Foscari - Venise.
5 M. Raymond Jamous, CNRS - Nanterre.

A Emanuele

REMERCIEMENTS

Il y a beaucoup de personnes qui m'ont accompagnée dans ce long parcours de formation intellectuelle et que je voudrais ici remercier. Cependant, la limite d'espace instituée par le règlement académique m'oblige à une très grande synthèse et je risque des oublis. Je commence alors par exprimer ma reconnaissance à Jean-Claude Galey, directeur de la thèse, pour la confiance qu'il m'a toujours témoignée. Ses séminaires sur l'anthropologie du monde indien ont nourri mes propres réflexions, en traçant des nouvelles perspectives et en ouvrant des nouveaux horizons. J'ai été ainsi judicieusement guidée dans l'élaboration de mon projet doctoral et dans la conception même de la structure de cet ouvrage. Je lui suis infiniment redevable pour la formation reçue, pour la trajectoire construite ensemble, pour l'inspiration toujours vivante. Ma profonde gratitude va également à Silvia D'Intino pour avoir suivi avec empathie et générosité les nombreuses étapes de mon travail, pour les moments de dialogue et d'amitié partagés, pour les échanges toujours ouverts à la mise en commun. Je tiens aussi à remercier le personnel de la bibliothèque de la Maison de l'Asie de m'avoir largement facilité le travail de documentation et la première mise en œuvre du projet.

Cette thèse doit énormément à tous ceux qui, pendant mes trois terrains, m'ont permis de suivre leurs vies et de me procurer des connaissances précieuses sur les différentes formes du patrimoine artistique tribal et sur les traditions du village face aux changements imposés par les réseaux de la ville. Je remercie Udayan Vajpeyi, Sangeeta Gundecha et Nirmala Sharma qui m'ont accueillie à Bhopal et aidée tout au long du premier terrain en facilitant mon intégration dans la ville ; le personnel du Musée de l'Homme de Bhopal (*Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya*) – et notamment Shampa Shah, la responsable de la section de poterie (*Mythology Trail*) – pour m'avoir accordé un accès sans limites aux collections, et aux différents pavillons, ainsi que celui du Centre d'études tribales (*Tribal Research and Development Institute*) pour les journées passées dans sa bibliothèque ; les conservateurs du Bharat Bhavan pour la liberté de mouvement entre expositions d'art contemporain et rencontres avec les artistes. Je ne peux pas oublier les conseils de Vikas Bhatt et de S.N. Bajpai sur les communautés gond et pardhan des districts de Mandlā et Dindori, les enseignements

de Shashi Pandey sur les évolutions de la langue gondī dans la région. Le souvenir de nos longues conversations, les encouragements incessants, leur attention bienveillante envers mes progrès sont toujours très vifs.

Merci à Gariba Tekām, Venkat Singh Śyam, Subhāsh Vyām, Durgā Bāī et Roshni Vyām, Nankusia Bāī Syam, Ram Singh Urveti, Ram Narayan et Indu Bāī Marabi, pour tout le temps passé ensemble, les conversations en hindī et les voyages partagés. Merci également à Basanta K. Mohanta, à Vipin Singh et à leurs étudiants de l'Université tribale d'Amarkaṅṅak pour leur accueil chaleureux. À la ville d'Amarkaṅṅak je dois aussi l'hospitalité du baba-jī au Phalāhārī āśram et la précieuse rencontre avec Yadav-jī, dont l'existence fut riche d'expériences ; ses traductions initiales m'ont permis d'approcher la langue locale et d'aborder des premiers dialogues.

Un hommage spécial va à tous les habitants de Garkāmaṅṅa et notamment à la famille de Dwarka Parastē, dont l'aimable hospitalité m'a permis de bénéficier de périodes d'accueil en facilitant mon travail de terrain. Grâce à leurs réseaux, j'ai pu entrer en contact avec les acteurs principaux de la vie villageoise et obtenir des informations de première main. La confiance que les habitants du village m'ont accordée est d'autant plus méritoire que la thématique du rituel funéraire est très sensible, malaisée, parfois dérangeante. Les relations paisibles avec les responsables religieux et rituels ont montré comment ma recherche visait à faire connaître la tradition gond et pardhan bien au-delà de toute réduction touristique.

Marsim Markām et Ram Kumar Pendo, joueurs de *bana*, ainsi que Shankar Lal Marabi et Ram Singh Marabi, ont été des sources incomparables d'enseignement sur l'histoire des lignages et sur les traditions mythiques qui leur sont associées.

Je n'oublie pas les amies Alessandra et Lisa sans lesquelles je n'aurais pas pu élaborer les cartes de l'Annexe C, ainsi que Eliane et Sylvie qui se sont employées à relire ce manuscrit en lui apportant de considérables améliorations, m'obligeant souvent à préciser ma pensée et sa mise en forme. Je reste naturellement seule responsable des éventuelles erreurs de langue et des maladresses de style qui peuvent encore apparaître dans les pages de la thèse.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

RÉSUMÉ

Le Madhya Pradesh offre un cas d'étude particulier, tant par la présence numérique des communautés classées comme tribales (*ādivāsi*) que par le panorama culturel et social dans lequel elles agissent, enrichissant le tissu des traditions différentes qui habitent cette ceinture du pays. Le témoignage d'une telle fécondité culturelle encadre le scénario socio-anthropologique, ainsi que la vivacité historique qui, depuis des siècles, caractérise cette «Terre du Milieu ». L'approche comparative adoptée autour de la ritualité funéraire chez certains groupes de Pardhan du Madhya Pradesh oriental a permis le développement de l'enquête dans une alternance continue et stimulante entre le savoir ancien de la tradition et culture royales gond (Rāja Gond) – dont les Pardhan sont les premiers témoins et dépositaires – et le niveau de pénétration de l'hindouisation conçue et qui va modifier les expériences de la dévotion et les pratiques du deuil. Sous cet aspect, la progression de l'enquête a suivi une évolution que nous définirions circulaire : du contexte urbain de Bhopal à celui rural des villages d'origine des districts de Mandlā et Dindori, le cadre ethnologique qui en est dérivé n'a pu se soustraire à la relation entre ces deux implantations. C'est à partir de la « culture funéraire » que nous avons commencé à appliquer notre regard sur les implications sociales mises en action pendant ce «perfectionnement » (*samskāra*) terminal. L'analyse des interrelations Gond-Pardhan dans l'Inde centrale nous a fourni l'occasion pour reconstituer un imaginaire culturel partagé, qui encore résiste, et entamer ainsi une réflexion sur d'autres aspects apparemment moins évidents : les relations de parenté et de lignage face aux processus de migration et d'urbanisation, ou les changements et les interactions entre les catégories de « tradition » et « modernité », les discours sur l'identité indienne/hindoue et le concept d'indigénité. Nos terrains se sont enrichis d'un travail comparatif nécessaire, où le dialogue entre les lieux impliqués a tracé des coordonnées significatives dans la lecture de la ritualité funéraire, actualisant la thématique du pluralisme social, celle de la cohabitation avec les formes régionales de ce qui est considéré, dans l'Inde d'aujourd'hui, comme l'hindouisme classique. Des conceptions cosmogoniques et thanatologiques des Pardhan, notre enquête s'étend au rapport caste-tribu dans le contraste de milieux urbain-rural et du concept de «glocalisation » avec les redistributions qu'il pilote.

MOTS CLÉS

Inde, Madhya Pradesh, Gond, Pardhan, caste-tribu, rural-urbain, tribal-hindou, pratique rituelle, mort, mythe, migration, art tribal, marginalisation, minorités.

ABSTRACT AND KEYWORDS

ABSTRACT

Madhya Pradesh is a singular case, both because of the high number of inhabitants belonging to communities classified as tribal (*ādivāsī*), and because of the cultural and social variety present and which enriches the fabric of the different traditions occupying this part of the country. What remains of this great cultural fecundity, along with the historical intensity with which this “Middle Land” has been shot through for centuries, both provide a favorable setting for the socio-anthropological scenario. The comparative approach to funerary rituality amongst some Pardhan groups of Eastern Madhya Pradesh has made it possible to pursue the study by constantly switching, in a very stimulating way, between classical knowledge of royal Gond tradition and culture (Rāja Gond) on the one hand – of which the Pardhan are the main witnesses and bearers – and, on the other hand, the level of penetration of Hinduization which will modify the experiences of devotion and the practices of mourning. In this respect, the study developed in a way that would be qualify as circular: from the urban context of Bhopal to the rural context of the home villages in the Mandlā and Dindori districts, the ethnological framework that has been derived was forced to come to terms with the relationship between these two sites. It is from the “funerary culture” that this research started to examine the implications of the social as it is implemented during this final “refinement” (*saṃskāra*). The analysis of Gond-Pardhan interrelationships in central India provided us with the opportunity to find a shared cultural imaginary, which still resists, and for embarking on a reflection on other aspects which are apparently less obvious : the impact of the migration and urbanization processes on kinship and clan relations, or the changes to and interactions between the categories of “tradition” and “modernity”, the discourses on Indian/Hindu identity and the concept of indigeneity. Our field survey was enhanced by necessary comparative work, in which the dialogue between the places involved traced out significant coordinates in the reading of funerary rituality, by actualizing the theme of social pluralism, that of cohabitation between regional forms of what is considered, in today’s India, as classical Hinduism. From the cosmogonic and thanatological conceptions of the Pardhan, our study intersects with the theme of caste-tribe relation in the contrast of urban-rural environments, as well as with the concept of “glocalization” and the re-distributions that it directs.

KEYWORDS

India, Madhya Pradesh, Gond, Pardhan, caste-tribe, rural-urban, tribal-Hindu, ritual practices, death, myth, migration, tribal art, marginalization, minorities.

TABLE DE MATIÈRES

PAGE DE DÉDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS	5
ABSTRACT AND KEYWORDS	6
TABLE DE MATIÈRE	7
TABLE DES CARTES ET DES SCHÉMAS	13
PRÉAMBULE	14
INTRODUCTION GÉNÉRALE	26
MISE EN PLACE ET TRAITS GÉNÉRAUX	
I. IDENTITÉ PLURIELLE, IDENTITÉ PARTAGÉE	26
II. LE LABORATOIRE DU MADHYA PRADESH	34
Évolution d'un État tribal	34
L' « objet » gond-pardhan et l'état de la question	38
III. MÉTHODOLOGIE	42
Le terrain ethnographique comme source	42
Modalités adoptées	44
Évolution des terrains dans le « contraste » urbain-rural	47
Le village, première visite	49
Les terrains successifs, la dimension régionale	51
Jusqu'au dernier tour	53
IV. PLAN D'ÉTUDE	55
1^{RE} PARTIE – UN MAILLAGE DE COHERENCE COMPLEXE	59
INTRODUCTION	60
CHAPITRE I	
LA RELATION GOND-PARDHAN DANS L'HISTOIRE DE LA RÉGION. IMPLANTATION, MORPHOLOGIE, RÔLES	64
1. LE GONDWĀNA, FORMATION ET ÉVOLUTION D'UN « ROYAUME »	64
Bref rappel historique	64

Ordre royal, pouvoir local	69
L'extension vers Bhopal	71
2. LES DISTRICTS ORIENTAUX : LE CAS DE DINDORI	74
3. ORGANISATION LIGNAGÈRE ET TERRITORIALE	78
Le système des <i>gotra</i>	79
4. LES PARDHAN DANS LE MONDE GOND, MUSICIENS OU PRÊTRES- MUSICIENS ?	85
Terminologie et attestations linguistiques	85
Gond et Pardhan dans le mythe	86
CHAPITRE II	
LE CONTRASTE URBAIN-RURAL, SON HISTORIQUE ET SA COMPOSITION	93
1. LE CONTEXTE RURAL	94
Le village de Garkāmaṭṭa	94
Le cadre humain	98
La maison gond et pardhan	104
Activités traditionnelles	108
2. LE CONTEXTE URBAIN DE BHOPAL	111
Identité disloquée ou processus d'incorporation ?	116
CHAPITRE III	
« HINDOU », « TRIBAL » : IMPREGNATIONS INTERACTIVES	123
1. ORGANISATION INTER-VILLAGEOISE DANS LE MIROIR CASTE-TRIBU	125
2. L'« ÉSPRIT DE CASTE » DANS LA FORMATION DES <i>GOTRA</i>	130
3. PAROLE ÉCOUTÉE, PAROLE IMAGINÉE	133
Une transmission devenue visuelle	137
4. LANGUE GONDĪ : FACTEUR DISCRIMINANT DANS LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ PARDHAN ?	142
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.	
REPRISE ET TRANSITION	148
2^E PARTIE – CONFIGURATIONS CROISÉES D'UNE COSMOLOGIE APPARENTÉE. LA DÉVOTION ET LE DEUIL	153
INTRODUCTION	155

CHAPITRE IV	
NARMADĀ DARŚANA. CULTES ET DÉVOTION D'UNE DÉESSE	162
1. LE CONTEXTE REGIONAL	162
Géographie physique du fleuve	164
2. LA VILLE D'AMARKAṆṬAK	165
Narmadā udgāmkunḍ	167
3. LA DIMENSION DU MYTHE ENTRE TRADITION CLASSIQUE ET VERSIONS LOCALES	171
La fille de Maikāla : épopée et littérature puranique	171
Les mythes locaux. Narmadā māī, une histoire des ādivāsī	175
4. LA « VISION » DANS LE PÈLERINAGE : PROCESSUS D'UNITÉ SOCIALE ET RELIGIEUSE.	180
Sur la route...du pèlerinage hindou	180
Écrire un deuxième pèlerinage	184
CHAPITRE V	
LE DESORDRE HARMONIQUE DANS LE MONDE DES DIEUX ET DES HOMMES	188
1. LES DIEUX, PROTECTEURS ET GARDIENS	190
Les poteaux, forme du divin	190
Le territoire, même au-delà du <i>grāma</i>	192
Les dieux territoriaux	193
Ṭhākūr deo, le grand protecteur	195
Les dieux du village	197
Les dieux du foyer domestique	199
2. ENTRE LA FORÊT ET LE VILLAGE : LA PRÉSENCE DE FORCES HOSTILES	200
3. BAṘA DEO, LE DIEU LE PLUS GRAND	203
CHAPITRE VI	
CAPACITÉS DIVINATOIRES ET THÉRAPEUTIQUES : LES ÉTATS D'ALTERATION AU NIVEAU RURAL	213
1. L'ARBRE DE MAHUA	214
La liqueur sacrée et le processus de production	215
2. L' « ART GUÉRISSEUR » DANS SES DEUX EXPRESSIONS	218
<i>Bhatkal</i> , le docteur tribal	219
Processus de traitement	221

Le <i>guniyā</i>	223
3. LE RÔLE DU <i>GUNIYĀ</i> ET LE CULTE DES <i>BHŪTA</i>	224
Observation d'une pratique de guérison	224
Le retour contrôlé des esprits : le rituel de <i>kuṇḍā</i>	228
CHAPITRE VII	
CONDUITE ET ELABORATION DU DEUIL. MARGINALITÉ ET IMPURETÉ	234
1. PREMIERS INSTANTS DU PARCOURS RITUEL	236
Préparation du corps	238
De la terre au feu, le moment de la crémation	240
L' « action des pierres »	242
Le village de Khannat, observation du rituel d'inhumation	243
2. LES PREMIERS TROIS JOURS, LE <i>TIJVĀ</i>	246
Au début de la pratique	246
Les cendres ... « en mouvement »	248
3. LES DIX JOURS SUIVANTS, JUSQU'AU <i>DAŚGĀTRA</i>	252
Le <i>daśgātra</i> de Sonpuri. Premier jour	253
Le deuxième jour	256
CHAPITRE VIII	
RECOMPOSITION DE L'ESPACE RITUEL	262
1. VILLE-VILLAGE : UNE RELATION DYNAMIQUE	263
Le cas de <i>tijvā</i>	264
2. MOURIR A BHOPAL : LE <i>VIŚRĀM GHAT</i>	267
Organisation de la structure funéraire	267
Le champ de crémation	270
3. DIAGRAMMES SACRÉS COMME GRAMMAIRE DU RITUEL	273
Géométrie et réalisation	273
CHAPITRE IX	
LE SON DU BANA, LE RITUEL DIALOGUÉ	279
1. LE BANA, UN INSTRUMENT A FABRIQUER	281
2. LE CHANT POUR L'ESPRIT	283
Prière dialoguée, dialogue musical	285
3. UN « DIALOGUE » QUI SE TRANSFORME, S'ENRICHIT, SE RECOMPOSE	289

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE ESPACE RECONNU, RECOMPOSÉ	293
3^E PARTIE – MISE EN PERSPECTIVE ET REVISIONS CRITIQUES	298
INTRODUCTION. CRITIQUE DES IDÉES	300
CHAPITRE X LA RELATION « TRIBU-CASTE » : UN CLIVAGE ENCORE PERSISTANT ?	307
1. LA DIALECTIQUE DE LA TRIBU DANS L'INDE CONTEMPORAINE	307
2. LES ÉTUDES TRIBALES	313
Cadre de référence	313
Les enquêtes de terrain, instrument indispensable	315
3. DE L'ETHNOGRAPHIE A L'IDÉOLOGIE	321
Polarisation des identités	322
Politique religieuse, ou religion politisée ?	325
CHAPITRE XI CHANGER DE SOCIÉTÉ TRIBALE, REFAIRE DE L'ÉTHNOGRAPHIE	329
1. DÉLIMITER LE CONTEXTE, ÉLARGIR LA RECHERCHE	329
Études de cas de l'Inde centrale. Quelques exemples	331
Le culte de Jagannātha	331
Dialogues ritualisés avec les morts. Le cas des Sora	335
L'ethnographie sur les Santal	338
2. LES ARTS DES TRIBUS : LE MUSÉE ETHNOGRAPHIQUE	341
Quelques aspects	342
Le musée ethnographique : ambitions et limites	344
Musée ethnographique, musée national	346
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE SOCIÉTÉ PLURIELLE, PATRIMOINE COMMUN	351
CONCLUSION GÉNÉRALE REPRISE ET OUVERTURE. ESSAI DE FORMALISATION	357
La société gond, homogène et diverse à la fois	358
La question du rituel entre transitions et mobilités	359

<i>Hindouisation ou tribalisation ?</i>	362
Cheminement et réception d'une mémoire recomposée	365
Resistance identitaire ou folklorisation imposée ?	368
ANNEXES	374
ANNEXE A - LE SYSTÈME DE LIGNAGES	375
ANNEXE B - LES MYTHES	383
ANNEXE C - GARKĀMAṬṬA, CARTES DU VILLAGE	397
CARTE 1 - Plan du village. Population totale et familles lignagères (<i>gotra</i>).	401
CARTE 2 - Plan du village. Population gond	402
CARTE 3 - Plan du village. Population pardhan	403
CARTE 4 - Plan du village. Population hindoue	404
GLOSSAIRE	405
BIBLIOGRAPHIE	419

TABLE DES CARTES ET DES SCHÉMAS

CARTES

- États de l'Union Indienne, Madhya Pradesh - (Carte I)	25
- Divisions administratives du Madhya Pradesh - (Carte I b)	38
- Représentation de l'aire du Gondwāna - (Carte II)	68
- District de Dindori - (Carte III)	77
- Détail du C. D. Block de Karanjyā, district de Dindori - (Carte IV)	97
- District de Bhopal - (Carte V)	113
- Bhopal, centre-ville - (Carte VI)	115
- Distribution des langues tribales (Inde centrale) - (Carte VII)	145
Détail - (Carte VII a)	146
- Ville d'Amarkaṇṭak, <i>Narmadā udgāmkunḍ</i> - (Carte VIII)	168
- Tour complet de la Narmadā, <i>Śrī Narmadā parikramā</i> - (Carte IX)	182
- <i>Parikramā</i> complet de la Narmadā (étapes majeures) - (Carte X)	183
- Circuit du pèlerinage local - (Carte XI)	185
- Plan du village - (Carte 1 - annexe C)	401
- Plan du village - (Carte 2 - annexe C)	402
- Plan du village - (Carte 3 - annexe C)	403
- Plan du village - (Carte 4 - annexe C)	404

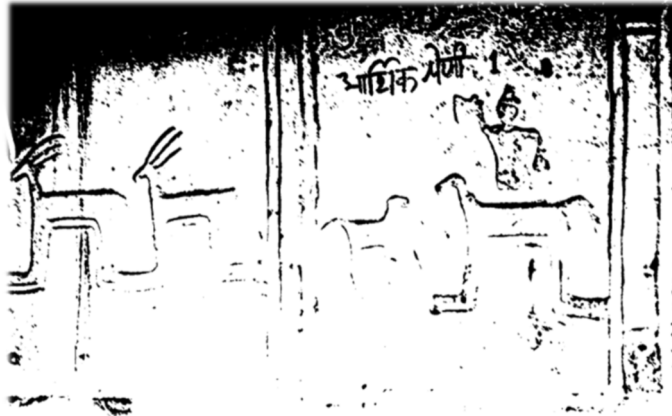
SCHÉMAS

- Les 5 familles claniques - (Tableau 1)	82
- Population, castes hindoues et tribus à Garkāmaṭṭa - (Tableau 2)	99
- Les <i>gotra</i> gond et pardhan - (Tableau 3)	103
- Maison traditionnelle - (Schéma maison 1)	106
- Maison traditionnelle - (Schéma maison 2)	107
- Les 5 <i>Rāja gotra</i> (couleur correspondante) - (Tableau 4)	207
- Processus de production du <i>dārū</i> - (Schéma 3)	217
- Phases du rituel funéraire - (Schéma 4)	236
- Reconstruction du Viśrām ghaṭ - (Schéma 5)	272

« ...Les maisons aux murs en terre cuite au soleil, et aux toits en bois. Les puits de quarante mètres de fond pour prendre l'eau, et les quelques heures d'électricité par jour. À Garkāmaṭṭa, les jours passaient, lentement, doucement... ».

«...Le soir avant, il y avait été un décès. J'ai été alertée seulement le matin suivant par la famille de Dwarka, où j'ai habité plusieurs fois pendant mes terrains. Le mort était un homme âgé, du *gotra* Kuśrām, du village de Deori. Il laissait trois fils et deux filles. C'était pour moi le premier cas d'observation des funérailles en dehors du groupe restreint de relations établies à Garkāmaṭṭa et Sonpuri...».

[Notes de terrain, Garkāmaṭṭa 2009 - 2014].



PRÉAMBULE

La région choisie pour notre enquête se situe dans l'Inde centrale. À partir du début du XI^e siècle, elle est composée de petits états princiers locaux constituant les anciens royaumes gond (Gondwāna), soumis à l'influence des royaumes féodaux rājput et ensuite à la tutelle musulmane au fil des siècles moghols. Par sa centralité même, au sens large, ce territoire possède une richesse socio-historique qui a encouragé et favorisé le dialogue entre deux configurations culturelles internes à la civilisation indienne. Une telle richesse s'inscrit dans la relation et le dialogue entre ce que l'orientalisme a distingué comme la culture indo-européenne et la culture dravidiennne. Au sens étroit, elle désigne une tradition de textes anciens d'une littérature en sanscrit (notamment puranique) qui s'enrichit et se double d'un patrimoine oral vernaculaire étonnant.

Comment peut-on saisir ce dialogue entre ces cultures en mouvement ? Comment l'ethnographie régionale peut-elle aujourd'hui contribuer au débat sociologique et anthropologique encore ouvert qui, par le caractère multiforme de cette société, fait rentrer l'idée de l'existence d'une *question gond* ?

De ce premier cadre de la région, allons un peu plus loin.

Dans ces « anciens régimes », les Rāja Gond (groupe dominant de propriétaires terriens) étaient les souverains d'une vaste société multi-tribale dont l'importance numérique eut des répercussions que traduit encore aujourd'hui la géographie du pays. Le terme « société » semble être ici le plus approprié : si l'on se réfère aux premiers recensements et aux rapports, rédigés dans un souci de classement de la puissance coloniale (dès le recensement de 1872)¹ – puis conformément à la Constitution indienne, et publiés alors par le Ministère des Affaires Tribales –, la population de la région apparaît très mélangée, une caractéristique qui est restée inchangée jusqu'à nos jours. Elle se compose d'hindous de différentes castes, et même de quelques musulmans, mais surtout de populations tribales (Gond, Baiga, Bhil, Pardhan, ...). Dans ce scénario, les Gond sont le groupe social numériquement dominant, comptant de nombreux sous-

¹ Ce travail a été communément catalogué comme le premier recensement de population en Inde. Toutefois, le premier recensement synchrone en Inde a eu lieu en 1881. Depuis lors, un recensement a été effectué de manière ininterrompue tous les dix ans.

groupes : les Agariā, les Bisohorn Māria, les Daroi, les Ojha, et les déjà cités Rāja Gond..., quelques exemples au sein d'une « famille » socialement et territorialement très vaste et très articulée². Cette région centrale apparaît alors comme le lieu d'une synthèse extraordinaire, d'un processus d'osmose encore en cours, où les rapports séculaires des tribus avec les castes semblent bien rendre compte d'un *déroulement* traditionnel indien³. Sa géographie même semble bien répondre à ce mélange naturel et culturel où, la territorialité contingente et secondaire à l'univers des castes se mêle à la dimension « immédiate et nécessaire » de la relation au territoire qu'entretiennent les tribus, (Dumont 1962 : 120-122). *Castes tribales* ou *tribus castes* ? La mosaïque qui en ressort offre un cadre morphologique et religieux très marqué par l'interaction dans une logique d'interdépendances. De là, une partie de notre questionnement⁴.

La relation entre Gond et Pardhan est la preuve la plus nette de ce kaléidoscope culturel. Rattachés à l'histoire des Rāja Gond, en dehors de leur arbre généalogique – où ils figurent à côté des Paṭāri et des Saroti dans les listes des tribus répertoriées (*Scheduled Tribes*) produites d'abord par les administrateurs coloniaux britanniques, et confirmées ensuite par les législateurs indiens –, les Pardhan sont généralement définis comme leurs bardes traditionnels. Ils ont négocié leur position avec le pouvoir central gond qui s'est imposé dans l'Inde centrale du XIV^e au XVI^e siècle, un pouvoir royal auquel les Pardhan assuraient une continuité de survivance. Consignataires d'une tradition orale dont l'expression était dans la transmission d'un savoir partagé, les Pardhan ont une fonction sociale dont la portée demeure inscrite dans le processus de préservation de la mémoire, d'un point de vue historique comme anthropologique⁵.

² Voir la liste complète qui concerne la grande famille des Gond (*Census 2011*): Gond, Arakh, Arrakh, Agaria, Asur, Badi Maria, Bada Maria, Bhatola, Bhimma, Bhuta, Koliabhuta, Koliabhuti, Bhar, Bisohorn Maria, Chota Maria, Dandami Maria, Dhuru, Dhurwa, Dhoba, Dhulia, Dorla, Gaiki, Gatta, Gatti, Gaita, Gond Gowari, Hill Maria, Kandra, Kalanga, Khatola, Koitar, Koya, Khirwar, Khirwara, Kucha Maria, Kuchaki Maria, Madia, Maria, Mana, Mannewar, Moghya, Mogia, Monghya, Mudia, Muria, Nagarchi, Nagwanshi, Ojha, Raj Gond, Sonjhari Jhareka, Thatia, Thotya, Wade Maria, Vade Maria, Daroi.

³ J. C. Galey, 1986. « Les angles de l'Inde », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Volume 41, Numéro 5, p. 969-998 ; J.C. Galey, 1991. « Indien (Monde) », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de P. Bonte et M. Izard, Puf, p. 353-358.

⁴ La pluralité de ces groupes est confirmée par une citation qu'on trouve dans le *East India Company Gazetteer*, où on parle effectivement de *Gond Tribes*.

⁵ En Inde, l'activité héréditaire de barde occupe une place très importante au sein de plusieurs communautés, comme cela a été bien décrit dans l'enquête de T.N. Dave (1951) à propos de la relation très particulière entre les Bhat et leurs protecteurs rājput : « The Institution of Bards in Western India », *Eastern Anthropologist*, IV. 3 et 4, p. 166-71.

Entre la disparition et la fragmentation des anciennes principautés gond et la naissance des États modernes après l'Indépendance de 1947, ce sont de nouveaux scénarios qui se mettent en place : l'accroissement démographique, la pression sur l'environnement, les défis mondiaux que l'Inde se prépare à relever, sa proverbiale hétérogénéité à vocation plurielle qui ressort de la montée de mouvements revivalistes et communautaires ... sont autant d'éléments-retournements qui imposent et entraînent des réflexions sur les rapports avec la territorialité, les équilibres politiques et socioreligieux⁶.

Comment peut-on expliquer les interrelations Gond-Pardhan dans l'Inde centrale d'aujourd'hui ? Est-il possible que cet exemple de rapport qui se noue dans les domaines tribal/hindou, et se nourrit des mobilités village-ville vienne se déployer dans la restitution du sens d'un imaginaire culturel qui persiste et résiste ?

Les analyses anthropologiques qui, en général, se sont attachées au cours du temps à décrire ce type de relation partent le plus souvent d'une analyse historique, mais ne s'y limitent pas. Il s'agissait ici au contraire de cheminer non seulement de manière régressive mais aussi en étant à l'écoute des dynamiques actuelles. Sur la base des sources écrites que nous avons consultées pour préciser notre travail, notre tentative pour appréhender ce type d'association nous a imposé de trouver une autre clé de lecture possible afin de tenter un autre type de comparaison. Une comparaison qui se situe à l'intérieur de l'Inde moderne, ou pour mieux dire de l'Inde la plus contemporaine. C'est en tenant compte de cette considération que nous avons alors pensé nous interroger des aspects concrets de cette culture totalement orale, pour voir ce qui se passe au sein de cette société : Pardhan et Gond sont-ils deux ensembles de réalités opposées, ou analogues l'un à l'autre ?

L'immense patrimoine mythologique des Gond constitué de récits chantés par les Pardhan confirme la synergie entre ces deux groupes et préserve leur tradition commune: la récitation des ballades héroïques évoquant les ancêtres et les glorieux souverains gond désigne le rapport de patronage, à savoir la dépendance existant entre Gond et Pardhan. Pourtant, d'autres déclinaisons relationnelles ressortent de tels récits, souvent négligées dans la plupart des travaux anthropologiques antérieurs, en premier lieu au moins, l'institution bardique, qui se modifie profondément. Dans un

⁶ Entre 1947 et 1950, plus de cinq cents États princiers ont été intégrés à l'Union.

passage du mythe d'origine chanté pour accompagner une cérémonie funéraire face aux divinités du village, le musicien pardhan déclame :

« Oh Baṛā deo [nom du dieu], nous sommes Pardhan, nous sommes des *pujārī*. Nous sommes *taraṇa tarīni*, ceux qui permettent de passer à gué le fleuve, d'aller au-delà ». La narration continue par la voix directe du dieu, s'exprimant par l'intermédiation de la musique du Pardhan, révélant ainsi ce qui distingue Gond et Pardhan et règle leur relation symbiotique : « Vous êtes frères, c'est pourquoi vous devez vivre en paix. Vous devez être unis, car vous êtes également importants... Mais comme frères, entre vous, il y a une très grande différence : l'un boit du lait (le Pardhan) et l'autre boit du sang (le Gond) ». Cet extrait d'une version locale du mythe ouvre une autre réflexion.

Les Pardhan ne sont pas seulement des musiciens à la cour des Rāja Gond, les seuls chargés de célébrer et d'évoquer encore les gestes héroïques de leurs rois. À côté du chant de louange, l'action rituelle est confiée à celui qui *boit du lait*, le prêtre (*pujārī*), alors que l'action sacrificielle est l'apanage du *buveur de sang*, le guerrier (*kṣatriya*). La force d'exaltation de la poétique mythique a besoin du rituel, car celui-ci possède la force d'exprimer cette relation. Notre propos sera alors ici de tenter de repérer ces évolutions de fond, liées aux autres modifications des rapports sociaux intervenues depuis un peu plus de deux siècles. Au fil de ces pages, nous allons nous saisir de cette idée de L. Dumont selon laquelle « loin que certains critères dirigent la comparaison, c'est la comparaison qui fournira le critère, ou l'idée formatrice ». (Dumont 1991 : 8).

La question des *dynamiques identitaires* dans l'Inde d'aujourd'hui ne peut être abordée sans que soient précisés au préalable un certain nombre de points. L'ancienne relation entre Pardhan et Gond, ses transformations observables dans certaines familles pardhan en milieu rural et urbain, nous parlent des questions de *complémentarité socioreligieuse* et d'un sens d'*appartenance* partagé. Des éléments aussi nécessaires qu'actuels qui, d'une part, nous ont imposé une observation ethnographique poussée sur le territoire, et qui, d'autre part, font de cette aire culturelle un terrain d'élection de l'*analyse comparative*.

Ces premières considérations nous ont ainsi fourni l'occasion d'entamer une réflexion sur d'autres aspects, apparemment moins évidents : les changements et les interactions entre les catégories de tradition et de modernité, les relations de parenté face au processus d'urbanisation, et les aspects symboliques sur le plan rituel. À partir de cela,

il nous a semblé nécessaire de préciser ces aspects au premier abord éloignés les uns des autres, comme s'ils étaient des *résonances représentatives* de la réalité sociale gond/pardhan ; et il n'aurait pas été possible de mener avec précision l'observation sans une longue présence sur le terrain. C'est pourquoi l'étude d'un cas ethnographique concret de cette relation est la condition essentielle pour aborder notre propos afin de respecter dans la démarche adoptée des exigences qui sont aussi celles des études comparatives sur la royauté, et sur les institutions de pouvoir.

Le raisonnement énoncé ici inverse la chronologie du travail effectué : l'idée de décrire les transformations des pratiques rituelles en contexte funéraire au sein de la société gond et pardhan, elle-même portée à se reformuler en raison des changements intervenus depuis deux siècles, permet à l'étude d'une communauté tribale de se détacher définitivement d'une historiographie coloniale de « primitivisme » en faveur d'une analyse du milieu urbain, nouvelle frontière des ethnologues. Nous avons articulé la structure du matériel de recherche sur un mouvement cyclique dans lequel Gond et Pardhan se suivent et se répondent. Tel est le mouvement que nous avons privilégié, sur le plan du discours caste/tribu et de l'échelle régional/local, depuis le début de ces pages, en mobilisant trois axes d'étude précis : les rapports *inter-tribaux* ; le contraste *urbain-rural* ; les imprégnations « *hindou* » - « *tribal* ».

CHEMINEMENT DE LA RÉFLEXION

Mon projet de thèse est né à Bhopal, capitale du Madhya Pradesh, au centre de l'Union Indienne (**Carte I**). C'est à partir de là que j'ai entrepris mon premier terrain et que j'ai débuté ma recherche ethnographique. J'avais conscience que l'occasion marquerait le début réel d'un parcours d'étude important, autant pour ma formation scientifique que pour ma vie. C'était en 2008 et de nombreuses années suivraient encore.

J'avais jusqu'alors travaillé sur le thème de la mort dans la tradition hindoue, exploré surtout dans une perspective philosophique. Ceci remonte à ma thèse de *laurea*, préparée et soutenue à l'Université de Venise, mais le thème s'est précisé et développé dans sa dimension anthropologique lors de mon cursus d'études de Master 2 en France, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Mon but était de mettre en lumière les points les plus significatifs de la conception de la mort en Inde, son rôle dans le cycle de la vie et la tentative de voir s'il était possible de trouver un rapport avec la notion indienne de *hiṃsā* (« offense », « dommage », « violence »), avec, comme point de départ, la lecture de certains ouvrages bouddhiques et jaïna. Un travail, qui, en s'appuyant sur l'analyse textuelle, a fait émerger avec encore plus d'évidence la grande richesse et la complexité de la réflexion sur ce sujet. C'est alors que la « *question de la mort* » dans le monde indien m'a paru renvoyer à un débat plus vaste dont, à cette occasion, j'avais essayé déjà de fournir le cadre, et dont la ritualisation de la vie et le concept de « violence rituelle » formaient les deux extrêmes.

La « mortalité », le « mourir » : ces deux notions restent difficiles à définir de manière unitaire, tant les nuances qui les habitent sont nombreuses, tant leurs modalités sont contrastées et tant les discours qui les présentent et les gestes qui les accompagnent sont protéiformes. Les dynamiques liées à la pratique rituelle restent un domaine très vaste de l'anthropologie sociale et de l'ethnologie. Cette ampleur tient d'abord au fait que les rites funéraires ont été étudiés de façon très systématique par les observateurs les plus divers et qu'à peu près toutes les sociétés qui nous sont connues grâce à l'ethnographie et à l'histoire nous en livrent les pratiques (Hertz, Bloch, Parry, Bachofen, Boas, Vitebsky)⁷. Sur l'Inde centrale pourtant, c'est surtout l'existence de nombreux articles scientifiques, au détriment des monographies ponctuelles, qui fournit l'occasion d'apporter un regard nouveau à l'intérieur des études anthropologiques sur le sujet.

Pendant les mois consacrés à ébaucher une stratégie d'enquête et à déterminer une implantation à la fois physique et problématisée de mon projet, mon intérêt restait guidé par une seule interrogation : s'il est vrai que l'être humain est le seul être vivant qui se sache mortel, les représentations et les pratiques environnant la mort devraient

⁷ Du côté des anthropologues, les travaux de Robert Hertz ont inspiré nombre de travaux successifs sur ce sujet. Au niveau méthodologique, il reprend, pour l'essentiel, le cadre de pensée et la méthode élaborés par Durkheim. Voir son article fondateur, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Année sociologique*, tome X, 1907 ; puis, « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse », *Revue philosophique*, 34, 1909. Pour Hertz c'est sur le caractère social plutôt qu'individuel des pratiques associées à la mort que repose toute la question. Il a signalé en effet l'ambivalence qui entoure le concept de la mort et l'intention socio-structurelle des différentes croyances relatives à ces transformations de la vie ayant un effet non seulement sur le vivant, mais aussi sur le mort.

être révélatrices de ce qui affleure d'une communauté, ou pour mieux dire de cette manière d'être au monde qui caractérise chaque communauté. Je n'ai fait encore qu'énoncer un principe. Sa défense était-il réalisable, et comment ? La perspective adoptée devait également être précisée.

Au moment d'organiser les premières données recueillies, il m'est apparu que mes réflexions étaient souvent orientées vers ce type de problématiques, dont l'examen de la cérémonie funéraire représente un point essentiel parmi les rites de passage les plus significatifs. L'enseignement reçu dans le cadre des séminaires de Jean-Claude Galey, qui a bien voulu m'accepter parmi ses élèves, m'a conduit à aborder mon sujet selon différents angles d'approche, et en étant bien prévenue contre certaines interprétations trop mécaniques ou fonctionnalistes. C'est à partir de là que j'ai commencé à porter mon regard sur les implications sociales mobilisées pendant ce « perfectionnement » (*saṃskāra*). L'expérience collective qui habite cet ultime passage de la vie porte en elle-même le poids du social⁸. Ce n'est pas un hasard si, au-delà du choix – voire de l'ambition – d'en faire valoir les résonances à l'intérieur d'un même imaginaire rencontré dans cette région de l'Inde contemporaine, j'avais conscience d'espérer montrer les éléments sociaux et religieux qui y entrent en jeu ; notamment dans le cadre des usages, des représentations et des pratiques que chaque communauté se donne dans la relation établie entre monde des vivants et monde des morts. La spécificité géographique vient évidemment l'infléchir de tout son poids. C'est seulement plus tard que cette idée a pu aboutir à une étude des Pardhan et, de là, comme un prolongement, à celle de la société gond.

Depuis le début, le projet m'est apparu dans toute sa complexité : comment réussir à bien doser informations, maîtrise de sources secondaires et mise en œuvre d'une méthode ? C'était là en effet le prérequis nécessaire compte tenu du type de préparation nécessaire pour aborder le contexte social et géographique envisagé, sans oublier un goût personnel pour « l'aventure » et la solitude, ni négliger l'investissement financier personnel impliqué qui mériterait à lui seul une étude ... Comme je ne disposais ni d'une allocation doctorale ni d'aucun autre type d'aide financière pour assurer le suivi de mes recherches, le soutien du Fonds Louis Dumont – une bourse

⁸ *Ibidem*, (1907), repris dans *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970, pp. 1-83.

d'études consacrée à la recherche anthropologique qui m'a été attribuée en 2008 – et ensuite d'autres financements offerts ponctuellement par des institutions différentes ont été pour moi la seule manière de franchir les obstacles d'une longue et éprouvante précarité mettant souvent en péril la continuité et la confiance que nécessitait un projet de cette nature.

Afin de circonscrire le sujet dans un périmètre structurant toute l'enquête, j'ai commencé à esquisser mentalement une première carte géographique, avant d'en dessiner une plus concrète qui me donnait des points de repère plus précis au fur et à mesure que l'enquête avançait. À l'idée d'un projet fixé sur des thématiques abordées pendant mes études précédentes succéda le choix du lieu d'enquête permettant de répondre à deux exigences précises : un territoire déjà connu au sein duquel je me trouvais en confiance ; un lieu où la langue dominante était le hindī. Le projet d'étudier l'univers des traditions tribales était pour moi tout à fait nouveau quoiqu'en même temps en cours d'affirmation.

Au moment de mon premier voyage en Inde, je n'avais aucune idée de ce que serait mon installation, ni mes modalités de déplacement. Je ne disposais que d'une lettre de recommandation de mon Directeur, de quelques contacts à Delhi auprès desquels j'insistai afin de construire un premier réseau, et enfin d'un ticket de train pour rejoindre Bhopal, une ville que je ne connaissais que par l'existence d'un musée très important pour tout le territoire de l'État : l'*Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya* (IGRMS). Ce lieu, fondé en 1979, est un exemple très intéressant de musée ethnographique en plein air, et une institution qui est depuis longtemps un point de repère pour la muséographie sur les arts tribaux. Ce lieu devint en effet un point de repère privilégié du projet, tant pour les rencontres avec mes premiers « interlocuteurs » pardhan, que pour la recherche bibliographique spécifique sur la région et sur la présence de « communautés tribales » (*ādivāsī*, « habitants originels ») qui y résident et en tissent la trame sociale⁹.

⁹ Sur le terme *ādivāsī* et d'autres dénominations des communautés « tribales », je laisse tous les aspects critiques à la troisième partie de ce travail. En effet, j'ai choisi de privilégier les données ethnographiques de terrain afin de partir d'une base d'étude concrète, légitimée par l'expérience directe, et de n'engager le débat historiographique, anthropologique (et politique) que à la fin du cheminement adopté.

Ce premier moment de mon terrain, s'est avéré décisif pour définir le cadre général de mon enquête. Le dialogue instauré a marqué d'une façon remarquable la progression de mon travail et orienté constamment l'analyse des résultats. L'évolution des évènements par la suite m'a permis d'enrichir ma perspective d'enquête par d'autres lieux d'observation.

Tout le long de la haute vallée de la Narmadā, mes terrains successifs se sont enrichis d'un travail comparatif nécessaire, pour lequel les ouvertures régionale et locale ont tracé des coordonnées significatives dans la lecture de l'ordre religieux et de la ritualité funéraire, en dévoilant des dynamiques en mutation quant à la manière d'envisager la dévotion et le deuil, sans compter les nouvelles formes de cohabitation et d'adaptation des cultes villageois dans le clivage de milieux rural-urbain, et les variantes actualisées de ce qui est trop souvent rapporté à l'hindouisme classique. La progression de l'enquête a suivi une évolution en boucle, accompagnée de réguliers allers et retours du contexte urbain de Bhopal à celui resté rural des villages d'origine, représenté pour moi par Garkāmaṭṭa, « village-type » Gond-Pardhan.

Le cadre ethnologique qui en ressort reflète la relation entre ces deux implantations. Au fil de cette oscillation socio-géographique, j'ai progressivement réalisé que, parallèlement aux efforts centrés sur le relevé des données concernant par exemple la scansion temporelle du rituel observé, une interaction quotidienne avec mes interlocuteurs se révélait centrale. Pour autant, les relations, aussi « intimes » soient-elles, que peut avoir l'ethnologue avec les gens qu'il étudie, ne permettent pas à elles seules d'appréhender la vie d'un village. C'est aussi un « phénomène total », au sens de Mauss, c'est-à-dire un ensemble incluant différents aspects de la vie matérielle – habitat, techniques, données économiques. Une recherche de ce type ne se résume pas à une multiplication d'enquêtes se superposant les unes aux autres. Elle repose plutôt sur un travail à multiples facettes de nature artisanale, précis contextuellement, capable de restituer la cohérence, une certaine cohérence d'ensemble. C'était précisément le but de mon dernier terrain.

« Société des castes », « sociétés tribales », le processus de renouvellement et d'interaction n'est pas clos, et les débats toujours ouverts. L'approche comparative adoptée au fil de ces pages recoupe les trois axes thématiques que nous venons de

rappeler, à savoir la relation gond-pardhan dans les rapports « inter-tribaux », le contraste « urbain-rural » et les convergences « hindou » - « tribal ». Ce qui a permis le développement de l'enquête selon une alternance continue et stimulante entre le savoir des ancêtres et les niveaux de pénétration d'une orthodoxie, d'une hindouisation classiquement supposée¹⁰.

Ce qui m'est apparu révélateur dès le début est le fait que les religions, ou ce que certains appellent la « pensée pré-religieuse » des tribus indiennes en faisant allusion à leur caractère archaïque, résultaient en fait d'une ancienne et complexe osmose culturelle entre ce que l'on avait défini par convention comme « traditions de la forêt » et l'héritage historique et culturel de la région où elles s'inscrivaient. Les emprunts ont été multiples dans les deux directions, d'où la difficulté d'en limiter aujourd'hui l'interprétation à un seul élément, qu'il soit religieux, dévotionnel, mythologique, ou linguistique.

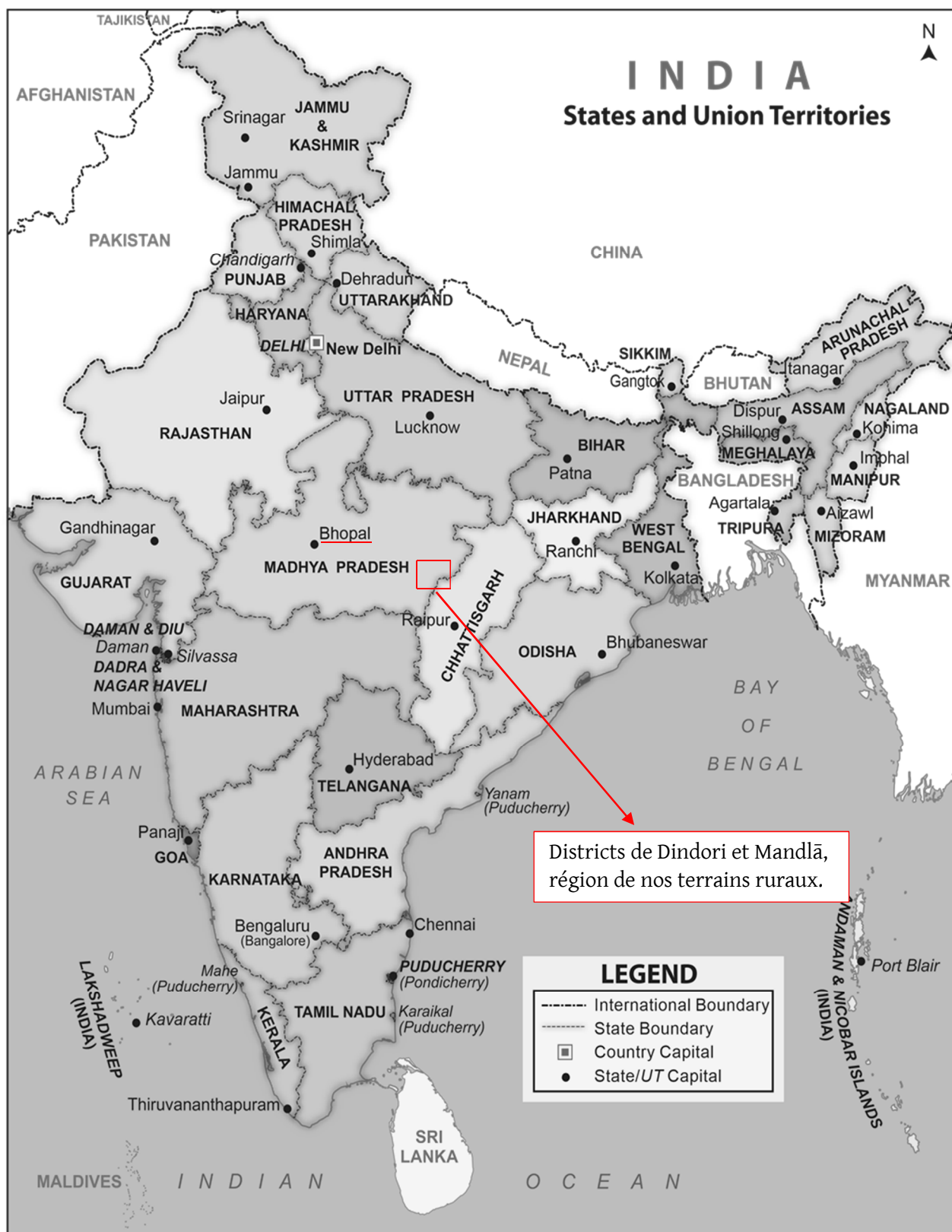
Sur la base de la perspective exposée par S. Hivale, à qui l'on doit la première tentative de fournir un portrait complet des Pardhan (1946) dans les années précédant l'Indépendance de l'Inde, les choix méthodologiques ont été redéfinis pour restituer leur position aux Pardhan et aux Gond de l'Inde centrale, en suivant l'idée dumontienne « de découvrir la nature des rapports à l'intérieur d'une société dans chaque cas concret » (Dumont, 1964 : 14). Dans cette logique de l'écart, l'ethnohistoire devient indispensable pour saisir aussi les « transformations silencieuses » d'une réalité continuellement « traversée ».

En ce sens, ce travail ethnographique, en raison des niveaux divers d'enquête qui y participent, s'élève au défi d'une intervention continue sur les dialectiques et la compréhension de niveaux à la fois différents et conjoints, qui révèlent toute l'importance d'utiliser en même temps l'approche ethnographique en dialogue avec les études indianistes et historiques. Au sein de cette logique de continuité culturelle, je m'attacherai donc à l'observation des relations, des interactions, voire des entrecroisements entre milieux tribal et hindou, participant, dans le cadre d'une

¹⁰ Le phénomène de l'hindouisation des populations tribales est connu ; si et dans la mesure où on veut l'envisager, il doit être analysé aussi bien sur une base historique et locale qu'en tenant compte des dynamiques profondes d'osmose culturelle entre les différents groupes sociaux. À ce propos, voir J. C. Galey, 1986, op. cit. ; et 2015. « L'embaras des interactions. Démocratie politique et loyautés culturelles dans l'Inde contemporaine. », *Le monde en mélanges. Regards d'ailleurs et d'hier*, M. Jeudy dir., Paris, Éditions du CNRS, pp. 201-247.

logique de la royauté, à l'idéologie néo-hindouiste et revivaliste, de la discrimination positive, qui est le fondement en tout cas de la politique indienne d'aujourd'hui.

On verra ici notamment comment s'éclaire ce qui n'a cessé d'être une préoccupation essentielle : la compréhension des nouvelles formes de cohabitation et d'adaptation des cultes villageois au sein du clivage (mais aussi de la continuité) entre milieux rural et urbain.



Carte I. États de l'Union Indienne, Madhya Pradesh. © Government of India Copyright, 2016.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

MISE EN PLACE ET TRAITS GÉNÉRAUX

« The idea of India is against the intense consciousness of the separateness of one's own people from others, which inevitably leads to ceaseless conflicts ».

[R. Tagore, *Letters to a Friend*, Allen & Unwin, 1928].

I. IDENTITÉ PLURIELLE, IDENTITÉ PARTAGÉE

Cette citation reprend une phrase que le poète Tagore écrivit à un ami en 1921. Probablement d'autres, avant lui, ont utilisé une phrase similaire, mais ce n'est qu'en 1997, lorsque le célèbre politologue Sunil Khilnani l'a utilisée comme titre de son livre, *The Idea of India*, que les Indiens ont été aiguillonnés brusquement par la même question que posait l'auteur : quelle idée les Indiens ont-ils de l'Inde ?

Pour l'auteur, les élections de 1996 et la nomination d'un fermier du Karnataka qui ne parlait ni hindī ni anglais comme Premier ministre, H. D. Deve Gowda¹, ont favorisé cet « éveil ». Le grand Parti du Congrès, intimement associé à Nehru et à sa famille, promoteur d'une « identité indienne » précise, s'était effondré aux élections de mai cette année-là. Principal parti d'opposition, le Bharatiya Janata Party (BJP), qui représentait déjà à l'époque un nationalisme hindou renaissant, avait fait des progrès sans précédent, ayant effectivement pris ses fonctions pendant une quinzaine de jours. Mais, sans majorité, il était lui aussi tombé, le pouvoir passant aux mains d'un gouvernement du Janata Dal², un mélange de plus d'une douzaine de partis dirigé par

¹ Premier ministre du Karnataka de 1994 à 1996 et premier ministre de l'Inde de juin 1996 à avril 1997, Shri Deve Gowda est né le 18 mai 1933 dans un village du district de Hassan (Mysore) - Karnataka. Issu d'un contexte rural plutôt modeste, il appartenait à la caste des Vokkaligas, paysans et propriétaires terriens.

² Dit « castéiste », ce parti laïque lutte contre la domination des brahmanes sur le système politique. Lors des élections législatives de 1996, le « Front uni » - une coalition constituée initialement par le Janata Dal, les partis de gauche, le parti Samajwadi et des partis régionaux - forma un gouvernement central avec l'appui du parti du Congrès (INC) afin d'empêcher le parti Bharatiya Janata (BJP) de prendre le pouvoir. Cette coalition a duré environ deux ans, jusqu'en 1998. Aujourd'hui, le Janata Dal ne représente plus une force ayant un poids politique, et le Front uni, composé de la gauche parlementaire, a quasiment disparu.

Deve Gowda. Après presque cinquante ans d'autonomie, les vieilles certitudes de la politique indienne s'étaient effondrées. Définie par T. B. Macaulay en 1833 comme « la plus étrange de toutes les anomalies politiques »³, l'État démocratique indépendant de l'Inde reste une anomalie. Une expérience démocratique inaugurée en 1947 dans laquelle il était peut-être difficile de savoir vraiment comment et pourquoi « être Un »⁴, ou ce que cela signifie. Du moins aux yeux de l'État-nation hérité de l'Occident...

L'intention de S. Khilnani (expliquée dans l'introduction à l'édition 2012 du livre précité) était de montrer que l'idée fondatrice de l'Inde s'ancre autant dans la résistance à certaines séductions puissantes – les tentations d'une définition claire et singulière de la nationalité, d'une pure économie de marché, d'alliances univoques avec d'autres États – que dans la réalisation de grandes déclarations visionnaires, et que la démocratie, en tant que façon de voir et d'agir sur le monde, était en train de changer la relation des Indiens avec eux-mêmes (Khilnani, 2012). La modernité indienne se construit par un lent processus, elle n'est évidemment pas une pâle copie d'un modèle occidental univoque. Quel est donc le point que cette *Idée de l'Inde*⁵ soulève ?

Telle qu'elle est articulée par Tagore, Gandhi, Nehru, puis fixée dans la Constitution de 1950, l'idée de l'Inde contient dans ses vastes frontières plus de diversité sociale que n'importe quelle autre nation. La vision prédominante est que cette Inde composée de plusieurs groupes sociaux est le résultat à la fois de son histoire et de sa situation géographique. Elle ne privilégie aucune religion particulière, n'impose pas un langage commun dans son vaste territoire et ne promeut pas le patriotisme en identifiant ou en diabolisant un ennemi extérieur (ou interne) commun⁶.

³ Affirmation contenue dans un discours prononcé à la Chambre des communes, le 10 juillet 1833. Thomas Babington Macaulay, *Miscellaneous Writings and Speeches* — Volume 4, Government of India.

⁴ Au lendemain de l'Indépendance, on assiste à la division du territoire indien (the Partition) : l'Union indienne à majorité hindoue et les deux Pakistan (oriental et occidental) à majorité musulmane sont créés. Un moment tragique dans l'histoire de l'Inde moderne dont les effets n'ont pas tardé à se manifester, aggravant les tensions communautaires. Le 6 novembre 1992, avec la destruction de la mosquée d'Ayodhya, l'Inde assiste à la réapparition du tracé de la frontière entre hindous et musulmans. Plus particulièrement au Karnataka, puisque les émeutes qui suivront, notamment celles d'août et d'octobre 1994, ont fait de cet État celui qui a connu le plus d'affrontements communalistes cette année-là (Assayag 1995).

⁵ La version française du livre de S. Khilnani a été publiée chez Fayard en 2005.

⁶ Jawaharlal Nehru dans un passage de son *The Discovery of India* écrivait : « The unity of India was no longer merely an intellectual conception for me: it was an emotional experience which overpowered me. ...It was absurd, of course, to think of India or any country as a kind of anthropomorphic entity. I did not do so...I think that a country with a long cultural background and a common outlook on life develops a spirit that is peculiar to it and that is impressed on all its children, however much they may differ among themselves. » (édition 2010: 52). Ce passage reprend en partie certaines réflexions de l'historien

L'« aspiration » liée à cette idée de l'Inde, « Union d'États », est illustrée par le fait que le portrait de Gandhi – comme père de la Nation – figure sur tous les billets de banque, leur montant étant écrit en dix-sept langues, chacune exprimant une culture littéraire distincte, sophistiquée, ancienne. Principe réel d'unité dans la diversité, ou tentative d'intégrer la complexité d'un vaste pays en encourageant le dépassement des hiérarchies passées dans une homogénéisation de l'identité indienne ? Modèle d'unification humaine dans un même projet ou attestation affichée du pluralisme ?⁷

L'historien Ramachandra Guha affirmait dans un entretien de 2014 : « L'Inde est une société en pleine évolution dont les aspirations étaient au départ énormes... ». L'une d'entre elles, celle du *pluralisme*, demeure centrale dans la construction nationale⁸.

Pays de grande variété géographique et sociale, l'Inde exprime son patrimoine et ses traditions à travers ses nombreuses expressions religieuses, philosophiques, littéraires et artistiques. L'Inde, les Indes...Ce n'est pas un pays, on le sait, mais plutôt un sous-continent. Une mosaïque de régions dans laquelle se développent et s'articulent les idées de *tradition* et de *modernité* dans la multitude de ses classes, castes, langues et identités locales, qui demeurent très vivaces. Un syncrétisme qui innerve les littératures anciennes et contemporaines, en jouant des ressources du vocabulaire indo-aryen, et où les emprunts du sanscrit à l'arabe et au persan, enrichissent la littérature hindī et ourdou dès ses débuts. Tous ces éléments traduisent ce mélange d'identités plurielles diversifié et en constante évolution.

Mais, comme le souligne Amartya Sen dans son livre *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* (2006), l'identité peut être une question compliquée ; le partage d'une « identité individuelle » avec d'autres membres d'un groupe déterminé – à savoir l'idée d'« identité sociale » – augmente cette complexité⁹. L'historienne Romila Thapar s'est

Ramachandra Guha, pour qui les nationalismes européens du XIX^e siècle ont fourni le modèle de nombreux nationalismes ultérieurs (y compris en Israël et au Pakistan) en ayant uni les citoyens autour d'une seule religion, d'une seule langue et d'un ennemi commun.

⁷ Pour R. Thapar la décolonisation nationale a produit un renforcement institutionnel autour de la *différence culturelle* du pays, donnant lieu au concept de « l'unité dans la diversité » (« unity-in-diversity »). L'approche actuelle pourtant est que cette unité soit plutôt une projection d'une identité indienne homogénéisée à l'usage de l'esprit nationaliste et des idéologies identitaires qui animent le scénario politique de l'Inde contemporaine (R.Thapar, *Indian Cultures as Heritage*, Hindustan times, 2018).

⁸ Ramachandra Guha, célèbre historien indien, est l'auteur d'un ouvrage monumental intitulé *India After Gandhi : The History of the World's Largest Democracy*. Voix reconnue dans le milieu universitaire indien, il a longtemps été membre du courant des études subalternes, un courant de pensée proche du marxisme gramscien qui ambitionne d'analyser le monde du point de vue des populations opprimées.

⁹ Dans son *Identity and Violence*, Amartya Sen écrit en mémoire du traumatisme suscité par les émeutes qui ont eu lieu au Bengale dans les dernières années du Rāj britannique : « Aside from being a veritable nightmare, the event was profoundly perplexing. Why should people who have lived together peaceably suddenly turn on one another in years of violence that cost hundreds of thousands of lives?

aussi récemment interrogée sur ce sujet dans une interview accordée au *Hindustan Times* (mars 2018): «... Plus on insiste sur une identité particulière, plus on met l'accent sur l'exclusion des autres...»¹⁰. Quelle perspective faudrait-il donc adopter pour aborder un pays dont la vocation évidente et historique à la pluralité ne peut qu'ouvrir d'innombrables scénarios d'analyse ?

Comment la politique contemporaine de gestion de la pluralité s'articule avec des principes démocratiques tout en affichant sa singularité ?

Revenons un instant aux concepts de *tradition* et *modernité*. Dans la foulée du questionnement de S. Khilnani, de quelle manière, se demande l'écrivain Pankaj Mishra, des peuples aux traditions millénaires mènent des processus de modernisation ? Comment, s'interroge Amartya Sen, les citoyens d'une Inde multiconfessionnelle et multiculturelle se voient-ils ?¹¹

La nature de l'identité indienne pose des problèmes pour les relations à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de cette identité. Cette idée d'identité, vaste et globale, s'est consolidée pendant le mouvement d'indépendance, aidant à définir le concept même de nation indienne. Consciente de son histoire millénaire, de ses mythes, de ses manières de concevoir le monde et la société, l'Inde n'échappe pas aux changements de son époque, et tente de dépasser l'image d'une société écrasée par la pauvreté et l'oppression d'un système social inégal. Avec ses 29 États, ses 21 langues officielles, une croissance démographique galopante (une population de 1,324 milliard d'habitants, selon les indicateurs du développement dans le monde (WDI) de la Banque mondiale en 2016), et ses stratégies géopolitiques en Asie, dont l'Inde est un chaînon fondamental,

How could the poor day-labourer be seen as having only one identity - as a Muslim who belonged to an "enemy" community - when he belonged to many other communities as well? For a bewildered child», poursuit-il, «the violence of identity was extraordinarily hard to grasp. It is not particularly easy for a still bewildered elderly adult ». (Sen 2006 : 1-3).

On retrouve largement les considérations de Sen dans les réflexions des études des sciences humaines contemporaines, dont Vincent Descombes résumait le sens dans un article de 2014 : « Il n'est pas inhabituel aujourd'hui de considérer que nous avons des identités plurielles, produites par l'histoire, les rencontres, la multiplicité des liens que nous tissons... On doit reconnaître que l'identité n'est pas une entité, mais un processus. En tant que processus, elle forme un continuum. On devrait cesser de confondre l'identité (qui permet de poser la question : « Que ferons-nous ? ») avec l'unité (qui supposerait que les réponses s'accordent toutes). (Descombes 2014 : 13).

¹⁰ Cette affirmation tirée, l'entretien accordé au *Hindustan Times* reprend certains des thèmes clés que R. Thapar aborde dans son dernier ouvrage, *Indian Cultures as Heritage: Contemporary Past*, Aleph Book Company, Delhi, 2018. [Traduction personnelle] : « *the greater emphasis on a particular identity, the greater will be the emphasis on the exclusion of the other* ».

¹¹ Cf. Pankaj, Mishra, *Désirs d'Occident. La modernité en Inde, au Pakistan, au Tibet et au-delà*, Buchet/Chastel, Paris, 2007. Cf. Amartya, Sen, *The Argumentative Indian*, Penguin Books, 2005.

nous obtenons une série d'éléments qui font de cet espace géographique un terrain culturel idéal pour une réflexion sur l'idée du *pluralisme social*.

Dans un contexte aussi diversifié, ce constat ne serait en soi-même aucunement surprenant, s'il n'était pas la traduction en termes pratiques de la combinaison particulière de traits distinctifs qui confèrent à la civilisation indienne son indéniable spécificité : une *cohérence* dans l'hétérogénéité, une *union* de réalités qui, bien que différentes, sont complémentaires, un holisme dans lequel « le tout est plus que la somme des parties » (L. Dumont, 1984).

Comment s'assure donc l'application de ces traits distinctifs dans une logique de liens multiples ?

Ces aspects ne sont pas en effet intangibles par nature, ils doivent être nourris, renforcés, car ils sont également l'objet de distorsions idéologiques et de corruptions politiques. Pour nous, l'approche de cette *identité plurielle* passe nécessairement par la découverte de ses *aspects sociaux* et de sa *mobilité*. Si l'idée de *segmentation* est un terme qui a longtemps été utilisé pour tenter d'expliquer l'Inde (qu'il s'agisse des espaces, des sexes, des castes, des religions, des classes, des systèmes sociaux ou encore des groupes minoritaires), cela n'a jamais empêché que l'idée « d'indianité » soit également partagée¹².

C'est dans les concepts d'inclusivité, de reconnaissance mutuelle, ou mieux « d'acceptation, de prise de possession » (du sanskrit, « *svīkṛti* ») de la diversité que s'enracine dans la conscience du peuple indien la conviction selon laquelle ce sont précisément les nombreuses différences qui définissent le pluralisme, et que la densité de sa richesse culturelle construite sur la synergie entre « ancien et nouveau », de par l'importance d'une population qui deviendra bientôt la première au monde, aura un impact de plus en plus évident dans le monde entier.

Cependant, la prise en compte de la question du pluralisme, refoulée souvent au rang de la plus générique « pluralité », revient avec force sur l'axiome que la civilisation

¹² Suite à sa rencontre avec le sanskritiste Sylvain Lévi, Marcel Mauss a fondé son approche sociologique de l'Inde en prenant l'hindouisme comme objet d'étude privilégié, et pensé le système des castes « à la fois comme morphologie sociale, et comme ensemble de pratiques rituelles et de représentations » (Lardinois 2007 : 10). Quelques décennies plus tard, Louis Dumont, élève de Mauss, associera l'analyse de textes religieux brahmaniques à l'enquête de terrain pour proposer sa fameuse interprétation sociologique du système des castes hindoues dans *Homo hierarchicus* (1966).

moderne s'étend irrésistiblement partout, provoquant un nivellement progressif des cultures particulières, à jamais disloquées, dispersées, atomisées, jusqu'à imaginer et redouter pour l'avenir une uniformisation totale. Une tendance globale, qui affecte tous les pays du monde, même l'Inde¹³. Un monde de plus en plus fragmenté qui pousse notamment anthropologues et sociologues à s'interroger sur le devenir des « petits mondes » face au défi de la modernité dans un monde « en contraction », partout identique, homogène, dont le modèle se veut dominante. Les sociétés sont alors appelées à revoir leurs critères d'appréciation d'un monde en mouvement. Car s'il est entendu qu'il importe de défendre la diversité, il est moins facile de savoir qui en est le véritable défenseur.

Appliquée à la réalité indienne contemporaine, cette idée permet-elle d'envisager encore un monde commun dans un univers aussi émiété ?

Par l'interruption d'anciens contacts et l'imposition de nouvelles frontières, et par son insistance sur une vision morcelée du sous-continent, axée sur le concept de « région locale », la politique coloniale anglaise déplaçait l'accent vers des causes particulières, des domaines spécifiques. Il n'était plus question de la civilisation indienne dans sa totalité, mais des *tribus*, des *hindous*, des *castes*, des *musulmans*... Comment concilier l'idée de démocratie – s'interrogeaient les pères fondateurs de l'Inde moderne à l'aube de l'Indépendance – avec une diversité extrémisée, aggravée par l'obsession taxinomique coloniale ?

Parmi les objectifs principaux fixés par Gandhi et Nehru, objectifs qui sont aussi les grands principes inscrits dans la Constitution, le pluralisme, conçu comme modèle spontanément tourné vers la reconnaissance des « identités différentes », arrivait en première place. Suivaient la démocratie, la lutte contre les discriminations et le développement¹⁴. C'est sur cette base que s'est édifiée la construction nationale de l'Inde dans ses dimensions linguistique et religieuse. Construction qui a permis aux

¹³ Le processus de mondialisation s'étend avec une grande rapidité à la fin des années 1980 et dans les années 1990 qui marqueront l'époque de la libéralisation économique de l'Inde et le début de l'intégration du pays dans l'économie mondiale. Il est intéressant de noter que le début de la mondialisation a coïncidé avec l'explosion du nationalisme hindou, qui était apparu dans les années 1920 avec la formation du Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS). (Voir Jaffrelot, 1996).

¹⁴ Figures emblématiques, très différentes mais en partie complémentaires, Mohandas Karamchand Gandhi et Jawaharlal Nehru représentent ainsi, chacun à sa façon, une part de la modernité indienne et de son rayonnement universel.

langues du pays de s'épanouir, même si le bilan est plus mitigé en matière d'harmonie religieuse.

Mais la reconnaissance seule ne suffit pas. Le pluralisme, comme les autres objectifs, représente un défi toujours ouvert pour la société indienne, d'hier et d'aujourd'hui.

Ces considérations sont d'ailleurs au cœur de questionnements centraux dans les complexités de l'Inde contemporaine : comment cet exemple d'« unité collective » est appelé aujourd'hui à harmoniser ses aspirations centrifuges, ses divergences, à « faire société » ? L'Inde, est-elle capable de soulever la question de la diversité en termes d'absolue nécessité, en la libérant des associations d'idées passéistes associées aux ethnicismes ou aux particularismes ? Quelle est la place de cette variété sociale dans l'action historique de l'Inde ? Sur quel plan, et sous quelle forme de « culture plurielle », l'unité dans la diversité concourt-elle d'une certaine manière à reformuler la tendance des communautés à se transformer en monades ethniques entrant en concurrence les unes avec les autres dans un État fragilisé par la montée des revendications identitaires, régionalistes ou national-populistes ? Comment, enfin, peuvent être surmontés une politique devenue de plus en plus idéologiquement identitaire et un communautarisme actuel qui remet en question la valeur du pluralisme évoqué en jouant sur des régionalismes stériles, en isolant et en relativisant ces pluralités convoitées, peuvent être surmonté ?

Ces sont des interrogations essentielles, profondément liées à la complexité sociale qui anime la société indienne et que la présente thèse entend, à sa manière, aborder et contribuer à penser : sous un éclairage inhabituel, à contre-courant et à contresens de la plus grande partie des recherches en cours sur ces thèmes, notre ethnographie vise à soutenir le dynamisme et la profondeur d'analyse de ce sujet très actuel et très débattu dans les milieux des sciences sociales. Elle vise à donner une explication légitime à la thèse, en renonçant à l'idée d'une division dichotomique qui est souvent interposée entre « ancien-traditionnel » d'un côté et « nouveau-moderne » de l'autre, « tribu » et « caste », « communauté urbaine » et « communauté rurale » ; afin de conforter l'existence de l'idée d'un « vivre ensemble », sans échapper aux mutations en cours, qui s'entremêlent sans coupure brutale. La fluidité des identités et leur expression continuent de se manifester dans des situations sociales instables et

dans de nouvelles régions géographiques, ce qui exige une nouvelle perspective pour les examiner. Non seulement les processus sociaux, les sociabilités et les structures contemporains doivent être perçus à travers d'espaces, de perspectives et de prismes nouveaux et novateurs, mais il est également de plus en plus évident qu'il faut les voir à travers de nouveaux protocoles méthodologiques. En surmontant une vision bidimensionnelle, nous pensons que les trois axes thématiques adoptés dans notre thèse contribueront à rendre intelligible une profusion sociale qui semble se refuser à toute simplification catégorielle ou formelle, en raison d'un univers commun de valeurs qui résiste à une opposition polarisée.

Sur la base de la catégorisation des groupes sociaux indiens dans les recensements, où le concept d'identité reflète l'idée d'une appartenance exclusive, notre étude tente de remettre les choses en perspective, car les interdépendances et les interactions sont une base incontournable des recherches sur le pluralisme social. L'objectif visé s'y déploie selon des directions différentes, dans une argumentation soucieuse de plaider pour l'idée qu'une forme de comparatisme est aujourd'hui encore plus nécessaire pour l'anthropologie dans la mesure où l'unité de l'homme se doit d'abord d'être recherchée dans sa pluralité.

Si la dimension du *mouvement* déjà évoquée dans le préambule peut paraître mineure, l'intérêt qu'elle suscite révèle en réalité de multiples facettes. De Bhopal, notre observatoire du développement des dynamiques « urbaines » et « de caste », à Garkāmaṭṭa, « village-type » de la cohabitation inter-tribale, notre démarche s'appuie sur l'impact des processus d'intégration et de transition de ces milieux. Tradition et modernité se situent alors d'emblée dans une position « d'entre-deux », s'accordant au rythme circulaire et nomade que nous avons adopté¹⁵.

En observant un cas concret, nous allons essayer de montrer que bien que les études locales aient souvent été critiquées pour leurs limites, plus ou moins prouvées, notre exemple ethnographique donne une impulsion au cœur de ces aspects du social, selon des étapes méthodologiques mobilisant des compétences linguistiques, des traditions

¹⁵ « La réalité concrète étudiée par l'anthropologue social (et les spécialistes des sciences sociales) », nous a dit un jour Radcliffe-Brown, « n'est pas une entité mais un processus, le processus de la vie sociale ». « L'unité d'investigation », poursuit-il, « est la vie sociale d'une région particulière de la Terre pendant une certaine période de temps ». [Traduction personnelle] : « *The concrete reality with which the social anthropologist is concerned in observation, description, comparison and classification, is not any sort of entity but a process, the process of social life. The unit of investigation is the social life of some particular region of the earth during a certain period of time* ». (1952 : 4).

mythiques fondatrices, des observations tirées de la participation au rituel funéraire, et offre, pour notre problème, une lecture originale de la *complexité*.

La manière dont la société gond s'est développée, notamment, a déjà suscité l'intérêt de nombreux anthropologues et des sociologues. Étroitement reliés à l'histoire de l'ancien royaume de Gondwāna, Gond et Pardhan témoignent par leur relation d'une volonté de revenir aux principes de complémentarité et d'un mouvement d'ensemble qui peut aider à répondre à la question des dynamiques identitaires soulevée. Tout au long de notre enquête, tandis que certains linéaments de la société gond et pardhan prenaient forme, des traits rituels et dévotionnels y correspondant presque entièrement s'esquissaient peu à peu. Néanmoins, les sources historiques dont nous disposons sont assez pauvres et se limitent au rapport de patronage. C'est pourquoi notre attention s'est tournée du côté des mythes pour comprendre quels types d'informations ils pouvaient nous livrer. Il apparaît alors que la dimension du mythe associé à l'ordre social et religieux apporte une compréhension inédite de cette relation. Si l'on se réfère à l'interprétation de Durkheim (éd. 1960) et à la position de W. Robertson-Smith (éd. 1927), les rituels et les croyances qui leur sont associées ne sont pas là pour répondre à des exigences formelles ou intellectuelles, mais relèvent plutôt de nécessités d'ordre pratique et social¹⁶. Au-delà du constat d'une multiplicité d'éléments combinés et transmis, notre exemple apparaîtra ici sur fond d'une réalité complexe, modulée par le mouvement de notre enquête, qui pourra se préciser à son tour. C'est ainsi qu'il nous a paru possible, à un moment donné, de « retourner le miroir » et de proposer une vue comparative de la recherche ethnographique dans ses traits essentiels. C'est un travail qui nous a imposé de re-penser la relation vivante entre les cultures, et leur action les unes sur les autres.

II. LE LABORATOIRE DU MADHYA PRADESH

Évolution d'un État tribal

Célèbre pour son héritage artistique et pour les événements qui ont façonné son histoire, le Madhya Pradesh, littéralement « Terre du Milieu », est mentionné dans les guides pour sa richesse architecturale, dont les temples de Khajurāho et d'Orcha,

¹⁶ L'influence de *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) de William Robertson-Smith a été essentielle pour la sociologie de la religion d'Emile Durkheim et pour ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

comme les palais de Gwalior, sont des témoignages majeurs. Il en va de même de lieux de pèlerinage sacrés, très connus dans la tradition classique hindoue, comme la ville d'Ujjain.

Mais, au-delà des itinéraires artistiques importants qui attirent chaque année des touristes étrangers toujours plus nombreux, ce territoire se compose aussi – surtout dans ses districts orientaux, notamment ceux de Mandlā et de Dindori¹⁷ – de localités et des « petites régions » qui semblent encore assez éloignées de l'urbanisation qui se propage actuellement tout le long la vallée du Gange, ou dans les grandes plaines centrales, comme Mandleshwar, qui s'étendent à partir surtout d'Indore. La nature semble régner ici en conservant encore tous ses droits dans une majorité d'endroits où la végétation est abondante et l'habitat très dispersé : plateaux élevés, grands escarpements, fossés, bassins profondément encaissés. Dans cette richesse géologique et paysagère, on notera la présence significative de deux chaînes montagneuses qui se développent selon une ligne parallèle : les Vindhya et les Sātpurā. Dans ce contexte culturel et géographique se déploie souvent le topos littéraire de la terre d'origine des principales tribus indiennes (Chattopadhyaya 1979 : 74).

Entre ces deux chaînes de montagnes qui traversent les régions des collines de Kaimur, Mahadeo et Maikāla (près de 30 % du territoire du Madhya Pradesh), la Narmadā coule vers l'ouest, jusqu'à la mer d'Oman¹⁸. Ce fleuve symbolise ce qui a été au fil des années le cœur de la révolution économique commencée dans les années ayant suivi l'Indépendance (1960-1970), afin de doter l'Inde indépendante d'un système hydroélectrique capable de lui donner un statut de nation moderne. Mais la bétonisation aveugle et la construction des grands barrages allaient complètement modifier l'environnement naturel et humain¹⁹.

¹⁷ Cette position en marge les met directement en communication avec la tradition culturelle du Chhattīsgarh, État qui ne voit le jour comme État autonome qu'en 2000.

¹⁸ Les monts Maikāla, près d'Amarkaṇṭak, créent une connexion entre les Vindhya e les Sātpurā et s'étendent de la région de Khairogarh jusqu'à la région de Rewa.

¹⁹ La question des barrages le long de la Narmadā demeure complexe à différents niveaux, mobilisant depuis longtemps associations et mouvements politiques du territoire, sans compter nombre de mouvements de contestation très actifs dans la défense d'un écosystème naturel et social menacé, surexploité et dégradé. (Cf. *Narmadā Bachao Andola*). À partir de l'Indépendance, dans une perspective de progrès et de modernisation du pays, le gouvernement indien a vu en cette rivière un potentiel économique considérable, tant pour l'agriculture intensive que pour l'exploitation énergétique (*Narmadā Valley Development Project*) : les zones qui bénéficient de ces transferts d'eau se situent essentiellement dans de terres plates et plus arides du Madhya Pradesh occidental et du Gujarat. Mais, à côté de la question de l'exploitation de ses eaux, la déforestation progressive atteint des proportions dramatiques. Le barrage *Sardar Sarovar* (Nawagaon, Gujarat) illustre la gravité du problème : sa construction, débutée en 1985, n'est toujours pas achevée, notamment en raison de l'importante controverse politique qu'elle suscite. Le principal intérêt du *Narmadā Valley Development Project* est de transférer de l'eau depuis la

Créé en 1956 à l'époque de la réorganisation politique de la jeune démocratie indienne – en basant tout particulièrement la division fédérale de son territoire sur l'élément linguistique suivant les dispositions prises par le gouvernement Nehru – le Madhya Pradesh compte aujourd'hui 50 districts (**Carte I b**). Dès le début du processus démocratique, les responsables administratifs et politiques locaux, comme les responsables nationaux, ressentirent le besoin de structurer la variété sociale et culturelle de ce vaste territoire, en perpétuant la méthode de classification des Britanniques. En 1963, un dossier socio-économique sur la condition des tribus du Madhya Pradesh fut publié par le *National Council of Applied Economic Research*. Dans un premier temps, le gouvernement de l'Inde établit l'Institut de recherches tribales dans le district méridional de Chhindwāra, avant de le déplacer dans la capitale, à Bhopal. Cette décision contribua à donner au Madhya Pradesh le statut, toujours en vigueur, de *Tribal State*.

À partir de la fin des années 1990, en particulier, certaines forces à l'intérieur de castes, de classes, de groupes tribaux et des partis politiques ont insisté de plus en plus pour obtenir la reconnaissance d'un État « Chhattīsgarh ». En 1994, le gouvernement du Congrès du Madhya Pradesh lance la première initiative législative et institutionnelle en vue de l'approbation de la naissance du nouvel État central, dont l'avant-projet sera approuvé en 1998, après une longue série de négociations et d'amendements. Le 25 août 2000, le Président de l'Inde donna son consentement au *Madhya Pradesh Reorganisation Act*. L'adjectif *chhattīsgarhī* va devenir de plus en plus le moyen de manifester, de manière très évidente, une volonté de cette région de se distinguer par rapport au reste de l'Inde centrale. Un terme que les Pardhan et les Gond de Dindori utilisent souvent pour indiquer leur propre provenance et appartenance culturelles. Ils s'attachent à ne pas renoncer à couper ce lien qui, dans la langue, incarne l'évidence d'une histoire partagée. Avant cette période, exemple significatif de la mise en place d'instances internes des communautés de la région, les revendications et les mouvements

grande rivière vers le nord, grâce à tout un système de canaux et à un aménagement du bassin de la Narmadā : 30 grands barrages, 135 moyens et 3000 petits.

Avec la construction de la *Sardar Sarovar*, on estime que 237 villages environ seront submergés totalement ou partiellement et que les communautés tribales bhīl seront les plus frappées. Par contre, la *Narmadā Sagar* (Punasa, Madhya Pradesh) intéressera davantage les communautés gond et korku. Pour un rapport ponctuel sur le processus de déforestation dans la vallée de la Narmadā, nous renvoyons au travail en hindi de Srivastava Pankaj, *Jungle Rahe taki Narmada Bahe*, Narmada Conservation Initiative, Indore (2007). Pour des rapports détaillés sur le nombre des barrages de la Narmadā et de ses tributaires, nous renvoyons au site internet de *Water Resources Information System of India (India -WRIS)*.

demandant la création de l'Uttarakhand et du Jharkhand avaient soutenu l'évolution d'un processus parallèle de revendications régionales et locales, qui s'est traduit à un moment donné en exigences et en décisions clairement politiques (Bhatt et Bhargava 2005 : 20). Cette idée de distinction n'est pas restée limitée à la seule identité socio-culturelle.

Aujourd'hui au Madhya Pradesh, les tribus répertoriées représentent 21,1% de la population de l'État, à savoir plus de 15 millions de personnes sur un total d'environ 80 millions d'habitants. Une primauté très favorisée par les caractéristiques environnementales et l'héritage ethno-historique de cette région indienne²⁰. Les tribus ne sont pas distribuées de façon uniforme : parmi les districts administratifs composant l'État, Jhabua occupe la première place en termes de présence de *Scheduled Tribes*, avec un pourcentage de 86,8% ; le district de Barwani suit avec 67%. Dans ce dernier cas, il s'agit en particulier de Bhil, de Bhilala et de Pataya. Puis, à l'Est, c'est le district de Dindori avec 64,5% et, finalement, Mandlā avec 57,2%²¹. Ici, les Gond restent les plus nombreux.

D'autres pourcentages élevés se trouvent concentrés dans les districts de Chhindwāra, Bētul, Seonī, qui dessinent une ceinture de collines et de forêts culminant sur le plateau des Sātpurā au Madhya Pradesh, avec au sud une extension jusqu'au plateau d'Indravati²², frontière entre les États du Chhattīsgarh et de l'Andhra Pradesh.

Les principales activités de production sont l'agriculture, l'élevage et souvent la récolte du bois et des herbes médicinales. Les techniques agricoles sont encore traditionnelles, avec l'utilisation de charrues conduites à la main et tirées par des bœufs et des buffles. On cultive surtout le riz, mais on trouve aussi des cultures de légumes et de céréales, par exemple le blé. Les villages sont liés selon des formes d'organisation qu'on pourrait définir de « supra-villageoises » ou de relations « inter-villageoises », formant ainsi un

²⁰ Voir Bhattacharya P. Kumar, *Historical Geography of Madhya Pradesh from Early Records*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1977.

²¹ Le district de Dindori a été créé le 25 mai 1998. Avant cette date, le domaine appartenait au district de Mandlā.

²² L'Indravati et la Savari sont deux affluents de la Godāvāri qui coulent au sud du Bihar. Ces fleuves sont cités dans le Veda également sous les noms de Tamosa et Murala. L'Indravati est le fleuve des Gond, là où se trouvaient anciennement des populations védiques, mais elle a gardé son nom sanscrit. La Savari, au contraire, tire son nom du peuple des Savara qui vivait sur ses rives. Cf. R.R. Gates, *The Asurs and Birhors of Chota Nagpur*, Bombay, 1962, p. 163-83.

tissu de « petites régions » reliées par des multiples liens de parenté – rituels, politiques et culturels.



Carte I b. Divisions administratives du Madhya Pradesh. Détail sur Bhopal et les districts orientaux (Mandlā et Dindori). © *Government of India Copyright, 2018.*

Les districts classés comme tribaux sont : Ratlam, Jhabua, Alirajpur, Dhar, Barwani, Khandwa (sud-ouest) ; Betul, Hoshangabad, Chhindwāra (sud) ; Seoni, Bālāghāt, Mandlā, Dindori (sud-est) ; Umariā, Shahdol, Sidhi, Singrauli (est) ; Sheopur (nord).

Department of Tribal Development, Government of Madhya Pradesh, 2018.

L' « objet » gond-pardhan et l'état de la question

Dans ce territoire ainsi délimité, partie importante de la géographie royale gond des XV^e-XVIII^e siècles, les ethnologues ont mené peu d'études comparatives, attirés plutôt par la diversité et la pluralité des groupes, en termes de catégorisations, qui ont bien marqué les premières écoles anthropologiques indiennes. Par contre, cette partie de l'Inde centrale reste une région qui propose des exemples ethnographiques expliquant comment les Gond interagissent avec les groupes *ādivāsī* qui les composent, sont en relation avec le contexte hindou et traversent les changements contemporains.

Ce sont des exemples qui témoignent des interactions et des transformations d'un système d'alliances sociales et politiques qui a, pourtant, pu et su affirmer son autonomie culturelle vis-à-vis des castes dominantes. Les études sur le « cas anthropologique » gond-pardhan permettent de tracer l'histoire de cette relation. Nous avons retenu les plus significatives, dont nous donnons ci-après une liste, selon leur ordre d'apparition.

Parmi les premiers témoignages littéraires datés du XIX^e siècle, nous citerons les travaux du Captain Blunt et de Sir W. Grigson (1938) sur la région du Bastar (Chhattisgarh méridional), et ceux du Rev. Hislop, pionnier dans ce domaine, il fut le premier à parler du groupe des Gond dans son livre de 1866, *Papers Relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, et à inspirer les études successives de Forsythe, Russell et Hiralal. La différence d'ordre social entre Pardhan et Gond n'apparaît pourtant pas clairement, Hislop se limitant à donner des descriptions génériques sans s'arrêter sur les traits spécifiques de chacun et sans les mettre en lumière. Ces premiers travaux distinguent seulement la propension musicale des Pardhan, et ne font qu'une brève allusion aux différents rôles et activités des bardes, dont ils réduisaient l'activité à cette seule occupation : « Le Pardhan chante pour glorifier lui-même et son groupe social, et il est peu enclin à toute sorte de diligence ». (Hislop, 1866, annexe I, p. II)²³. Selon une même approche descriptive, le célèbre travail de Russell et Hira Lāl, *Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (1975 [1916]), réduit à quelques lignes les aspects social et religieux des Pardhan, en renvoyant tout autre élément, notamment leur relation avec les Gond, à leur seule aptitude musicale :

« Les Pardhan jouent le *kingri* (ou lyre), qui est leur instrument distinctif. ...Un instrument constitué d'un bâton qui passe à travers une courge. Une corde est tendue sur l'instrument qui est joué avec les doigts ». (Russell and Hira Lāl, 1916, p. 357)²⁴.

À partir des années 1940, au cours desquelles s'impose l'approche des *Colonial Studies*, l'anthropologie indienne post-Indépendance entre de plein pied dans le domaine de

²³ [Traduction personnelle] : « *The Pardhan sings for the glorification of himself and his class, and he is averse to any sort of industry* ». À ce propos, on sait que le principal interlocuteur de S. Hislop fut un Pardhan de Nāgpur.

²⁴ [Traduction personnelle] : « *The Pardhans play the kingri (or lyre), which is their distinctive instrument. ...An instrument consisting of a stick passed through a gourd. A string is stretched over this and the instrument is played with the fingers* ». Pour les Pardhan objet de notre étude, l'instrument traditionnel qui définit leur activité de musiciens s'appelle *bana*.

l'anthropologie moderne. C'est de cette période que date l'ouvrage de S. Hivale, *The Pardhans of the Upper Narmada Valley* (1946). Collègue et ami de Verrier Elwin, Hivale marque par cette monographie une étape importante dans l'étude des Pardhan en tant que groupe social distinct. Il s'agit en effet d'une première tentative de fournir un portrait complet de cette communauté, même si la limite la plus importante, à notre avis, demeure dans sa difficulté à mettre en relation ce patrimoine culturel avec la tradition indienne plus vaste²⁵. Comme Elwin lui-même l'écrira quelques années plus tard dans ses *Mythes of Middle India* (1949), en accord avec l'idée de l'époque « d'être au service des populations tribales », le but principal de Hivale se révèle dans les pages où il s'attache à démontrer avec insistance ce qu'il appelle « le processus général de désintégration culturelle » ayant affecté la relation gond-pardhan au cours des années quarante pendant son enquête²⁶. Il s'agissait pour lui d'une manière de critiquer les politiques coloniales appliquées dans toute la région des Provinces Centrales²⁷. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un travail de nature proprement ethnographique – le style narratif adopté traduisant une tendance à privilégier les aspects plutôt folkloriques –, l'ouvrage de Hivale a marqué les travaux ethnologiques qui suivront sur le même sujet. Un de ses mérites est d'avoir su repérer les passages historiques les plus significatifs entourant la « découverte » des Pardhan de l'Inde centrale, et d'avoir mis leur activité musicale au centre de son analyse.

Quelques années plus tard, C. von Fürer-Haimendorf concentre son attention sur la société gond de la région d'Adilābād (Andhra Pradesh). Le titre d'un article publié en 1950, *The Pardhans : the Bards of the Raj Gonds*²⁸, révèle immédiatement son but : mettre en valeur le rôle déterminant que le patrimoine des bardes et des poètes joue dans de nombreuses communautés du sous-continent indien. Haimendorf met l'accent sur

²⁵ Une certaine articulation entre les recherches sur la pluralité des formes locales et l'adhésion plus générale avec la grande tradition panindienne ne se développera, comme tendance d'étude, qu'après l'Indépendance. Dans le même temps, une politique de protection envers les groupes dits minorités va se dessiner.

²⁶ Cela répond au désir de V. Elwin et S. Hivale de fonder une association philanthropique qui soit à la fois conforme aux préceptes gandhiens et franciscains. Cette association prit le nom de *Gond Seva Mandal*, changé en *Tribal Welfare and Research Unit* en 1949.

²⁷ Pour mieux cerner la figure de V. Elwin, voir la biographie écrite par Ramachandra Guha, *Savaging the Civilized : Verrier Elwin, his Tribals and India*, Oxford University Press, Londres, 1999 ; voir aussi l'article de M. Fourcade « Biographies de Verrier Elwin (1902-1964). Anthropologie buissonnière en Inde : 'Anglocentricité et Tribalisation' », *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*, Collection Puruṣārtha 23, EHESS, 2002, pp. 181- 231.

²⁸ Haimendorf, 1950. « The Pardhans. the Bards of the Raj Gonds », *The Eastern Anthropologist* vol. 4, n. 3-4, p. 172. Il a écrit surtout au sujet des Gond de la région d'Adilābād, en Andhra Pradesh.

l'importance de l'oralité en tant que moyen central de transmission culturelle. Quant à la nature de ce type de relation, il penche pour l'hypothèse historique, pour l'idée d'une superposition identitaire ne présentant pour lui aucun caractère d'évidence. Ce thème sera repris plus tard dans les études anthropométriques des années 1970, selon lesquelles Gond et Pardhan appartiendraient à deux groupes ethniques différents, tout vivant néanmoins en parfaite symbiose (Ahmad, 1972)²⁹.

Les écrits de Hivale, Elwin et Haimendorf, quoique différents par leur style et par leur démarche, ont nécessairement tracé les lignes adoptées pour définir notre approche méthodologique, même si leur lecture ne fut pas à l'origine du présent travail, mais résulta plutôt du choix de notre « cas ethnographique ». À vrai dire, la rencontre avec ce type de littérature (plus ou moins scientifique), a été une conséquence de notre cadre de recherche. Si d'un côté, l'ouvrage d'Hivale s'est avéré être pour nous une lecture décisive, les travaux d'Elwin constituent un écho évocateur des lieux que nous avons traversés, et les approfondissements de Haimendorf ont précisé le cadre de l'analyse et fixé le point auquel étaient arrivées les recherches sur le sujet à l'époque³⁰. Face à notre ethnographie et aux dynamiques qui vont émerger, notre troisième partie (notamment le chapitre X) reviendra sur ce point en détail.

Depuis Bhopal, la « ville des lacs » pour les Indiens qui y habitent, lieu riche d'une vie culturelle très animée, notre étude s'est dirigée à l'est, ancrée dans une ethnographie à moyen et à long terme. D'un côté, cette ville, avec ses nombreux musées, est un foyer de productions et d'expositions artistiques, où l'art contemporain trouve une place privilégiée, mais avec un intérêt particulier pour les formes artistiques des traditions tribales³¹. Les Pardhan de Bhopal participent très activement à ce scénario. C'est aussi un point de départ de notre réflexion dans le cadre de notre

²⁹ Ahmad, S. H., 1972. « Anthropometry of the Pardhans of Mandla District, M. P. », *Man in India*, V 52 (3).

³⁰ L'aire de notre enquête fut le cadre des écrits de V. Elwin. Avant le projet de thèse, je ne savais rien sur le passage de V. Elwin dans cette région, et de sa totale immersion dans la vie des Pardhan du village de Patangarh. Parmi les *ādivāsī* de ces villages, son souvenir reste encore incroyablement vivant.

³¹ Dans notre imaginaire, Bhopal est surtout associé au souvenir tragique de l'explosion de l'usine de pesticides américaine *Union Carbide* dans la nuit du 2 au 3 décembre 1984. Selon un rapport de Amnesty International (de 2004), le nuage toxique de isocyanate de méthyle, causé par l'explosion, a tué immédiatement un nombre de personnes compris entre sept et dix mille. Quinze mille autres sont morts dans les années suivantes de maladies respiratoires et tumeurs. Les effets désastreux de cette catastrophe sont visibles encore aujourd'hui, le site étant toujours toxique. Pour plus de détails, voir les activités du *Chingari Trust Rehabilitation Center* et de *Sambhavna Clinic*.

investigation : les productions artistiques de nos protagonistes ont d'une certaine façon aidé à préciser les différents stades de mobilité des Pardhan qui ont migré et les différents degrés de la permanence de leur système symbolique. Une mobilité reflétant notre propre démarche, initiée par l'idée d'une observation rapprochée et directe du rituel funéraire. De l'autre côté, nous avons eu l'occasion d'observer la complexité d'un village tribal, d'en étudier la structure et d'en codifier les symboles au sein d'une tradition qui cherche à résister et à se réinventer en permanence. Dans quelle mesure des conceptions ou des pratiques du rituel funéraire participent-elles à une perspective de ré-articulation des ruralités contemporaines ? Telles étaient les questions auxquelles j'envisageais de répondre au moment de partir sur le terrain, en ayant bien conscience qu'il s'agissait d'une expérience qui mettait en jeu mes/nos propres catégories culturelles, tout en en saisissant tout l'arbitraire.

Dans une réalité rurale et tribale, les familles vivent cette tradition comme un *continuum* d'innombrables cycles. Mais cette tradition comporte une composante régionale extrêmement spécifique : l'ancien culte que nous allons décrire en détail ; les signes de l'institution royale inscrits dans la configuration du système social de cette région ; le dépassement d'une atomisation de l'hindouisme qui rompt avec l'idée d'une civilisation indienne, par une singularité qui, à sa manière, est la démonstration de l'unité de son appartenance à la civilisation indienne.

III. MÉTHODOLOGIE

Le terrain ethnographique comme source

Par son articulation et son ambition scientifiques, ce type de recherche a posé, dès le début, des problèmes de méthode. Sous l'influence de mes études précédentes, mon objectif premier était d'approcher les rituels et leurs représentations à partir du binôme articulant la *mort* à la *renaissance* considérée comme axe du développement de la pensée thanatologique hindoue. Un sujet très débattu, comme le montre le volume considérable de travaux qui lui ont été consacrés et l'intérêt constant des sciences humaines pour l'analyse de ses différents aspects des terrains anthropologiques³². Au fil du temps, la perspective anthropologique, enrichie d'études littéraires et

³² Certains travaux marquant ce tournant réflexif, autant d'un point de vue historique que dans une perspective d'épistémologie de la discipline, sont désormais très nombreux. On citera pour mémoire les ouvrages de F. Affergan (1987), de C. Geertz (1988), ainsi que la mise au point de M. Kilani (1994).

historiques, a accumulé un grand nombre d'informations sur les perceptions indigènes de ce qui, selon les « *Rites de passage* » de Van Gennep (1909), est commodément étiqueté comme *les événements du cycle de vie*³³. Le thème du « passage » appliqué au rituel, dans le modèle qu'en propose A. Van Gennep place les pratiques funéraires dans un ensemble de rites s'employant à séparer un défunt de son statut et de son groupe pour l'agréger à un autre.

Mais, à côté des éléments historique et littéraire, j'avais la conviction que l'enquête ethnographique seule pouvait me fournir un cadre d'analyse et une perspective au caractère original. Peu à peu, l'élaboration de cette première orientation, plus générale, commença à se dessiner et une série d'hypothèses s'y est ajoutée, que j'ai pensé pouvoir appliquer au Madhya Pradesh. La compréhension de tout cela imposait d'adopter une approche pluridisciplinaire, dépassant la vision plutôt stéréotypée d'une anthropologie à la fois cristallisée sur des positions désormais datées ou infléchie par l'idéologie identitaire et confessionnelle.

Comme l'écrivait Malinowski dans son introduction aux *Argonautes*, le but final de l'ethnographe est « de saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, comprendre sa vision de son monde » (1963 : 81). Rendre compte du « point de vue » de l'acteur devenait ainsi la grande ambition de l'anthropologie, les représentations des acteurs locaux étant l'élément indispensable de toute compréhension du social. Une ambition certes stimulante, mais difficile à mettre en œuvre automatiquement.

Dans l'univers relationnel caste-tribu, les dispositions psychologiques mobilisées au cours du deuil et les relations que l'homme entretient avec la nature semblent apporter des signes vivants, mais néanmoins immatériels, d'un univers de valeurs construit, mais aujourd'hui fragilisé³⁴. Mon souci de placer ma recherche dans une perspective comparative a permis de faire ressortir les continuités et les diversités de la matière observée, en privilégiant sa transversalité. Cela pose, il est vrai, la question de l'étude d'une société à travers les usages et les coutumes de ses membres vivants et amène à devoir observer, tôt ou tard, la manière dont ils restent liés à leurs défunts, et

³³ Les rituels classiques de passage, c'est-à-dire les rituels qui accompagnent les étapes et stades significatifs de la vie (la naissance, la puberté, le mariage et la mort) répertoriés dans les travaux de Malinowski dès la deuxième moitié du XX^e siècle, occupent une place prééminente dans l'ethnographie descriptive. Le traitement du corps dans le cycle funéraire renvoie à la personne sociale, et fait précisément de la mort une « affaire collective ».

³⁴ J.-C. Galey, 2014, « La mort en Inde », *La mort et ses au-delà*, sous la direction de M. Godelier, CNRS, Paris, pp. 241-274.

à voir comment l'organisation sociale s'y trouve reconstruite et interprétée par la relation qu'elle entretient avec l'autre monde. En général, dans la conception du monde hindou, on sait comment les rites funéraires s'inscrivent dans l'environnement quotidien par les offrandes et les sacrifices de produits de la terre, et par la transformation du corps par le feu et sa régénération par l'eau. C'est aussi une pratique reliée à la sphère religieuse par l'intervention des dieux, inscrite dans le temps par la mise en correspondance nécessaire avec les gestes des acteurs impliqués dans la cérémonie, et qui révèle la tension vers un équilibre précaire du processus entre tradition et modernité.

Pour évaluer les ré-interprétations contemporaines du rite funéraire et de ses représentations, j'ai dû soulever des questions apparemment moins urgentes. Le rapport caste-tribu se concrétise dans le contraste urbain-rural, en donnant sens à un concept de « *glocalisation* »³⁵ avec les redistributions qu'il entraîne. Cela a constitué le chaînon initial d'une ethnohistoire destinée à engager une intelligence nouvelle de la relation gond-pardhan.

Modalités adoptées

L'enquête de terrain s'est déroulée en plusieurs étapes entre 2008 et 2015. Ce travail de nature artisanale a cherché à tirer parti de quatre grandes formes de production de données : l'*observation participante* (1) dans la mesure où les situations d'observation et d'interaction se sont combinées selon des dosages divers ; les *entretiens* (2), ou pour mieux dire les conversations que nous avons suscitées ; les *procédés de recension* (3) et la *collecte de sources écrites* (4). Dans ce dernier cas, il ne s'agit que de sources secondaires, car la transmission du savoir dans le contexte de mon enquête est totalement orale.

Toutes les données documentaires que j'ai pu réunir dans une situation d'interaction prolongée, et qui font partie du patrimoine traditionnel, constituent une source précieuse de la recherche anthropologique, permettant de restituer des connaissances locales, contextualisées et transversales, en vue de rendre compte du point de vue de ses protagonistes. Si la rigueur de l'enquête de terrain n'est pas chiffrable, cette longue

³⁵ Je reprends volontiers cette expression, qui combine les idées de « local » et « global », surgie lors d'un entretien avec Jean-Claude Galey, mon directeur de thèse.

expérience a dû mobiliser et intégrer différentes étapes de formation et de compétence. Les entretiens, les conversations à plusieurs niveaux, l'écoute et l'observation ont répondu à la construction du terrain même si, comme l'explique bien Olivier de Sardan, c'est tout d'abord une question de « tour de main », qui procède à coups d'intuition, d'improvisation et de bricolage (1995 : 3). Les récits mythiques et religieux, les chansons, les photos construisaient pas à pas un corpus spécifique et détaillé nécessaire à ma recherche. J'ai utilisé aussi la vidéo, pour aider à mieux retenir les épisodes et les segments séquentiels des cérémonies du culte des morts. À l'étude suivie de la pratique rituelle funéraire fait écho l'immense patrimoine chanté des Pardhan, tant dans leur tentative de conserver et maintenir une mémoire collective, que dans la volonté d'en renouveler l'expression artistique et de répondre d'une manière active aux changements sociaux survenus en particulier dans les dernières décennies.

Dans le processus d'imprégnation du savoir local envisagé afin d'arriver à maîtriser les codes de la vie quotidienne, mon souci principal a été de progresser dans la langue locale qui, selon la situation, oscille entre le hindī et nombre d'idiomes dialectaux répandus dans les villages. Le soutien dans la traduction de la langue locale à l'anglais, surtout dans un premier temps, ainsi que dans la codification d'un lexique précis, fut essentiel pour accéder aux fils de la trame linguistique. J'ai joué sur ma connaissance du hindī acquise au cours des années d'université à Venise, renforcée par des séjours linguistiques successifs entre Delhi et Mussoorie, en Uttarakhand. Bien qu'il n'ait pas été possible de le maîtriser totalement, je mentionnerai également mon contact avec le gondī, langue d'origine dravidienne, utilisée couramment dans le Bastar, au Chhattīsgarh. Cette langue représente encore aujourd'hui le seul moyen de transmettre une tradition épique et mythologique dont les Pardhan sont les dépositaires reconnus. J'ai donc limité mon « apprentissage » aux contextes spécifiques de l'enquête³⁶. Quant à l'anglais, c'est la langue utilisée à Bhopal, bien que le hindī reste la première langue de la plupart des Pardhan qui y ont migré.

³⁶ Grâce à certains contacts au département d'études anthropologiques de l'université d'Amarkaṇṭak (district d'Anuppur- M.P.), j'ai fait la connaissance de celui qui, au cours de mon premier terrain, allait favoriser mon intégration dans le village. Bien qu'il appartienne à la caste hindoue *yadav*, il connaissait suffisamment bien le contexte tribal que j'avais retenu.

Au-delà de la préparation théorique, j'ai dû apprendre les codes locaux, compter aussi sur l'improvisation et comprendre que ce qui semblait être une perte de temps à mes yeux – surtout au début du terrain – était au contraire nécessaire. Il est vrai qu'il n'est pas simple d'entraîner et de discipliner son cerveau face aux journées d'attente, surtout lorsqu'on dispose d'un temps limité. Même si apparemment certains moments peuvent sembler perdus, il s'agit en réalité d'une espèce de « repos en action », et ces moments sont consacrés plus à la réélaboration qu'à l'accumulation³⁷. Cette intégration relative quoique réelle, l'insertion assez prolongée dans le village et les conversations quotidiennes au Musée de l'Homme de Bhopal m'ont permis d'atteindre différents niveaux de dialogue et de compréhension. Dans ce travail inductif d'ethnographie observée, j'avais conscience de ma participation active à l'interaction des relations sociales et à un processus de « familiarisation » avec cette région de monde. Par un mode de communication reconnu au niveau local, j'ai abordé l'ensemble des témoignages de la tradition orale, créant un corpus de connaissances peu connues, voire inconnues. C'est dire encore une fois l'importance stratégique de la communication linguistique à différents niveaux. C'est elle qui a permis de saisir les mots clés et de constituer un premier glossaire.

Au moment du rassemblement des données, la polymorphie de l'enquête s'est imposée. En croisant les points de vue des interlocuteurs en fonction de leur rapport au sujet traité, il m'est apparu qu'en réalité la *différence faisait sens*. La permanence dans le même groupe social, dans l'alternance géographique ville-village a explicité un réseau d'interconnaissance et exigé une approche holistique, au sens méthodologique du terme, dans le cadre de laquelle les acteurs sociaux sont appréhendés dans la diversité de leurs rôles. Les processus culturels en cours semblent ouvrir encore une fois sur le rapport caste/tribu dans le contraste de milieux urbain/rural et sur l'impact d'une tendance à la *glocalisation* dont cette ethnographie doit tenir nécessairement compte. Ces deux types d'opposition relèvent de cette assignation identitaire avec les réactions

³⁷ Un de ces « moments d'arrêt » se produit lorsque, rentrée au village au mois de décembre 2010, tous les habitants étaient occupés à travailler les champs, à couper et à récolter le riz, ce qui limitait en conséquence ma possibilité d'interaction. Après une semaine et demie dépourvue de rencontres significatives, je suis arrivée à convaincre les membres de « ma » famille de me faire travailler quelques heures par jour avec eux, manière à rapprocher l'entretien d'un mode de communication moins intrusif et reconnu dans la culture locale.

régionales et/ou locales aux nouveaux modes de gouvernance et à l'idéologie qui les accompagnent.

Pour tous les niveaux d'enquête que je souhaitais aborder, l'installation a demandé aussi beaucoup de diplomatie. Le thème retenu était très délicat du fait des sentiments qui s'y rattachent et de la dialectique rituelle qui s'y trouve précipitée. Connaissant désormais bien la spécificité de l'argument visé, j'ai pris pleinement conscience des difficultés que j'allais devoir rencontrer dès le début de l'enquête proprement ethnographique. Comment les démêler ? C'était bien là toute la question. Comme le disait Dumézil : « la méthode, c'est le chemin après qu'on l'ait parcouru ». J'exposerai ainsi d'abord les étapes les plus significatives de ma méthode afin de préciser ma démarche.

Évolution des terrains dans le « contraste » urbain-rural

À Bhopal, les phases de familiarisation avec la ville et d'une installation stable ont demandé une recherche d'environ un mois. Après la bruyante Hamidia Road, près du quartier musulman, au cours de mes passages urbains au nord du grand et du petit lacs, j'avais logé d'abord dans le quartier de Shahpura, au sud, et ensuite dans l'aire de T.T. Nagar, centre de la moderne Bhopal, à proximité du Musée *Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya*. Ce choix me fut dicté par le fait de n'avoir eu jusque-là aucun contact local réel et par la nécessité de rendre ma présence la plus familière possible. Mon intuition s'est avérée pertinente, au vu des premiers résultats. Dans une ville dont la notoriété était moins liée à la présence d'un important pôle universitaire, comme c'est le cas par exemple à Sagar ou à Jabalpur³⁸, la structure institutionnelle du Musée représentait un point de repère. La mission du musée est d'envisager l'ethnographie comme documentation de la richesse culturelle des populations tribales de l'Inde entière. C'est une ambition qui ne se limite pas à exposer des artefacts et des objets en de styles locaux, mais qui vise à reconstituer les multiples manières de vie traditionnelle indienne dans le but d'arriver à proposer un modèle d'intégration

³⁸ Les premiers départements d'anthropologie ont été ouverts dans la première moitié du XX^e siècle à l'Université de Sagar (M.P.), puis à l'Université de Raipur (Chhattisgarh). Plus tard, en 1989, ce fut à l'Université de Bilāspur (Chhattisgarh). Sous le nom des « Tribal Studies », l'Université de Jabalpur (M.P.) ouvrit un département spécifique pouvant conduire des recherches sur les différentes problématiques concernant les groupes répertoriés de castes et tribus.

nationale. Pour moi, c'était un lieu qui pouvait me donner les garanties d'une planification à moyen et long terme³⁹.

J'avais bien conscience des potentialités et des difficultés qui accompagnaient mon projet, mais j'étais néanmoins convaincue que, seule une inclusion solide dans le tissu social des Pardhan en ville pourrait m'aider à réaliser au mieux mon objectif. Je mobilisai alors mes relations afin de trouver une famille indienne qui pourrait me loger même pour une période limitée. La question fut réglée trois mois plus tard, lorsque j'eus la chance d'aller habiter dans le quartier de Shahpura (au sud du centre de la ville) en compagnie d'une femme indienne, Nirmala Sharma, de caste brahmanique, qui avait perdu son fils unique, militaire dans l'armée indienne, tué pendant un attentat terroriste au Cachemire, en 1994, et son mari en 2006⁴⁰. Sa maison a été la base de mes six premiers mois de terrain. De tempérament résolu et accueillant, après son travail d'enseignante d'anglais au collège de Bhopal, Nirmala Sharma consacre entièrement son temps à sa grande passion, la céramique, faisant beaucoup d'expositions à Bhopal bien sûr (au Bharat Bhavan)⁴¹ et au Madhya Pradesh, mais aussi à Delhi, à Mumbai et dans l'Inde du sud.

Mes déplacements réguliers au Musée *Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya* contribuèrent peu à peu à dessiner tout un réseau significatif de contacts. J'eus la possibilité d'approcher plusieurs membres de la communauté pardhan, à l'époque embauchés comme gardiens de salle, grâce à l'intermédiation de l'anthropologue Vikas Bhatt, qui était à l'époque conservateur du musée, avant d'en devenir quelques mois

³⁹ Entre les galeries intérieures et l'espace extérieur, appelé *Tribal Habitat*, le Musée *Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya* offre un parcours qui veut mettre en évidence l'évolution et la diversité culturelles, les sociétés dans la période protohistorique et les formes artistiques de tout le territoire indien. Sur la colline de Shamlā, un musée plus récent s'ajoute à ce dernier, le *Tribal Museum*, établissement construit en 2013. Il semble vouloir élever la dimension folklorique à laquelle l'art tribal est encore attaché à celle des installations artistiques contemporaines. J'ai souvent fréquenté la première structure – à l'époque le Musée Tribal existait seulement sur plans.

⁴⁰ Le « médiateur » de cette première phase d'installation a été Udayan Vajpeyi, écrivain et poète hindi très versé dans les études sanscrites et dont les œuvres ont été traduites aussi en français chez Cheyne et Ragage. Son œuvre poétique se doublait d'un vif intérêt des formes les plus variées des arts contemporains. Ami de Nirmala, il m'a mise en relation.

⁴¹ Centre multi-artistique, le Bharat Bhavan abrite des expositions, promouvant les formes de créativité les plus différentes pour susciter une réflexion sur la scène contemporaine des beaux-arts, de la littérature, du théâtre, du cinéma, de la danse et musique. Ce lieu, exemple significatif de l'effervescence culturelle de Bhopal, m'a aidée à comprendre combien l'art tribal restait considéré comme source d'inspiration de toute une nouvelle vague d'artistes contemporains. À cette occasion s'est présentée l'opportunité d'observer certains exemples d'*art gond*, au sein duquel la spécificité pardhan allait être du plus grand intérêt pour les phases avancées de mon travail de terrain.

plus tard le nouveau directeur. C'est alors que la communauté pardhan s'est progressivement imposée en tant qu'acteur central de mon enquête.

Toutes mes conversations avec les Pardhan renvoyaient sans cesse au lien très fort entretenu avec un village d'origine et à une appartenance indiscutable centrée sur un terroir. Malgré l'éloignement urbain, le village restait le centre des relations et des états émotionnels les plus positifs. La nécessité et la volonté de rejoindre ce point d'ancrage territorial – que plusieurs Pardhan m'invitaient à faire – m'entraînaient vers un choix précis qui se concrétiserait plus tard par mon installation régulière et stable dans le village de Garkāmaṭṭa, où j'ai résidé à plusieurs reprises, même si mon intention n'était pas aussi claire au début. Les choses se produisirent presque naturellement. J'ai parcouru plusieurs fois le haut bassin de la Narmadā selon un mouvement oscillatoire ouest-est-ouest et selon cette alternance urbaine-rurale.

Le village, première visite

C'est au début de janvier 2009 que j'arrivai pour la première fois au village de Garkāmaṭṭa, dans le district de Dindori, à l'invitation du directeur Vikas Bhatt, pour assister au grand festival de danses qui, chaque année au mois de janvier célèbre Makkar Sankranti⁴², le début du printemps. Ce festival a lieu dans la ville d'Amarkaṇṭak, lieu sacré des hindous et des tribus. Ce n'est qu'au début de février de la même année que j'arrivai à organiser un second voyage pour y rester environ deux mois. Un long voyage d'à peu près vingt heures de train, à travers tout le Madhya Pradesh oriental, que j'allai devoir le refaire par la suite de nombreuses fois. Comme il arrive souvent au cours d'une enquête ethnographique, les choix ne dépendent pas de notre volonté, mais plutôt d'un concours de circonstances. Le village de Garkāmaṭṭa illustre parfaitement cette trajectoire. Toutefois, à côté du rôle central qu'allait jouer cet endroit, mon ethnographie allait se nourrir d'autres expériences dans des villages voisins (Sonpuri, Patangaṛh, Deori, Teli Thola). Cette autre approche comparative m'offrit la possibilité de percevoir l'existence d'un cadre de relations de parenté et de lignage. Leur analyse allait asseoir la base pour appréhender la présence d'une continuité à la fois territoriale

⁴² Par ce terme local, on renvoie à la cérémonie et au pèlerinage à Amarkaṇṭak pour accueillir le début du printemps. En général, on célèbre cette occasion en janvier même si la date n'est pas fixe en raison du calendrier lunaire.

et culturelle nourrissant l'hypothèse d'une unité politique et sociale locale cohérente ; cette continuité est aussi liée au cadre historique et sociologique, renvoyant à l'ancien fonction royale. Les jours au village marquèrent véritablement le début de ce type d'associations, de liens, de relations...

Une première occasion d'approcher directement cette géographie sociale se présenta au village de Sonpuri, à la mort d'un membre d'une famille pardhan. Le niveau d'intimité espéré put ici enfin se réaliser : je pris activement part à l'organisation de la cérémonie finale (*daśgatra*) de la période du deuil, alors que la phase rituelle qui précédait cette cérémonie avait été suivie à Bhopal. Je disposai alors des premiers éléments complémentaires pour établir la comparaison visée par ma recherche.

La portée de l'évènement fut énorme, et allait donner les fondations nécessaires à la construction de la scansion temporelle organisant la cérémonie funéraire. Au-delà de l'expérience vécue, l'observation d'un contexte social si rituellement codifié me confirma la manière dont la dimension mortuaire – par sa fonction symbolique – donnait une interprétation du rituel comme pratique indispensable pour ranimer l'esprit du défunt et lui donner vie à nouveau. Ce n'était pas seulement une pure action démonstrative, mais une chaîne d'actions visant à éveiller et à repositionner l'équilibre émotionnel de l'ensemble de la communauté. Tout visait à renouveler des dynamiques d'identification qui constituent un patrimoine de connaissances uniques où la vision de chacun dépend à la fois d'une dimension émotive et de la conscience des positions occupées dans la société et des valeurs culturelles impliquées. C'est ce que précise Louis Dumont lorsqu'il définit « la société plus comme un système symbolique qu'une collection d'hommes » (Dumont 1975:14).

L'insertion dans le tissu social des familles pardhan a rendu possible un travail approfondi sur des niveaux différents de compréhension. Chaque membre impliqué dans le rituel réagit en fonction de sa position dans l'architecture sociale des relations et du niveau d'impureté temporaire et spatiale selon la ligne de parenté avec le défunt. De plus en plus, ma capacité de pénétration de la réalité sociale du village me permit d'envisager plus précisément sa morphologie. La brièveté du séjour fut proportionnelle

à son intensité⁴³. Il n'était plus seulement question d'une simple expérience familiale avec mes propres interlocuteurs, mais bien plutôt d'un moyen de parvenir à identifier les catégories religieuses, dévotionnelles et cultuelles des protagonistes, donnant un sens au devoir de rationaliser l'univers des éléments qui composent les comportements et les représentations qui entourent l'expérience de la mort.⁴⁴

Le social observé m'apparaissait comme l'aboutissement progressif de mes hypothèses, restées longtemps transitoires et temporaires, et qui apportèrent deux éléments précis pendant ce premier terrain :

- le constat des interdépendances des groupes qui composent la société gond ;
- la survivance de cultes traditionnels et animistes, mélangés à des croyances religieuses plus récentes.

Les terrains successifs, la dimension régionale

D'autres cérémonies funéraires suivirent, dont les contours progressivement précisés allaient dessiner une carte plus détaillée et produire un schéma conceptuel. D'autres données vinrent s'ajouter à celles déjà recueillies. La géographie était établie, les bases jetées. Je repartis pour l'Inde à la fin d'octobre 2010 avec l'intention d'y demeurer jusqu'en janvier 2011. Pour cette mission, j'obtins une bourse de la Direction collégiale du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS).

Ces trois mois me ramenèrent de Bhopal à Garkāmaṭṭa, avec une installation plus longue aussi à Amarkaṇṭak. Ce dernier lieu, encore pourvu de toutes les caractéristiques d'un milieu rural, est en même temps en train de connaître une expansion importante et une croissance économique significative, ce qui ouvre à nouveau la problématique de la relation qu'entretient le monde tribal avec l'univers des castes. La sacralité du site est attestée tant pour les hindous, qui s'y rendent pour vénérer la déesse fluviale Narmadā, que pour les tribus qui en adorent les eaux et les forêts, qui sont leur source

⁴³ La joie de m'avoir accueillie suscita une curiosité parfois difficile à gérer qui procura en même temps un prestige majeur à la famille frappée du deuil et au village entier.

⁴⁴ La période passée dans le village de Garkāmaṭṭa fut très fructueuse, rendue encore plus intense par la présence attentive d'un couple attaché à ce village, résidant à Bhopal depuis cinq ans. C'était le juste équilibre. Pour ma part, j'arrivai à mieux partager les réseaux sociaux de ce milieu jusque-là inconnu, alors que pour Ramnarayan et Indubai Marabi, ce fut l'occasion d'obtenir un permis spécial de travail au musée et de retourner au village avec une « invitée de marque ». Jointe à leur lignage, devenue sœur-aînée (*didi*), je partageai avec eux à nouveau le long voyage et restai les deux premières semaines de mon séjour sous le regard de leur famille et des voisins plus proches. Je n'étais plus Monica Guidolin, mais Monica jī Marabi.

de vie. Nous sommes toujours à l'intérieur d'un écosystème qui, même en transformation, maintient ses particularités.

D'un point de vue logistique, Amarkaṅṭak est le meilleur point d'accès pour qui décide de faire le voyage en train. De la gare la plus proche qui se trouve déjà au Chhattīsgarh⁴⁵ est assuré un service d'autobus ou de taxi collectifs. Ce n'est pas le cas du village de Garkāmaṭṭa qu'on ne peut rejoindre que par un moyen de transport privé et avec quelqu'un qui connaît bien la route. Une route que chaque mousson modifie. J'ai parcouru à plusieurs reprises ces 25 kilomètres qui séparent le centre d'Amarkaṅṭak du village de Garkāmaṭṭa. Si pendant le premier terrain mes compagnons de route favorisèrent mon entrée dans la communauté, même par l'affiliation au clan (*gotra*), mon entrée effective dans le contexte domestique à proprement parler n'eut lieu qu'à l'occasion de ce deuxième séjour⁴⁶. Le cheminement s'est alors confronté à une ethnographie plus précisément ancrée dans l'organisation sociale du village, ma présence renouvelée, prolongée et familière réduisant les perturbations que pouvait introduire ma présence en tant que personne étrangère.

Alors qu'au village ma résidence était tout à fait fixée, la plupart des habitants attendant toujours mon retour et de nouvelles visites, à Bhopal ma situation allait changer. Avec ma nouvelle implantation au cœur du quartier de New Market, nouvelle frontière des affaires de la ville, alors en très forte expansion, je dus renoncer au climat familial obtenu auparavant. Cependant j'appréciai la proximité avec le musée et les quartiers habités par les Pardhan qui, même dispersés, restaient concentrés dans ce périmètre⁴⁷. La problématique initiale s'élargissait donc sur un travail empirique qui en confortait la validité et permettait une nouvelle mise en perspective. La mobilisation

⁴⁵ Il s'agit de la petite gare de Pendra Road que j'ai toujours rejoint par le Narmada Express, le train régional qui relie Indore (Madhya Pradesh) à Bilāspur (Chhattīsgarh). Les gares desservies sur le trajet de notre voyage sont Bhopal JN, Habibganj, Mandi Dip., Obaidulla Ganj, Hoshangabad, Itarsi Jn, Bagra Tawa, Sohagpur, Pipariya, Salichauka Road, Gadarwara, Kareli, Narsinghpur, Shridam, Madan Mahal, Jabalpur, Adhartal, Deori, Gosalpur, Sihora Road, Dundi, Sleemanabad Road, Sansarpur, Niwar, Katni, Jhalwara, Rupaund, Chandia Road, Umariya, Karkeli, Nowrozabad, Birsinghpur, Shahdol, Burhar, Amlai, Anuppur JN, Chhulha, Jaithari, Nigaura, Venkatnagra, Harri, Pendra Road.

⁴⁶ À cette occasion, ma relation avec Dwarka Parastē, garçon éveillé et assistant brillant, pour moi un frère cadet, et celle avec toute sa famille devinrent mon centre de gravité.

⁴⁷ Les Pardhan de Bhopal se concentrent surtout dans les zones de Professor Colony, MP Nagar et Banganga, toutes trois situées dans la partie nouvelle de la ville. Voir le chapitre II.

sélective de données produites lors du premier terrain dirigea mes nouvelles réflexions, permettant une lecture plus sensible aux recompositions d'un univers de valeurs.

Jusqu'au dernier tour

Avant de retourner en Inde pour une troisième et dernière période d'enquête, trois années passèrent au cours desquelles toute une série de difficultés, à la fois économiques et psychologiques, ralentirent la progression de mon travail. Au-delà d'emplois sporadiques et précaires dans la traduction et l'enseignement, je travaillais à des publications parmi lesquelles l'édition d'une monographie tirée de mon mémoire de *laurea*. Un travail important de traduction du hindī de certains mythes et chansons enregistrés sur le terrain allait significativement absorber mon temps et mon attention. Ce temps m'a permis de réaliser que la révision et l'élaboration écrite des notes prises auparavant nécessitaient une vérification supplémentaire des données recueillies. Certains aspects de l'étude paraissaient encore devoir être complétés par toute une série d'informations pour approfondir l'analyse. Je tiens à dire ici l'extraordinaire effort à la fois physique et intellectuel déployé pour comprendre la vaste tradition orale dont cette communauté de Pardhan est la dépositaire. Il fallait un dernier terrain pour renforcer la cohérence et la logique de ces perspectives et pour inscrire le matériel collecté et déjà mis en une première forme, dans une vision d'ensemble. Il me fallait aussi chercher un autre financement pour ce terrain obtenu finalement dans le cadre du Programme NEXt d'héSam⁴⁸. Je partis pour l'Inde début septembre 2014 pour trois mois environ. Si d'un certain point de vue ce long intervalle a ralenti les progrès de ma recherche, il a permis de faire état des changements survenus en cours d'élaboration, ainsi que de ceux survenus sur le terrain lui-même.

De quelques interventions en vue d'agrandir le bâtiment scolaire du village, à l'absence de voies de communication durables, en passant par le problème du nettoyage des puits, tous ces aspects ont marqué d'une manière évidente le temps passé. Retourner aux mêmes endroits pendant la saison des pluies a favorisé l'observation de ses effets ainsi que la mise au point d'un cadre plus complet sur un cycle agricole

⁴⁸ Je présentai mon dossier dans le cadre du programme « Dynamiques asiatiques. Échanges, réseaux, mobilités », et obtins ainsi la couverture des coûts de mission.

considéré comme un reflet des relations entre les hommes et le monde divin. Mon intention n'était pas d'élargir encore un cadre déjà riche, mais de fixer les rapports d'une certaine unité socio-culturelle et politique. À partir de là, je cherchai à revenir encore une fois au milieu social et relationnel aux déclinaisons multiples, ainsi qu'aux dynamiques relatives à l'ordonnance complexe de lignages et de parentés que présente ce contexte social.

Du point de vue de l'organisation politique et territoriale, j'entrepris alors la visite de la région de Mandlā, plusieurs fois mentionnée comme l'héritière du puissant royaume gond, dont il ne subsiste aujourd'hui que les ruines d'un ancien palais royal, signe visible de son passé de capitale, et plusieurs petits sanctuaires consacrés au culte de la Narmadā. Bien qu'ayant eu auparavant des occasions d'y aller, cette possibilité ne s'est pas réellement concrétisée avant ma dernière enquête ethnographique pour deux raisons : d'abord la nécessité de collecter du matériel descriptif à Bhopal et d'établir des connexions solides au niveau du village – activités qui ont demandé beaucoup de temps; ensuite, l'installation à Garkāmaṭṭa, qui exigeait une attention constante. Si le passage à Jabalpur peut en général se révéler plus simple, cette ville étant un arrêt obligatoire sur la ligne ferroviaire qui relie les deux implantations de ce travail, j'ai organisé un voyage exprès pour Mandlā⁴⁹. Le rôle de « conclusion » que j'ai assigné à ce lieu répond à l'idée de complétude : j'ai achevé une des étapes principales du pèlerinage le long de la Narmadā, qui unit Amarkaṇṭak à Mandlā et ai eu la possibilité de traverser une aire fondamentale du territoire des Gond et de renforcer ainsi ma capacité de lecture de l'espace symbolique.

Dans la représentation sociale, le savoir religieux est en lui-même une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, à visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune pour un ensemble social. Dans cet ensemble, la manière utilisée dont les Pardhan et les Gond instituent au plan symbolique leur propre monde passait à travers des phénomènes complexes. Les phénomènes religieux, toujours activés et actifs dans la vie sociale, et les changements dans les modalités de perception de la réalité qui, bien qu'inévitables, allaient devoir produire leur propre efficacité.

⁴⁹ J'ai fait deux passages à Jabalpur, en 2009 et 2010.

Le terrain fécondant ce long travail s'est donc opéré en trois phases successives, distinctes et complémentaires : exploration-observation, participation, objectivation. Implantations, trajets aller-retour, arrêts-reprises, collecte-élaboration, écoute-traduction... Je ne suis pas partie d'un plan, c'est l'observation qui m'a portée, le chemin qui m'a fait avancer. Partant du principe de l'importance du rapport au terrain et des difficultés inhérentes à l'observation participante – difficultés liées aux dénominations qui changent en fonction du groupe, du lieu et de la relation, ainsi qu'au langage qui permet de nommer et donc de « faire exister » – notre projet s'est efforcé de suivre l'évolution des Pardhan, les variations et les oscillations des processus sociaux par rapport aux Gond, ainsi que la diversité et la continuité d'un monde qui semble insister sur un dialogue ininterrompu entre passé-présent et futur. Ce retour à l'analyse ethnologique, tout en révélant la tentative d'une nouvelle orientation thématique et méthodologique des « études tribales », a concrétisé mon aspiration à une vision plus pertinente des enjeux anthropologiques. Elle a eu au moins un premier mérite: celui de me faire réfléchir au déchiffrement des catégories, des identités, des pluralismes, qui, bien que toujours évoqués, sont souvent réduits à de simples citations. En revanche, on peut se demander si cette grille de lecture est encore adaptée au monde indien contemporain. L'ethnologie signifie alors, de ce point de vue, capacité à décentrer le regard pour comprendre les processus des changements, de résilience et d'interaction aujourd'hui à l'œuvre dans l'Inde.

IV. Plan d'étude

Les différents niveaux d'enquête engagés, afin de dessiner une trame narrative et analytique ordonnant les niveaux d'enquête j'ai construit une trame logique permettant à l'argumentation de suivre deux lignes (rurale et urbaine) s'éclairant mutuellement et s'approfondissant progressivement. Un élément qui, à lui seul, annonce une perspective nouvelle.

Je procéderai en trois temps. Il faudra d'abord montrer que s'il existe des écarts importants d'une religion à l'autre, on rencontre aussi des différences significatives à l'intérieur d'un même univers de croyances, qui nous renvoient à des niveaux régionaux ; elles sont essentielles pour saisir la topologie cachée sous la diversité des

géographies et des géométries de situations. À cet égard, la dimension régionale façonne cette articulation entre local et global et joue un rôle identitaire déterminant. À partir des références historiques portant sur la relation pardhan-gond existant (surtout à l'intérieur d'une tradition royale), j'ai cherché à « problématiser » cette relation à travers la pratique du rituel funéraire. La délimitation socio-culturelle et politique de la région suit une direction géographique conduisant des districts orientaux de Dindori et de Mandlā au district central de Bhopal. Le mouvement qui a caractérisé toute l'enquête, dans les contrastes mis en évidence, amène à s'interroger sur le rapport caste-tribu qui est abondamment étudié ; les terrains concernés par ce travail ont tenté de remettre ces contrastes en discussion.

Dans la première partie, au fil de trois chapitres d'analyse circonstanciée sur la relation gond-pardhan, des données historiques sont d'abord rassemblées pour établir la correspondance entre les géographies territoriale et socio-culturelle sur les traces de l'important cadre royal qui dominait la région aux XIV^e et XVI^e siècles. Ce parcours historique a apporté aussi les éléments pour la construction des États modernes et la division administrative. Cette note d'ouverture historique pose les bases pour analyser d'un côté le système complexe de lignage et de ses relations, et placer de l'autre les régions centrales de Mandlā et Dindori à l'intérieur du caléidoscope gond. Cela permettra de faire de l'ethnohistoire de cette société une « grammaire » pour la construction de sa mémoire.

On s'attache ensuite à décrire la géographie physique et humaine du village de Garkāmaṭṭa, devenu notre modèle d'enquête sur le milieu rural. Cette approche « cartographique » éclaire la morphologie du culte de ce village, c'est-à-dire le sens de sa diffusion, sur le plan de la pratique sociale, mais également des représentations qui lui sont associées. Sa spécificité religieuse et sociale se complète par le culte à la Narmadā et l'analyse des dynamiques migratoires vers la ville de Bhopal, mon terrain d'enquête urbaine. C'est à partir de ce moment-là que se précise le choix de prendre pour référence deux implantations, deux points d'observation sur les expériences de vie des Pardhan à l'égard du changement social en cours qui, dans les deux contextes, introduit de différents niveaux de lecture.

Une fois le cadre d'enquête posé, les six chapitres de la deuxième partie montrent comment ces *liens tissés* s'activent lors de leur déploiement rituel, participant d'une certaine mise en ordre du corps social. Par l'observation de terrain, le discours sur la mort ne veut pas être un simple exercice descriptif, car il implique des thématiques à la fois philosophiques et sociologiques telles que la finitude de la vie et la constitutionnalité de l'être. L'existence de situations d'impureté et marginalité passe par différents états d'évolution dont la circularité – élément essentiel de la pensée hindoue – semble caractériser tout mon travail. Une circularité de temps et d'espace, retravaillée dans le lien entre le monde agricole des Gond et la sphère mythique des Pardhan, déterminée par leur interprétation, leur transmission ainsi que par l'influence des saisons. La description phénoménologique et la chronique anthropologique d'un rituel funéraire conduiront ensuite à éclairer les représentations des Pardhan par les conceptions cosmologiques et eschatologiques de leur communauté. Je décrirai ainsi les étapes principales de la pratique rituelle funéraire, notamment les articulations qui relient les différentes séquences cérémonielles, à partir du village de Garkāmaṭṭa (et comparativement à d'autres villages voisins) jusqu'à Bhopal. Dans ce domaine élargi, il sera important de considérer les aspects du deuil et du culte dévotionnel vis-à-vis des états de maladie et des techniques de guérison en donnant une description détaillée des protagonistes. Tous ces éléments qui aident le processus de compréhension des mondes divin et démoniaque dans lesquels les Gond et les Pardhan sont encore immergés portent l'attention sur la mise en forme des cérémonies déployées, des changements sociaux et économiques, au bénéfice des valeurs et pratiques tribales en milieu hindou (et vice versa).

J'arriverai alors aux deux chapitres de la troisième partie centrés sur des reformulations critiques (historique et culturelle) des différents discours et historiographies, notamment sur les catégories de caste et tribu, qui se sont développées au sein des études anthropologiques et indianistes. Qu'est-ce que ce patrimoine culturel ? L'adhésion à une idée monolithique de la société indienne – dans le sens qu'elle implique une vision unique et unifiée du social – est combattue par les apports distinctifs d'une ethnographie visant à reformuler les fondements de ses méthodes – et des apports que l'on peut en attendre – ainsi que des limites et des contraintes imposées par toute une tradition de cette discipline. Conduite à ce niveau

de réflexion et d'analyse, ce sont là des questions légitimes et très actuelles qui m'aideront à remettre en perspective les lignes directrices de cette critique. En effet, si « les mises en scène » de certaines idées vis-à-vis de *l'Autre* se sont construites à partir d'une vision déformante du colonialisme, elles mettent également en jeu des processus de communication et d'interprétation que j'ai voulu reprendre et valoriser à la lumière de mon approche méthodologique.

L'ensemble encadré par ces trois sections tirera parti de la particularité de leur point de vue, en nous conduisant à formaliser en conclusion de ce travail les résultats de cette enquête de terrain. L'étude de cet exemple rural/urbain, proposé sur un mouvement triparti – selon les trois axes thématiques adoptés –, me permettra de reprendre, sous un autre angle, les problématiques initiales du *pluralisme social* (voir identité plurielle), de la *cohérence* et *union* des réalités envisagées, et de poser autrement la distinction classique et dualiste entre sociétés « modernes » et sociétés « traditionnelles », dévoilant ainsi la porosité et l'interaction inévitable de telles classifications.

En dernier lieu, pour mieux saisir la forme et le contenu de ce travail, et fournir des détails qui auraient eu du mal à trouver une place dans le texte, j'ai élaboré trois annexes qui vont compléter et préciser des thèmes centraux de mon analyse : la complexe organisation sociale des Gond et des Pardhan par l'articulation de clans et lignages (annexe A) ; la portée de leur patrimoine mythique s'appuyant sur le travail de traduction que j'ai réalisé dans la première et deuxième partie de la thèse (annexe B) ; la « cartographie » de la composition du village de Garkāmaṭṭa, où j'ai passé beaucoup de mois pendant mes terrains, par la réalisation de quatre élaborations graphiques (**Annexe C**).

Pour maintenir une unité terminologique, la plus grande partie des termes étrangers (sanskrits et vernaculaires) ont été traduits dans le corps du texte, de même que les expressions renvoyant aux pratiques cérémonielles et aux modes de vie. J'ai toutefois réuni dans un glossaire, développé sur la base de mes connaissances linguistiques et de ce que j'ai appris directement sur le terrain, les termes originaux.

Toutes les photographies incluses dans ce travail pour illustrer le texte, sont prises par moi-même au cours des trois terrains réalisés.

- PREMIÈRE PARTIE -

UN MAILLAGE DE COHERENCE COMPLEXE

INTRODUCTION

« La Mère-Terre est très importante pour nous. C'est de là que nous venons ».

[Ram Narayan Singh Marabi, Bhopal, 2008].

La notion de peuple gond semble pouvoir être ramenée à une question surtout linguistique et territoriale. Le nom renvoie directement à deux éléments distincts mais liés : la langue gondī et l'ancien royaume du Gondwāna. L'origine dravidienne des Gond et leur présence considérable dans l'Inde centrale ont retenu notre attention au cours de cette première partie (notamment au chapitre I). Nous y abordons l'évolution historique de la région de la haute vallée du fleuve Narmadā, située au Madhya Pradesh oriental, entre les districts de Dindori et de Mandlā.

Classée comme « tribale » dans les recensements nationaux, la société gond avait dans la ville sacrée de Rāmnagar (près de Mandlā) l'ancien épiceptre politique. Sa pluralité est animée par une interconnexion permanente des communautés qui l'habitent. Nous avons cherché à traverser son immense tradition entièrement orale du point de vue de la communauté pardhan de cette région. En suivant l'axe gond-pardhan et le rapport social qui relie depuis longtemps ces deux groupes, nous avons ressenti le besoin de décrire la fluidité entre leurs statuts respectifs à l'intérieur d'une dynamique précise. Pour tenter de le démontrer, nous avons utilisé un large éventail de sources. Les différentes contributions nous ont permis de mettre en lumière le processus d'intégration et le niveau d'enracinement sur le territoire à travers les trois chapitres de cette première partie.

Bien que l'histoire de la migration et de l'installation des Rāja Gond dans les régions centrales de l'Inde soit encore mal connue, les données historiques que nous venons d'esquisser dans l'introduction nous donnent un premier cadre pour délimiter notre questionnement. Lorsque les souverains musulmans commencent à exercer une pression politique dans toute l'Inde centrale, les Rāja Gond semblent surgir comme une

réaction à l'apparente transformation des équilibres. Ils partagent évidemment la tendance au développement socio-économique que l'Inde a connu entre les XIV^e et XVI^e siècles ; et se font les interprètes des changements apportés par les souverains Moghol et les Rājput. Il est permis de penser que les Pardhan auraient assumé leur rôle de chanteurs et de poètes à partir de ce moment.

Dans cette première partie, notre enquête entend respecter les exigences des études comparatives sur la souveraineté, les faits observés se rapportant au pouvoir. Ce pouvoir est situé dans l'ensemble de l'organisation sociale du très large système tribal (des Gond). Nous nous référons d'abord aux institutions et aux conceptions traditionnelles.

Face à une complexité sociale évidente dès le début de cette enquête, le chapitre I fait le point sur les débats historiographiques relatifs à l'origine des Gond, à leur migration et à l'évolution de leur installation dans l'Inde centrale. Les éléments de géographie physique et humaine, les développements historiques du royaume du Gondwāna sont d'abord tressés aux principautés rājput et ensuite au pouvoir moghol entre les XII^e et XVI^e siècles, jusqu'à la naissance des états modernes du Madhya Pradesh et du Chhattīsgarh. Ces éléments nous aideront à positionner le corps social des Rāja Gond au sein de leur ensemble social. Nous présenterons les sources historiques avec un regard sur le mythe dont l'immense patrimoine oral constitue un important réservoir d'informations sur les Gond et les Pardhan. Ce mythe nous deviendra de plus en plus familier au fil de l'ensemble de notre travail. L'évolution des unités claniques et lignagères dans l'ethnohistoire de la région vient appuyer un champ de référence pertinent sur les études des *ādivāsī* de l'Inde centrale.

Les cadres historique et géographique précisés, nous envisagerons dans le chapitre II la puissance de l'analyse comparative cordonnée par les deux implantations adoptées. Pour mener à bien les axes thématiques que nous avons explicités dans l'introduction, nous tenterons de clarifier les deux localisations choisies. Nous commencerons par la description du milieu rural (le village de Garkāmaṭṭa sera pris comme village-type) pour aboutir à présenter le contexte urbain qui trouve en Bhopal notre modèle de lieu de migration et d'insertion. Aux frontières de l'univers villageois (avec toute la portée de la tradition religieuse et culturelle) et du monde de la ville (lui-

même objet social d'observation), le développement de ce chapitre constitue un passage obligatoire visant à produire un point de départ (et d'appui) valide sur lequel se fonde l'argumentation de notre deuxième partie.

Dans ce sens, le chapitre III s'attache à situer notre argumentation dans le discours des interactions entre les milieux tribal et hindou. L'analyse comparative s'actualise sur cet autre point d'observation pour engager le dialogue sur les thèmes de l'identité et de la tradition et repérer les avancées stratégiques qui nous conduiront à un usage renouvelé de ces notions. L'usage que nous avons fait du mythe – dont l'importance redouble ici – permet d'y trouver une illustration supplémentaire dans la mesure où l'on considère les informations qu'il donne comme une preuve dans cette comparaison. La structure du chapitre III insiste sur ces *imprégnations interactives* afin de fournir des éléments en vue de la lecture des deux parties suivantes. C'est un système de preuve que nous vérifierons aussi souvent que possible et nécessaire.

« ...Au début il y avait Śaṅkar-jī et Pārvatī. Partout il y avait de l'eau, seulement de l'eau. Puis sont apparus la terre, les animaux, les plantes et en dernier les êtres humains. À côté du couple divin, Kakra Manchatri, le crabe-*rāja*, se met à méditer dans l'eau. Mais face à cette eau, Śaṅkar-jī et Pārvatī commencent à penser que quelque chose doit être créé. À partir de cela, Śaṅkar-jī se nettoie le corps et de ses salissures il crée le corbeau Kākabhusī. Cette action accomplie par la volonté du dieu est accompagnée par la récitation de *mantra* védiques. “Avant tout, on a besoin de la terre”, dit Śaṅkar-jī et il charge Kākabhusī de la trouver. “Oui, mon Seigneur ! Je vais chercher de la terre !”...».

[Version locale du mythe d'origine du Gondwāna, « la terre des Gond ». Garkāmaṭṭa, 2010. Traduction personnelle].

CHAPITRE I

LA RELATION GOND-PARDHAN DANS L'HISTOIRE DE LA RÉGION. IMPLANTATION, MORPHOLOGIE, RÔLES

« Au début il y avait les Gond seulement. Plus tard arrivèrent les Pardhan. Les Pardhan viennent des Gond. »

[Gariba Singh Tekām, village de Patangaṛh, 2008].

*[Les mythes évoqués dans ce chapitre sont réunis dans l'Annexe B].

1. LE GONDWĀNA, FORMATION ET ÉVOLUTION D'UN « ROYAUME »

Bref rappel historique

Sujet d'intérêt pour les géologues, les « terres du Gondwāna » appartiennent primitivement au bloc continental formé par le Deccan indien, l'Australie, l'Antarctique, l'Amérique et l'Afrique du Sud. Une unité géologique que les géographes eux-mêmes reconnaissent dans le sous-continent indien, par la netteté de ses caractéristiques naturelles et physiques. Néanmoins, pour notre enquête, ce qui nous préoccupe, ce sont les aspects historiques et sociaux de la région. L'association courante entre le territoire du Gondwāna et les Gond (qui utilisent le terme *gondī kōytōr*, à la lettre « hommes », pour se désigner eux-mêmes), montre d'abord une évidente relation étymologique. Utilisé déjà au XII^e siècle, par les envahisseurs arabo-persans, cité plusieurs fois dans des témoignages figurant dans quelques chroniques du XIV^e siècle, le nom Gondwāna renvoyait au territoire qui, à son point culminant d'expansion, reliait la partie méridionale des monts Vindhya à la partie septentrionale de l'État de Hyderābād, où le fleuve Godāvāri rencontre la chaîne des Ghats orientaux (Mehta, 1984, p. 9-11)¹.

¹ Dans son ouvrage de 1984 *Gonds of the Central Indian Highlands* consacré entièrement à l'étude des Gond de l'Inde centrale, B.H. Mehta souligne que ces premiers auteurs britanniques remarquaient la

Du XII^e au XVI^e siècle, le système gond d'organisation du territoire a été influencé par le pouvoir des Rājput d'abord, des Moghols ensuite. Dans cette aire géographique – devenue plus tard une partie des dites Provinces Centrales de l'Inde (*Central Provinces* de la période coloniale)² –, plusieurs comptes rendus d'auteurs médiévaux rapportent la présence de certaines principautés gouvernées par des souverains d'origine gond, divisés en clans, du district de Pannā au nord du Madhya Pradesh, jusqu'à l'Andhra Pradesh (Mehta 1984 : 58), en jouant un rôle important dans l'histoire de l'Inde centrale jusqu'au XVIII^e siècle (*ibidem* : 13, 59). La consolidation d'un régime politique autour du XVI^e siècle et l'impact d'une influence culturelle ils ont contribué à la formation de trois royaumes gond situés entre la chaîne des Sātpurā et le bassin de la Narmadā :

- (1) - l'ancien royaume de Garhā Mandlā (X^e - XVI^e siècles), près de Jabalpur, qui, du début du XV^e siècle jusqu'à l'an 1564 (conquête du territoire par l'empereur moghol Akbār), a énergiquement résisté à l'avancée des Moghols pour défendre son indépendance³.
- (2) - le royaume de Chandrapur (XIII^e - XVI^e siècles), dans l'actuel Maharashtra ;
- (3) - le centre royal de Deogarh (XIV^e - XVI^e siècles), près de Chhindwāra, entre Madhya Pradesh et Chhattīsgarh ;

On trouve une description de cette répartition dans les écrits de Abul Fazl qui séjourna en Inde pendant le règne d'Akbār (1556-1605), et qui parle de l'invasion du pays conçue par Asaf Khān, le vice-roi moghol de Mānikpur, en rapportant ceci :

« In the vast territories of Hindustan there is a country called Gondwāna. It is the land inhabited by the *tribe* of Gond, a numerous race of people, who dwell in the wilds, spend

migration des groupes gond du sud du sous-continent, ainsi que l'absence d'éléments permettant de penser à une origine autochtone par rapport au centre de l'Inde.

² L'ouvrage du Capitain J. Forsyth *The Highlands of Central India* (1919) est l'un des premiers témoignages sur cette région avec des références spécifiques à l'histoire du Gondwāna.

³ En 1564, l'empereur moghol Akbār établit sa souveraineté sur les Gond de Garhā-Mandlā, « même si la règle moghole resta périphérique » (Eraly 2000 : 129). Capitale gond ou centre moghol, plus tard marāthā, la ville de Jabalpur a toujours occupé une place centrale dans le Madhya Pradesh oriental. Aujourd'hui, elle a une vocation commerciale et industrielle en plus de son rôle de centre administratif important.

their time in eating and drinking and in the procreation of children. They are a very low race and are held in contempt by the people of Hindustan, who look upon them as outcast from their religion and their laws. The length of the district is 300 miles. On the north lies Panna. On the south, the Deccan. On the west, it borders on Raisin, belonging to Mālwā, and on the east Ratanpur. The country is called Garhā Katanka and contains 70 000 villages. Garhā is the name of its chief city, and Katanka is the name of a place near it. These two places have given their names to the whole country. The seat of government is the fort of Chauragaṛh. In former times, there was no one supreme ruler, but the country was ruled by several Rajahs and Rais, and at the present time, when by the will of fortune, it belongs to this race, there are several Rajahs such as Rajah Garhā. The fighting men of this country are chiefly infantry, horsemen being few. From the earliest establishment of the Mohammedan power in India no monarch has been able to reduce the fortresses of this country or annex its territory. »⁴

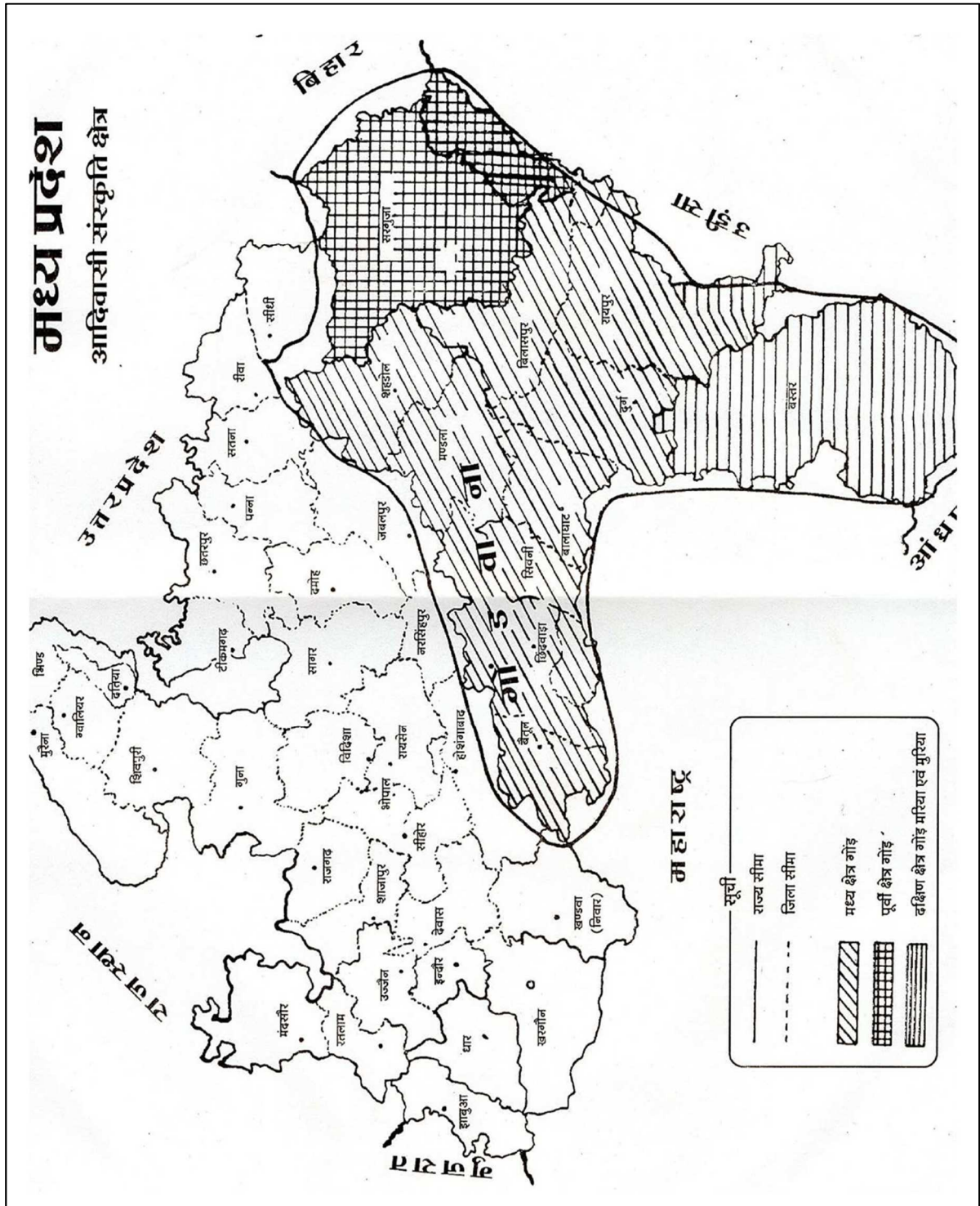
Au-delà des considérations plutôt « folklorisantes » de l'auteur, la citation nous apporte des références géographiques qui viennent confirmer les contours d'un territoire dominé par les Gond, et ayant comme centre principal Garhā, l'actuelle ville de Mandlā. Division administrative du Madhya Pradesh oriental, le district homonyme se trouve dans une position dominante dans les basses plaines de Jabalpur et de Raipur, alors que le siège du pouvoir politique demeure associé à Chauragaṛh, dans l'actuel district de Hoshangābād. L'histoire de cette ancienne citadelle est liée à la puissance gond, dont l'origine est associée au héros Jadurai, venu de la région méridionale du bassin fluvial de la Godāvāri, et qui entra au service du roi local Kalachuri. Il épousa la fille du chef gond Nagdeo, ce qui lui permit d'entrer dans l'histoire de la région et d'assurer sa position parmi les Gond. Son autorité s'imposa alors de Ratanpur, à l'est, jusqu'à Raisen au Mālwā, à l'ouest, aux portes de l'État de Bhopal, ainsi que de la principauté de Bhat au nord, jusqu'au Deccan au sud⁵. L'implantation de ces centres de pouvoir et d'organisation de l'espace répartis entre de terres vallonnées et la voie fluviale de la Narmadā semble avoir suivi une logique visant à la fois à renforcer la défense, et à profiter de la fertilité du sol : des forteresses très solides ont été construites, équipées de chars et de puits en maçonnerie afin de fournir de l'eau à l'intérieur de l'aire fortifiée. Il n'y a cependant aucun moyen de

⁴ Citation reprise par D.D., Eyre Chatterton, 1916. *The Story of Gondwana*, Bishop of Nagpur, Londres, Sir Isaac Pitman & Sons. LTD, p. 2-3.

⁵ Dans le palais de Rāmnaḡar, près de Mandlā, une tablette en sanscrit nous donne la généalogie des successeurs de Jadurai.

savoir si ces architectures furent l'œuvre uniquement des Gond ou le fruit d'une collaboration entre des ouvriers artisans hindous et/ou musulmans. Prenons l'exemple de l'ancien fort de Rāmnagar, un palais à caractère défensif, à quelques kilomètres du centre-ville de l'actuelle Mandlā⁶. La fertilité des terres a favorisé la diffusion de l'agriculture, qui est devenue l'activité économique la plus répandue. Autour de cette structure porteuse, une constellation de groupes sociaux indigènes font remonter leur origine à la dynastie royale des Rāja Gond, conservant pourtant différents modes de relation avec elle. La **Carte II** ci-après, nous donne une idée de cette répartition.

⁶ Erigé dans sa forme actuelle dans la deuxième moitié de l'an 1600, à quelques pas de la Narmadā, ce palais fut la résidence du roi gond Hirdeshahi. La structure rectangulaire orientée vers le nord comprend trois étages (dont deux encore visibles) donnant sur une vaste cour avec un bassin central et un escalier. Les angles sont pourvus de tours qui culminent avec des coupoles dans le style du Deccan. À côté du palais principal dédié au roi se trouve le Moti mahal, où séjournait la reine. Une inscription sur le mur de la cour fait remonter la fondation à la dynastie gond *jadorai*. Dans l'aire adjacente, une concentration de maisons empilées les unes sur les autres constituent un petit quartier habité par des tribaux et des hindous.



Carte II. Représentation de l'aire du Gondwāna dans laquelle la présence des Gond entre le Madhya Pradesh oriental et le Chhattisgarh est illustrée. Par rapport à la région délimitée, les lignes de la légende indiquent respectivement : les Gond de la partie centrale, les Gond du nord et les Gond du sud. Cette carte est tirée d'une publication locale de la ville de Mandlā : « गोंड जाति का सामाजिक अध्ययन », 2005.

Ordre royal, pouvoir local

L'organisation territoriale des Rājā Gond a d'abord subi l'influence des rois Rājput (une présence déjà attestée par des inscriptions du IX^e siècle), avec lesquels des alliances matrimoniales ont été nouées, ce qui a favorisé une politique d'expansion et d'ancrage (Haimendorf 1950 : 243)⁷. Il semble que l'on trouve des indices de cette relation dans l'étude sur les Bhīl de A. Baviskar (1992). Concentrés entre la ville d'Indore et le golfe de Khambhat (ex-Cambay), dans le Madhya Pradesh occidental, les Bhīl n'étaient pas non plus organisés selon une structure étatique centralisée avant l'invasion rājput, et privilégiaient un système composé de plusieurs unités gouvernées chacune par un chef héréditaire. Ainsi, il n'y avait pas sur le plan économique du système d'impôt structuré permettant d'assurer des réserves financières (Baviskar 1992 : 52). La supériorité des Rājput se manifestait également sur le plan de la stratégie militaire, même si leurs ambitions de conquête s'exprimaient surtout par des alliances de mariage avec les filles des rois gond⁸ : la défaite et la soumission des Gond et des Bhīl furent inévitables, la volonté d'expansion des vainqueurs passant par la sélection des chefs tribaux en tant que représentants de leur autorité au niveau des villages. La mise en place du nouveau système administratif et législatif dans le processus de gouvernement tribal local fut décisive pour la consolidation du contrôle politique (*Ibidem* 1992 : 53). Un système de colonisation agricole (*land settlement*) et de fiscalité foncière (*land revenue*) s'établissait ainsi dans plusieurs parties de l'aire contrôlée dont certaines traces perdurent encore aujourd'hui dans un nombre de districts⁹. C'est pourquoi on parle parfois d'un processus de « *rājputisation* » (Kulke 1993 [1976] : 82 ; Thapar 1966 [1990] : 227), que révèle aussi par la coutume, chez les Pardhan des

⁷ Par le terme collectif *rājput* on va définir les clans guerriers auxquels appartiennent les plus importantes dynasties royales des États indigènes de l'Inde septentrionale et centrale (en particulier le Rājasthān, le Gujarat et le Madhya Pradesh).

⁸ C'est le cas par exemple du royaume de Hai-Haiva Bansi, une dynastie semi-rājput avec son propre centre politique à Tewar, actuellement un petit village près de la ville de Jabalpur. Ou encore le cas de la célèbre *rānī* Durgāvati, une princesse d'origine rājput, qui reste dans les mémoires pour la réalisation de nombreux lacs et réservoirs dans toute la zone de Jabalpur afin de satisfaire les besoins des gens disséminés dans le territoire.

⁹ D'autres États princiers s'établirent à Ratanpur, dans le district de Bilāspur, à Seonī et près de la moderne ville de Chānda, une plaine très ouverte qui se trouve au sud des Sātpurā, région d'où proviennent, très probablement, les Gond.

montagnes Maikāla, d'utiliser le terme *ṭhākūr* (« seigneur », « patricien »)¹⁰ au moment d'adresser la parole aux Gond¹¹.

Plus tard, à la fin du XVI^e siècle, les centres royaux connurent une transformation profonde liée au changement du paradigme géopolitique de l'Inde centrale. Par sa position stratégique, cette ceinture centrale du pays ne pouvait être qu'un double objet de conquête, tant pour les royaumes gond voisins, que pour les dynasties hindoues aux volontés expansionnistes (Mehta 1984 : 13, 59)¹². La région vécut ainsi des divisions intérieures dans la mesure où différentes dynasties exercèrent successivement, voire conjointement, le contrôle de ces terres. Avec Akbār, le troisième *pādishāh* (du persan : le « grand roi »), les ambitions panindiennes de l'empire moghol devinrent bien évidentes, notamment du fait d'un processus de centralisation comparable à celui mené par les monarchies absolues de l'Europe occidentale à la même époque :

« the Mughals not only emerged as the most powerful factor in the Indian power system, but also achieved a position of authority at the centre and became a source of legitimization of authority at the lower levels » (Baviskar 1992 : 53)¹³.

Tandis que la partie septentrionale de l'Inde se voyait définitivement unifiée, la région qui nous occupe subissait la politique d'expansion du grand souverain moghol qui, après avoir obtenu la soumission des différents princes et chefs locaux, fut en mesure d'intégrer la noblesse moghole. Les trois royaumes gond principaux commençaient à décliner.

Dans un cadre politique aussi dynamique, face à des attaques et des affrontements répétés, les princes s'efforcèrent de résister à cette succession de

¹⁰ Titre honorifique donné aux membres de la caste des guerriers, le terme *ṭhākūr* s'associe communément aux clans rājput. Dans le panthéon religieux des Gond et des Pardhan, *ṭhākūr* désigne aussi une divinité. Nous y reviendrons dans la deuxième partie.

¹¹ Il est aussi significatif que la plupart des noms gond et pardhan soient accompagnés par le patronyme Singh, titre des castes guerrières.

¹² Le travail *Ain -i- Akbāri* de Abul Fazl, cité par W. F. Fisher, parle d'un système de lignages ramifiés au sein desquels les Gond avaient une position remarquable dans l'Inde centrale, à côté des Bhil et des Kol. Voir aussi les mariages entre les groupes de Rājput et de Bhil au Gujarat (Fischer 1994 : 56).

¹³ Cf. G. S. Aurora, *Tribe-Caste-Class Encounters: Some Aspects of Folk-Urban Relations in Alirajpur Tehsil*. Administrative Staff College, Hyderābād, 1972, p. 33.

désordres. Ces efforts de résistance furent bien représentés par la figure de Durgāvati, la reine du petit État de Garhā Katanga de 1548 à 1564 apr. J.-C. Juste un an après la chute de Chandrapur face à l'avancée moghole, la *rānī* mourut sur le champ de bataille après avoir refusé de se soumettre à Asaf Khān. Les districts formant le royaume furent réunis dans l'État de Bhopal.

En 1773, les Gond de l'Andhra Pradesh passèrent de la domination des Marāthā à celle du Nizām de Hyderābād, et en 1781 le territoire de Garhā-Mandlā passa sous le contrôle de Saugor jusqu'au moment où il fut cédé aux Britanniques en 1818, à l'issue de la guerre marāthā¹⁴, sous l'autorité desquels il resta jusqu'à l'Indépendance de l'Inde (1947). Au cours du Rāj britannique, toute la région de la vallée de la Narmadā était le passage naturel entre deux importants centres de l'Inde coloniale : la ville de Calcutta à l'est, et la porte commerciale de Bombay à l'ouest. L'importance de ce passage était liée au fait que cette voie était plus directe et évitait un voyage de circumnavigation.

L'extension vers Bhopal

L'évolution historique du territoire autour de Bhopal, devenu État princier en 1715, remonte au XI^e siècle et reste lié au nom de Bhoj, un *rāja* hindou de la dynastie Parmar qui régna dans la région comme roi de Mālwā (1005-1055). Grand érudit et ascète, sa figure a gagné une aura mythique. Selon la légende, Rāja Bhoj, frappé par la lèpre, consulta son astrologue qui lui conseilla de créer un lac qui pourrait recueillir l'eau de 365 rivières afin de se baigner dans ses eaux bénéfiques. Il a alors prévu de faire construire un barrage pour aménager un bassin d'environ 500 km². Ce lac s'appelait « Bhoj-tal », à la lettre « le lac de Bhoj », d'où la forme corrompue de « Bhojpal » pour arriver à la version finale de « Bhopal ».

Selon les chroniques historiques, la mort de son roi fondateur fut à l'origine du déclin de la ville, qui se poursuivit jusqu'au XIII^e siècle sous le règne du souverain local Hoshang Alap Khan. Elle fut gouvernée ensuite par une succession de souverains et chefs locaux comme les Rāja Gond qui, par l'intermédiaire des Rājput hindous et des nobles musulmans (*sayyid*), agissaient pour le compte des empereurs moghols installés

¹⁴ La période marāthā (1743-1853) se caractérise par une mosaïque d'états princiers tels que le Telangana, le Gondwāna et le Maharashtra avec comme centre Nāgpur.

à Delhi, Agra ou dans le Rājputāna (« la terre des Rājput »)¹⁵. Ce qui leur permit de pénétrer dans le territoire du Mālwa, jusqu'à Bhopal, à l'époque un des 750 villages composant le territoire : il s'agissait d'une localité très modeste, située sur les berges du Banganga, autre nom du fleuve Halali. C'est à cette période majeure de l'histoire locale des Gond que remonte la construction des forts de Ginnor et de Chowkigarh, et celle des palais à plusieurs étages qui donnent encore sur le lac¹⁶. La présence des Gond a rapidement été remplacée par le pouvoir des Nawab¹⁷, dont Dost Mohammad Khan (1672-1728)¹⁸ est considéré comme le premier et comme le fondateur de la moderne Bhopal. Les palais qui ornent encore aujourd'hui le vieux quartier de la ville, et qui définissent son style architectural, reflétant d'évidentes influences de l'art islamique, ont été édifiés sous la dynastie afghane des Orakzai¹⁹, à laquelle appartient celle des Begum de Bhopal²⁰. La dynastie des Nawab, en effet, gouvernera Bhopal pendant deux siècles en fixant son siège dans la localité d' Islamnagar, à 15 kilomètres au nord de la ville de Bhopal, sur la Berasiya Road. La dynastie des Begum de Bhopal, a représenté la dernière expression du pouvoir des Nawab, et elle synthétise en même temps l'extraordinaire histoire politique d'une succession entièrement féminine à travers les figures de quatre *rānī* très charismatiques : Qudsia (1819-1837), Sikandar (1844-1868), Shahjehan (1868-1901) et Sultan Jehan (1901-1926). Les quatre souveraines ont contribué à l'âge d'or de Bhopal par leur volonté de réformer l'administration et l'éducation, et en raison de leur intérêt particulier pour

¹⁵ Le Rājputāna fait référence à un ancien groupe d'États princiers constituant principalement ce qui est aujourd'hui l'État du Rājasthān, au nord-ouest de l'Inde. Du nord du pays, le pouvoir expansionniste moghol s'est progressivement étendu aux États centraux du sous-continent. À l'exception de Durgāvati et du petit État de Garhā Katanga, au nord du Gondwāna, une grande partie de l'aristocratie pré-moghole est devenue partie intégrante de la nouvelle noblesse sous le règne d'Akbār. Une noblesse qui, de coalition de chefs militaires, s'est transformée en bureaucratie civile-militaire. Les nouvelles classes aristocratiques comprenaient des persans et des indiens, ces derniers étant à la fois musulmans et hindous, notamment rājput (Torri 2007 : 266).

¹⁶ À l'histoire du passage des souverains gond à Bhopal est associée la très légendaire figure de la reine Kamlapati, dont la beauté et la grâce inspirèrent des prières et des poèmes.

¹⁷ De dérivation arabe (*nā'ib*, dignitaire, seigneur), le terme *nawab* est le titre désignant les vice-rois de l'empire indien sous les Moghols. Il jouissait de pouvoirs administratifs et financiers presque absolus.

¹⁸ Dost Mohammad Khan est né à Tirah, un petit village d'une région tribale située entre les actuels Pakistan et Afghanistan.

¹⁹ La tribu des Orakzai était un sous-groupe de la tribu Gorran Pathan, qui a migré de l'Iran à l'Afghanistan au VII^e siècle.

²⁰ Pour des détails sur l'histoire des Begum de Bhopal, voir Shaharyar M. Khan, *The Begums of Bhopal. A dynasty of Women Rulers in Raj India*, 2004, Viva Books Private Limited.

l'architecture, la poésie et la musique. C'est à cette période que remonte la physionomie actuelle de la ville de Bhopal²¹.

L'histoire des Nawab de Bhopal, ainsi que celle des autres régions centrales de l'Inde, ont naturellement étaient marquées par les politiques coloniales du XIX^e siècle. L'action colonisatrice des Britanniques fut massive à différents niveaux. Nous y reviendrons plus en détail dans la troisième partie de ce travail, lorsque nous pourrons la relier directement aux contenus de notre ethnographie. Pour le moment, nous ne mentionnerons que trois points susceptibles de jeter les bases de notre réflexion critique: d'un point de vue social, (1) l'introduction de catégories comme « *tribe, caste, depressed classes* », jusque-là inconnues, visaient à opérer une distinction nette entre les « tribus » et les « hindous », comme si une distinction était possible et / ou concevable ; du point de vue de la production agricole, on assiste à (2) une politique de découragement systématique de la culture itinérante – considérée comme primitive et non rentable par rapport à la culture à la charrue –, en faveur (3) d'un processus de sédentarisation des groupes *ādivāsī* (Baviskar 1992 : 75). La politique coloniale appliquée à ces aires, restées jusqu'alors sous le contrôle de nombreux gouvernements princiers sans perdre totalement leur autonomie, se traduisit par une règle précise (*Indirect Rule*) : les rois locaux restaient en place, alors que le contrôle de la justice et de la collecte des impôts passait à la nouvelle puissance dominante.

Face à l'idée unificatrice du Rāj britannique, le combat pour la défense d'une identité culturelle précise est essentiellement d'ordre social (réformes des conditions sociales, reconnaissance de l'existence de groupes), sporadique (provenant de rébellions propres à un groupe – les Halba, les Gond, les Santal) et défensif (défense des propriétés), et après l'Indépendance en 1947, des tensions communalistes vont

²¹ À Bhopal, le Gauhar Mahal est le premier palais érigé par les Nawab, encore visible. Il fut construit probablement pendant le royaume de Nawab Nazar Mohammad Khan (1816–1819). Le style du palais caractérise le style architectural de la vieille cité : un mélange d'art moghol, rājput et de tendances locales.

peu à peu faire évoluer le discours sur l'identité régionale, qui sera traversé par les revendications du Madhya Pradesh et du Chhattīsgarh, pour rester dans notre région d'enquête, au cours des décennies suivantes. Il s'agissait aussi d'une résistance linguistique vers laquelle convergeait un réseau de langues locales se déclinant dans un univers religieux varié de croyances et pratiques. Cet aspect s'inscrit pleinement dans le cadre des discussions des anthropologues : à côté de l'hypothèse de Mauss pour qui « les tribus auraient été des hindous ayant perdu contact... », une série de réflexions tournent autour de la question de savoir si les groupes tribaux en Inde sont des autochtones par rapport à leurs emplacements actuels, où il demeurent comme une survivance de cultures anciennes, ou si, au contraire, ils sont plus le résultat de nombreuses migrations forcées sous la pression des mouvements socio-politiques internes successifs (voir chapitre X). La *mise en perspectives* des chapitres X et XI, compte tenu de l'approche ethnographique que nous avons adoptée, montreront toute l'ambiguïté des objectifs coloniaux évidentes et renforceront encore davantage le scepticisme lié aux incertitudes du processus de démocratisation.

2. LES DISTRICTS ORIENTAUX : LE CAS DE DINDORI

Très fortement lié à l'histoire des Rāja Gond de l'ancien royaume de Garhā-Mandlā, le district de Dindori naît comme territoire administratif le 25 mai 1998. Son nom original était Rāmgarh jusqu'en 1951, avant d'être rebaptisé Dindori. Avec 924 villages, le district compte une population totale de 704 524 habitants, dont 672 000 vivent dans les campagnes. La population tribale compte presque 456 000 personnes, et les tribus principales sont les Baiga, les Bhīl, les Gond, les Pardhan, les Dhula, les Bhumia et les Agariā. Le district de Dindori couvre une superficie de 7470 km² et tire son nom de la capitale administrative. Il est divisé en sept « blocs » (parties, voir sous-districts), à savoir Dindori, Shahpura, Menhadwani, Amarapur, Bajang, Karanjyā et Samnapur (**Carte III**).

Bien que le district de Dindori dispose de beaucoup de ressources naturelles et que sa large extension géographique permet d'envisager des perspectives de développement qui cherchent à s'affirmer depuis longtemps, ce territoire est encore classé parmi les régions sous-développées de l'Inde, car les indicateurs nationaux de

référence en matière de productivité, de logement, de santé et de structures éducatives sont en baisse constante du fait du retard du district. La raison principale est l'insuffisance des infrastructures : caractère rudimentaire des liaisons en milieu rural, absence de routes, d'un réseau ferré et de systèmes d'irrigation (le cycle agricole dépend encore principalement de la mousson)²². Pendant les pluies, il est pratiquement impossible pour les véhicules à moteur d'emprunter la plupart des routes. Le sol se ravine, l'eau creuse les voies et érode de larges sections des routes. Le passage quotidien de bus qui passent deux fois par jour (à l'aube et au coucher du soleil) ne fait qu'accroître les dommages. À cela s'ajoutent également des problèmes liés aux installations sanitaires, à l'accès à l'eau potable des puits, aux projets de construction et d'aménagement de toilettes, aux retards dans le secteur des réseaux électriques (en particulière les interruptions fréquentes quotidiennes qui bloquent toute possibilité de production constante ou simplement stable). Les registres du Ministère de l'éducation montrent aussi que le taux d'alphabétisation féminin de 41,3 % demeure bas par rapport à la moyenne de l'État, qui est de 52,41 %, et que la scolarisation des enfants semble s'arrêter brusquement après l'école primaire.

Une telle situation empêche également le développement de grands pôles industriels, d'autant que l'économie repose essentiellement sur les activités agricoles et le commerce du bois des forêts, un produit très important pour le marché local et national. Il s'agit surtout d'arbres de *sāl* (*Shorea Robusta*) et de *saraī* (*Boswellie serrata*)²³, une grande richesse de la région. Les pratiques primitives de culture, avec l'utilisation d'outils fabriqués encore de manière traditionnelle, donnent un taux de production très bas, à peine suffisant pour la survie des petites communautés villageoises, dans lesquelles sont aussi répandues des pratiques d'usure.

Ce type d'économie se caractérise aussi par l'abandon des forêts pour l'exploitation des terres : une transformation du tissu social qui conduisait déjà dans les années 1940 à distinguer les « *Plain Gonds* » (agriculteurs sédentaires) des « *Hill Gonds* » (cultivateurs pratiquant la culture sur brûlis) et à la diminution du nombre des

²² Sur cet aspect, nous devons préciser que le réseau de barrages dans le bassin de la Narmadā concerne un grand nombre de rivières locales et de canaux. On peut citer ici deux exemples : les barrages d'Amarpur et de Barbuspur, respectivement à Dindori et à Mandlā, construits au cours des années 1980, avaient été prévus comme des réservoirs pour l'irrigation. Toutefois, les villages visités n'en bénéficient pas du tout.

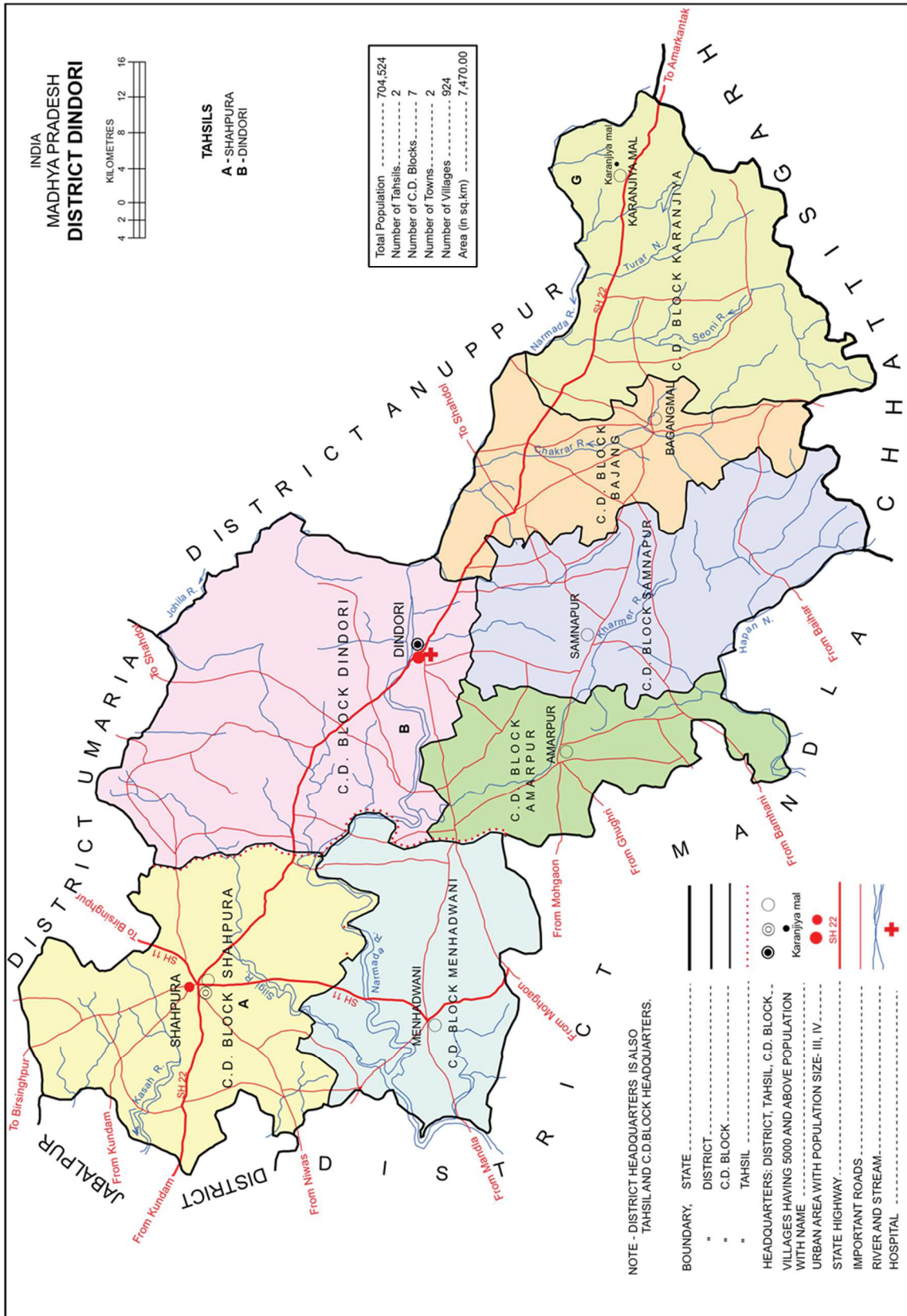
²³ Les arbres de *saraī* et de *sāl* appartiennent à la famille des *Dipterocarpaceae*. Ils sont très répandus dans tout le district de Dindori et dans la région des forêts d'Amarkanṭak.

habitants des forêts, à cause également des lois du Département des forêts (Singh 1944). À partir de cette période, documentée par les premières études structurées sur les Rāja Gond, on assiste à une accentuation des campagnes programmées de développement pour les communautés tribales. Toutefois, beaucoup de terres, propriété des Gond, ont été prises par des groupes « non-tribaux », provoquant ainsi une crise du système traditionnel et ramenant le statut des Gond de propriétaires terriens à celui de simples travailleurs agricoles. Face à une population en expansion de plus en plus éloignée des activités économiques traditionnelles, l'absence d'amélioration réelle de la situation des campagnes a entraîné la création d'un réservoir de main d'œuvre sans emploi. Ce phénomène a conduit à de forts déplacements vers les villes, y compris sous la forme de travail saisonnier²⁴.

Pour résoudre les problèmes chroniques de la pauvreté rurale, du chômage et des disparités inter-régionales dans la croissance économique et dans le développement, les districts orientaux, qui sont les plus en retard au Madhya Pradesh, participent au programme élaboré par une Commission spéciale pour la planification en vue de prendre en leur faveur des mesures importantes pour améliorer de manière substantielle leurs conditions de vie. C'est le programme *Backward Region Grant Fund* (BRGF), qui vise à atteindre cet objectif grâce à une collaboration du Ministère des affaires tribales et de celui du développement rural. Dans cette perspective, des plans quinquennaux ont été prévus, dont l'objectif principal est de favoriser une prise de conscience des problèmes effectifs de la région et la création des infrastructures nécessaires. Ce programme commencé en 2007 est encore loin d'avoir atteint les buts fixés. L'intensification de l'agriculture dans les zones de montagne reste très difficile en raison du manque d'infrastructures et de ressources financières.

Récemment, la demande croissante en faveur des cultures marchandes est en train de transformer rapidement le modèle agraire, malgré le manque flagrant d'initiatives structurées de base pour des systèmes de partage et de récolte des eaux.

²⁴ Même si l'Inde a connu une certaine croissance industrielle entre 1970 et 1977, le développement rural correspondant s'est limité aux programmes énergétiques de la Révolution verte concentrés surtout au Punjab.



Carte III. Carte détaillée du district de Dindori. National Informatics Centre, District Unit Dindori (M.P.). *Census of India - 2011, Madhya Pradesh, Series- 24, Part XII-A*, Directorate of Census operations Madhya Pradesh, Bhopal, © Government of India copyright 2015.

3. ORGANISATION LIGNAGÈRE ET TERRITORIALE

« Chaque *gotra* avait un *rāja* et un fort (*garh*). »

[Marsim Markām, village de Garkāmaṭṭa, 2010].

« Ma mère est Śyam, moi, donc, j'ai pris du lait du *gotra* Śyam. Mais mon sang est Tekām, pour le *gotra* de mon père ».

[Gariba Tekām, Bhopal, 2009].

*[Des tableaux détaillés résumant le système de lignages se retrouvent dans l'Annexe A.]

Aussi bien les Gond que les Pardhan sont composés de plusieurs clans organisés principalement sur une base territoriale. La notion de clan reste centrale ; le clan est considéré comme la première unité de référence pour l'individu et la société. L'organisation lignagère qui traverse l'histoire de ces deux groupes et structure ces deux populations reflète l'originalité de leur relation. La trame des lignages reste encore aujourd'hui très puissante, malgré les changements et l'évolution historique. L'unité culturelle gond, qui ne s'accompagne pas nécessairement d'une homogénéité, vient de l'interrelation de groupes de lignage exogames qui, dans leur ensemble, ont produit un des groupes tribaux les plus nombreux du sous-continent indien. Les Pardhan suivent le même schéma social. Cette réalité nous sera nécessaire pour fixer le schéma sous-jacent et parvenir dans la deuxième partie à une lecture des dynamiques internes propres au rituel²⁵.

D'une manière générale, dans les ouvrages classificatoires des tribus répertoriées comme « Gond », on se réfère en général à quatre groupes principaux, dont partent toutes les autres subdivisions. Pour la littérature anthropologique de la première moitié du XX^e siècle, cette première subdivision prend le nom de « phratrie »²⁶. Notre cas ethnographique nous a permis de mettre en évidence les

²⁵ À partir de ce chapitre, les termes fondamentaux de l'organisation sociale gond et pardhan - tels que *gotra*, *saga*, *nat* - seront introduits et repris au fil des pages de la thèse. L'Annexe A en illustrera les détails. Cependant, il nous semble approprié de spécifier dès maintenant l'utilisation du terme *gotra* pour traduire « clan » et des termes *saga* et *nat* pour traduire « lignage ».

²⁶ Les spécialistes rendent compte de l'existence prédominante d'un système de « phratry-cum-clans and septs », (B.H. Mehta 1984 : 414).

particularités de ce type de formulation à propos de ces quatre groupes initiaux, même si nous n'avons pas trouvé les mêmes correspondances.

On avance, pourtant, par degrés, les définitions venant nous aider à cerner les implications d'un ensemble social très diversifié²⁷.

Le système des *gotra*

Notre région d'enquête présente une répartition en cinq familles principales : Marabi, Tekām, Durwe, Markām, Parastē. Ces familles sont désignées exactement par le terme hindī *gotra*²⁸. Chaque *gotra* se fonde sur la combinaison de quatre éléments²⁹ :

- (1) - l'existence d'un lieu d'origine qui s'appelle *garh*, littéralement « forteresse, citadelle, colline ». C'est le point central à partir duquel le pouvoir royal irradie, le centre d'une aire d'influence et de maîtrise dans le cadre de la morphologie de l'installation lignagère, en tant que siège du *gotra* principal ;
- (2) - la descendance d'un roi (*rāja*), de laquelle émanent les cinq familles claniques principales et puis tous les lignages mineurs associés³⁰ ;
- (3) - une ligne de « filiation » traditionnelle qui s'incarne dans la notion de *vaṁśa* ;
- (4) - une portion de l'univers partagée par le concept de *aṁśa*, que nous avons traduit par le terme « élément ».

À ces éléments, s'ajoute aussi la notion de *rāur*, « palais royal, cour », qui pour beaucoup de nos interlocuteurs se brouille et se compénètre avec celle de *garh*. C'est à partir de cela, alors, qu'au-delà du lieu géographique et physique, le *garh* prend la forme d'un centre, d'une place forte de protection.

²⁷ En général, la plupart des sources écrites consacrées aux études sur les Gond parlent d'une division en phratries et en clans qui remonte à la légende de Lingo. Pour les détails, voir le travail d'O. Herrenschmidt, 1996. *Le cycle de Lingal. Essai d'étude textuelle de mythologies : Les mythologies des tribus de langue gondi (Inde centrale)*. Même l'œuvre de W. V. Grigson sur les Maria Gond du Bastar (*The Maria Gonds of the Bastar*, 1991 [1938]) met en lumière un système de phratries bien défini.

²⁸ Le *gotra* indique techniquement un groupe exogame.

²⁹ Entre 1935 et 1942, conformément aux études accomplies par Grigson, V. Elwin rassembla de nombreuses données ethnographiques sur le groupe tribal des Maria Gond situé au nord du district du Bastar. Grâce à ces terrains, il a rédigé un tableau sur l'organisation de cette population où l'on peut retrouver la même division en cinq « phratries » (1947 : 416).

³⁰ Pour des détails complémentaires, voir l'Annexe A.

Sur la base de cette première analyse, nous pouvons isoler les termes qui précisent la structure primaire de nos cinq familles :

- le *rāja gotra*, en tant que « frère aîné » (voir « *baṛā bhai* ») donne son nom à la famille lignagère principale ;
- le *saga*³¹, la même famille clanique, à savoir « frères cadet » (« *chota bhai* »), auquel correspond une série de lignages, mineurs au sein de la famille royale du *rāja gotra*, sans lesquels l'articulation territoriale n'aurait pas été possible.

Difficile à la première lecture, cette classification revient fréquemment dans notre enquête. C'est ainsi que dans le conte mythique, les composantes qui structurent cette société et la relation entre les cinq familles principales trouvent leur expression, nous permettant d'éclairer leur formation, l'impact de cette structuration devenant plus évident dans l'observation de la pratique rituelle qui fait l'objet des chapitres de notre deuxième partie. Lisons alors le mythe dans la version recueillie à Garkāmaṭṭa, au cours de notre premier terrain.

« Une nuit, le frère aîné Marabi rêve *Baṛā deo* [littéralement « Grand Dieu », la principale divinité du panthéon gond et pardhan]. Le dieu semble inquiet. Il dit à son premier fils que la vie sur la terre n'est rendue possible que par l'air. Afin de résoudre ce problème une fois pour toutes, le dieu demande de lui offrir l'acte dévotionnel de la *pūjā*. Mais Marabi reste perplexe. Il a du mal à comprendre ce qui arrive. Il demande alors à *Baṛā deo* : “ Qui es-tu? Qu'es-tu ? D'où viens-tu ? ”. Le dieu répond : “ Je suis *Baṛā deo*. Ma nature est divine. Je suis partout. Si tu m'adores par l'acte de la *pūjā*, ceci apportera du bonheur. Je serai en effet heureux et, donc, toute chose réelle en jouira ! ». Marabi commence alors à accomplir la *pūjā* à *Baṛā deo*. Alors l'air revient et le monde entier peut vivre sans aucune difficulté. Tout le monde était heureux. Comme l'élément de l'air est fondamental et que, grâce à ceci, la joie peut régner en tout lieu, *Baṛā deo* apparaît à nouveau à Marabi en lui demandant : “ L'élément de l'air doit être central dans mon culte. C'est pourquoi, tu dois accomplir la *pūjā* en utilisant toujours cet élément. La *pūjā* doit être exécutée de cette manière ”. Après ces paroles, *Baṛā deo*

³¹ Généralement traduit par le terme « phratrie », groupe formé de plusieurs clans dont les membres se considèrent comme liés les uns aux autres par une règle de filiation unilinéaire : « [...] Chaque tribu est divisée en deux grandes sections fondamentales que nous appelons des phratries. Chaque phratrie, à son tour, comprend un certain nombre de clans, c'est-à-dire de groupes d'individus porteurs d'un totem (Durkheim et Mauss 1903 : 7-8).

s'adresse à Marabi et lui dit : “ Tu seras *jeṭhā bhai*, le premier frère³². Tekām, le deuxième frère ; Durwe, le troisième ; Markām, le quatrième ; Parastē le cinquième et dernier frère. Chacun peut trouver sa réalisation s'il s'inscrit dans une relation continue, qui relie les uns avec les autres. Chacun est doté d'un ancêtre commun (*vaṁśa*) et d'un élément de l'univers (*aṁśa*). Ceci est votre *dharma*” ».

Mythe fondamental pour les données qu'il nous offre, ce récit montre clairement comment les *rāja gotra* sont liés entre eux par une relation de parenté et que leur ordre d'apparition, avec toutes ses articulations, suit l'ordre de leur naissance, émanation même de la divinité principale du panthéon partagé, Baṛā deo. Défini par sa grandeur (*baṛā*, à la lettre « grand »), après avoir conçu l'ordre social, le dieu (*deo*)³³ confie sa création au frère aîné Marabi, qui est le responsable principal du culte. La divinité ne communique qu'à travers le rêve.

Le schéma du **Tableau 1** illustre effectivement notre première répartition, fondement des lignées ultérieures, avec ses éléments majeurs caractérisant cette structure. Les cinq *rāja gotra* suivent alors l'ordre de naissance par la volonté divine ainsi que l'ordre décroissant par rapport au nombre de *śaga* :

³² Le terme « *jeṭhā* » vient du hindī et signifie « le plus vieux, l'aîné ». « *Bhai* » est le terme le plus commun pour traduire « frère ». Il peut aussi exprimer une certaine familiarité envers une personne, ou être utilisé dans des situations très informelles. Voir aussi le sanscrit « *jyeṣṭha* » : « premier, le plus excellent, chef » (Pāṇini V, 3, 61). Nous pouvons trouver le même terme dans le sens du « frère aîné », en *Ṛgveda*, IV, 33, 5 ; X, II, 2.

³³ En conformité avec les données collectées pendant nos terrains, dans toutes les pages de notre travail nous utilisons le nom local « *deo* » à la place du sanskrite « *deva* ». La traduction des deux termes reste toujours celle de « dieu ».

TABLEAU 1 - Les 5 familles claniques*

RĀJA GOTRA (famille clanique)**	GAṘH (Lieu d'origine)	DISTRICT	SAGA (Nombre lignages internes)	VAMSA (ancêtre commun)	AMSA (élément)
1- MARABI	Rām GaṘh	Mandlā	18 [17+1]	Naga	air
2- TEKĀM	Lānjhī GaṘh	Bālāghāt	17 [16+1]	Gangā	eau
3- DURWE	Dāṛar GaṘh	Nāgpur	13 [12+1]	Candra Ma	éter
4- MARKĀM	Dhandhā GaṘh	Bālāghāt	6 [5+1]	Taureau	feu
5- PARASTĒ	Bērāsir GaṘh	Bhopal	5 [4+1]	Bhumrāhī	terre

*[Tableau de l'auteur. On renvoie à l'Annexe A].

** Subdivision sociale qui vient d'un roi (*rāja*).

Pour nos cinq *rāja gotra*, la correspondance pour chacun avec un *gaṘh* principal est évidente ici ; les groupes mineurs associés (*saga*), ont à leur tour un *gaṘh* de référence qui peut coïncider avec le *gaṘh* principal ou être différent, mais qui, bien que secondaire, reste toujours lié au *gaṘh* désigné comme le premier. La morphologie et l'implantation du système social suivent alors la logique *aîné-cadet* et déterminent les rapports de parenté et de famille, ainsi que les aires d'influence territoriale, entraînant aussi l'organisation des alliances de mariage. Pour tous les détails sur les noms de *saga* de chaque *rāja gotra* et des *gaṘh* respectifs, nous renvoyons à l'**Annexe A**. Sur la base du principe de partage et de compénétration des lignages gond et pardhan, à chaque clan gond correspond le même clan pardhan, appelé « maison pardhan » par les membres qui y appartiennent. Nous sommes face à une sorte de superposition dans laquelle s'inscrit la distinction entre les deux *jāti*. Le Pardhan porte le nom du *gotra* de celui de ses anciens patrons Gond, il adore le même dieu protecteur du clan, et il a le devoir rituel de conserver les mythes et les récits du clan d'appartenance. C'est donc à lui qu'est confiée la tradition orale.

Certaines difficultés – il vaut mieux le répéter – restent inhérentes à notre tentative de décrire l'enchaînement des relations sociales, qu'il s'agisse d'arriver à une version complète et détaillée de cette classification lignagère, d'aborder un savoir dont plusieurs aspects demeurent inconnus, ou encore d'avoir accès à une configuration identique pour toutes les personnes interrogées : la structure générale que nous avons proposée ici reste invariable, le nombre des lignages mineurs (*saga*) change, se multiplie, se réduit...Mais il est aussi vrai que la variété et la complexité des informations reçues – depuis les généalogies récitées par nos interlocuteurs pardhan jusqu'aux notes de terrain – établissent et renforcent un point, celui que nous appelons ici la « règle des règles » : entre les *saga*, les sous-lignages d'un même *rāja gotra*, « le mariage de la fille n'est pas possible », alors que les alliances sont permises entre les membres des autres groupes familiaux ayant une descendance différente; nous parlerons, dans ce cas, de *nat*³⁴.

À partir de cette distinction, il est évident que la relation *saga-nat* ordonne oui les relations internes de chaque *gotra* gond-pardhan, mais elle souligne un aspect encore plus remarquable : les interdictions de mariage entre *saga* – Gond et Pardhan privilégient les mariages entre cousins croisés matrilatéraux –, sont dictées par la « relation de sang » qui gère les rapports de ce qui vient du même *rāja gotra* ; alors que dans le système de *nat*, on parle d'une « relation de lait » qui gouverne la sphère rituelle. Le mécanisme de répartition sociale qui repose sur cette logique relationnelle nous donne une clé de lecture significative du règlement de l'institution du mariage et de l'accès à la dimension du statut cérémoniel.

Saga et *nat* sont alors des parties essentielles et complémentaires d'un organisme social exogamique qui fonctionne par une interaction constante au fil de longues séquences de devoirs et d'obligations réciproques, et sans doute d'une hiérarchisation qui n'est pas sans rappeler celle plus englobante de l'univers hindou. *Saga* et *nat* sont deux dénominations spécifiques, utilisées localement, qui se précisent selon le niveau des relations sociales entre les *gotra* et leurs évolutions ; le rapport *saga* et *nat* est complété par la territorialité et l'autorité rituelle. Ce sont deux éléments combinés de

³⁴ Le terme gondi *saga* identifie le lignage en tant que « famille », les « membres » du même *gotra* qui se réunissent pour effectuer un rite, ou une cérémonie ; c'est l'idée d'appartenance à une même « naissance » où des ensembles d'hommes et de femmes se considèrent apparentés ayant un ancêtre commun. Le terme local *nat* (du hindi *nātā*, rapproché du sanskrit « *jñāta* »), traduit la « relation », l'« alliance ». Cf. Annexe A.

l'organisation sociale reliant Gond et Pardhan qui traduisent toute la complexité de cette relation³⁵.

L'enquête de terrain nous a mis constamment face à ce type de problématique, une difficulté également accentuée même par les termes utilisés, dont le sens n'est pas toujours clair : au début, par le mot *gotra*, les Pardhan se référaient indistinctement à toutes les lignées. Seule l'observation du rituel funéraire (chapitres VII et VIII), complétant les interactions continues avec ses acteurs, nous a permis de préciser la terminologie et de saisir la centralité des notions essentielles de *saga* et de *nat*, qui fondent et soutiennent à la fois le système des *gotra* à chaque niveau de relation. Une telle structure, dans les petits villages explorés, repose alors sur des relations lignagères exogames, prioritaires, qui mettent en jeu deux éléments précis : une conscience de lignage et une conscience de communauté.

Par ailleurs, le lien *gotra-garh*, qui s'inscrit dans la logique exogamique, nous parle également de l'enracinement territorial d'un groupe d'autorité, du point d'appui de cette autorité, de toutes ses ramifications, et de la façon dont l'énorme système social ainsi décrit tente de résister à la pression du temps et de l'histoire. Ce lien à l'échelle locale et régionale qui se révèle également dans le contexte cérémoniel que nous avons pu observer directement. Nous y reviendrons en détail dans la deuxième partie. En effet, les nombreuses articulations qui soutiennent la structure sociale des groupes gond semblent montrer qu'il existe toujours un sentiment d'appartenance commune, les relations de parenté étant toujours conçues de manière à garantir et renforcer tant le groupe que le lien avec les ancêtres respectifs, et à marquer une présence sur le territoire. Cet aspect deviendra particulièrement évident dans le contexte urbain de Bhopal dans la mesure où les Pardhan qui ont migrés cherchent à reproduire leur contexte social d'origine (chapitre VIII).

³⁵ Si on regarde à l'analyse de T. M. Menon et K. P. Prasanth (1996 : 21-29) sur la division clanique et sociale des tribus dravidiennes, le système de parenté gond rentrerait dans les systèmes de l'Inde du Sud.

4. LES PARDHAN DANS LE MONDE GOND, MUSICIENS OU PRÊTRES-MUSICIENS ?

Terminologie et attestations linguistiques

Au niveau étymologique, le nom *pardhan* dérive de la langue sanscrite ; c'est une déformation de « *pradhān* », dont la première signification est « par-dessus tout », ou « le plus grand d'entre tous ». Dans l'Inde du Nord et dans l'Himalaya occidentale, *pradhān* signifie « chef » et désigne le chef de village ou la caste dominante, attestant aussi d'une tradition royale assumée oralement³⁶. Toute une littérature du XX^e siècle a été consacrée à la description précise et à la classification des Pardhan, installés surtout dans les districts de Seonī, Mandlā, Dindori, Chhindwāra, Hoshangābād, Bētul, Bālāghāt, Raipur et Bilāspur, entre Madhya Pradesh et Chhattīsgarh. Cette description est axée sur l'existence des Pardhan par rapport à celles des Gond. Il n'existe toutefois pas de véritable remise en question critique de ce sujet. Au-delà de l'appellation de *pardhan*, certainement la plus répandue et la plus utilisée par les spécialistes, nous avons constaté que d'autres définitions, très localisées, permettent d'articuler une multiplicité des significations et des fonctions. À côté de la formule « *Par - dhan - par - palna - wala* », que nous traduisons par « ceux qui vivent de la nourriture offerte par d'autres », on trouve par exemple le terme « *dashondi* » dans le district de Chhindwāra, avec plutôt le sens de « celui qui visite plusieurs lieux » ; de la même façon, le terme gondī « *pana* » qui vient de *pahuna*, c'est-à-dire « le visiteur », le terme « *mokhashi* », dans le district de Bālāghāt, reprend le sens de « chef » ; enfin le terme de langue marathi « *desai* » réaffirme l'aspect errant des Pardhan.

Dans cette région d'enquête, deux sont les termes majeurs attribués aux Pardhan : le mot gondī « *paṭāri* », à savoir « celui qui récite », « le récitant », preuve de leur activité poétique et musicale, et le mot local « *parganiha* », très répandu au Chhattīsgarh, qui insiste plutôt sur la capacité d'accomplir l'acte de dévotion (*pūjā*), un élément sur lequel nos interlocuteurs ont particulièrement insisté.

Cette pluralité de termes marque l'univers de relations et de fonctions caractérisant le rôle des Pardhan, les dérivations linguistiques exprimant une identité localisée, l'idée de localisation nous restituant un éventail de résonances culturelles

³⁶ Le mot *pardhan* semble avoir été employé après les contacts entre les tribus gond et rājput. Les rāja Rājput, en effet, utilisaient le terme *pradhān*, au sens strict de ministre.

toujours en dialogue. La dénomination d'origine sanscrite qui fait du « pardhan » le « ministre » est un rappel évident de la fonction d'administrateurs et de conseillers que les Pardhan exerçaient auprès des Gond. Messagers de palais pour les groupes dominants des Rāja Gond, spécialistes-chanteurs pendant les cérémonies, ce titre leur donne le statut de poètes royaux et de généalogistes professionnels, par l'intermédiaire desquels les Gond ont pu continuer à entendre leur histoire et à garder mémoire de leurs origines. Grâce à la transmission des récits, les Gond assurent leur pérennité.

Pour clore notre réflexion, cependant, nous voudrions attirer l'attention sur les deux dernières définitions proposées, souvent utilisées comme synonymes – ce que nous pouvons vérifier directement : au statut de barde du Pardhan, dont témoignent la déclamation du récitatif et la nécessité de servir le *gotra* gond correspondant, se joint la fonction de prêtrise, qui confirme son rôle de premier agent de l'action rituelle. Deux activités distinctes, non forcément contradictoires. Nous avançons alors par degrés, les contenus du récit mythique venant appuyer la démonstration, comme dans le paragraphe précédent.

Gond et Pardhan dans le mythe

La première version du mythe que nous proposons a été recueillie à Bhopal (milieu urbain) grâce au témoignage de Gariba Tekām, originaire du village de Patangarh, aujourd'hui artiste indépendant au sein du courant appelé « *Jangarh kalam* »³⁷.

« Au début il y avait six frères. Le plus âgé possède une terre. Pour cette raison, il fait appeler les autres frères en leur demandant de travailler la terre. Après la récolte du riz, il faut presser les céréales en séparant le bon grain de l'ivraie (faire “*kalian*”)»³⁸. Les frères commencent à travailler le riz avec l'aide d'une vache, les uns après les autres.

³⁷ Sur ce sujet, voir nos développements sur le mouvement artistique des Pardhan à Bhopal au chapitre II.

³⁸ Nous avons eu entendu le terme « *kalian* » dans le village de Garkāmaṭṭa en écoutant l'histoire sur le rapport reliant les Gond et les Pardhan. L'image évoquée se traduit par l'usage d'un poteau de bois auquel un bœuf est généralement attaché. En faisant le tour du poteau fixé au sol, l'animal piétine ainsi le riz placé à terre pour séparer les grains. Le poteau s'appelle *mehri* et l'aire de terre où le riz est accumulé *ghai*.

Les grains commencent à sortir, mais ils risquent de se répandre partout. Le frère aîné pense alors à une technique pour rassembler les bons grains. Il va dans la forêt et il coupe un morceau de bois. Mais le bois venait de l'arbre *sājā*. C'est pourquoi, lorsqu'il coupe l'arbre, un son semble en sortir. Une fois rentré au village, le frère aîné demande aux autres frères s'ils réussissent à entendre un son, mais tous répondent négativement. Il pose la même question au frère le plus jeune, qui répond : "Oui, je l'entends très bien". Et il commence à faire produire un son au morceau de bois. Le frère aîné invite alors les autres frères à recueillir la quantité de grains qu'ils peuvent. Le frère cadet essaie également, mais s'étant laissé distraire, il s'aperçoit qu'il reste très peu de grains. Très attristé par la situation, il en met une très petite quantité dans un *sūpā*³⁹. Le frère aîné lui dit alors de ne pas s'inquiéter : à la fin lui-aussi aura reçu le même traitement que les autres frères, mais à condition de jouer à l'occasion de la *pūjā*. "Tu joueras et, moi, de mon côté, je te donnerai ce que tu mérites"⁴⁰. »⁴¹

Lisons maintenant le même mythe dans une version différente, recueillie à Garkāmaṭṭa (milieu rural) au cours de mon premier terrain.

« Il y avait sept frères Gond. Ils venaient de récolter le riz, mais avant le décorticage du grain récolté un coq noir devait en picorer quelques grains qui seraient utilisés pour faire une offrande à la binette. Les sept frères attendaient, mais le coq n'était pas prêt à picorer le riz.

Quelqu'un dit alors que les frères doivent chercher quelqu'un ayant trois noms ; seul lui résoudra le problème. Le frère aîné part alors à la recherche de quelqu'un ayant trois noms. Plusieurs jours passent. Il continue à chercher sans prendre aucune nourriture. Il perd finalement tout espoir et se couche sous l'arbre *sājā* pour se reposer un moment. *Baṛā deo* vivait dans cet arbre. Il descend de l'arbre et demande au frère aîné la raison de sa détresse. Le frère aîné lui parle alors du refus du coq de picorer le riz et de l'homme ayant trois noms. *Baṛā deo* alors dit : "C'est moi. J'ai trois noms : *Baṛā deo*, *Boorha deo* et *Maha deo*. Rentre au village et dis au frère le plus jeune de fabriquer un instrument qui s'appellera *bana*. Alors tu verras que lorsqu'il jouera du *bana*, le coq noir commencera à picorer le riz. Vous serez en mesure d'accomplir votre rite d'adoration. Si cela se produit de cette façon, ton frère cadet m'adorera toujours en jouant le *bana*. Il

³⁹ Le *sūpā* est un panier de bambou très utilisé dans les villages indiens pour tamiser le riz.

⁴⁰ Version du mythe donnée par Gariba Tekām.

⁴¹ Dès ce moment, il y avait les Pardhan et les Gond. Traduction personnelle du hindī oral.

chantera, il sera un chanteur, il sera un Pardhan”. C’est ainsi que le frère cadet renonça à travailler la terre. Le frère aîné sera responsable de ses besoins quotidiens »⁴².

Dans les deux mythes, les éléments introduits sont absolument centraux. D’une part, on parle de l’aspect musical, de l’autre, le lien de parenté est énoncé. L’action attribuée aux Pardhan ne s’explique que par la naissance même de leur instrument principal, le *bana*, sorte de violon très rudimentaire, que seul le Pardhan peut toucher et dont seul il peut jouer, car il a le premier perçu du son divin révélé. La cause véritable réside dans le devoir d’accompagner l’action sacrée et dans la transmission de la volonté divine. Ce que les autres frères ne peuvent pas entendre est rendu audible par la seule intervention du Pardhan, le « frère cadet ». L’identification entre l’instrument joué et son interprète donne au Pardhan son statut social et économique à l’intérieur du réseau des relations avec son « frère aîné » gond.

La société gond est bien structurée, sur la base de cette dépendance mutuelle, et d’une manière si complexe que tous les aspects de la vie sociale et rituelle de ses membres apparaîtraient inexplicables si l’on ne comprenait pas cette structure, qui s’incarne parfaitement dans la logique d’aînesse que nous venons d’énoncer : d’une part les Gond, les « frères aînés » (*baṛā bhai*), de l’autre les Pardhan, « les frères cadets » (*chota bhai*). Les deux sont les fils, l’émanation de Baṛā deo.

Voyons maintenant une autre variante de ce texte oral si nourri, écoutée également à Garkāmaṭṭa, au cours de notre deuxième terrain :

« Le frère aîné demande à son frère cadet : “ Quelle part de la récolte veux-tu ? ”. Le frère cadet répond : “ Celle qui est près du *mehri* ”. Pourtant, le frère cadet s’aperçoit bientôt que le riz qui lui est destiné n’est pas aussi abondant. Au début, la quantité semblait plus grande, car la présence cachée d’un *supa* avait donné une fausse impression.

On voit alors la quantité réelle pour chacun : au frère aîné va la part du riz la plus grande, au frère cadet la plus petite.

À la plainte du frère cadet, le frère aîné répond : “ Les dispositions ont été prises. Un accord a été établi. Si tu veux plus de riz, alors tu dois venir chez moi ”. Le frère cadet

⁴² Traduction personnelle du hindī oral.

répond : “ Je ferai d’abord la *pūjā* et tu me donneras une récompense⁴³. Pour faire la *pūjā*, la présence de Baṛā deo est essentielle. C’est pourquoi, je viendrai chez toi avec le *bana* ”. Dès ce moment, les frères cadets des Gond s’appellent Pardhan ».

Cette variante également nous confirme la manière dont ce système social s’enracine dans le mécanisme de la narration ; c’est pourquoi l’héritage de l’activité de musicien et la transmission de la tradition reflètent parfaitement la fonction publique de la musique du *bana*, qui occupe à l’intérieur de la structure de la communauté une dimension non seulement religieuse, mais aussi sociale. Le mythe insiste sur une séquence nette et ordonnée, dans laquelle un élément constant est répété : la position du Gond comme frère aîné qui s’occupe de son cadet, indispensable dans son rôle de *pujārī*, fonction rituelle indiquant là sans doute qu’il manifeste un statut relativement supérieur.

Dans un tel contexte, Gond et Pardhan ne sont que les deux faces, voire les extrêmes, complémentaires d’un système social organisé fondé sur la participation de figures spécifiques et professionnelles. On retrouve à nouveau, non sans raison, le concept de « société » évoqué au début de ces pages. La dimension royale passe par le développement et l’évolution d’un réseau de relations sociales qui revendique une origine commune, presque jusqu’au point de créer presque une identité locale de caste. La version recueillie dans le village de Patangarh conforte cette réflexion :

« Baṛā deo et son épouse avaient sept fils. Ils vivaient ensemble. Ensuite, le fils aîné dit que chacun d’eux devait s’occuper d’une tâche précise, distincte de celle des autres frères. Il décide de prendre soin lui-même de la terre, premier don de Baṛā deo. Mais pour cela, il a besoin de l’aide de ses frères. Un forgeron et un charpentier sont nécessaires pour la fabrication des outils agricoles. Puis il faut un potier et un chaudronnier car il a aussi besoin du bois de la forêt comme matière première pour la construction des maisons et la fabrication des ustensiles de cuisine. Il ne reste que le plus jeune des frères. C’est à lui que revient la responsabilité du culte à Baṛā deo. Il devra aller dans les différentes maisons et jouer des chants et adresser des louanges à Baṛā deo, à d’autres dieux et déesses, ainsi qu’aux *rāja* gond. Mais le Pardhan ne sait pas comment jouer du *bana*. Il regarde alors le ciel et remarque l’oiseau Bharai qui vole en

⁴³ En général, dans le passé, le moment de la récompense prévoyait une demande formelle du Pardhan. Il s’agissait d’un passage obligatoire pour la réalisation de la *pūjā*. Aujourd’hui, dans les rares cas de visite des joueurs de *bana* chez les patrons gond, la récompense, même moindre, est établie avant l’accomplissement du rite.

haut et en bas, en produisant un son magnifique. Il décide alors d'imiter le chant de cet oiseau pour jouer du *bana*. Les sept frères vivaient dans des maisons séparées, et chacun avait droit à une partie de la récolte du riz. Tous les frères s'occupèrent de ramasser la plus grande partie de grains. Toutefois, au frère cadet ne reste qu'un *supa* de grain. C'est pour cela que sa vie est basée sur le chant et la récitation des histoires en échange d'une part de riz ».

Ici s'inscrit la question de l'origine. Elle repose sur l'organisation structurée d'un système de patronage qui dépasse le système de parenté pour apparaître comme un ensemble de plusieurs groupes humains-professionnels capables de « mettre de l'ordre », de par volonté du dieu Baṛā deo. Le dieu Baṛā deo fit avant tout les Baiga, qui habitent la forêt et connaissent la médecine naturelle. Puis il créa les Bhīl en leur demandant de travailler la terre et de la cultiver. Mais ceux-ci refusèrent. Baṛā deo les exila donc vers l'Ouest où ils s'installèrent dans le district de Jhabua. Il créa alors les Gond, en leur prescrivant de cultiver la terre. Ceux-ci furent les premiers agriculteurs. Les Kol vinrent juste après et furent leurs assistants⁴⁴. Ensuite vinrent les Agariā, qui travaillent le fer, les Gowari qui sont des bergers, et les Ojha sont les officiants-divins. Et naturellement les Pardhan sont les musiciens et les intermédiaires. Puis il pensa à créer les cinq groupes exogames principaux (*rāja gotra*) qui ont donné le nom à la terre du Gondwāna⁴⁵.

Ces textes mythologiques constituent un ensemble et se complètent. Les frères cadets interprètent le rôle de « serviteurs », même si chaque fois leur action vise essentiellement à rétablir l'ordre des relations. Chargé de jouer du *bana* à l'occasion des cérémonies les plus importantes, le Pardhan reçoit une rétribution dans un *sūpā*, panier de bambou traditionnel. Pourtant au-delà de cet échange, la musique qu'il joue permet d'interagir avec la divinité principale, en légitimant le rôle central de la transmission mythologique et rituelle. Le don s'incarne ici dans le geste même de la divinité qui s'offre personnellement au frère aîné sous la forme même du *bana*. L'instrument est en effet la personnification de Baṛā deo, la divinité centrale pour tous

⁴⁴ Dans les villages gond on peut trouver des membres de la tribu kol qui utilisent la charrue pour marquer les limites des terrains.

⁴⁵ Les Gond sont une émanation du dieu Baṛā deo, leur divinité principale. De là leur nature guerrière. On dit : « Dans le Gondwāna, les premiers furent les guerriers. Ceux qui ont le devoir de sacrifier. Les Gond sont les premiers serviteurs de la terre et cette relation très profonde et ancienne leur a attribué l'appellation de *kisān*, “ceux qui travaillent la terre” ».

les groupes faisant partie de la famille gond. Seul le Pardhan peut avoir le pouvoir de réveiller la divinité qui demeure au pied de l'arbre sacré *Sājā*. La deuxième partie nous permettra de détailler les aspects religieux et rituel.

L'articulation complexe de l'univers social gond est un fait reconnu ; la matière est très vaste, et continuellement exposée à des interprétations personnelles et à des révisions locales. D'autre part, nous avons adopté une prudence méthodologique tout en posant cette question : la comparaison des versions d'un même mythe n'est qu'une méthode pour identifier les différences et les analogies qui les ordonnent, mais ces versions, ne traduisent-elles plus alors que des systèmes de pensée où la polarité des supérieurs et des inférieurs s'exprime sous la seule forme de l'opposition aîné/cadet ? Tout notre effort interprétatif vise à souligner la spécificité de cette société tribale dans ses modalités de réciprocité et de hiérarchie, à rappeler la notion de *jāti* comme distinction statutaire.

Musiciens, prêtres, ou prêtres-musiciens, dans leur relation avec les souverains gond, les Pardhan occupaient une position privilégiée qui, d'une certaine manière, fait encore école. Leur rôle de « chanteurs poétiques » semble posséder toutes les caractéristiques d'une caste de bardes, qui est englobée à un certain moment dans l'univers « tribal » gond. C'est la position avancée dans les travaux sur les Gond de l'Andhra Pradesh de C. von Fürer-Haimendorf (1950 ; 1979) ; par contre la vision de V. Elwin – notamment dans ses travaux sur le Bastar, et déjà présente chez R.V. Russell au début du XX^e siècle – se focalisait plutôt sur les activités de prêtrise des Pardhan, reléguant ainsi l'efficacité symbolique de la parole chantée à des aspects mineurs⁴⁶. Rien ne justifie de poser une interprétation aussi tranchée. Une volonté de transposer les cycles des mythes en poésie chantée résiste toujours ; pendant notre séjour sur le terrain, la participation du joueur de *bana* à la cérémonie funéraire marquait clairement la forte dimension religieuse de cette musique. Le Pardhan reste

⁴⁶ L'analyse des positions de Haimendorf et d'Elwin dans leurs études sur les Gond et les Pardhan sera reprise dans la troisième partie.

étroitement associé à son instrument, qui est là pour rappeler un prestige ancien toujours présent.

Au cours de ce travail, nous aurons l'occasion d'approfondir cet aspect sous différents angles. Pour le moment, il semble intéressant de tenter d'apercevoir une association très étroite entre les fonctions de prêtrise du musicien pardhan dans l'univers gond et celles du brahmane dans le monde hindou. L'état de pureté supérieure de la *doxa* brahmanique se traduit ici par la fonction purificatrice réalisée à travers le pouvoir du *bana*.

CHAPITRE II

LE CONTRASTE URBAIN-RURAL, SON HISTORIQUE ET SA COMPOSITION

*[Des élaborations graphiques détaillées du milieu villageois se retrouvent dans l'Annexe C].

Dans le cadre du contraste ville-campagne que nous allons illustrer, l'interaction de clans, de lignages, et de familles persiste, se répand, se renouvelle, les unions exogamiques établissant des liens fondamentaux dans la société gond. Tout ceci exerce un poids important sur l'identité culturelle du groupe, ainsi que sur la perception de son « sentiment d'appartenance ». La géographie des lieux d'origine des *gotra* et l'organisation *saga-nat* recourent le mythe et la réalité historique. Les informations que nous avons pu rassembler dans leur ensemble au premier chapitre semblent montrer que le système social gond tend à s'assurer une permanence grâce à une organisation formelle. Une organisation qui, en dépit de notions fragmentées et incomplètes, et de la reproduction des noms, des lieux et des mythes réclame sa position et sa suprématie, réelle ou perçue. Aux yeux de l'ethnologue, l'immense articulation lignagère est un sujet de discussions ininterrompues, d'informations variables d'un village à l'autre. Dans ce contexte, le récit mythique nous a fourni une aide pour mettre corrélativement en évidence cette capacité relationnelle et structurelle.

Dans ce chapitre, notre priorité est de décrire la communauté pardhan des milieux rural et urbain et de comparer les deux dimensions pour tenter de voir quel est leur rapport réel. Est-ce qu'il s'agit toujours de contraste, ou plutôt de continuité ? De Bhopal à Garkāmaṭṭa, de Garkāmaṭṭa à Bhopal, la dimension déjà évoquée du *mouvement* redouble d'attention : dans quelle mesure la rupture du royaume gond et le changement inévitable des activités économiques, avec la migration vers Bhopal qu'elle entraîne, ont-ils marqué la relation qui est au cœur de notre enquête ?

Comment les processus de communication village-ville s'expliquent-ils ? Quelle forme prennent-ils ?

Tout en gardant bien à l'esprit la nécessité de s'appuyer également sur une connaissance solide de la structure du village étudié et sur un descriptif de la ville aussi précis que possible, ce chapitre réunit les données nécessaires pour aborder la géographie humaine. Les observations faites au village trouvent de nombreux échos dans le milieu urbain, tout en marquant la spécificité de chacun des contextes observés ; les dynamiques migratoires partant des villages d'origine vers la réalité urbaine de Bhopal révèlent une capacité d'interaction avec le tissu urbain et la nécessité de s'adapter à des logiques de coexistence précises. « Pardhan villageois » et « Pardhan citadins » : notre observation s'appliquera aux adaptations imposées par le changement de contexte par rapport au milieu dans lequel s'étaient effectuées nos premières rencontres avec cette communauté, et sur la base duquel notre enquête s'est progressivement enrichie.

1. LE CONTEXTE RURAL

Le village de Garkāmaṭṭa

À 770 mètres au-dessus du niveau de la mer, dans un rayon d'environ deux kilomètres, le village de Garkāmaṭṭa se situe dans l'aire géographique délimitée par la ville sacrée d'Amarkaṇṭak, à 30 kilomètres au sud-est, et par la capitale du district de Dindori, à 70 kilomètres au nord-ouest. Par sa localisation, il s'inscrit dans une constellation de 104 villages faisant partie de Karanjiyā, le C.D. Bock le plus méridional du district qui donne son nom à la ville correspondante, le centre commercial le plus proche (à 6 km). (**Carte IV**).

Déjà évoquée dans les écrits de V. Elwin, cette localité est aujourd'hui un noyau fondamental pour les échanges économiques des tribaux de toute la région – un marché hebdomadaire a lieu chaque mardi – et elle constitue un arrêt presque obligatoire dans le réseau routier vers Amarkaṇṭak.

Dans un cadre naturel encore intact, suivant les lignes morphologiques du territoire, notre petit village est traversé par trois rivières, qui en délimitent le périmètre : au nord coule la Narmadā, sous forme de torrent, au sud-est coule le Phulvārī, et au sud-ouest le Karmaṇḍal. Le confluent (*saṅgam*) de ces cours d'eau se trouve à 3 kilomètres

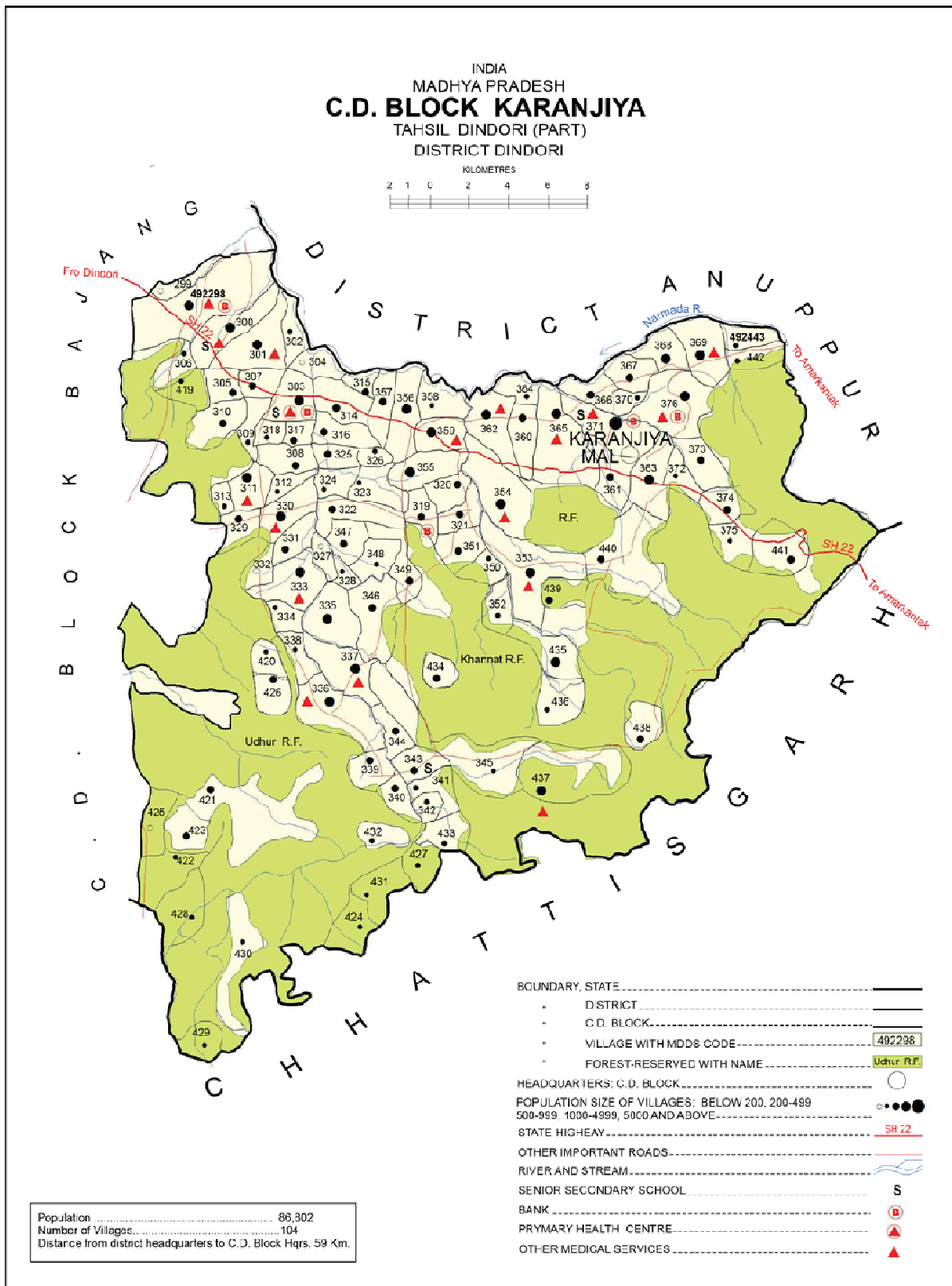
de Garkāmaṭṭa, en direction de l'ouest. Ce cadre géographique s'enrichit aussi de la présence de deux reliefs, dont les noms locaux sont *Lingo gaṛh* et *Dūṭī gaṛh*. Le premier est situé à 12 kilomètres nord-ouest, et le second à 8 kilomètres au sud-ouest, et ce sont deux points de repère très importants pour tous les habitants de la région ; le culte qu'on leur consacre et les histoires qui se racontent sur leurs pentes nous disent déjà beaucoup de l'imaginaire symbolique et mythique de cette région à majorité tribale. Nous reviendrons sur ce point plus en détail dans notre deuxième partie, consacrée aux thèmes de la dévotion et du deuil.

L'origine du nom Garkāmaṭṭa, qui reste obscure, semble appuyer principalement deux hypothèses : d'une part, une étymologie en langue hindi expliquerait ce nom par l'union linguistique des mots *gāy* (« vache ») et *mātā* (« mère »), et donc la vénération de ce lieu, par référence à l'animal sacré en Inde ; d'autre part, la deuxième partie du terme, *maṭṭa* – commun à la plupart des langues dravidiennes – traduirait l'expression gondi « tas de terre », qui désigne le centre d'un espace à l'origine du développement du village dans toute son unité. Nous pouvons identifier ce point comme un terre-plein situé environ à la moitié, à la fois physiquement et pratiquement, du plan du village, et sur lequel se dresse un énorme arbre de *pīpal* (*Ficus religiosa*). Des deux versions, cette dernière nous semble la plus plausible. Nous restons pourtant dans le champ des hypothèses, l'étymologie donnée n'étant que suggérée. Nous pouvons alors avancer une observation supplémentaire, tirée de notre deuxième terrain. : la première partie du nom pourrait aussi être de dérivation gondi où « *garkā* » pourrait renvoyer au mot hindi *kadam* (dénomination botanique « *Neolamarckia cadamba* »), une espèce d'arbre caractéristique de la région, sacré dans l'ensemble du monde hindou¹.

Ce terre-plein est considéré comme le cœur du village ; son début et sa fin sont marqués par la présence d'un poteau (*mehro*) qui désigne le périmètre et même la limite de l'aire habitée. Bien plus qu'un simple objet évident de démarcation, le *mehro* personnifie une divinité précise, du même nom, qui a des fonctions de « surveillance » et de « protection ». Il ne s'agit pas d'un cas isolé. En effet, au cours de mon

¹ *Neolamarckia cadamba*, communément appelé *kadam* est un arbre toujours vert, originaire de l'Asie du Sud. Les fleurs sont utilisées dans les parfums. L'arbre est cultivé comme plante ornementale, ainsi que pour son bois et pour la fabrication du papier. Cet arbre apparaît aussi dans la mythologie indienne.

observation j'ai pu relever que de nombreux poteaux, apparemment dispersés au hasard, se trouvaient associés à des divinités territoriales ou de *gotra*, et à une volonté de rappeler l'extension du territoire du Gondwāna, le territoire originaire. Par leur distribution et leur position, les poteaux sont là pour en délimiter une partie précise, signe évident d'un héritage transmis par volonté divine. Pour le moment, cependant, nous ne donnons qu'un rapide aperçu de ces questions, le chapitre V reviendra plus en détail sur ce sujet.



Carte IV. Détail du C. D. Block de Karanjyā, district de Dindori. *Census of India* – 2011, Madhya Pradesh, Series- 24, Part XII-A, Directorate of Census Operations Madhya Pradesh, Bhopal, © Government of India copyright 2015, p. 389.

Sur la carte, le village de Garkāmāṭṭa correspond au numéro 366.

Le cadre humain

Classé comme « *grāma* » (*grāmya* : village) dans les recensements officiels – terme d’origine sanscrite qu’on peut déjà trouver dans la littérature védique et plus généralement dans l’Inde brahmanique (« *gāñw* », « *gām* » en langue vernaculaire) –, Garkāmaṭṭa semble répondre parfaitement à l’idée d’un « regroupement tribal composé d’un nombre limité de familles qui se sont installées sur le territoire assigné » (Baden – Powell 1896 : 74). En effet, avec ses 6 groupes sociaux (*jāti*) comprenant en 2014 des Gond, des Pardhan, des Panika² et des petites castes hindoues, et ses 667 habitants repartis dans 108 maisons, le village de Garkāmaṭṭa rentre parfaitement dans cette définition.

Son habitat groupé et ses dimensions réduites nous donnent une entité structurale clairement définie, qui se développe le long de l’axe est-ouest ; la plupart des maisons sont situées sur un chemin de terre qui est aussi la voie de communication principale. En comparant Garkāmaṭṭa avec d’autres villages gond/pardhan (tels que Patangaṛh, Sonpuri, Deori, Harra Tola) on peut saisir la structure sociale des villages gond en général : il y a des maisons autour desquelles gravitent des habitats agglomérés, entourés par une nature florissante.

La « photographie » de la composition du village vient surtout de données relevées directement sur place, confirmées par les registres officiels tenus par le chef du village (*sarpanch*)³. On trouvera donc ci-dessous la liste des six groupes sociaux présents, classés dans l’ordre de leur importance numérique au niveau du village et accompagnés de leurs noms traditionnels en langue vernaculaire (**Tableau 2**). Il y a des castes hindoues minoritaires, composées d’abord de basses castes et des caste brahmaniques locales, puis les deux groupes tribaux majoritaires, les Gond et les Pardhan, et enfin les Panika, classés également comme un groupe tribal par les

² Les *panika* sont divisés en de nombreux clans exogames.

³ Dans ce cas, le rôle du *sarpanch* pour la gestion politique du village a été établie seulement en 1994. Les résultats de son travail sont de la compétence gouvernementale. C’est l’État du Madhya Pradesh qui lui verse ses honoraires. Jouant essentiellement un rôle de gestion administrative, le *sarpanch* a généralement la responsabilité politique de plusieurs unités villageoises, car il s’agit de très petites entités. Dans notre cas, le *sarpanch* en charge était responsable de deux villages contigus : Garkāmaṭṭa et Harra Tola. Ses fonctions principales concernent surtout les travaux publics et les infrastructures, comme la construction de routes et de digues, la fourniture et la distribution de l’énergie électrique et de l’eau potable. En 2014 le *sarpanch* était de *jāti* gond, *gotra* durwe, originaire du village de Harra Tola.

recensements gouvernementaux, concentrés surtout au Madhya Pradesh. Chaque groupe est traditionnellement associé à la pratique d'une activité particulière, et au nombre de maisons qui forment le village, unité de mesure utilisée pour notre plan démographique.

TABLEAU 2 - Population, castes hindoues et tribus à Garkāmaṭṭa (2014)*.

TRIBUS	ACTIVITES TRADITIONNELLES	NOMBRE DE MAISON
GOND	propriétaire terrien	62
PARDHAN	barde	21
PANIKA	tisserand	4

CASTES	ACTIVITES TRADITIONNELLES	NOMBRE DE MAISON
YADAV ou AHĪR	gardien de vaches	17
BRĀHMAṆA	prêtre	2
LOHAR	forgerons	2

*[Tableau de l'auteur].

Dans la perspective de cette première partie, nous avons d'abord concentré notre attention sur le relevé des familles pardhan et gond, et ce dans l'idée de tracer une sorte de « cartographie », réalisée en parcourant plusieurs fois le village et en dialoguant avec ses habitants. Même si nous savons bien qu'il peut subsister d'éventuelles erreurs et omissions, faute de disposer d'outils spécifiques à une enquête topographique sérieuse, il s'avère que cette tentative, bien que limitée aux

possibilités qui nous étaient offertes, a donné un cadre suffisamment complet pour atteindre notre objectif :

Existe-t-il une séparation et une division précises des groupes sociaux présents ? Comment sont réparties les familles lignagères en contexte rural pardhan et gond, et comment s'articulent-elles ?

Avant d'entrer dans le détail, pour mieux expliquer la méthode, nous souhaitons partir d'une division du village qui permet d'identifier immédiatement trois zones, ci-après dénommées par convention « zone 1 » - « zone 2 » - « zone 3 » :

Zone 1 – Située à l'est du village, elle part de l'aire consacrée au culte de Ṭhākūr deo, gardien du territoire et divinité protectrice de la communauté. Cette zone nous donne notre premier point de repère. Comme une sorte d'entrée dans l'espace habité (ce que révèle aussi son orientation même), ce lieu marque le commencement effectif du *grāma*. Avant la construction de la route principale qui traverse aujourd'hui le village sur toute sa longueur, cette portion d'espace ainsi délimitée correspondait à la porte d'accès traditionnelle au village de Garkāmaṭṭa et obligeait par le siège de Ṭhākūr deo.

Zone 2 – C'est le cœur du village, où se trouve le *pīpal* sur le terre-plein. C'est une zone consacrée à la rencontre, à l'échange social, au travail agricole. Au pied du terre-plein, il y a le centre administratif avec l'école primaire, le siège du conseil du village (*panchāyat*)⁴, et le siège de la *grāma sabhā*⁵, une assemblée réunissant toutes les personnes inscrites sur la liste des électeurs du village. Ce petit organe politique est chargé de la planification et de la mise en œuvre des programmes de développement local.

Zone 3 – C'est la partie du village située à l'ouest, au croisement des routes pour Karanjyā et Dindori, et le fleuve Karmanḍal marque sa limite.

⁴ Pendant tous nos terrains, le conseil de village n'était pas présent, ni actif. Lors des dernières élections, des problèmes d'éligibilité et de nombre de votes ont empêché de nommer les membres du conseil. En réalité, le *panchāyat* est un sujet qui n'intéresse pas particulièrement la communauté. L'école rentre dans un projet d'élargissement, qui n'était pas encore terminé à la fin de 2014. Les dernières nouvelles reçues nous indiquent que tout est encore en arrêt.

⁵ Dans le *Constitution Act* de 1992, le terme *grāma sabhā* a été défini comme « un corps constitué de personnes inscrites sur les listes électorales relatives à un village compris dans le domaine de *panchāyat* au niveau du village ».

Cette tripartition donne l'image de Garkāmaṭṭa dans son ensemble. Le but fixé répondait à une double nécessité :

- (1) - comprendre la séparation des groupes sociaux qui vivent dans le village (castes hindoues d'un côté, tribus de l'autre) ;
- (2) - décrire la répartition selon les familles lignagères dans le contexte gond et pardhan.

Tout ceci sur la base de la structure sociale que nous avons déjà enregistrée auparavant.

Il est immédiatement évident que, bien que l'occupation de ces trois zones semble être liée à l'appartenance sociale, la distinction n'est en réalité pas si nette. La distribution des familles ne semble pas correspondre à une division étanche, ni les différentes *jāti* semblent localisées selon un ordre apparemment établi. Nous ne pouvons qu'identifier des tendances.

La description de la géographie humaine du village utilisera les trois catégories présentées ci-dessus.

Dans la première section (**Zone 1**), après les deux maisons de caste *lohar*, un peu isolées, on trouve les familles *gond* les plus nombreuses. Leur concentration s'accroît surtout près de l'aire dévotionnelle et culturelle traditionnelle consacrée au dieu protecteur du village. Ce culte partagé entre Gond et Pardhan se caractérise par la dévotion à une série de poteaux sacrés et par la présence d'un petit temple (*mandir*) situé à l'est à l'intérieur d'une aire isolée au périmètre carré. Au-delà de cette aire, l'agglomération villageoise s'articule surtout entre familles *gond* et *yadav*.

À quelques centaines de mètres de là, dans une cour carrée, bordée par un groupe de maisons gond du *gotṛa* Tekām, il y a un petit temple consacré au culte shivaïte et à la déesse Narmadā.

Quand on continue son chemin à l'intérieur du village en direction de l'arbre de *pīpal* (**Zone 2**), désigné comme lieu probable de fondation du village, on constate que le nombre de familles *pardhan* augmente, et que leurs maisons sont directement adjacentes à celles des Gond. À environ 200 mètres du *pīpal*, se trouve notre famille d'accueil. Cette famille fait partie du *rāja gotṛa* Parastē. Près de l'arbre de *pīpal* se trouve un poteau auquel les Gond et les Pardhan rendent leurs cultes, alors que,

comme nous le verrons, d'autres poteaux sont installés à des points spécifiques du village. C'est là que s'ouvre la troisième section de notre carte du village (**Zone 3**) dans laquelle on rencontre d'abord les deux maisons des castes hindoues de Brahmanes (*brāhmaṇa*), presque isolées, n'entretenant que des relations formelles avec les familles gond et pardhan ; leurs membres ont abandonné la prêtrise et se sont tournés vers l'agriculture et les affaires. Ensuite, on trouve les quatre maisons de Panika, alors que les familles *yadav*, également nombreuses, sont répandues dans tout le village. Dans les rizières, un chemin mène directement à la Narmadā et à la zone dont le caractère sacré est lié à la présence de la rivière. Près du cours d'eau, un petit temple consacré à la Déesse reproduit le même modèle de temple que celui rencontré dans la zone 1 du village. En face, à une centaine de mètres, un *baba* de culte shivaïte, issu de l'Uttar Pradesh, s'est installé, après avoir terminé le pèlerinage complet autour de la Narmadā (*parikramā*). Le *baba* est un homme respecté par toute la communauté.

La liste donnée dans le **Tableau 3** classe Gond et Pardhan selon le *gotra* d'appartenance et le nombre de familles. On a omis les castes hindoues, car elles échappent à ce type d'organisation lignagère, ainsi que les quatre maisons Panika sur lesquelles notre enquête ne portait pas directement.

TABLEAU 3 - Les gotra gond et pardhan (Garkāmāṭṭa, 2014)*

GOTRA		NOMBRE DE FAMILLES	
NOM TRADITIONNEL	NOM LOCAL	GOND	PARDHAN
Pendrām	Pendo	35	-
Netam		8	-
Durwe		6	8
Tekām		5	-
Markām	Marko	3	2
Śyam		3	-
Marabi		2	6
Parastē	Partetī	-	5

*[Tableau de l’auteur].

Ce tableau correspond directement aux cartes que nous avons spécialement créées, dont les résultats sont détaillés dans l’**Annexe C**. C’est en nous fondant sur l’idée de J. L. Chambard qui a écrit dans son *Atlas* « les cartes apportent une base concrète, un donné à voir pour présenter une réalité observée » (1980 : 3), que nous avons transposé les données topographiques enregistrées manuellement en cartes papier. La méthode adoptée est basée sur la représentation de ce qui, techniquement, se définit comme une « restitution vectorielle », à savoir un dessein établi à l’aide d’un logiciel de dessin assisté par ordinateur (AutoCAD). Pour avoir des représentations vraisemblables (n’ayant pas pu les rapporter à l’échelle réelle), nous avons choisi d’utiliser l’outil Google Maps. Pour des raisons d’impression, nous avons réduits les cartes au format A3.

La maison gond et pardhan

L'illustration de l'implantation des groupes sociaux par la description des maisons et des familles ajoute un élément d'analyse important pour l'étude de la structure de Garkāmaṭṭa. À l'aide des cartes produites dans l'**Annexe C**, on a un aperçu suffisamment clair pour mettre en évidence la répartition des six groupes qui composent l'habitat de notre village. Il convient alors de dire quelques mots de la structure même des maisons gond et pardhan. Tout d'abord, nous mettons en relief deux aspects :

- (1) - Les maisons pardhan sont en général séparées entre elles par une distance de quelques mètres. Elles peuvent être mitoyennes lorsque les familles partagent le même *rāja gotra*, ou qu'elles appartiennent à un lignage *saga* relié. Les Gond ont par tradition des habitations beaucoup plus grandes avec des pièces plus nombreuses. On va habituellement de quatre à huit chambres.
- (2) - Elles interdisent que l'on puisse avoir de l'extérieur une vision de l'organisation domestique intérieure. L'entrée, souvent très petite, tend à empêcher le regard de se porter vers l'intérieur. Cela est lié à la croyance que les esprits ou les démons malveillants peuvent traverser le village et qu'ils ont accès à l'intimité familiale.

Ces deux caractéristiques étant précisées, nous pouvons donner des détails sur la construction et la structure de ces maisons.

La mise en place de l'habitat dans ce type de villages se base encore aujourd'hui sur la présence participative de tous les membres de la famille, et sur l'usage de matériaux de construction naturels. Il s'agit d'une architecture apparemment simple, mais qui obéit cependant à des règles de construction précises. Traditionnellement, les maisons comptent de deux à six pièces, disposées en éventail autour d'une cour intérieure ouverte (*angan*).

Une structure centrale (*deo gaṛh*) est consacrée au dieu protecteur de la famille, du *gotra*, et au dieu Baṛā deo, où le chef de famille accomplit chaque jour l'acte d'adoration (*pūjā*). Bien que théoriquement chaque membre de la famille soit

susceptible d'accomplir l'acte de dévotion quotidien, l'usage suit généralement une ligne masculine d'aïnesse et de descendance. Les règles sont fixées à l'occasion des cérémonies ou des jours de fêtes, pendant lesquelles la *pūjā* doit être réalisée seulement par le *pater familias*⁶. Les moments quotidiens de prière sont deux : le matin entre 7 et 8 heures, et le soir à 6 heures environ, avant le dîner. Cette structure centrale contient généralement le *kōṭhī*, à savoir le grenier, fabriqué entièrement avec un mélange de terre, d'eau et de paille : au fond, il est muni d'une ouverture équipée d'une sorte de bec verseur, que l'on ouvre ou ferme avec un bouchon ; la surface est revêtue de bouse de vache (*gobar*), et de l'argile blanche (*chuhi miṭṭī*). Ensuite, des diagrammes (*dhigna*) sont dessinés en utilisant de la terre noire (*kālī miṭṭī*), de la terre jaune (*ram rāj miṭṭī*), de la terre rouge (*geru miṭṭī*), et de la terre blanche (*chuhi miṭṭī*).

Pour construire leurs maisons, Pardhan et Gond attendent la saison chaude, juste avant l'arrivée de la mousson. Les meilleurs mois sont les mois d'avril et de mai, car les températures très élevées et le climat particulièrement sec permettent au mortier préparé de se solidifier. On utilise du bois de l'arbre *sāl* pour fabriquer les poutres les plus légères des toits, alors que le bois de l'arbre *sarāī* est utile pour fabriquer les poutres les plus massives. La couverture avec les tuiles fabriquées traditionnellement par les potiers garde les maisons plus fraîches en été. Derrière la maison est prévu l'espace pour les animaux (*saar*).

L'aspect de la maison ainsi construite est préservé par l'entretien assuré périodiquement par les femmes, qui sont chargées de maintien en condition et de son esthétique. Ses dimensions peuvent varier au fil des années, en particulier à l'occasion d'un mariage, quand la nouvelle famille va habiter dans la maison paternelle du mari. Le corps central consacré à la divinité, à partir duquel la structure d'habitation prend forme, reste alors à l'intérieur du périmètre domestique, alors que les autres pièces peuvent se modifier et changer de dimensions.

À titre d'explication, nous représentons ci-dessous le plan de deux reconstructions idéales réalisées sur la base d'observations directes. Notre exemple s'inspire de la maison pardhan dans laquelle nous avons séjourné pendant de

⁶ Chez la famille pardhan où j'ai habité à plusieurs reprises la ligne suit l'ordre suivant : le père (Pitā ji) – le fils aîné (Dwarka) – le fils cadet (Brej) – la mère (Mātā ji) – la femme du fils aîné (Pooja). Par contre, les rituels officiels doivent être accomplis par le père de famille.

nombreux mois : orientée selon l'axe est-ouest – comme dans la plupart des maisons situées le long de la route principale – l'entrée est du côté sud ; il s'agit d'un exemple très intéressant d'habitation traditionnelle qui peut servir de modèle pour représenter de manière générale les maisons villageoises de la région. Ces représentations élémentaires nous permettent de comparer deux moments temporels précis : la première esquisse (Maison traditionnelle - **Schéma 1**) représente la maison avant le mariage du fils aîné, célébré en 2012 ; dans le deuxième dessin (Maison traditionnelle - **Schéma 2**), le nouveau noyau familial créé après le mariage va redéfinir l'espace domestique (terrain de 2014).

SCHÉMA MAISON - 1 (Terrain 2012)

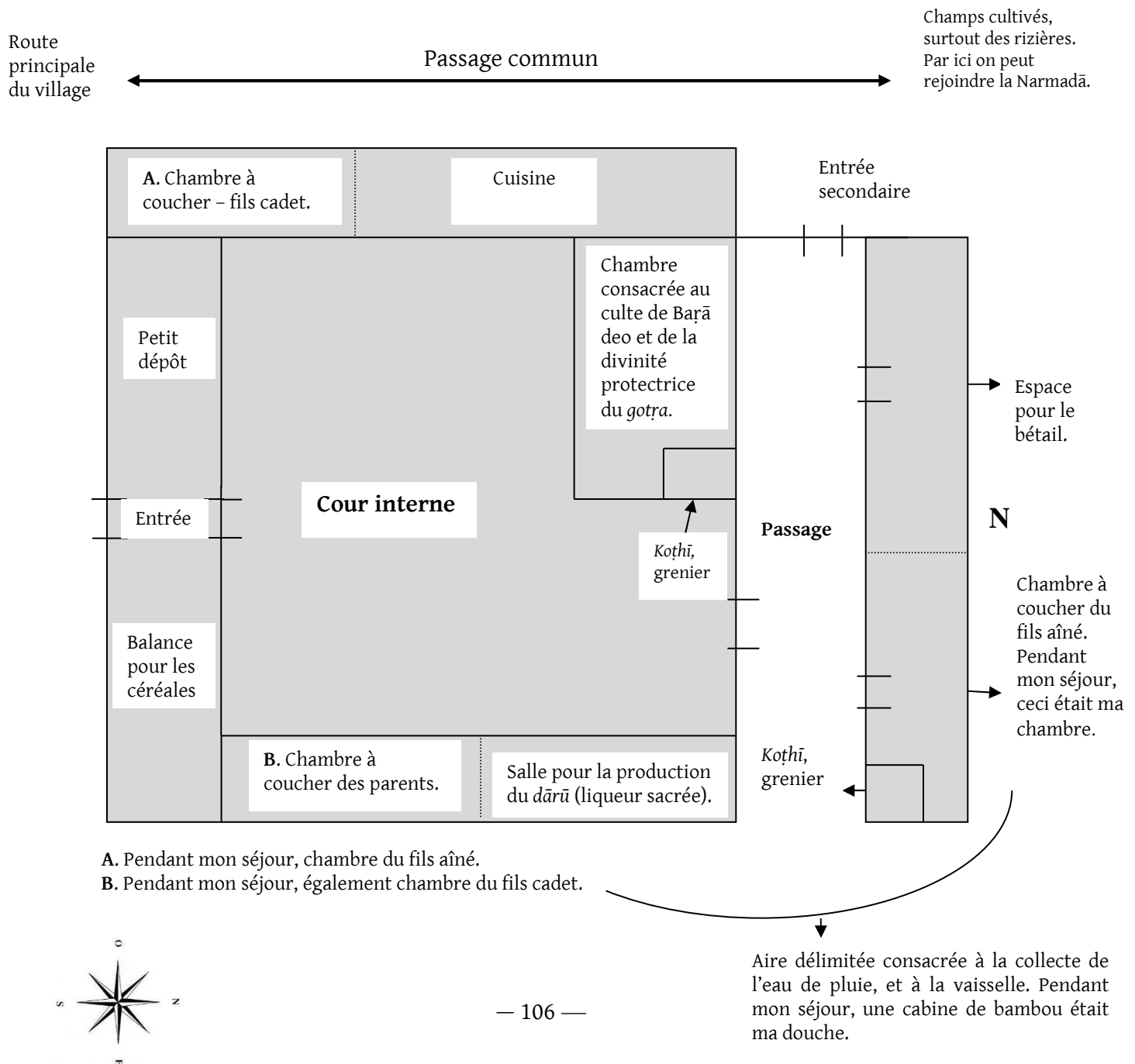
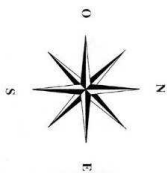
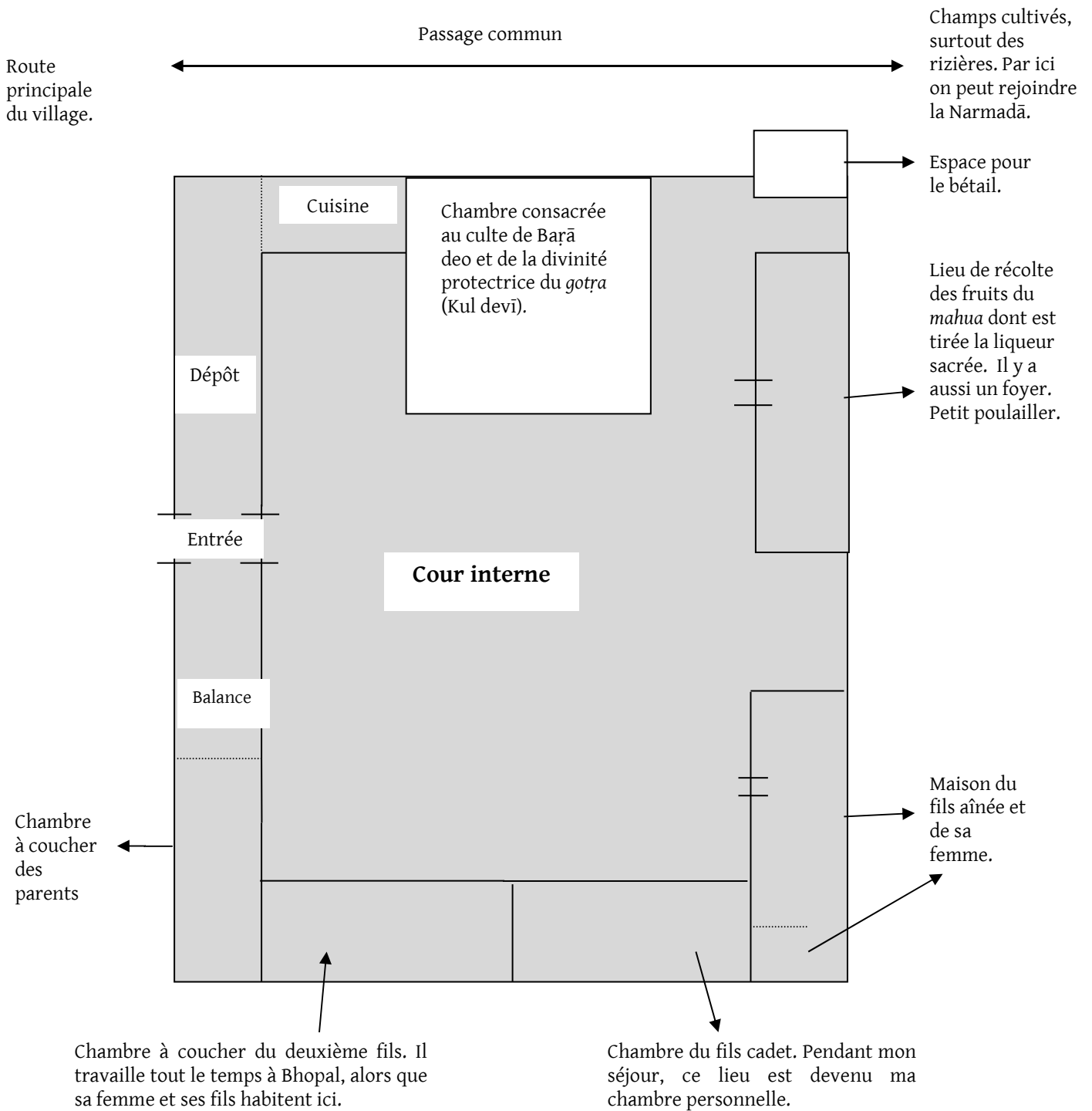


SCHÉMA MAISON - 2 (Terrain 2014).



Activités traditionnelles

On constate que le système actuel de patronage est complètement fragmenté, mais qu'il n'a pas totalement disparu, comme le montre la survivance de l'activité bardique. Nous avons assisté au départ de deux membres du *rāja gotra* Marabi, joueurs de *bana*, au cours de notre premier terrain en milieu rural. Partis au Chhattīsgarh, notamment dans la région située entre Raipur et Bilāspur, ils reparcouraient le chemin menant chez leurs anciens patrons gond (*ṭhākūr*) du même *gotra*, en perpétuant l'ancienne itinérance (*manṭeri*) à l'intérieur des confins du royaume du Gondwāna. Une pratique qui a toujours eu lieu pendant les mois de janvier et de février. Cette symbiose s'inscrit dans un contexte socialement diversifié dans lequel l'activité bardique traditionnelle a complètement changé de nature, l'agriculture étant aujourd'hui l'activité principale. Représentée par les Gond, le groupe le plus important sur le plan à la fois des responsabilités foncières et de la politique traditionnelle, la catégorie des agriculteurs est constituée de ceux qui détiennent les droits essentiels sur le sol, aussi bien que le groupe démographique dominant. La majeure partie des agriculteurs travaille effectivement la terre en qualité de propriétaires ou de tenanciers, alors que les Pardhan sont des ouvriers agricoles ou des serviteurs qui effectuent des prestations régulières et reçoivent en paiement une certaine quantité de grain.

En raison de la qualité des sols la culture principale est le riz, mais on trouve aussi différentes typologies de légumineuses : le *kodo* (dénomination botanique : « *paspalum scrobiculatum* ») et le *kuṭkī* (dénomination botanique : « *panicum mileaceum* ») sont respectivement un grain brut/paddy, et un type de millet. Autre aliment de base de la région, le maïs est surtout cultivé dans la cour à l'arrière de la maison, sur une surface délimitée de terrain appelée *barri*. Parmi les produits agricoles cultivés, on trouve le *dhān*, terme utilisé pour indiquer le riz avant sa maturation, recueilli dans son état initial, avant de devenir *cāval*, le riz mûr. Une fois terminée la récolte, on étale le riz et on le pile. Les familles disposent le riz en gerbes, généralement sur l'arrière de la maison, près de l'espace réservé aux animaux. Cela dépend de la dimension de la famille et, donc, de la structure de la maison. Pour les familles du village qui n'ont pas cette possibilité – elles sont surtout pardhan – le

point de repère est le terre-plein du *pīpal* (**Zone 2**), qui s'ouvre sur une large espace, lieu idéal pour la culture. Pour être conservé, le riz séché et recueilli est placé dans le *kōthī*, qui est alors fermé.

Les cycles de production suivent les deux saisons, qui déterminent le type de mise en culture, car il n'existe aucun système d'irrigation artificielle. Les paysans calent leur calendrier sur celui de la mousson qui demeure le facteur le plus significatif de la vie agricole. Pendant la saison sèche, on privilégie des cultures de type extensif avec des produits qui résistent aux périodes de sécheresse prolongée. Pour les semailles, on attend en général le mois de juin ; la récolte est en décembre. La pratique de la double récolte est utilisée : on parle de *kharif* pour la récolte d'automne, et de *rabi* pour la récolte de printemps⁷. Pour le *kharif*, la période de récolte va d'octobre à novembre, et pour le *rabi* les semailles commencent généralement après la cérémonie du Dussehra⁸. Les aliments de base de la région comme le riz et le millet (*kodo*, *kuṭkī*, *bajra*), sont tous des produits *kharif*. Les cultures de blé, de lentilles, et de pois chiches sont au contraire des produits *rabi*. L'usage d'engrais est répandu, même s'ils sont utilisés en petite quantité. Pardhan et Gond achètent les semences et les engrais au marché de Karanjiyā qui est géré par une société coopérative. En ce qui concerne la culture des céréales, la plupart des habitants cultivent ces produits seulement pour l'autoconsommation, car la production ne suffit pas pour répondre aux besoins de personnes au-delà de la famille.

Les terres sont un élément central dans l'évolution du village et du système agricole. Terroirs internes, intermédiaires et périphériques, cette tripartition suit une structure en cercles concentriques où les terres les plus proches du village sont les plus fertiles et les plus productives. Plus on s'éloigne du centre, moins les sols sont adaptés à la production agricole.

Les terroirs rouges et noirs mélangés sont les plus communs, même s'il n'est pas rare de trouver d'autres types de terrain, qui peuvent varier, tout comme le type de

⁷ Le terme local pour *kharif* est « *siari* ».

⁸ Le Dussehra, ou Durgā Pūja, est un festival de dix jours célébrant la victoire de la déesse Durgā sur les démons.

propriété selon la composition du sol. Dans cette tripartition, nous pouvons identifier trois types principaux de terroirs⁹:

1 - *Bharra* : terroir parsemé de petits cailloux, de couleur rouge, ayant une surface brute, sèche et grossière. Les produits les plus communs que nous pouvons y trouver sont les céréales telles que le *kodo*, le *kuṭkī*, et le *tilli* (« *Sesamum indicum* »), plante annuelle d'où vient le sésame. Le *bharra* est un terrain qui permet de cultiver pendant toute l'année.

2 - *Sehra* : terroir plus fin, de couleur jaune, très indiqué pour cultiver le riz, le maïs, de l'*urda* (« *Phaseolus radiatus* »), le typique haricot vert ou encore le *tuar* (« *Cajanus indicus* »), un autre type de légume qui résiste bien à la sécheresse, et la *batra* (« *Pisuna arvense* »), le pois de champ.

3 - *Kanhar* : terroir typiquement de couleur noire, le *kanhar* est le meilleur terrain pour cultiver le riz, la moutarde et les différents types de lentilles, comme pour le *masūr* (« *Ervum lens* »), et le *channa* (« *Cice rarictinum* »). Appelée « *kali miṭṭī* » en hindī, pour en souligner la couleur foncée, cette terre a une forte teneur en argile et, donc, elle est très drainante¹⁰.

L'analyse de ce village illustre un cadre assez complet : les Gond restent le groupe dominant, qu'il s'agisse du nombre de familles ou de la possession de terres à cultiver. Cet aspect ne doit cependant pas être interprété comme une donnée définitive. Viennent ensuite les familles Pardhan qui pratiquent l'agriculture et l'élevage, et qui gèrent aussi la terre avec des travailleurs gond. Enfin, on trouve les membres des castes de service hindoues, qui sont des travailleurs agricoles et des bergers.

Le processus de modernisation engagé par l'État n'a pas seulement bouleversé le rapport entre les communautés d'*ādivāsī* et leur territoire, mais il a également et profondément changé la relation entre Gond et Pardhan telle qu'elle s'exprime dans

⁹ Il est très intéressant de comparer cette liste avec les éléments tirés du mythe : *khari dhartī*, terre noire ; *piri dhartī*, terre jaune ; *gōrī dhartī*, terre claire/blanche ; *raktali dhartī*, terre pourpre ; *citti dhartī*, terre qui se trouve près de l'eau, sable ; *khanār dhartī*, terre marron, idéal pour la cultivation du riz ; *bharrā dhartī*, terre marron et jaune, utilisée pour construire les maisons.

¹⁰ Ce terroir est prédominant dans le bassin de la Narmadā et sa texture, qui détermine sa capacité à retenir l'humidité, peut changer d'un lieu à l'autre.

l'institution bardique. En conséquence, le Pardhan a perdu ses prérogatives et a dû chercher d'autres moyens d'existence. Dans la région visitée, nous avons aussi relevé des activités agricoles, des travaux salariés et la présence de familles chez qui on trouve encore la trace de leurs anciennes responsabilités. Officiellement, les terres cultivées sont la propriété du Gouvernement, et sont gérés selon un système de rotation par des travailleurs agricoles Gond et Pardhan. Ces contrats font l'objet d'une taxation indexée selon le nombre et la surface des champs, et dont le montant peut aller d'une valeur de quelques centimes, jusqu'à une roupie indienne. Le paiement est annuel.

La famille pardhan chez laquelle nous avons résidé possède plusieurs champs en location, soit presque 16 hectares enregistrés au niveau gouvernemental. Comme elle n'est pas en mesure d'assurer matériellement la gestion de ces terres, elle en sous-loue une partie à des travailleurs qui retiennent en paiement une demie-récolte, le reste de la récolte étant destiné à la famille locataire principale. Nous avons vu que plusieurs travailleurs sont Gond. Mais de la main-d'œuvre extérieure au village est également employée, surtout des *ādivāsī kol* qui viennent d'autres régions du Madhya Pradesh.

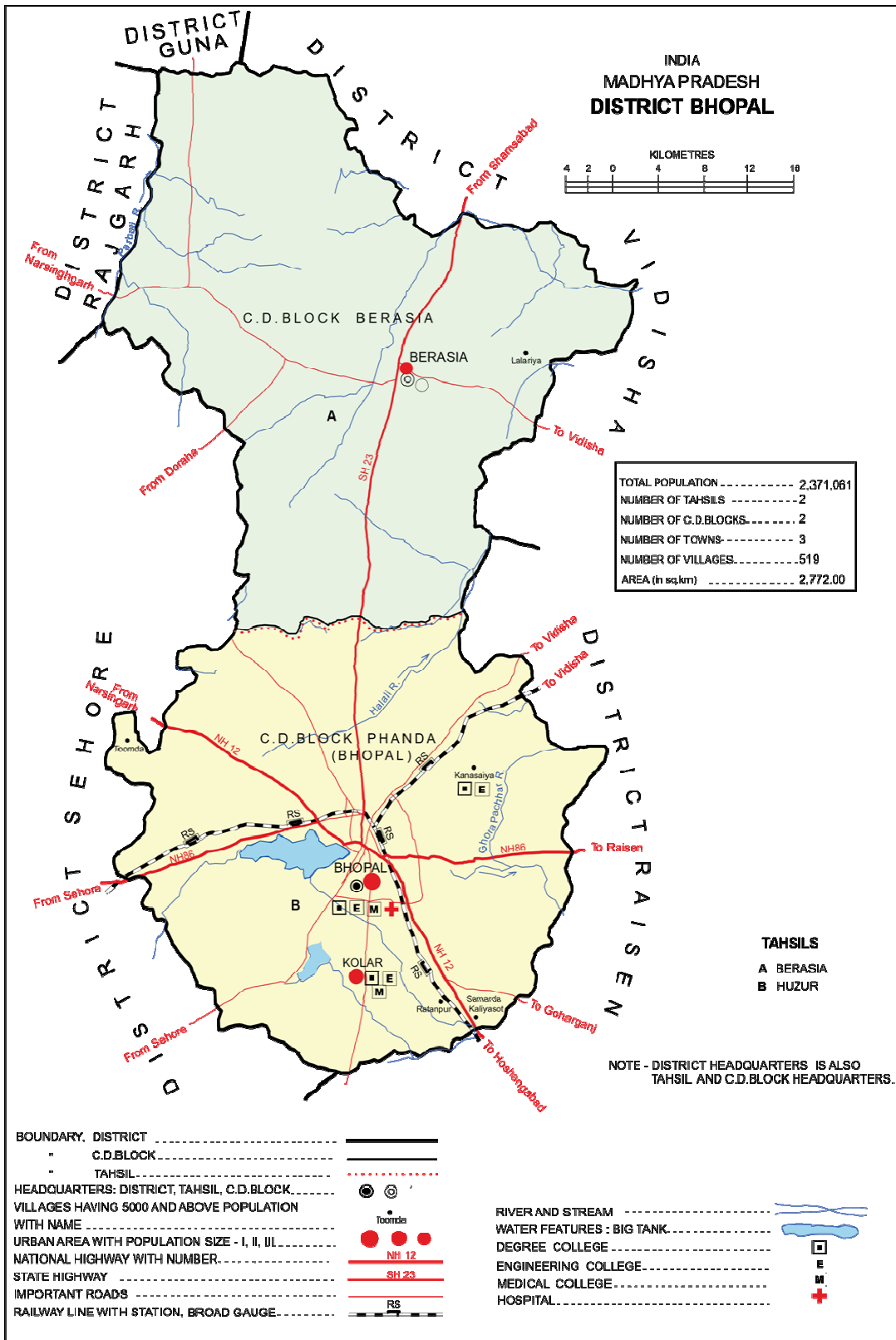
Cela pourtant n'est pas la règle. La plupart des ouvriers agricoles travaillent comme journaliers, payés à la tâche. Le système consistant à exploiter la terre en passant un contrat de métayage ou de sous-traitance avec des ayant-droits est le plus répandu. La plupart des Gond aujourd'hui ne possèdent pas la terre et même lorsqu'ils ont des propriétés, ils ne sont pas en mesure de répondre à leurs besoins. Cela les oblige à se déplacer de village en village pendant les périodes des semailles et de récolte.

2. LE CONTEXTE URBAIN DE BHOPAL

Le district de Bhopal, divisé entre les *tahsīl* Berasia (nord) et Huzur (sud), compte environ 2 400 000 habitants et couvre 2 772 km² (**Carte V**). Les migrations des communautés tribales du Madhya Pradesh vers leur capitale se sont accélérées au cours des dernières décennies, avec, pour la seule aire urbaine, une population de 46 076 personnes sur un total de 1 798 218¹¹. Bhopal se dresse entre deux lacs principaux,

¹¹ Données tirées des rapports du recensement 2011.

connus localement sous les noms de Upper Lake (lac supérieur) et de Lower Lake (lac inférieur). Le lac supérieur (l'ancien Bhojtal), situé à l'ouest, est bordé au sud par le parc national de Van Vihar. Il a une superficie de 31 km², et draine un bassin hydrographique de 361 km². Le plus souvent, on trouve des exploitations agricoles autour du lac, avec des zones urbanisées situées à son extrémité orientale.



Carte V. District de Bhopal, *Census of India – 2011, Madhya Pradesh, Series – 24, Part XII A, Bhopal*, Directorate of census Operations Madhya Pradesh. © Government of India copyright 2015.

La zone communément désignée comme le nouveau centre économique et commercial de Bhopal est New Market, au sud des deux lacs principaux. Dans ce triangle délimité d'un côté par la zone de North T.T. Nagar, et de l'autre par South T. T. Nagar, passe une voie de communication très importante, Bhadbhada Road, dont l'extrémité occidentale est occupée par la zone collinaire de Shamla Hills et le parc national de Van Vihar. Dans l'aire ainsi circonscrite, où des zones densément peuplées, ayant connu une forte urbanisation au cours des cinq dernières années, alternent avec des endroits dans lesquels la dimension villageoise semble avoir été préservée, s'est concentrée une bonne partie de notre enquête urbaine, cette portion de territoire établissant les cordonnées pour notre géographie thématique.

Au-delà de Bhadbhada Road, en direction sud-ouest, on peut voir la dernière frontière d'une campagne qui semble être arrivée aux portes de la ville, alors que c'est la ville qui engloutit aveuglément la terre à cultiver. Les lotissements immobiliers se répandent rapidement en assignant de nouvelles limites au périmètre de la ville dans laquelle la classe moyenne préfère les quartiers de style californien et les *gated communities* aux structures bien délimitées au nom de la sécurité¹². Ce phénomène d'urbanisation accélérée est très commun dans les centres urbains en expansion des villes indiennes. Bhopal est en train de vivre un changement structurel et architectural, qui s'est accentué de manière très évidente au cours des dernières décennies.

La route qui longe le lac supérieur en tournant vers le lac inférieur, trace pour ainsi dire une ligne de démarcation entre les deux « âmes » de la ville : la partie la plus ancienne de Bhopal avec ses palais, ses mosquées et ses bazars, qui s'étend sur la rive nord des lacs, et la partie la plus moderne avec ses centres commerciaux, ses musées, ses quartiers résidentiels, sur la rive sud. C'est exactement là, dans l'aire qui entoure T.T. Nagar, que les Pardhan ont commencé à s'installer il y a de cela une trentaine d'années (**Carte VI**).

¹² En Inde, chaque année, plus de cinquante mille hectares de terre cultivable sont sacrifiés à l'urbanisation. Pour des détails à ce propos, voir l'article de Shahab Fazal, « Urban Expansion and Loss of Agricultural Land : A GIS-based Study of Saharanpur City, India », *Environment and Urbanization*, 12, 2, octobre 2000, p. 124.



Carte VI. Carte de Bhopal, centre-ville. Madhya Pradesh Road Atlas, édité par R. P. Arya.
© Indian Map Service (IMS), Shastri Nagar, Jodhpur.

Identité disloquée ou processus d'incorporation ?

Dans sa phase initiale, au début des années 1980, le transfert vers la ville a particulièrement intéressé les Pardhan des *gotra* Śyām, Tekām, Vyām. Cette dynamique est directement liée à l'histoire personnelle de celui qui est considéré comme le « père fondateur » de ce *mouvement pardhan* villages-Bhopal, un mouvement que l'on peut définir artistique : Jangarh Singh Śyām¹³. À cette époque, grâce à la médiation de Jagdish Swaminathan – figure renommée de la scène artistique contemporaine indienne, militant politique et premier directeur de la section d'art tribal du musée Bharat Bhavan –, Jangarh Singh Śyām, encore très jeune, arrive à Bhopal avec sa famille¹⁴. Originaire de Patangarh¹⁵, à environ 500 kilomètres de distance de Bhopal – et à quelques kilomètres de Garkāmaṭṭa –, Jangarh Singh Śyām est berger comme tous les membres de sa famille. Sa vie sera profondément frappée par ce passage, un épisode qui marquera le destin même d'une communauté qui revendique à Bhopal le rôle central de la culture tribale gond. Pour la première fois, l'esthétique traditionnelle des peintures murales villageoises est transposée sur des toiles modernes, faisant de Jangarh Singh Śyām un artiste très connu sur la scène artistique de Bhopal, puis de l'Inde.

Cet évènement s'insère dans le renouvellement postindépendance qui suit une série d'initiatives liées à la création du Madhya Pradesh en 1956. Dans l'esprit d'une Inde moderne et prête à relever les nouveaux défis, Bhopal représentait un lieu idéal pour commencer à vérifier la réalité de cette nouvelle vision. En effet, la ville combinait

¹³ Ses œuvres ont eu du succès en Inde, mais aussi bien au-delà des limites nationales : en Europe, au Centre Pompidou de Paris en 1989 pour l'exposition « *Magiciens de la Terre* », et au Japon, au musée Mithila de Niigata, où il a beaucoup travaillé et où il mourut en 2001, à l'occasion de son deuxième séjour, dans des circonstances encore obscures. La version officielle parle de suicide même s'il n'y a pas de preuve manifeste l'attestant.

¹⁴ Par sa vocation à devenir un centre d'activités culturelles et artistiques, ce musée s'intéresse davantage à la scène contemporaine même s'il insiste pour dialoguer avec les traditions tribales les plus représentées à Bhopal (gond et bhil). Inauguré en 1982, structure muséale d'avant-garde pour l'époque, le Bharat Bhavan exprime déjà, par son architecture, sa volonté d'expérimentation : passages sans interruptions entre les galeries, grands salons pour les collections, jardins en terrasse qui simulent un effet en cascade et d'où l'on découvre une belle vue sur le lac supérieur. C'est un centre conçu pour mélanger tradition et innovation, et présenter des expressions artistiques spécifiques pour faciliter une proximité interactive entre arts visuels, littéraires et musicaux. Sur la relation entre les musées de la ville et les arts tribal-contemporain, voir les détails du chapitre XI.

¹⁵ Patangarh se trouve près de Garhā Sarai, le long de la route qui mène du district de Dindori à Amarkantak. En 1981 un groupe de chercheurs envoyés par J. Swaminathan et venant de Bhopal arriva dans ce village. Leur action faisait écho à la naissance d'un certain intérêt pour les formes artistiques des cultures paysannes.

deux aspects principaux : d'une part, le rôle déterminant exercé par Bhopal géographiquement et dans les événements historiques du centre du pays, en tant que trait d'union entre le nord et le sud de la péninsule ; d'autre part, son héritage culturel et politique bien spécifique, pour lequel la nouvelle administration avait besoin de créer une structure organisée permettant à mettre aussi en évidence les nombreuses réalités tribales. Cette initiative avait en effet l'urgence de rendre visible le langage artistique des communautés tribales en tant qu'instrument indispensable pour comprendre la scène contemporaine. C'est à cette époque que les expressions artistiques des villages indiens disséminés sur tout le territoire du Madhya Pradesh deviendront l'objet d'études des grands musées de Bhopal. Le chapitre III, dans le cadre de notre approche d'*analyse en mouvement*, met en perspective l'esthétique et les contenus de ces représentations ...

Pour l'instant, nous souhaiterions souligner la manière dont le cadre humain-urbain s'est développé et modelé.

Avant tout, il faut rappeler que le contexte social sur lequel nous avons travaillé à Bhopal était totalement pardhan. La relation avec la famille et la communauté de provenance demeure stable grâce à un dialogue permanent dont nous avons pu observer la solidité. Cet aspect a certainement favorisé le travail de «reconstruction » des relations entre familles. Les premières familles à quitter le village d'origine étaient celles directement liées par *gotra* et alliances matrimoniales à Jangarh Singh Śyam. Son héritage artistique s'est traduit par la naissance d'un style spécifique (*kalam*) et d'une école d'artistes, pour l'essentiel composée des membres de sa famille, dans lesquels le *gotra* Śyam prévaut¹⁶. Ce noyau initial s'est concentré à côté du lac inférieur, dans le quartier de Professor Colony. Première donnée collectée, cet élément nous aide à voir comment, dans le cadre des migrations successives les plus récentes, les individus ont souvent dû mettre en œuvre des mesures d'émergence et d'ajustement, d'abord pour le type de logement. La première génération a ouvert la

¹⁶ Dans ce contexte, le village de Patangarh semble être une sorte de terre d'inspiration, et la figure de Jangarh Singh Śyam, une sorte d'ancêtre. Au cours des années, surtout après et à cause de sa mort si violente, l'histoire de cet artiste pardhan est devenu un mythe. Les protagonistes de ce qui est appelé *Jangarh kalam* sont : Jangarh Singh Śyam, Narmadā Prasad Tekām, Ānanda Śyam, Ram Singh Urveti, Bhajjū Śyam, Sureś Durwe, Venkat Singh Śyam, Gariba Singh Tekām, Śrimati Kalābai Śyam, Dilip Śyam, Sambhū Śyam. Sur ce sujet, on renvoie à l'ouvrage de Udayan Vajpeyi and Vivek, *Jangarh Kalam. Narrative of a Tradition*, 2008, Tribal Welfare Department Madhya Pradesh, Bhopal.

route aux migrations suivantes qui, de sporadiques au départ, se sont peu à peu structurées et organisées. Depuis les villages, Bhopal a commencé à être perçu comme un point de continuité par rapport aux dynamiques typiques d'un milieu rural, et même comme un point d'arrivée dans une optique de progression économique et de reconnaissance sociale. On constate même une forte détermination à éviter les ruptures possibles avec le passé, même si ceux qui migrent ressentent la nécessité d'opérer des fractures, qui constituent à la fois « un risque et une opportunité ». C'est là que demeure le thème du contraste.

La vie quotidienne de ces familles pardhan se déroulait entre le Musée de l'Homme à Shamla Hills et leurs habitations situées dans une zone s'étendant entre le quartier de Professor Colony, contigu au petit lac, et la zone de Banganga, à deux kilomètres au sud¹⁷. Au cours des années, pour la plupart d'entre eux les questions du logement et du travail ont évolué de manière plus ou moins importante, ce qui donne la mesure d'un certain dynamisme et d'une prise de conscience de leurs capacités d'interaction avec une réalité totalement nouvelle¹⁸. Comment les Pardhan venus à Bhopal ont-ils pensé de préserver une forte identité sociale à l'intérieur de cette histoire de migration ? Comment sauvegarder la terre des ancêtres dans ce processus de changement ?

De Professor Colony Road à Banganga Road, un groupe de très modestes bungalows aboutit à ce que l'on appelle communément un bidonville : surpeuplement, habitations de mauvaise qualité, accès inadéquat ou inexistant à l'eau potable et aux services hygiéniques. Selon toute probabilité, on retrouve ce type de situation chaque fois que l'on est confronté à la transformation de nouvelles terres agricoles en lotissements. L'urbanisation sauvage se concentre principalement sur les sols urbains de faible valeur, tels que les zones marécageuses, collinaires ou terrains industriels

¹⁷ L'aire de Professor Colony fut en effet le lieu d'installation de Jangarh Singh Syam et de sa famille en 1982.

¹⁸ La zone de Banganga représente un point crucial dans notre géographie de la ville. C'est de là que nous avons commencé nos premières visites des familles pardhan et nos fréquentations presque quotidiennes. Au cours des années, grâce au succès de l'activité d'artistes indépendants, certaines familles ont abandonné cette aire pour s'installer dans d'autres zones résidentielles.

contaminés¹⁹. Ce sont des sortes de limbes dans lesquels la *ville ruralisée* transite dans la *campagne urbanisée*. Dans ce contexte, l'unité sociale de repère, représentée au village par la famille élargie patrilocale, tend à devenir une famille nucléaire, avec les distinctions correspondantes. Dans cette nouvelle réalité sociale, les relations de famille et de lignage, ne sont qu'un segment terminal d'une structure plus vaste, d'une famille tribale qui rencontre celle de caste.

De l'idée de contraste à celle de continuité entre les deux réalités comparées, notre fréquentation de la ville à la recherche des effets de la migration sur la vie de village a confirmé l'existence chez les Pardhan d'un très fort lien affectif (et religieux) avec leur lieu d'origine, et a mis en lumière l'articulation de leur réseau familial et de lignage. Ce qui a d'abord fait ressortir deux priorités :

- (1) - la nécessité d'apprendre les histoires de la première génération à travers la narration de la vie de leur « père fondateur » ;
- (2) - l'utilité d'observer les perceptions et les aspirations des plus jeunes, pour lesquels les expériences précédentes sont naturellement une référence, mais aussi un nouveau point de départ.

Le choc de la grande ville et l'urgence de s'adapter le plus vite possible à des standards de vie différents déclenchent en même temps le besoin de rappeler des traits fondateurs de sa propre tradition. En suivant le parcours des Pardhan qui sont à Bhopal depuis les années 1980, on remarque qu'ils se définissent désormais comme des artistes indépendants, très célèbres ; ceci par comparaison avec l'expérience de ceux qui sont employés dans les structures du musée ethnographique. Nous obtenons deux points d'observation qui semblent éloignés, mais qui se révèlent complémentaires. Cette double perspective définit mieux notre cadre d'analyse. Deux brefs exemples nous permettront d'appréhender le phénomène qui a nourri une grande partie de notre enquête à Bhopal.

Le premier concerne l'histoire de Durgā Bāi Vyām, aujourd'hui artiste très renommée et représentante du courant d'art gond de Bhopal. Elle vient du *gotra*

¹⁹ C'est le cas du vaste bidonville situé au nord du centre de Bhopal, le long de la voie ferrée, très proche de la zone contaminée où se trouvait l'usine de la Union Carbide, multinationale chimique américaine que l'explosion de 1984 a rendu célèbre. Après 33 ans, l'aire doit être encore bonifiée.

Parastē et du village de Burbaspur, situé dans le district de Mandlā. La première fois que nous l'avons rencontrée, c'était en 2008, dans sa modeste maison de Bhopal, dans le quartier de Professor Colony. Comme toutes les femmes, à l'âge de six ans, Durgā Bāi a appris l'art de *dhigna*, une technique qui utilise des couleurs naturelles, de l'argile et de la bouse de vache pour décorer les murs et les sols des maisons lors d'événements festifs et de cérémonies rituelles. Ensuite, elle a épousé Subhāsh Vyām, du village de Sonpuri, lui-même artiste, beau-frère de Jangarh Singh Śyam. Cette rencontre lui a permis d'entrer immédiatement dans la vie artistique de Bhopal, où elle a déménagé avec sa famille au début des années 1980. À partir de la tradition gond-pardhan, Durgā Bāi peint des tableaux inspirés par des récits du village, ses mythes et le panthéon des dieux qui l'habitent. Sa célébrité en tant qu'artiste pardhan est aujourd'hui confirmée par les nombreuses expositions auxquelles elle participe, nationales et internationales. Être arrivée à Bhopal au moment où se formait la réputation devenant quasi mythique de Jangarh et de son développement, a probablement représenté pour Durgā un avantage pour s'imposer dans le milieu artistique et muséal de la capitale.

Le deuxième exemple met en scène l'expérience de Ram Narayan et Indu Bāi Marabi. Lui vient de Garkāmaṭṭa, elle de Patangaṛh et du *gotra* Tekām. Ils sont arrivés à Bhopal seulement à la fin des années 1990, et le lien avec le village n'a jamais cessé d'être évoqué²⁰.

Comme pour la plupart des Pardhan qui ont migré, le plus urgent était d'assurer la subsistance économique. Leur travail au Musée de l'Homme et l'impossibilité de pouvoir obtenir des logements à proximité du centre commercial de la ville les a obligés à s'installer encore plus au sud, au-delà de Bhadbhada Road, dans des maisons précaires et marginalisées, peu à peu absorbées dans le dense noyau métropolitain. Au début, comme le travail de gardien de salle ne suffisait pas à couvrir les frais du quotidien, ils travaillaient aussi comme main-d'œuvre pour la construction de nouvelles routes. La marginalité sociale, très évidente ici, allait de pair avec la marginalité des limites urbaines dans une logique que le sociologue Asef Bayat a défini

²⁰ À Garkāmaṭṭa, nous avons fréquenté beaucoup leur maison et partagé de longs voyages. Le père de Ram Narayan est un des derniers joueurs de *bana* qui utilise encore aujourd'hui le système de patronage près des familles gond du même *gotra* dans la région de Bilāspur (Chhattīsgarh).

comme « le silencieux dépassement de l'ordinaire », pour indiquer les processus d'infiltration à échelle réduite dans des sites marginaux ou interstitiels.

Dans ce cas, l'urgence d'émerger dans un scénario artistique est plus évidente, tout comme le désir de revendiquer leurs propres origines de la grande tradition gond. La référence revient toujours au père de Ram Narayan, grand joueur de *bana* qui officie encore au « pèlerinage » du Chhattīgarh, en visite chez ses patrons gond.

Bien que différentes, et justement pour cela, ces deux histoires-exemplaires soulignent la centralité de deux aspects :

- (1) - une existence marquée par l'appartenance lignagère ;
- (2) - l'urgence d'affirmer les valeurs traditionnelles face à une modernité qui demande du temps pour être « digérée ».

L'expérience des Pardhan qui ont migré des villages nous a poussée à aborder initialement les dynamiques urbaines pour tenter d'obtenir une première image de leurs mécanismes et de mettre en perspective leurs activités sous ces deux angles, l'un se complétant avec l'autre. C'est sur ce contexte établissant des nouveaux niveaux d'interaction et d'échange que l'axe *urbain-rural* va se greffer et élargir le cadre *caste-tribu* : en milieu urbain, Pardhan et Gond sont démographiquement minoritaires ; au village, par contre, ce sont les hindous qui sont minoritaires. Dans le contexte rural que nous avons pu examiner, la société gond semble être idéalement un univers autonome dans son ancrage territorial. Un fort caractère identitaire et autochtone persiste, renforcé par le culte commun de Baṛā deo qui, au niveau religieux, dessine une relation généalogique parmi tous les segments qui forment le vaste univers gond. Ce qui nous a ainsi permis de penser que le lignage est une unité culturelle qui assure une unité rituelle autour d'un centre de culte commun où la divinité tutélaire est adorée. Les concepts de *gotra*, *saga*, *nat* et *garh* viennent parfaitement s'inscrire dans cet ensemble pour nous donner la logique qui préside à cette réalité sociale.

Les observations faites au village trouvent de nombreux échos dans le milieu urbain, en marquant la spécificité de chacun des contextes observés : les dynamiques migratoires villages-Bhopal révèlent une capacité d'interaction avec le tissu urbain et la nécessité de s'adapter à des logiques de coexistence précises. Pardhan villageois et Pardhan citadins : ce « contraste » s'applique aux adaptations imposées par le

changement de contexte dans lequel s'étaient effectuées nos premières rencontres avec la communauté pardhan, et dont notre enquête s'est progressivement nourrie. Les liens de sang et de lignage se renforcent face aux nouvelles exigences de changement ; le sens de l'unité vient également de la provenance du même village, dont la communauté pardhan tente de reproduire les caractéristiques et les structures plus ou moins visiblement. Il ne s'agit pas d'une opération simple, notamment face aux nouveaux mécanismes produits par la réalité urbaine. Au-delà des possibilités réelles d'installation dans le quartier, la proximité des habitations permet d'adopter le modèle des relations familiales et lignagères, en révélant d'abord un certain esprit d'ensemble au sein du groupe. Ceci est aussi proportionnel au nombre des années passés à Bhopal et donc au niveau « d'incorporation » dans cette réalité.

CHAPITRE III

« HINDOU », « TRIBAL » : IMPREGNATIONS INTERACTIVES

« Un Pardhan, où qu'il aille, ne doit pas renoncer à sa tradition. Si, au contraire, il perd conscience du monde d'où il vient, il cède en réalité son *dharma*. Notre *dharma* est gondī ».

[Ram Narayan Marabi, Bhopal, 2014].

*[Les mythes évoqués dans ce chapitre sont réunis dans l'Annexe B].

Cette citation nous dit déjà beaucoup. Elle illustre le point de vue d'un membre de la communauté *pardhan*. Ces mots mettent en relation les concepts de *tradition* et de *dharma* (« ordre socio-cosmique »). Ils énoncent aussi, en le soulignant, le besoin de transmettre cette tradition, de la conserver et de la protéger. La dimension multi-tribale de la société gond, ainsi que la place attribuée à la communauté *pardhan* en son sein, ce qu'exprime bien le récit mythique, ont très vite montré le caractère implicitement complémentaire des deux groupes, plus évident dans le cadre villageois. Des communautés tribales aux castes hindoues, le contraste urbain-rural que nous venons d'esquisser resitue l'histoire commune gond et *pardhan*, attestant aussi les articulations et les mobilisations sociales de l'Inde contemporaine. Face à ces arguments, une question retenait notre attention : existe-il une « compétition » culturelle réelle entre groupes différents ? Dans quelle mesure la *multiplicité* évoquée au début de ce travail, le *pluralisme* qui y est énoncé, se retrouvent-ils sur le plan des rapports « hindou » - « tribal » ?

Disons-le d'emblée : la cohabitation de communautés différentes, vivant au départ selon leur propres règles et coutumes, remonte aux premiers temps de l'histoire indienne documentée. À une époque où le sous-continent n'était pas encore densément peuplé, des premiers exemples de foyers de culture urbains alternaient avec de vastes étendues de forêts. Au moment du plus grand épanouissement de la culture

brahmanique, il n'y avait pas de tentatives organisées pour attirer des groupes « indigènes » dans l'orbite de la société de caste. Bien ce que cela puisse paraître une simplification extrême, « une prédisposition culturelle fondée sur l'idée de l'asymétrie et sur les distinctions de caste ne voyait rien d'insuffisant, ni de redoutable dans le style de vie des communautés considérées "périphériques" » (von Fürer-Haimendorf, 1982 : 33-34). Certes, dans les régions où la société des castes à l'intérieur de zones d'influence a pénétré d'une certaine façon les groupes ramenés au terme *tribu*, le processus d'interaction entre les « tribus » et la culture « hindoue » a été favorisée. Les expressions culturelles étaient destinées à se mélanger, les systèmes sociaux voués s'assimiler progressivement tout en se différenciant. Dans l'ouvrage *Tribes of India*, C. von Fürer-Haimendorf écrivait que « les castes d'intouchables de Cheruman et Panyer du Kerala étaient vraisemblablement au début des réalités tribales indépendantes, étrangères au système de caste, pour être ensuite assimilées...De la même façon, les Rāja Gond, dont certains souverains se disputaient le pouvoir avec les princes rājput, avaient l'habitude de sacrifier aussi des vaches et d'en manger la viande, sans pour cela voir leur statut discrédité aux yeux de leurs voisins hindous/brahmanes ». (Haimendorf, 1982 : 33 - 34)¹.

Est-ce un autre chaînon qui traduit l'applicabilité du sens de l'« acceptation » (*svīkṛti*) présentée en ouverture de ce travail ?

Revenons à la citation qui ouvre le chapitre. La distinction qui apparaît ne semble pas laisser de doute : le *dharma* des Pardhan est gondī. L'affirmation met l'accent sur l'appartenance au monde gond, au monde « tribal ». Même si le concept de *dharma* demeure une valeur universellement panindienne : « pour chacun...l'action en accord avec son *dharma*² ». En quoi le *dharma* gondī se différencie-t-il alors de celui des hindous ?

¹ J. Breman a montré comment, dans deux villages du sud du Gujarat, le groupe tribal des Dublas, qui travaillait pour les brahmanes Anavil, à savoir « contrôleurs de la terre », s'est progressivement transformé dans une caste d'intouchables. À son avis, la caste était au service des distinctions internes d'une société paysanne et correspondait grossièrement aux classes impliquées dans les processus de production agricole. Dans les deux villages qu'il étudia, les propriétaires appartenaient à un sous-groupe des Brahmanes, les Anavil, dont les membres n'exerçaient aucun service sacerdotal mais dominaient la production agricole (1974 :36).

² Cf. A. K., Ramanujan, « Is there an Indian way of thinking? An informal essay », in Marriott (dir.), *India through Hindu categories*, Newbury (CA), Sage, pp. 41-58.

Dans cette perspective critique la méthode comparative reste indispensable. Bien au-delà de certaines politiques indiennes récentes qui voudraient que le concept de *dharma* soit attaché à l'hindouisme le plus orthodoxe (la troisième partie de la thèse reviendra sur ce point), cette affirmation a tout d'abord le mérite d'attirer notre attention sur la relation entre ces deux mondes, sur leur positionnement dans et par rapport à l'Inde dans son ensemble³. Cette déclaration résume la propension indienne à fournir le contexte spécifique de l'action, qui n'exclut pas « l'autre », mais s'ajoute à lui. Ce constat d'un mélange culturel dont nous allons montrer les formes et les configurations, nous va nous permettre de révéler, dans ce troisième chapitre, l'expression d'une ressemblance aboutissant à un syncrétisme qui exalte le tableau de la société gond et son évolution.

« Hindouisme », « tribalisme » sont en réalité deux aspects d'une relation mouvante mais constante entre les castes et les communautés tribales. L'axe de ce chapitre prolonge la méthode comparative que nous avons suivie depuis le début, afin de souligner les contaminations et l'interaction entre la coutume locale et les formes d'expression hindoues.

1. ORGANISATION INTER-VILLAGEOISE DANS LE MIROIR CASTE-TRIBU

Dans un contexte comme celui du monde rural indien, dominé par des logiques de caste, la *jāti* possédant le plus de terres articule en général la position socio-économique de tous les habitants à travers la distribution même de la terre et des autres ressources. Elle règle ainsi la communauté même et le processus vital du village en déléguant le pouvoir à différents niveaux. On parlera alors de « caste dominante », lorsqu'elle est numériquement majoritaire et exerce un pouvoir économique et politique dans la hiérarchie locale des castes (Srinivas 1952 : 8)⁴.

³ Les théories évolutionnistes, reprises par l'idéologie nationaliste hindoue, ont été utilisées pour faire de l'hindouisme la « grande tradition », ancrée dans une civilisation intemporelle ; aux marges les cultures folkloriques, les « petites traditions » (Patel 2015 : 55).

⁴ Les études de Srinivas sur la caste et la religion (1952, 1959, 1962 et 1966) mettent en évidence non seulement leurs aspects structurels et fonctionnels, mais aussi la dynamique du système des castes en milieu rural. Il a proposé des outils conceptuels comme « caste dominante », « sanskritisation-occidentalisation », « sécularisation » pour comprendre les réalités des relations inter-castes et expliquer aussi leur dynamique. L'interface entre le système des castes et l'hindouisme a longtemps été associée au processus englobé dans le concept de sanskritisation, favorisé et raffiné par Srinivas : « ...the process by which a low caste or tribe or other group takes over the customs, rituals, beliefs, ideology and style of

S'appuyant sur un travail de terrain mené dans les années 1950 dans l'Inde du Sud (*Religion and Society among the Coorgs of South India*, 1952), Srinivas identifie les groupes dominants comme ceux qu'ils monopolisent les terres agricoles, établissant ainsi la base de l'organisation de l'ordre social et économique. Un système traditionnel de distribution de produits et de services à l'intérieur des différents groupes de castes, connu sous le nom de système *jajmani*, révèle même la relation patron-client (Srinivas, 1987, p.11)⁵. Les familles des propriétaires de la terre – *jajman* – reçoivent des prestations des castes de service et leur fournissent en retour des céréales ou d'autres produits. Cela leur permet de renforcer leur modèle de maîtrise, en jouissant de leur position privilégiée. C'est un système qui se réfère à l'interaction économique traditionnelle dans l'Inde rurale (Gould 2002 : 126-127). À l'intérieur du clan principal se tissent des liens réciproques de parenté avec d'autres groupes, du fait de l'interdépendance rituelle et de correspondances de nature sociale, culturelle et politique.

Nous avons déjà vu que, dans le cas de Garkāmaṭṭa, ce sont les Gond qui représentent le groupe dominant. La division des rôles et des espaces sociaux se retrouve au sein de la structure de leur villages, organisée sur base clanique et territoriale. Dès le début, ce modèle inter-village et inter-clanique établissait les subdivisions et le contrôle du territoire. Trois niveaux territoriaux se sont formés :

- (1) - le *Rāj*, domaine du clan principal, devenu successivement *tahsīl*, district à des fins fiscales⁶ ;
- (2) - le *parwana*, unité territoriale, divisée à son tour dans des zones attribuées à des clans secondaires, connues comme *tappa* ;
- (3) - le *grāma*, une segmentation ultérieure des *tappa* en unités plus petites⁷.

life of a high and, in particular, a "twice-born" caste. The Sanskritization of a group has usually the effect of improving its position in the caste hierarchy. It normally presupposes either an improvement in the economic or political position of the group concerned or a higher group self-consciousness resulting from the contact with a source of the "Great Tradition" of Hinduism such as a pilgrim center or a monastery or a proselytizing sect. » (Srinivas 1989 : 56-57).

⁵ Terme hindī qui vient du sanscrit *yajñamān*, « [celui] qui garde le *yajña*, le sacrifice rituel ». Par l'expression « système *jajmani* » on se réfère aux interactions entre les castes dominantes et les basses castes. Nous sommes à l'intérieur d'une logique de patronage.

⁶ À la fin du XVIII^e siècle, les villages ont été intégrés par l'administration britannique dans des régions fonctionnelles appelés « districts ».

⁷ Les considérations que nous avons ici proposées sur les formations des villages indiennes suivent certaines formulations de K. N. Singh contenues dans le livre *Il villaggio indiano. Scienza, ideologia e geografia delle sedi*, Farinelli F. dir., 1981, p. 221- 244.

Ces unités, dotées d'une certaine autonomie, étaient reliées à l'unité centrale du royaume par les groupes claniques selon un système de ramifications. L'unité de contrôle du lignage dominant (clan aîné) devient alors le centre de référence pour l'utilisation des ressources à travers la coopération et l'interaction des activités établie par le système de *jajmani*. Les unités de *rāj*, *pargana*, et *grāma* étaient à la base de l'organisation inter-villages par laquelle la logique aîné-cadet / *rāja-gotra-saga* s'est imposée et articulée.

Le *grāma* est l'unité que nous avons pu observer directement. *Grāma* est un terme très ancien, que nous trouvons déjà à partir du *Rgveda* pour définir le village en tant qu'agrégation d'un nombre de familles, par opposition à la forêt (*araṇya*), lieu habité par les animaux sauvages⁸. On peut dire alors que, dans cette vision du monde, la totalité du monde habitable se partage entre *grāma* et *araṇya*. Notons cependant que la stabilité du *grāma* repose davantage sur le niveau de cohésion du groupe que sur le territoire en tant qu'espace occupé. Le concept de limite est associé à celui de village, mais ce n'est pas la limite qui définit le village. C'est plutôt le village qui donne naissance au concept de limite. Par une logique de contraires, « la forêt est l'autre » par rapport au village (Ch. Malamoud, 1989 : 95), dans la mesure où le village est l'unité de référence.

À partir de cette définition, des sources littéraires de période postvédique illustrent une liste des unités d'installation. Parmi celles-ci, le *grāma* prévoit aussi la présence d'un fort constituant son noyau central⁹. Les Purāṇa ajoutent l'idée d'un lieu habité situé au centre de terrains cultivés¹⁰.

Garkāmaṭṭā s'inscrit parfaitement dans cette logique représentative du paysage rural. La division administrative entre *tahsīl*, *pargana*, *grāma* vient du concept originaire de *garh*, dont certains témoignages révèlent l'existence pendant la période des alliances entre les souverains rājput et gond¹¹. Ce principe est devenu encore plus important

⁸ Voir Ch. Malamoud, « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », *Cuire le Monde*, La Découverte, 1989, pp. 93-114. Ch. Malamoud rappelle que le mot sanskrit « *araṇya* » vient de *araṇa* « étrange ». Voici que l'*araṇya*, avant de définir un territoire distinct de l'espace du village, « désigne l'autre du village ».

⁹ Les autres unités sont ainsi classées : 1. *Ghoshā*, un petit groupe de bergers ; 2. *Palli*, petit établissement d'indigènes ; 3. *Durg*, le fort pour la protection de l'établissement ; 4. *Grāma* ; 5. *Kharvata* et *pattana*, village ; 6. *Nagar* ou *pura*, ville.

¹⁰ *Mārkaṇḍeya purāṇa* 49 : 747.

¹¹ Sur l'argument, voir L. Dumont, 1957. *Hierarchy and Marriage in South Indian Kinship*; M. P. Yorke, 1979. *Kinship, Marriage and Ideology among the Raj Gond: A Tribal System in the Context of South India*.

après la fragmentation géographique, car chaque petit village (*grāma*) n'était plus exactement rattaché à un lignage ou un clan précis.

L'organisation des *garh* a favorisé la synergie entre administration politique et tissu social. Le développement des activités agricoles et artisanales a obligé à repenser les idées de planification, d'organisation et de contrôle de l'espace¹². On pourrait supposer que les Pardhan, en tant que généalogistes des Gond, ont contribué au développement de variantes de cette organisation, en créant des regroupements qui n'existaient pas auparavant dans les divisions et répartitions internes. Nous sommes malgré tout dans le champ des hypothèses.

Dans une réalité si plurielle, le groupe des Rāja Gond exploitait une souveraineté d'ordre territorial afin de mieux peser sur l'économie et sur la géographie des régions centrales du sous-continent indien. Cette manière d'agir va également modifier aussi les aspects religieux et relationnels, à la fois au sein d'un même groupe et par rapport aux groupes sociaux voisins. Les alliances de mariage avec les familles rājput occupent une place importante dans la mémoire généalogique des Gond, qui revendiquent ainsi leurs origines aristocratiques et guerrières (*kṣatriya*). L'inter-mariage brouille la frontière entre Rājput et Gond, dans un contexte qui suggère la volonté d'interactions dynamiques dans une optique de distribution de pouvoir et de contrôle du territoire. (Mehta 1984 : 243).

Dans ce processus continu de changement, on pourrait attribuer cet élément de « vivacité sociale » à une certaine domination politique des groupes de castes et à l'imposition du féodalisme rājput comme base de l'indépendance du clan, ainsi qu'au mélange de classifications lignagères et des activités. À un moment où, pourtant, la réalité des villages commence à oublier le système basé sur l'exogamie des clans, il est nécessaire pour les familles disséminées de recréer un système similaire, afin qu'elles puissent continuer à vivre selon leur schéma social traditionnel. Le processus d'aliénation des droits sur la terre sera évident au moment où l'on commencera à imposer aux populations tribales les systèmes de régime foncier et de recouvrement des impôts déjà développés dans les grandes plaines du nord de l'Inde, en facilitant le transfert de la terre tribale aux membres d'autres groupes ethniques. La législation

¹² Au sein de ce système, nous pouvons identifier des segments en relation entre eux : l'organisation de la parenté, la structure politique dominante, l'accroissement démographique, la division de la terre par le système des concessions foncières.

foncière comprend toute une série de lois, du *Rent Act* de 1859 au *Madhya Pradesh Land Revenue Code* de 1959. Incapables de s'opposer au processus graduel d'aliénation de leur terre ancestrale, les *ādivāsī* cherchèrent dans plusieurs régions à se mettre à l'abri dans les forêts plus intérieures¹³.

L'héritage de cette organisation apparaît d'une certaine manière dans les activités de gestion au niveau du village – fonctions totalement menées par les Pardhan à Garkāmaṭṭa. Le *koṭvār* (littéralement « gardien du château/citadelle ») est la figure de référence pour le village, étant perçu comme le réel détenteur du pouvoir¹⁴. Il s'agit d'un travail salarié, rémunéré par les habitants du village. Il a le devoir de satisfaire les exigences de la communauté. Le *koṭvār* doit résider au village d'où il ne peut s'absenter plus de 24 heures sans l'autorisation de l'officier du district (*tahsildār*)¹⁵. Il doit surveiller et protéger les maisons et les biens des villageois, rapporter au poste de police chaque comportement étrange dans le village, enregistrer les naissances et les décès. Le lien avec les autorités gouvernementales est fort. Une fois par semaine, il se rend au poste de police de Karanjyā et donne des renseignements sur la situation actuelle du village : c'est à lui qu'incombe de rapporter toutes les nouvelles (par exemple, il avait annoncé notre présence), les changements, les accidents ou tout autre problème lié à la sécurité de la communauté. Il doit également maintenir les contacts avec deux bureaux différents : le *paṭvārī*, le bureau chargé de contrôler les comptes concernant la terre d'un village, et le *tahsildār*, le bureau du fonctionnaire administratif qui est aussi chargé de prélever les impôts d'un *tahsīl*.

Une autre figure est étroitement liée au *koṭvār*, c'est celle du *mukdam* : celui qui a le devoir de recueillir les impôts du travail agricole. À Garkāmaṭṭa ce rôle est confié à Ram Prasad Pendo. Les deux fonctions sont héréditaires.

¹³ Théoriquement protégés par la Constitution, les territoires peuplés majoritairement d'*ādivāsī* et classés comme zones réservées (*Scheduled Areas*) sont soumis à des lois spécifiques, en particulier en ce qui concerne l'achat de la terre. En réalité, ces droits fonciers sont constamment remis en cause au fil des années: d'une part, par l'arrivée d'agriculteurs capitalistes qui parviennent à occuper illégalement ces propriétés pour y introduire des cultures commerciales telles que le tabac ou le coton; de l'autre, par l'État lui-même, qui, au nom du développement, acquiert des terrains pour les céder à des investisseurs ou pour exécuter des projets d'infrastructures. Cf. sur cette question des régimes fonciers la thèse de J.-C. Galey, 1973. *Les conceptions relatives à la tenure foncière dans l'Inde avant l'indépendance*, Paris, Université de Paris X, Nanterre.

¹⁴ C'est Baktulal Parastē, le père de Dwarka Parastē, qui occupe cette fonction.

¹⁵ Terme d'origine persane utilisé pendant l'empire moghol, emprunté de l'arabe et formé sur le mot *tahsīl*, le nom *tahsildār* est l'union entre *tahsīl*, littéralement « ce qui génère profit », et *dār* « celui qui possède », mais aussi « celui qui collecte les impôts qui viennent de la terre ».

La dernière figure très importante est celle du *ūjīr/ūmjīr*. Il s'occupe de la vie rituelle du village. Il ne s'agit pas d'un poste gouvernemental. À l'occasion de cérémonies religieuses, ou dans le cadre de relations entre familles, l'*ūjīr* est un messenger, mais aussi celui qui doit être informé au niveau social. En tant que messenger, il a le devoir de mettre en contact les différentes familles du village à des fins rituelles, favorisant ainsi le maintien de l'équilibre de la communauté. Aussi bien pour les mariages que pour les enterrements, il doit informer les membres des familles concernées. Il est rétribué uniquement par des dons de produits agricoles. Figure de référence dans les villages *ādivāsī*, il est nommé par l'ensemble de la communauté. Dans le village de Garkāmaṭṭa, l'*ūjīr* s'appelle Shankar Marabi.

Gond, Pardhan, castes hindoues : la présence simultanée de ces groupes dessine un cadre d'ensemble où les imprégnations culturelles convergent, se rencontrent et se mêlent. Les villages multi-clans ont suivi la division en groupes locaux de descendance, groupes dont les représentants se réunissent à plusieurs occasions pour rendre des décisions publiques et pour d'innombrables obligations rituelles, selon l'idée que le village d'appartenance renvoie à l'unité de la communauté, à la fois politique et religieuse.

2. L'« ESPRIT DE CASTE » DANS LA FORMATION DES GOTRA

« Caste de musiciens », « ritualistes tribaux » : nous revenons au fait que les Pardhan liés à la société gond sont chargés de services multiples, dont le développement des narrations anciennes, transmises par la tradition gondī, qui demeure centrale dans la définition de leur rôle social. Nous nous plaçons alors sur le terrain des évocations mythiques, de l'histoire du royaume et des origines, dans le cadre d'une démarche ici volontairement décalée par rapport aux débats actuels sur les formes religieuses « authentiques ou extérieures », sur l'idée d'« indigénéité »...pour refléter la dynamique des imprégnations plurielles.

Les mythes présentés dans les chapitres précédents nous ont permis d'aborder des aspects importants : les relations de parenté entre Gond et Pardhan, le jeu de la combinaison de frères aînés et cadets, les complémentarités que fournit le décryptage

des noms locaux –là où il s'avère possible. Au terme de ce travail de mise en forme, la richesse du récit mythique met en évidence son double caractère :

- être une source narrative essentielle, donnant des informations là où s'arrête le témoignage historique ;
- être un fil conducteur entre les groupes qui composent la société gond.

La version encore transmise dans l'aire géographique qui s'étend d'Amarkaṅṅak à Dindori est un exemple intéressant. Des éléments appartenant au patrimoine classique hindou s'ajoutent à la caractérisation régionale en se réglant sur la tradition locale. Les cinq *gotra* principaux prennent forme et s'inscrivent dans une logique « créatrice » distincte. Nous présentons le mythe ci-dessous :

« Au commencement, le Dieu Brahmā a créé quatre *varṇa* dont les *brāhmaṇa*, les *kṣatriya*, les *vaiśya*, et les *sūdra* sont issus. Un jour, alors, Mātā Pārvatī dit à Śiva jī : “Brahmā a créé les quatre *varṇa* ! Et Vous Mahādeva, le plus grand parmi tous les dieux, faites-vous aussi un *varṇa* !”. Alors, après avoir compris les mots de Pārvatī, Śiva dit : “Ah Devī, Moi aussi je ferai un *varṇa*, mais il sera séparé des autres *varṇa*. Son nom sera Gond, son *dharma* sera aussi Gond, le nom de sa *jāti* sera toujours Gond”. Mātā Pārvatī dit alors : “Oh Seigneur, montrez-moi cette origine”. Śiva s'assoit en méditation avec ses ornements précieux à partir desquels il commence ainsi à engendrer les Gond comme cela : 1- du serpent posé sur sa gorge naît Marabi ; 2- de la Gangā jaillissante (Gangā māṛī) posée sur son chignon naît Tekām ; 3- de la demi-lune (Candra māṛī) posée au sommet de sa tête naît Durvā (Durwe) ; 4- du taureau Nandī naît Markām ; 5- des pieds naît Partetī (Parastē). De cette manière, les cinq *gotra* des Gond sont créés »¹⁶.

Mythe d'origine, ce récit donne ici une réplique de la naissance des quatre ordres sociaux traditionnels hindous (*varṇa*). La mise en scène de cette création par le grand dieu hindou Śiva associe étroitement le *varṇa hindou* et le *varṇa gond*, les deux répondant à l'appel de Pārvatī, côte à côte dans la même création. Par cette narration, où le schéma technique va du *pardhan-barde* au *gond-roi*, les fils de Baṛā deo (ici devenu Śiva) s'inscrivent parfaitement dans le système social hindou ; cette dualité dans l'unité

¹⁶ Ce mythe est la traduction que nous avons faite à partir de la transcription hindī du récit recueilli au village de Garkāmaṅṅa. Il s'agit de la seule histoire que nous avons entendue à propos de l'origine divine des *gotra* gond, grâce à la narration de Chota Singh Marabi, un joueur de *bana* très connu dans la région.

entraîne un mouvement constant des plans d'interprétation, notamment dans la référence au cadre religieux de l'action : on est sur le plan tantôt de la nécessité créatrice, car la classification sociale classique n'est pas suffisante, tantôt sur celui d'un autre *varṇa* à naître, séparé des autres, qui incarne alors l'autre *dharma*, celui-ci des Gond, et qui conduit à sa mise en place, sa structure s'appuyant sur les cinq *rāja gotra*. On retrouve la même dualité lorsque, d'un côté, on invoque le roi gond, le frère aîné qui procède à la diversification des rôles au sein du groupe, et que de l'autre, on donne au Pardhan-joueur de *bana* la responsabilité d'être le dépositaire de l'acte dévotionnel au dieu.

À mesure que l'on avance dans le mythe, cette grille de lecture se confirme et continuera de se dégager peu à peu, sa solidité étant reflétée par le témoignage oral qui nous permet de nous familiariser avec ce récit, grâce à une longue présence sur le terrain.

Les cinq frères gond, qui tirent leur origine du corps de Baṛā deo-Śiva (n'est-il pas le yogin suprême, l'inactif Puruṣa cosmique?) prennent leur place, définissent leur rôle, tracent un réseau territorial. Il est intéressant de supposer que les Rāja Gond ont développé la structure sociale à partir d'une caste hindoue, pour des raisons essentiellement matérielles et économiques.

Au-delà de leur action de transmission, ils agissent comme une sorte de pôle de réserve et de maintien des règlements internes au système lignager. Les Pardhan sont les gardiens du savoir religieux, de la mémoire collective qui reste la vraie source de leur poésie, et de la survivance du *dharma gondī*. Par le renforcement de l'esprit permettant de communiquer à l'intérieur de la famille clanique, ils assurent le culte et la perpétuation des alliances sociales et territoriales, annoncent les dates des cérémonies, s'occupent de recueillir les offrandes sacrificielles. Ils cimentent ainsi la communauté entière, et créent un pont entre territoire, villages et familles.

Le culte si solide du clan a en effet contribué au fil des siècles à établir une sorte de démarcation entre les Gond et « les autres », démarcation qui repose aussi sur le pouvoir unificateur de la langue gondī, un pouvoir qui se révèle dans une multitude de détails, et à donner une vivacité due en partie aux mélanges et aux contaminations entre communautés des castes voisines.

On peut alors peut-être mieux saisir comment l'unité territoriale et politique du pouvoir royal gond a pu précisément perdurer grâce à cette transmission orale. Tout

cet enchaînement d'éléments se reflétait aussi dans l'univers religieux, sur lequel nous avons recueilli un grand nombre de témoignages (voir la deuxième partie de ce travail). La dialectique gouvernant l'axe gond-pardhan demande à être resituée sur le plan social ; les Gond de cette région ont « patronné » cette communauté en l'institutionnalisant : après avoir englobé les Pardhan dans les dynamiques d'un système social inclusif, ils leur ont donné une structure sociale partagée.

L'opposition élémentaire entre l'ordre des *varṇa* (« ordres sociaux traditionnels »), tels qu'ils sont codifiés par les concepts brahmaniques de l'hindouisme, et la logique de frères « aîné-cadet » dans la vision *ādivāsī*, sont, toutes deux, l'expression d'une inversion ou d'un retournement de la hiérarchie statut-pouvoir... « Les tribus reconnaissent en effet la valeur d' « être l'aîné », et non celle de la pureté ordonnant la hiérarchie des castes » (Pfeffer, 1997). En effet l'aîné est ici le roi et le cadet est le prêtre. C'est-à-dire que le pouvoir est supérieur au statut et, corrélativement, à la fonction rituelle¹⁷.

3. PAROLE ÉCOUTÉE, PAROLE IMAGINÉE

La tradition musicale gond, interprétée par les seuls Pardhan grâce à l'instrument du *bana*, possède tous les éléments d'une identité sociale collective encore actuelle. L'art vocal s'exprime dans le décor religieux et cérémoniel des Gond et des Pardhan, la poésie dans le processus tangible d'une consécration de la figure du *rāja* et de la descendance royale qui résiste au temps.

La notion de barde arrive à être synonyme de construction historique au moment où les acteurs des invocations s'inscrivent dans un dessein précis : une construction se fondant sur la mémoire et sur la volonté de produire une ethnohistoire, même si c'est inconscient¹⁸. La forme de l'éloge s'est inévitablement transformée : de la célébration

¹⁷ Le *varṇa*, littéralement « couleur », identifie les quatre groupes composant la plus ancienne société indienne : les prêtres (*brāhmaṇa*), les guerriers (*kṣatriya*), les commerçants (*vaiśya*), les serviteurs (*śūdra*). À côté du système *jāti*, qui définit la société indienne contemporaine, ces quatre groupes sont encore utilisés aujourd'hui lorsque on veut placer une personne dans l'espace social plus large de la caste (*jāti* dans ce cas) : par exemple, pendant la période électorale, les commentateurs politiques parlent de mobiliser le vote des brahmanes, des *vaiśya* ou des basses castes (*śūdra*).

¹⁸ L'exemple des Charan comme bardes à l'époque des anciens royaumes rājput dans le Kacch et le Saurashtra, dans le nord-ouest de l'Inde, peut constituer un exemple similaire. Pour un travail détaillé sur ce sujet, voir Helene Basu, « Practices of Praise and Social Constructions of Identity: The Bards of North-West India », *Archives de sciences sociales des religions*, 130 (2005), 81-105: « Rajput kings and the kingdom of their original settlement provide an important frame of reference in constructing a local

des gestes héroïques des souverains, l'invocation s'offre au monde divin. Les aspects esthétiques et émotionnels de l'éloge ne sont alors que des compositions dans le cadre du mécanisme de transmission de la mémoire, mécanisme dans lequel s'inscrit l'idée de « faire société ».

Bardes professionnels, les Pardhan font partie de ces interprètes qui, dans le *vīra kāvya* ou poésie héroïque, font revivre les histoires et les généalogies des rois et des guerriers (*kṣatriya*). Ceci est une manière de confirmer l'échelle de pouvoir et de prestige à travers le contexte dévotionnel qui semble inspirer des formes de *bhakti rasa*. Se situant dans des nouveaux rapports de pouvoir, le besoin de retrouver d'une part des patrons et de l'autre des intermédiaires contribue à la glorification des Gond comme des Pardhan. Le besoin de nourrir les mécanismes intérieurs de reconnaissance et de hiérarchie demeure par rapport à un royaume pourtant aujourd'hui disparu, du moins dans les traces de sa géographie physique.

En s'accompagnant du *bana* sous l'arbre *sājā*, le Pardhan invoque *Barā deo*, ainsi que d'autres divinités du riche panthéon traditionnel. La musique du *bana* est le seul moyen d'entrer en dialogue avec les dieux, car cet instrument parle la langue du dieu suprême. Ce dialogue doit toujours survivre et se maintenir. En même temps, des Pardhan participent aussi aux cérémonies les plus importantes de la communauté – notamment les rituels liés au cycle de la vie. Dans ces occasions, l'élément dévotionnel va renouveler cette union et mobiliser l'ancien patrimoine de connaissances du monde naturel et humain. Le couple *barde-pujārī* réapparaît alors, se montre, s'explique.

« Quand Śaṅkar-jī a terminé sa création, il dit à Pārvatī : “ Maintenant, tu peux aller dans les sept mondes terrestres, mais pas dans les neuf mondes faits d'eau ! ”. Pārvatī se demande alors pourquoi il y a cette interdiction, qu'elle ne comprend pas du tout. Elle décide d'aller aussi visiter ces lieux. La déesse, intriguée et attirée par la beauté du paysage, cueille des feuilles et des fleurs (feuilles de *bathua*, « *Chenopodium Album* »). Une fois rentrée à la maison, Pārvatī commence à préparer le repas avec ces légumes et en mange elle-même. Mais immédiatement après, elle tombe enceinte et deux enfants naissent très rapidement. Pendant tout ce temps, Śaṅkar-jī est toujours assis dans le séjour, ignorant ce qui est arrivé à son épouse. Pārvatī craint la réaction de Śaṅkar-jī à la

caste identity ». Du même auteur voir aussi *Von Barden und ihren Königen: Studien zur Göttin und zum Gedächtnis in Kacch (Indien)*, Berlin, Peter Lang Verlag, 2004.

vue des deux enfants et se demande comment lui expliquer la situation. Mais Śaṅkar-jī comprend bien que quelque chose est arrivé en découvrant Pārvatī avec deux enfants. Les deux enfants sont différents : l'un boit du lait et l'autre boit du sang. Les années passent et Śaṅkar-jī veut voir quelles relations entretiennent les deux enfants déjà grands. C'est pourquoi, un jour il décide de les suivre en observant leurs comportements. Pour cela il prend l'aspect d'un menuisier avec une hache (*basula*) pour couper du bois. Personne ne connaît la vérité sur son déguisement. Un jour, alors qu'il est en train de nettoyer le lieu de prière près d'un arbre de *Banyan* (*Ficus Bengalensis*), le garçon qui fait la *pūjā* voit du sang et cherche à découvrir qui est l'auteur de cette acte. Il décide alors de se cacher dans l'arbre afin de voir qui en est l'auteur. Un peu plus tard le jeune *pūjārī* note la présence d'un *kṣatriya*¹⁹ qui a une nature de guerrier et de chasseur. En sachant que le *dharma* d'un guerrier est de tuer, le jeune *pūjārī* craint pour sa personne. Il commence alors à chercher comment échapper à ce danger. Pendant tout ce temps, Śaṅkar-jī assiste à la scène et décide de reprendre sa forme originelle et d'apparaître. Il dit :

“Arrêtez-vous ! Vous êtes la même chose pour moi, vous ne devez pas vous disputer ! ”. Après avoir vu le dieu (*darśana*), les deux garçons sont très heureux et écoutent ses paroles : “ Vous êtes frères et pour cette raison vous devez vivre en paix. Vous devez être unis, car vous êtes également importants ! ”. Mais soudain Śaṅkar-jī se prive de ses yeux et dit : “ Et alors comment est-ce que je peux faire ? Mes yeux, où sont-ils allés ? Que puis-je faire maintenant ? ”. Alors, cette situation aussi grave, alors que le jeune *pūjārī* reste à regarder, un peu étonné, le jeune *kṣatriya* agit avec une grande rapidité. Il ôte ses propres yeux et les donne à Śaṅkar-jī. Le dieu recommence à se mutiler et à l'improviste se coupe les mains. Alors la lamentation reprend. Le jeune *kṣatriya* n'hésite pas à résoudre le problème. Il se coupe les mains à son tour et les donne encore une fois au dieu. Ensuite, Śaṅkar-jī se coupe les pieds. De nouveau, le jeune *kṣatriya* réagit rapidement à la nouvelle urgence et coupe ses pieds pour les donner à Śaṅkar-jī.

Pendant tout ce temps, le *pūjārī* reste immobile en se demandant ce qui est en train d'arriver. Śaṅkar-jī est très satisfait de la réaction du jeune *kṣatriya* et d'avoir retrouvé ses yeux, ses mains et ses pieds. Au contraire, le jeune *pūjārī* éprouve une grande tristesse d'avoir douté de la bonté de son frère guerrier. C'est à partir de là qu'est née la dynastie des Rāja Gond, en décrétant le droit d'aînesse *kṣatriya* des premiers Gond ».²⁰

¹⁹ À ce propos, on a la mention précise autour du vêtement qui caractérise le personnage.

²⁰ Nous pouvons relier ce mythe à une version revisitée chez les Agariā, sous-groupe des Gond. Citons ici le mythe recueilli à Amarkaṅṭak, dans la partie méridionale de la ville : « Il y avait deux frères gond qui exerçaient leurs activités normales, telles que la chasse, l'agriculture et l'élevage. Un jour, les deux frères, tous deux, ont une vive discussion. Dans sa colère, le frère cadet quitte la maison et va dans une cabane dans une forêt très épaisse. Mais dans ce lieu très isolé, il n'y a rien à manger. Il souffre

L'esprit du mythe explore ainsi des concepts communs qui se renforcent les uns les autres. Les caractéristiques particulières sont bien présentées : une « volonté de penser » à laquelle correspond une « volonté d'agir », l'une n'existant qu'en relation avec l'autre. La scène sacrificielle est naturellement une dramaturgie dans la mesure où le sacrifiant (le guerrier gond) s'offre lui-même et où le *pujārī* est à son service²¹. Le dieu se construit par le rite en tant que sacrifice. C'est le mythe lui-même qui enseigne que le paradigme du rite est là donné par avance, conférant au récit mythique sa structure et son motif (Ch. Malamoud, 2005 : 50).

La deuxième partie du mythe fait assister la naissance de deux enfants, image allégorique des Pardhan et des Gond. L'un boit du lait, l'autre du sang, leur *svadharma* surgit de l'intervention du dieu. Baṛā deo/ Śaṅkar-jī répond à un *topos* très répandu dans la mythologie indienne : il change son aspect pour se révéler ensuite dans sa vraie nature. La centralité du message dans cette partie se trouve explicitée entièrement lorsque Baṛā deo/ Śaṅkar-jī dit : « Vous êtes frères, c'est pourquoi vous devez vivre en paix. Vous devez être unis, car vous êtes également importants ». Ici le mythe cherche à opérer une distinction entre les deux enfants : celui qui boit du lait est destiné à s'occuper de la sphère rituelle (*pujārī*), alors que le buveur de sang renvoie à la sphère sacrificielle, propre aux guerriers (*kṣatriya*).

Nous voyons donc ici une réplique au sein d'un deuxième sous-ensemble qui inverse l'opposition aîné-cadet du premier, là où déjà le premier (celui du rapport royauté-Gond / musicien- prêtre-pardhan) retournait la relation *roi-prêtre-rāja-brahmane* de l'univers hindou. C'est là la parfaite démonstration de la permanence d'une logique hiérarchique générale commune.

Dans ce processus de narration mythique, malgré l'autorité perdue dans la transmission et le récit des gestes glorieux des *rāja*, le rôle du *bana* demeure central; sa

beaucoup de la faim. Il allume pourtant un feu, mais ne trouve rien à cuisiner pour satisfaire sa faim. Très énervé, pour donner libre cours à sa colère, il prend les pierres du foyer et les jette directement dans le feu. Mais les pierres qu'il a jetées sont en réalité riches en minerai de fer qui fond à la chaleur. Après avoir observé tout ceci, il accepte d'extraire le fer de son minerai. De là l'occupation de ses descendants : ils sont appelés Agariā.

²¹ La relation entre sacrifiant *kṣatriya* et brahmane parcourt toute la littérature de l'Inde. Dans un passage du *Dharma sūtra* de Vasiṣṭha (II. 15-17) on affirme : « les occupations légitimes d'un *kṣatriya* sont trois : étudier, sacrifier, et accorder des dons ; son devoir particulier est celui de protéger le peuple par ses propres armes ; il faut donc qu'il pourvoie à sa propre subsistance par ces moyens ».

dimension d'objet de vénération et de culte s'est maintenue et s'est renforcée. Les configurations sociales qui s'étaient organisées selon des relations intégrées dans l'institution de la royauté ont pris aujourd'hui des significations nouvelles : elles ne se contentent plus de décrire la puissance du roi en tant que facteur déterminant dans la création d'un ordre social des identités internes, mais recourent à la dévotion divine pour réaffirmer le même ordre social. Alors que la louange était une pratique importante consacrant le rôle du roi et de sa cour, il s'est produit un déplacement significatif de l'objet des louanges : le chant de glorification s'est presque totalement tourné vers les dieux et leur capacité d'intervenir sur le quotidien. Les transformations sociales et économiques déclinent ainsi les thèmes des frontières, anciennes et nouvelles, et de la migration.

Une transmission devenue visuelle

La tradition bardique et musicale appartient au milieu rural. C'est un fait. À Bhopal, les chiffres changent, les « défis » redoublent. La capacité de raconter a subi elle-même une transformation, devenant capacité de représenter figurativement : source d'inspiration pour l'impulsion créative des Pardhan, la récitation devient peinture sur toile, et trouve là un complément. Au sein de ce processus, toujours en cours, le travail au musée a réclamé un mécanisme d'apprentissage tout à fait nouveau sur la tradition culturelle pardhan. Néanmoins, même si d'une certaine manière la volonté des Pardhan de donner une nouvelle vie à leur activité artistique peut trouver une réponse dans la transposition en toiles peintes des mythes récités et chantés, l'élément qui nous intéresse le plus est la dimension de la *transition*, du *passage*.

Pour les Pardhan qui ont retenu notre attention, la ville de Bhopal est un « lieu de migration », et un moyen d'améliorer sa situation économique. Cette transition mobilise le sens identitaire de la communauté, l'encourage à remettre en cause la fonction traditionnelle des Pardhan, celle de « passeurs » reconnus de la culture gondī. Comme dans les exemples cités au chapitre II, les sujets des peintures sont effectivement des éléments de mythes et de récits qui font évidemment partie du bagage culturel des Gond. Pour des populations en mouvement, ce passage stimule la volonté d'affirmation d'une génération entière, devenant la base de la création d'une spécificité territoriale, ici au contact d'un univers de basses castes et d'intouchables.

Pour les Pardhan, l'« action de représenter » est intrinsèque à l'héritage transmis par les ancêtres. Elle prend la forme primaire de peintures murales qui ont décoré de tout temps les maisons des villages. Ces peintures sont connues sous le nom de *dhigna*, et leur géométrisme est un élément constant qui, tout en changeant suivant les raisons distinctes pour lesquelles ces peintures sont demandées, s'inscrit chaque fois à l'intérieur d'un mouvement répétitif. Leur but esthétique est minime par rapport à la valeur qu'elles portent : les *dhigna* sont proposés et renouvelés à la veille de chaque cérémonie importante, exécutés généralement par les femmes de la famille (voir l'exemple de Durgā Bāī). Cette action de création et de transformation se produit soit au niveau religieux et rituel, soit au niveau social. D'une part, les *dhigna* reflètent la tradition qui n'arrête pas de transmettre, de l'autre ses motifs sont une source continue d'inspiration.

Cet aspect devient un point de réflexion central de notre questionnement.

Pour les *Pardhan-artistes* de Bhopal, l'idée d'adhérer à un style précis est avant tout une nécessité, ainsi que la réponse au sentiment de collectivité en dialogue avec le désir de fixer la mémoire. La ville n'annule pas la réalité du village, mais l'exalte. Le patrimoine « visuel » dans lequel les Pardhan puisent pour leurs représentations est fait d'un monde sonore en constante métamorphose. Si d'un côté les sujets se réfèrent continuellement aux origines, de l'autre le style qui était celui des *dhigna* change en se renouvelant. Nous assistons à un processus de ré-imagination du savoir traditionnel, qui prend et absorbe les images que la ville produit et révèle à chaque artiste. L'expression orale prend forme à travers l'expression visuelle. Il n'y a pas de césure. Ces peintures peuvent être classées autour de trois types d'images évoquées, que l'on peut associer à des sujets-courants :

- (1) - le monde de la nature et des dieux ;
- (2) - le récit mythique ;
- (3) - la modernité urbaine²².

À Bhopal, la représentation visuelle accompagne le processus d'évolution sociale, et l'ordre religieux habité par des divinités mêle caractéristiques locales, régionales et urbaines. Si nous nous arrêtons un instant sur les sujets principaux des

²² Au cours de nos terrains, nous avons beaucoup documenté de peintures sur papier et toile.

toiles, nous devons mettre en évidence un point. La pratique consistant à décorer les habitations ou des objets d'usage quotidien est une activité très commune dans le contexte rural indien. Les villages gond et pardhan ne possèdent donc pas ce caractère en exclusivité. Par contre, la tradition de ces villages insiste sur la spécificité des dessins proposés et sur la nécessité d'harmoniser leur *esthétique prononcée* : les décorations ornent les murs et les portes des habitations, ainsi que les cours internes ; le lien fort avec la nature et la terre d'origine reste toujours inscrit dans la dimension villageoise²³.

À partir de cette impulsion, les artistes pardhan contribuent à renouveler la vision de leur monde : ils soulignent la présence des arbres et des animaux, qui dominent la scène, comme s'ils craignaient que cet univers d'origine puisse tomber dans l'oubli ; cette « nature envahissante » traduit leur monde. Les innombrables versions des mythes et des récits qui composent le répertoire poétique de ces anciens bardes aboutissent à un langage transformé dont l'évocation demeure encore le trait le plus important. Bien que nous assistions à un processus de reformulation et d'ajustement, le sentiment d'appartenance à un monde commun semble résister. Dans leurs tableaux, les Pardhan « urbanisés » transforment la ville en village, les éléments naturels étant un moyen de décoder chaque réalité. La répétition de motifs et de thèmes permet de créer des symboles reconnus qui composent une nouvelle manière de s'exprimer. L'approche utilisée permet de produire des métaphores visuelles qui, dans leur particularité, parlent d'une seule et même voix.

Ce passage, nous semble-t-il, est déjà une exploration du changement, car *tradition* et *modernité* ne sont pas séparées mais complètement mêlées : la vie des Pardhan immigrés se mesure à la mémoire d'une mythologie qui veut rester vivante. Même l'aspect de la répétition si souvent associé aux arts tribaux et rituels ramène à la force démiurgique du mythe en tant que langage symbolique.

Nous sommes alors totalement dans la dimension du *transit*. Les engrenages parfois étouffants, tant de la modernité que de la réalité de caste qui domine ici, sont en quelque sorte absorbés par la tentative d'affirmer l'unité du territoire gond en passant à travers une alchimie d'images, de symboles et de visualisations partagés. Même si les critiques d'art et les conservateurs de musée parlent toujours d'*art gond* – qui reste

²³ Les matériaux utilisés pour donner forme à ces décorations viennent tous des produits naturels dont les Pardhan connaissent la consistance et les pigments.

cependant « tribal », confiné à la catégorie d'artisanat –, ce sont les Pardhan qui produisent concrètement de l'art, devenant ainsi les protagonistes de ce transit²⁴. Dans cette relation, l'être gond se réalise par la parole et le geste de ses messagers. C'est pourquoi la définition de soi-même passe à travers l'action de l'autre qui la complète et lui donne substance²⁵. Afin d'approfondir les questions entourant l'art, une mise en perspective par rapport à la réalisation et au développement du musée ethnographique est proposée dans la troisième partie (chapitre XI).

La mythologie et la ritualité indiennes sont étroitement liées aux dimensions de l'imaginaire et de l'oralité des communautés tribales. À Bhopal, les Pardhan affirment leur langage, conscients de la conservation de leur rôle. De ce point de vue, on peut constater que leur autonomie relationnelle est renforcée. L'interface se déplace toujours sur les lignes des familles et des lignages, alors que la proximité avec les Gond, telle que la réalité des villages nous a permis de la documenter, ne peut exister dans le contexte urbain observé.

L'autonomie créatrice des Pardhan redéfinit pour sa part les multiples facettes des concepts d'« indianité » et d'« indigénéité ». Cela nous semble être un point essentiel. Dans son immense patrimoine et son évolution, l'art pardhan devient une clé fondamentale qui mobilise la perception changeante du rituel, de l'art et de la religion dans la perspective que nous avons notamment définie comme « *glocale* ». Si les processus de migration économique, sociale et culturelle remettent en cause la manière de voir le monde de cette communauté, les formes de représentation codifiées par les Pardhan *écrivent* l'histoire de la relation gond-pardhan pour la première fois.

²⁴ Selon le critique d'art S. Menon, il semble que l'art tribal soit encore limité à la définition de « crafts » ou de « traditional arts », posant une dichotomie entre les milieux métropolitain et traditionnel.

²⁵ Dans la tradition de l'Inde ancienne, « Vāc » est la parole personnifiée, la Déesse-Parole pour la théologie sacrificielle védique (Śataphata brāhmaṇa, III.5 1, 18-23), même plus important que Agni, le dieu feu. Pour approfondir, voir le livre de Charles Malamoud, *Féminité de la parole : Études sur l'Inde ancienne*, 2005 ; Silvia D'Intino, « Hymnes védiques dialogués », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 120 | 2013, 27-31.

Le véritable enjeu de « l'art tribal » pardhan est dans une reconnaissance. L'existence d'une histoire mythique, très ancienne, et de grande valeur culturelle, était déjà acquise, mais il fallait que la « pardhanité » soit reconnue comme une expression légitime, ancrée dans l'histoire des Gond et au renouvellement qu'ils ont mis en place. De la même façon, la migration à Bhopal, la revendication d'une configuration sociale retrouvée - qui se nourrit aussi des revendications du monde de basses castes - et une autonomie qui peut s'éclairer chaque fois par l'entrecroisement de plusieurs réalités, réclament-elles aussi une reconnaissance du rôle joué.

À ce propos, deux aspects sont connectés : d'un certain point de vue, l'ethnographie indienne se tourne vers l'art tribal qu'elle essentialise comme un art folklorique, nourrissant ainsi son idéal de « protection » et de « sauvegarde » des traditions indigènes ; de l'autre, cette même « tendance paradigmatique » a contribué à ranimer l'idée d'une identité propre aux Pardhan, dont ils ressentent la nécessité, même par rapport aux Gond et au système de relation entre les deux groupes.

Il est bien vrai que cette formule est susceptible d'être reprise par n'importe quel groupe qui s'estime minoritaire, à la fois dans l'univers gond (tribal) que dans l'univers hindou. Toutefois, les artistes pardhan tentent d'opérer une distinction à cet égard, en soulignant comment on devrait, en réalité, aussi parler de l'art pardhan et gond en termes de « contemporanéité »²⁶. Au sein de cette dynamique, la communauté villageoise qui nécessite de diagrammes rituels, de chansons, de poésies, et de mythes, établit un nouvel ordre commun. L'évolution artistique continue de s'inscrire clairement dans la typologie des sujets peints qui se définissent, à fur et à mesure, dans leur dynamisme et dans leur originalité, et répondent au style des auteurs.

Ces images rythment la vie d'une société étonnante par sa vitalité et sa souplesse. L'existence de ces traditions d'origine récente, nées en contrepoint du processus de modernisation, ne doit pas nous empêcher de déceler des continuités. Ces continuités témoignent de la manière dont ces traditions tendent aussi elles-mêmes à brouiller les

²⁶ Le cas de Venkat Raman Singh Śyam, neveu de Jangarh Singh Śyam et artiste pardhan s'inscrit parfaitement dans ce discours. Grâce à des expositions régulières à Delhi, Mumbai, Bangalore et Kolkata, l'art de Venkat Raman est reconnue au niveau international. Il a exposé en Europe, aux Etats-Unis, en Australie, au Japon. Ses œuvres d'art, qui mélangent des représentations mythiques de la nature et actualité, font partie de la collection permanente du Los Angeles County Museum of Art (LACMA) et de la National Gallery du Canada. Pour Jaggernaut Books (New Delhi) en 2016 il a publié le livre *Finding My Way*.

distinctions entre les traditions réinventées et celles qui sont pérennes. On assiste à un investissement du groupe dans cette mémoire traditionnelle.

4. LANGUE GONDĪ : FACTEUR DISCRIMINANT DANS LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ PARDHAN ?

« Si aujourd'hui on veut étudier le rôle de la communauté pardhan dans la société gond, on doit concentrer l'attention sur une région où les Gond parlent encore leur langue maternelle, où leur religion et leur mythologie ont conservé des caractéristiques précises, et où la coopération rituelle entre Gond et Pardhan reste encore très importante pour les deux communautés ».

[C. Von Fürer-Haimendorf, 1950].

Dharma gondī, langue gondī : la dimension d'un imaginaire collectif partagé est claire. Le village, les divinités, le fleuve sacré, tout un monde rural qui demeure une source d'inspiration unique pour les artistes pardhan de Bhopal : de l'oralité à l'écriture des tableaux peints, les paroles se transforment en texte, ou plutôt, ne sont-ce pas les tableaux eux-mêmes qui transforment en image les paroles recitées des chansons?

Il est bien connu qu' à côté des langues dont le statut a été reconnu et établi officiellement, il y a divers segments de cultures orales indiennes qui sont dépositaires d'un monde linguistique qui ne peut pas être limité au terme de dialecte, même si dans le processus de transformation des catégories de caste et tribu, on doit tenir compte de la question de l'érosion du langage²⁷. À propos des changements qui ont marqué les langues tribales, dans son étude sur le Jharkhand, A. Abbi souligne la tendance à adopter des langues régionales à différents niveaux de compréhension, selon le rôle que chacun a dans les transactions avec le monde extérieur. Dans son article *Typological Homogeneity or Language Attrition : Tribal Languages in Central India*, il montre que, d'une manière générale, les hommes garderaient la langue maternelle des origines, alors que les femmes suivraient les mouvements linguistiques régionaux, en adoptant des idiomes locaux (1997 : 398). Au fil de ces évolutions et transformations, les langues se mélangent en se renouvelant constamment. Cette évidence, nous l'avons reconnue vécue

²⁷ D. Nathan, 1997, p. 23

directement pendant notre investigation, car toute la mythologie et la représentation de l'univers humain et divin des Pardhan passe aujourd'hui encore obligatoirement par l'utilisation du gondī, langue rituelle des Gond, alors qu'ils utilisent pour la vie quotidienne le hindi ou le chhattīgarhī²⁸.

L'idée que le gondī dravidien représente un élément relativement récent comparativement au modèle linguistique de l'Inde centrale a déjà été développée par R. V. Russell, parmi ceux qui soutiennent la théorie d'une incursion gond au Madhya Pradesh à partir du sud du pays, entre les IX^e et XIII^e siècles. Mais cette idée n'est pas étayée par des preuves ethnologiques. On sait seulement – comme nous l'avons déjà dit – que les Rāja Gond gouvernèrent sur les États centraux de Madhya Pradesh et Chhattīgarh jusqu'en 1947, lorsque les Britanniques se retirèrent de l'Inde ; ce qui conduisit à la fusion des royaumes locaux et à la naissance du nouvel État postindépendance²⁹. Fortunes dispersées, territoire fragmenté, appauvrissement du groupe dominant qui ne pouvait plus se permettre « de dépenser pour pouvoir produire sa légitimité » (Mauss, 1991 [1923-1924] :48). C'est dans ce cadre culturel et territorial que s'inscrivent l'idée, et la certitude pour certains linguistes, de l'existence d'une langue commune dravidienne au centre de l'Inde : l'idée que les Gond viendraient à l'origine du sud du pays serait confirmée aussi par l'appellation de *Dravidian Tribes*. Une définition qui s'applique aussi aux Pardhan, du point de vue du droit constitutionnel, en tant qu'associés aux premiers (W. Grigson 1938 : 47)³⁰.

²⁸ La langue chhattīgarhī se réfère en particulier à la langue parlée dans la zone de Bilāspur. Dans les villages de nos terrains, la langue locale (*khaṛā bhāṣā*) puise dans le hindi, et le chhattīgarhī.

²⁹ Le terme Rāja Gond, encore très utilisé en 1940, devint presque obsolète, une conséquence, probablement, de l'éclipse politique de cette royauté.

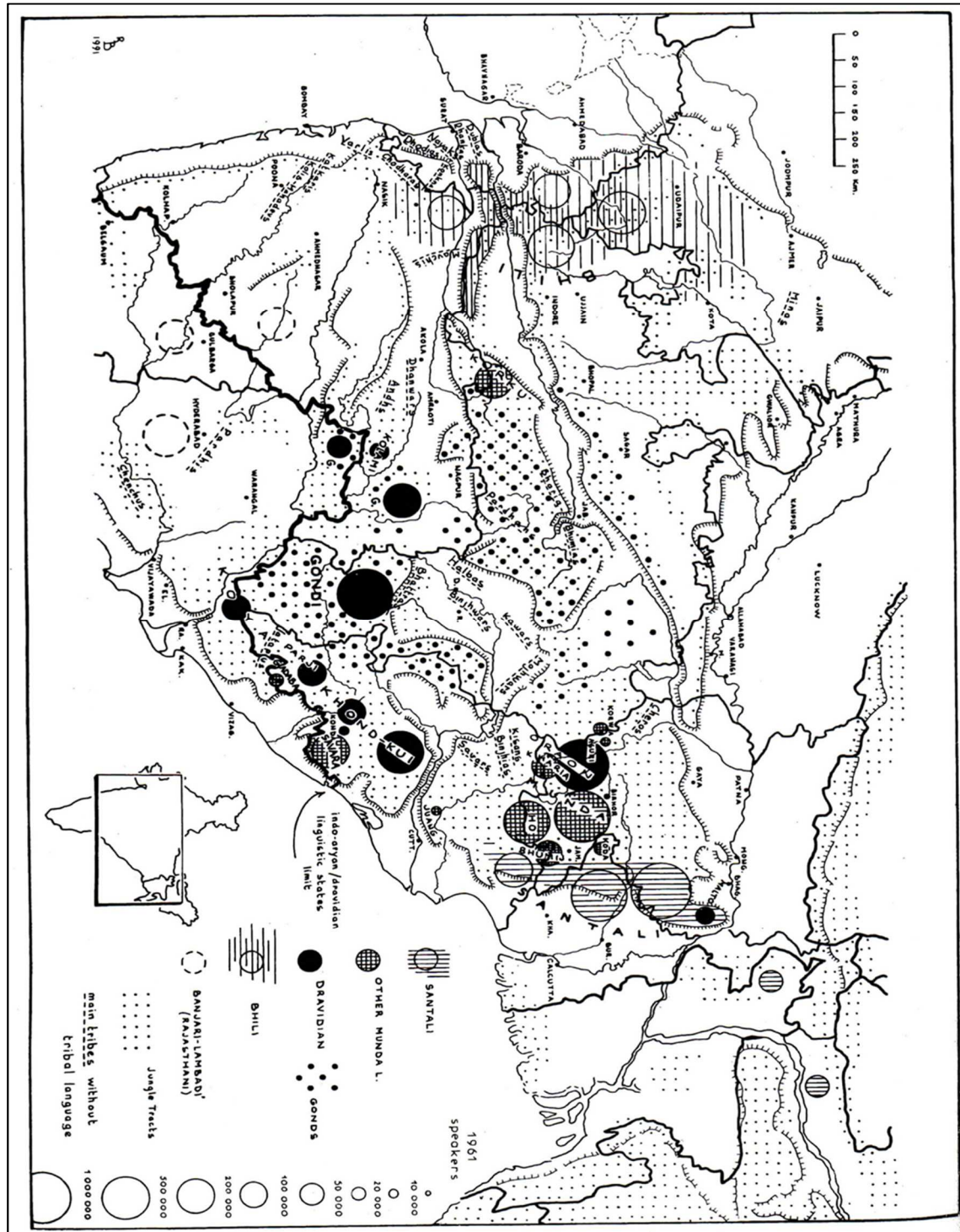
³⁰ Une première étude sur la langue gondī remonte à la grammaire de R. Caldwell, *A Comparative Grammar Of The Dravidian Or South Indian Family Of Languages* (1875), dans laquelle il révèle la difficulté de voir une contribution notable du gondī à la formation des langues définies comme *andhra-dravida bhāṣā*. Plus tard, l'étude sur les langues dravidiennes de W. Grigson (*Grammar of Gondī*, 1906) marque une étape importante. W. Grigson a conduit des recherches spécifiques sur la langue gondī parlée dans le district de Bētul, en la situant parmi les principales langues de l'Inde du Sud, telles que le telugu, le tamil, le kannada et le malayālam. En 1935, Patwardhan publia un premier manuel du gondī (*First Gondī Manual*) comme la langue parlée dans le district de Chānda.

À l'intérieur de la famille des langues dravidiennes, ont été également notées des subdivisions entre le nord, le centre et le sud (Zvelebil, 1990 : 56-58). Sur la base d'une étude de Burrow et Bhattacharya (1960) concernant les éléments grammaticaux des districts de Adilābād, Bētul, Chhindwāra, Mandlā, Seonī, et Chānda, le gondī se voyait classé parmi les langues dravidiennes centrales, dont il serait la variante la plus septentrionale.

Dans les districts de Mandlā et Dindori, peu nombreux sont ceux qui parlent couramment gondī. Le recensement de 2001 dénombre 2 713 790 personnes de langue gondī dans tout le territoire indien. Ce monde linguistique comprend les langues dorli, gondī, kalari, maria et muria. Langue presque totalement orale, le gondī est classé par le *Atlas of the World's Languages in Danger* de l'Unesco comme « langue vulnérable »³¹. Ce processus d'incorporation est reconnu dans des traces autochtones de la toponymie locale : pour les noms des fleuves, par exemple, le préfixe ou suffixe « *aar* » semblent être d'origine gondī et associés à des mots comme « *er* » ou « *yer* », à la lettre « eau ». Ces informations viennent surtout de la *Tribal Map of India* publiée par l'*Anthropological Survey of India* à partir du recensement de 1961. L'identification des langues parlées classées comme dravidiennes obéit pour sa part à différents critères. Les communautés linguistiques que R. Breton montre dans sa carte (**Cartes VII - VII a**) appartiennent à trois familles différentes : munda, dravidienne et indo-aryenne. Ce sont les trois souches linguistiques. Elles couvrent exactement la région centrale qui s'étend des monts Vindhya jusqu'à Dandakaranya, au Chhattīgarh. D'autres langues tribales ont une diffusion plus large, quoique dans une région moins clairement délimitée. Il s'agit de parties du sud de l'Odisha³² et du Chhattīgarh, des régions orientales du Madhya Pradesh et du Maharashtra, ainsi que de la partie septentrionale de l'Andhra Pradesh. Nous nous retrouvons donc précisément à l'intérieur du périmètre géographique du Gondwāna.

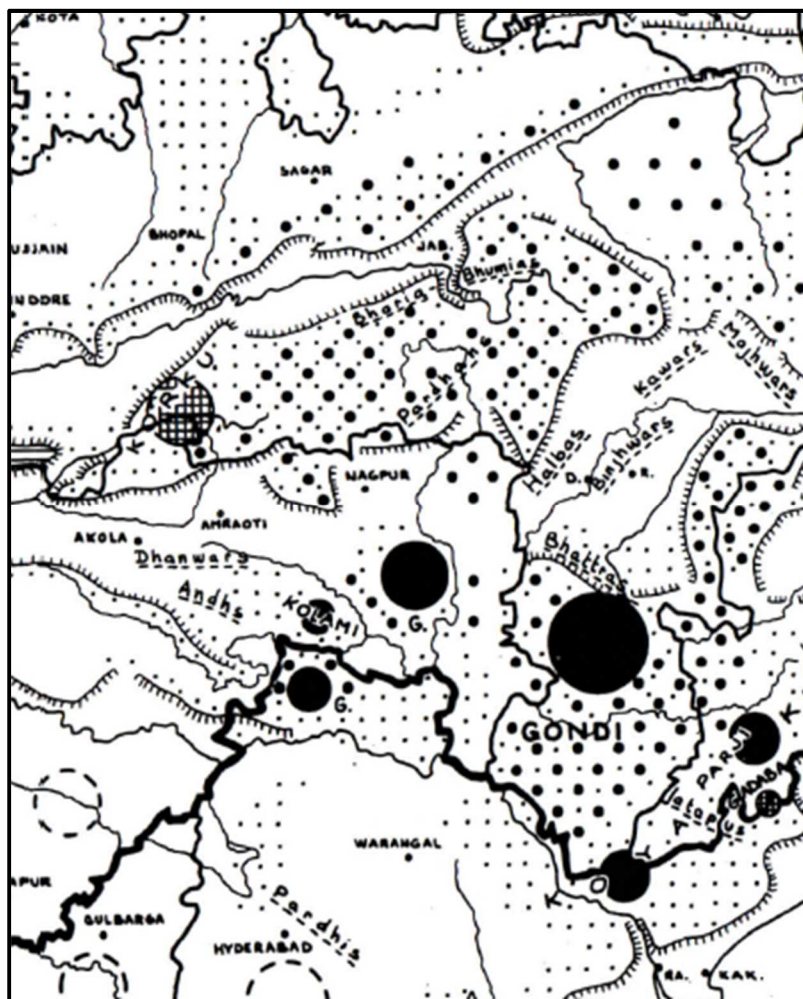
³¹ À ce propos, dans un article paru le 31 mars 2018 dans *The Hindu*, il était question d'un projet linguistique pour créer un dictionnaire contemporain de langue gondī. Le projet, sous la direction de Shubhranshu Choudhury, fondateur de CGNet Swara, portail vocal, librement accessible par téléphone mobile, s'adresse aux habitants du Gondwāna central dans le but de collecter des histoires locales et leurs commentaires.

³² État de l'Inde orientale, c'est une large bande côtière unissant les basses plaines du Bengale aux territoires du Sud, centrée sur le delta du fleuve Mahānādi. Le nom de l'État a été changé d'*Orissa* en *Odisha* et le nom de sa langue d'*oriya* en *odia* en 2011, après le vote au parlement de la loi sur l'Orissa (modification du nom, 2010) et de la charte constitutionnelle (113^e amendement). Dans notre étude, nous avons indifféremment utilisé les deux termes.



Carte VII. Carte de la distribution des langues tribales munda, dravidienne et indo-aryenne de l'Inde centrale.

[Roland, J. L. Breton, *Atlas of the Languages and Ethnic Communities of South Asia*, New Delhi – London, Sage Publications, 1997].



Carte VII a. Détail de la région habitée par les Pardhan et les Gond et où se concentre la diffusion de la langue gondi. [Ibidem].

Des recherches complémentaires montrent que la plupart des formes linguistiques définies comme tribales, considérées pendant longtemps comme des dialectes ou des formes corrompues de langues apparentées, sont en réalité des langues indépendantes ayant des origines éloignées dans le temps, comparables à celles des langues littéraires. Si nous comparons les premières données du recensement de 1911 à celles de 2011, il apparaît en effet que plusieurs communautés classifiées comme « tribales » au début du XX^e siècle ont perdu leur langue maternelle en étant absorbées dans le système social hindou³³. Parmi les groupes tribaux, même chez les plus largement représentés d'un point de vue numérique, l'utilisation du hindī a pris une place de plus en plus prépondérante.

³³ Ces communautés étaient appelées *Tribal Castes* (Hutton, 1946).

Lorsqu'on essaie de suivre les traces de ce qui a été la distribution et de l'enracinement du gondī dans ces régions de l'Inde, on réalise encore mieux la nature de la longue cohabitation entre Gond et Pardhan, ainsi que les formes mêlées de résistance et de cohabitation culturelle qui se sont mêlées au cours du temps. La langue gondī garde son rôle cérémoniel, en permettant au Pardhan d'être un membre actif du lignage, alors que son statut change sur le plan social. L'importance de cette appartenance se révèle le plus clairement au moment où les Pardhan du Madhya Pradesh considèrent le gondī comme le seul moyen capable de transmettre une mémoire habitée par une cosmologie partagée³⁴. On peut dire que les Pardhan appartiennent à un microcosme dont l'identité, aujourd'hui, n'est pas qu'un simple résidu ou le dernier vestige d'un passé glorieux, mais aussi une réponse créatrice à différents mécanismes d'incorporation ; et dont la tradition est en reformulation et en reconstruction constantes tout en prétendant se reconduire à l'identique...lors qu'elle constitue chaque fois un recalage vis-à-vis du poids de l'hindouisme dominant, lui-même soumis à des « relectures » et des recompositions idéologiquement identitaires elles aussi³⁵. Nous sommes dès lors en face de deux modes d'interaction.

³⁴ D.N. Majumdar (1961 : 367) définit ainsi la tribu: « a group speaking a common language and inhabiting a common territory ».

³⁵ Dans la troisième partie, nous reviendrons, d'une manière détaillée, sur ce point.

CONCLUSION PREMIÈRE PARTIE

REPRISE ET TRANSITION

D'un point de vue historique, les anciennes principautés du royaume du Gondwāna se sont fondues brusquement après l'Indépendance de 1947 dans la République fédérale et la nouvelle démocratie indienne. Ceci est un point de départ pour d'autres considérations générales, tout à fait fécondes pour nos réflexions ultérieures : transformations sociales et politiques, établissement de pouvoirs modernes, rupture des équilibres anciens. Les différentes étapes du développement que la région a connu ont successivement introduit des changements qui ont affecté largement le système socio-culturel. Dans ce processus, « l'identité » même des Gond ne peut que répondre à ces sollicitations, l'évolution linguistique et le culte clanique des *gotra* étant des éléments essentiels pour comprendre leur configuration « régionale ».

L'idée d'un « espace Gondwāna » regroupe une série d'unités territoriales englobant des villages et des provinces qui étaient sous le contrôle d'un souverain local (*rāja*). Même si on élargit la région à l'échelle d'un état indien, on voit que la répartition des castes et celle des unités administratives ne coïncident qu'imparfaitement. L'idée qu'au début il y avait les *gotra* de matrice tribale, ayant servi ensuite à structurer la base de la société des castes, reste crucial dans le débat anthropologique indien (D.D. Kosambi, 1965). Ce transfert aurait apporté une transformation des fonctions. Une pensée de l'historienne Romila Thapar semble tirer les conclusions de cette argumentation :

« Ultimately the clan identity did not altogether disappear for some aspects remained essential to the basic unit of caste society, the *jāti*. This seems to take on the role of a bridge in the transition to state systems. The identity conferred by birth, kinship, and marriage relation continues». (Thapar, 1992 : 15).

Cette *question de l'identité*, « tribale », « hindoue », revient à plusieurs reprises au long de notre enquête. La situation actuelle met en mouvement toute une série de réflexions. Le clan semble se fonder sur une idée de « perpétuité présumée » par laquelle ses membres lui sont liés d'une manière permanente et exigent une solidarité sociale interne. À côté de l'unité exogamique comme condition pour les échanges matrimoniaux, une unité politique désormais établie a pu fédérer d'autres clans dans des nouvelles formations tribales ou décider de les dominer en constituant une sorte de *chefferie* : à chaque *rāja gotra* correspondent plusieurs lignages mineurs (*saga*).

Dans le système à base territoriale tel que nous l'avons décrit, l'unité principale passait par le concept de *gaṛh*, une organisation qui s'affirme encore comme base de reconnaissance réciproque des membres de la communauté. De cette manière, la localisation spécifique des *gotra* répond à la volonté d'affirmer l'unité du groupe. Les montagnes *Sātpurā*, siège du pouvoir divin du dieu *Baṛā deo*, en sont la ligne de démarcation géographique, donnant forme à une cartographie qui répond aussi à des critères symboliques. De là, par le partage des liens sociaux que nous avons mis en lumière, la relation gond-pardhan passe à travers des éléments que nous pouvons résumer en quatre points :

- (1) - une « fragmentation » linguistique du quotidien ;
- (2) - une unité linguistique du rituel ;
- (3) - une forte identité religieuse ;
- (4) - un vif sentiment d'autochtonie.

« Roi-patron », « musicien-prêtre » : la distinction des rôles que nous avons mise en évidence au début de ces pages nous interroge à nouveau. La plus grande partie de nos interlocuteurs villageois s'identifie premièrement à une sorte de fonction sacerdotale, dont le rôle de chanteur devient une sorte de corollaire. Ils en revendiquent avec fierté la position et le prestige. Aux yeux des Pardhan de *Garkāmaṭṭa*, la valeur esthétique de l'activité bardique n'est que l'un des aspects à souligner, et non le plus important. Elle est plutôt la manifestation tangible d'une énergie divine dont l'instrument du *bana* incarne la charge. Et c'est seulement de cette façon que la *pūjā* peut avoir lieu. Ainsi le barde, en tant que messager officiel de l'autorité constituée, est-il investi d'une fonction sociale et religieuse précise. Le chant

poétique d'exaltation guerrière devient aussitôt un chant rituel. Notre deuxième partie en éclairera toute la portée.

Pour un Gond, le Pardhan n'est pas un simple musicien ; il est plutôt un assistant, un conseiller, un chroniqueur, un « pardhan », attaché à sa communauté par un ordre divin aussi. Sans le substrat mythologique qui reflète des connaissances transmises par les Pardhan, les Gond ne pourraient pas maintenir leurs pratiques rituelles dans un système intégré et intelligible. Anciens habitants de la forêt, les Gond sont aussi les possesseurs de la terre, ceux qui pratiquent l'agriculture, alors que les Pardhan, en tant que frères cadets des Gond, ont été libérés du devoir de travailler la terre, pour se consacrer à l'adoration de leur *rāja*¹. Ils sont les meilleurs interprètes des *gonda-baja* (à savoir, « les sonorités de la tradition gond »), les acteurs d'une pratique de transmission intercommunautaire qui témoigne d'un système commun de connaissance. Médiateurs indispensables, ils garantissent le lien entre les groupes et les différentes *jāti* qui composent la société gond.

Dans cette espèce de *connectivité continue*, pour citer M. Mauss, les sections de mythe rapportées ici font entrevoir sinon l'architecture générale d'une systématisation cohérente, celle des opérations logiques de sa construction. Il s'agit de considérer l'ensemble des phénomènes comme une totalité aux éléments multiples interdépendants. Notre effort vise à une synthèse descriptive, saisissant aussi la fonction pédagogique à travers les formes changeantes de chaque version du récit mythique. À présent, il pourrait être plus approprié de dire que cette relation a perdu beaucoup de son aspect pratique, qui auparavant poussait les Gond à offrir un abri aux Pardhan. Maintenant cette parenté se maintient à un niveau formel. Le récit mythique des Pardhan résiste parce qu'il justifie, soutient et inspire aussi l'existence et l'action de la société gond. Il se traduit aussi à travers l'accomplissement de la *pūjā*, qui revient de fait à être un rituel de régénération du pouvoir royal. Tout en effet semble converger vers une dimension royale qui bien qu'affaiblie reste la clé de voûte du système gond et la garante de son évolution graduelle et paisible. En effet, si le principe hiérarchique est partout présent en Inde (Dumont, 1966), cette hiérarchie subit des variations

¹À ce propos, voir l'ouvrage très détaillée d'Olivier Herrenschmidt, *Le cycle de Lingal. Essai d'étude textuelle de mythologies : les mythologies des tribus de langue gondi (Inde centrale)*, EPHE, Paris, 1966.

régionales, des logiques contextuelles formant et reformant des systèmes d'alliances et de fidélités au gré des situations.

La distinction *gond-pardhan/aîné-cadet* s'applique à cette hiérarchie, à ce rapport asymétrique. Mais ce n'est pas la hiérarchie des castes. Le cadet pardhan est *devant* le roi gond. Le joueur de *bana*, pourtant, va inverser cet ordre ; c'est une inversion qui conforte la cosmologie. Elle se donne comme une coagulation composée de sous-ensembles, ces derniers réorganisent l'ordre de l'ensemble, au prix d'en reverser parfois les priorités. Ce sont des inversions qui habitent chacune des univers différents mais qui obéissent cependant à un même schème de hiérarchie : aîné-cadet, desservant rituel-représentant du lignage dominant, retournant ainsi l'ordonnement classique hindou.

Les Gond d'aujourd'hui font un recours nécessaire aux Pardhan du seul fait qu'ils continuent à reparcourir, et revitaliser une ethnohistoire commune. Si le dispositif clanique y est défini comme « un établissement fondé par un groupe de personnes liées par une tradition, une histoire, des mythes, une religion, une résidence communs » (Izard et Bonte 2010), il renvoie en même temps à une référence identitaire du dispositif socio-politique. Les artistes pardhan qui habitent à Bhopal regardent leur tradition en reprenant toujours le contexte villageois comme cadre principal où des formes divines naturelles se manifestent. Entre les attributs et les caractéristiques des divinités tribales et la présence des divinités villageoises au sein d'une hiérarchie régionale hindoue, les observations de terrain nous ont imposé d'aborder, en les renouvelant, des questions de parenté et d'esthétique, car le thème et le contexte retenu marquaient la nécessité d'envisager de plus larges implications. C'est proprement la deuxième partie qui nous a donné l'occasion de confirmer un renouvellement et une hybridation constants, la troisième partie de mettre en perspective les théories et les critiques de ces hybridations.

À la lumière des aspects que nous venons de décrire au sein des changements survenus dans ce type de relation, deux considérations s'ajoutent à notre réflexion :

- (1) - les Pardhan se réapproprient des fonctions anciennes pour mieux marquer le présent là où la royauté se retrouve survivre à elle-même en intensifiant la dimension rituelle et divine de leur légitimité ;
- (2) - ils y exaltent une territorialité aux limites fluides, et contribuent ainsi à une défense et une illustration socio-politique qui passe nécessairement par une référence religieuse.

Le risque de perdre une grande partie de l'extraordinaire patrimoine oral gondi est sans aucun doute un fait réel. Ce phénomène trouve dans notre étude comparative avec le milieu urbain de Bhopal et le milieu hindou, un moyen d'analyse efficace. Réunir les connaissances sur le panthéon traditionnel villageois et sur les cycles mythiques permet aujourd'hui d'esquisser une formidable cartographie pour la sauvegarde des coutumes sociales et des performances rituelles.

La fonction royale a survécu aux décennies qui ont suivi l'Indépendance, elle détermine et accompagne le sens des relations. La tentative de reproduire cette institution royale à l'intérieur d'une nouvelle représentation demeure une perception partagée. Au sein de cette logique, les Pardhan semblent vouloir renforcer la dimension rituelle de leur communauté par une intensification du religieux. Ce sentiment imprègne leurs vies à niveaux qui sont très différents. Il doit être évident que si ces deux groupes nous parlent d'une perspective culturelle particulière à l'Inde centrale, ils ne disent pas la même chose, et ne parlent pas au même niveau : le Gond parle de son pouvoir/puissance royale, le Pardhan revendique la dimension de son rôle rituel.

-DEUXIÈME PARTIE-

**CONFIGURATIONS CROISÉES D'UNE COSMOLOGIE
APPARENTÉE. LA DÉVOTION ET LE DEUIL**

« À Khannat, le jour qui précède *daśgatra*, le mari de la femme qui est décédée porte dans la Narmadā de la terre provenant du terrain de sépulture. Une fois rentré, il va chez le *nat*, car tout au long de la période du deuil l'habitation qu'il peut fréquenter ne doit pas être de son *gotra*. Le frère de sa femme seulement pourra le reconduire chez sa famille afin d'accomplir la *pūjā*. La terre jetée dans l'eau est la représentation symbolique du passage de l'esprit vers *baikūnṭh*, le lieu habité par les ancêtres... ».

[*Daśgatra* à Khannat, terrain 2010].

« À Deori, après l'allumage du bûcher, la communauté doit s'immerger dans le petit lac juste au-dehors du village, laver les vêtements utilisés pendant la crémation, les hommes et les femmes séparés dans le temps et dans l'espace. Un des hommes de famille montre alors au cortège des femmes un morceau de bois brûlé provenant du bûcher. Réunies à l'extérieur de la maison, et disposées en procession pour aller au petit lac, elles touchent ce morceau de bois brûlé, en participant symboliquement au rituel de crémation.

Les femmes, rentrées au village en premier, commencent à préparer l'acte dévotionnel (*pūjā*) pour l'esprit du mort (*jīva*). Elles nettoient et purifient encore une fois la cour interne de la maison (*līpnā*) en se disposant selon le niveau de parenté avec le décédé. Au centre, le *nat* dessine un diagramme (*dhigna*) en utilisant de riz brut (*dhān*). Une lampe à huile (*dīpak*) est posée au centre et des monnaies sont offertes ».

[*Tijvā* à Deori, terrain 2010].

INTRODUCTION

Cette deuxième partie a comme horizon privilégié l'ordre religieux et le rituel funéraire des Pardhan de la région enquêtée. Ce que nous appelons ici la « dévotion » et le « deuil » apparaissent donc exaltés en tant qu'attestation de la cosmologie et de la multiplicité culturelle gond.

Tout ce qui arrive à bouleverser l'existence d'une personne, d'une famille, d'un village se reflète automatiquement sur l'ensemble de la communauté. C'est là que demeure encore le caractère fortement collectif et formalisé de ce rituel en tant que moyen pour assurer protection face à l'évènement le plus frappant. Il doit répondre à sa fonction sociologique, car la turbulence émotionnelle ne se substitue pas à la structure du rituel, elle en est un produit.

Le parcours à mi-chemin dans le contraste urbain/rural et caste/tribu, par ses transitions, inversions, reste un sous-texte constant. Dans la relation gond-pardhan, des modes d'ajustement surgissent, des nouvelles formes de représentation agissent. Dévotion et deuil conquièrent d'emblée une prééminence, leur mouvement étant très encouragé : notre méthode d'observation et de comparaison tient à ce que ces thèmes venaient d'être brièvement abordés par nos trois premiers chapitres, où l'on a déjà trouvé une distinction et une confusion de ces étiquettes. À montrer qu'elles font, peut-être, la preuve d'une complémentarité constitutive. Le Pardhan, *musicien-prêtre* à qui l'on attribue la mise en scène de cette *cosmologie apparentée*, arrive à dialoguer avec son frère aîné gond pour affirmer son statut dans la « narration ». Un dialogue situé dans le cadre d'une royauté qui continue d'informer la culture gondī, en dépit de l'absence du roi, et que reprend le contrôle territorial par rapport aux « sanctuaires » et aux « unités de culte » qui définissent rituellement l'espace social¹. De rituels funéraires, dans leur ensemble de pratique et de croyance, sont au centre de cette partie. Quels sont-ils, et comment définissent-ils l'espace social ?

Nous avons conçu un « modèle observé d'analyse » des représentations religieuses et mythiques, le point d'observation reprenant toujours nos deux implantations. Des

¹ À ce propos, voir l'article de J.-C. Galey, « Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective », Galey J.-C. dir. *History and anthropology*, 4 (2), *Kingship and the kings*, Paris, EHESS, 1984, p. 371 – 419.

funérailles dans les villages à leur transposition en contexte urbain, la description ponctuelle des aspects dévotionnel et cérémoniel du rituel funéraire permettra de compléter et approfondir une dimension socio-culturelle dont le cadre général a été déjà tracé. Ce sont proprement les configurations croisées que nous voulons encore mettre en évidence. L'importance de ces configurations passe par deux niveaux de lecture, deux ouvertures complémentaires, *régionale* et *locale*, qui se renvoient l'une à l'autre. Nous allons alors formaliser ces contenus.

Le chapitre IV est consacré à la Narmadā, à son culte et à ses pèlerinages. Son temple principal, dans la ville d'Amarkaṇṭak, tire en effet son nom (*Narmadā mandir*) de la divinité qu'il abrite. L'ethnographie croisée de populations de caste et tribales visitant ce lieu engage une analyse comparative du pèlerinage : l'examen de deux itinéraires oppose une participation régionale de tradition hindoue à d'autres configurations plus locales. Pour tous, la Narmadā jouit d'une importance vitale surtout pour ce qui est des croyances et des pratiques religieuses des couches rurales populaires indiennes, pour lesquelles le culte de ce fleuve s'insère parfaitement à l'intérieur du discours théologique et mythologique de la tradition relative à la Déesse. « Déesse glorieuse », sa dévotion est témoignée par les sources littéraires puraniques, exaltée par les mythes et les croyances qui, dans les traditions locales, trouvent leur pluralité de versions, dans une « participation commune » qui a valeur de paradigme. À ceci, on ajoute la donnée historique : déjà dans l'Inde du VI^e siècle de notre ère, après le déclin de l'empire Gupta, la Narmadā marquait la limite méridionale du royaume Harshavardhana et celle septentrionale de la dynastie Chalukya, en réaffirmant ainsi l'importance stratégique de sa position dans la distribution des équilibres de pouvoir. Une tendance à la « centralité » qui s'est maintenue au cours des siècles successifs². Le culte de la déesse fluviale s'inscrit parfaitement dans notre tentative de comprendre la manière dont sa représentation mythique procure une cohérence au monde que partagent les Pardhan et les Gond. Ce mode relationnel entre parfaitement dans la compréhension des processus de changement, de résilience et d'interaction dont témoigne notre parcours ethnographique. Le chapitre se doit d'asseoir et d'illustrer la

² Une des premières inscriptions concernant la Narmadā remonte au royaume du Mahārāja Suraśmicandra, un feudataire du roi Budhagupta (467-497 apr. J.-C.) qui, à l'époque, aurait précisément gouverné la région comprise entre les fleuves Kālindī (autre nom du fleuve Yamunā) et Narmadā (Sharma, 1978, p. 294).

relation des Pardhan au territoire traversé par le fleuve sacré comme une présence sociale où ils se trouvent directement impliqués. C'est là notre ouverture régionale.

Une description/définition des aspects saillants de la religiosité locale se retrouve au chapitre V, avec des pratiques divinatoires autochtones et de tradition hindoue. Système unifié de principes et de croyances, dans le culte pardhan et gond l'on trouve également une confirmation du syncrétisme culturel et religieux que la géographie physique de l'aire semble avoir favorisé. Leurs effets en sont documentés encore aujourd'hui. Les superpositions de cultes tribaux et hindous, leurs appropriations réciproques font l'expérience de ce syncrétisme. De multiples influences ont au cours des siècles agi de part et d'autre, même si chez les Pardhan le culte des dieux du territoire conserve encore sa dimension locale première.

À l'ordre des dieux s'ajoute le désordre des esprits malveillants (les *bhūta*), particulièrement déstabilisants pour le village entier : d'un côté par leur action, de l'autre par la protection qu'ils assurent aux dieux et aux ancêtres. Cette alternance couvre le plus large spectre de l'existence pardhan et gond ; elle implique, au fond, le constat que les catégories « dieu » et « démon » sont tout à fait mêlés. Elle rentre, en effet, dans le « désordre harmonique » du monde des dieux et des hommes.

Que nous apprend cette alternance à propos de ces situations d'instabilité ? Après avoir balisé les formules de contraste à la force débordante attribuée aux esprits qui y auraient causé l'émanation, le Chapitre VI décrit les effets pratiques de l'interférence de forces surnaturelles, continues et dangereuses. L'aspect visible de ces ingérences se manifeste à travers ce que nous définissons ici comme des *états d'altération*, tels que maladies, calamités, accidents, etc. Face à ce type « d'agressions », des spécialistes-guérisseurs déterminent la cause du problème et trouvent la solution la plus efficace : à côté des mécanismes de défense et de traitement que procure l'utilisation de la médecine tribale – l'utilisation d'herbes et des plantes aux capacités thérapeutiques – s'ajoutent des pratiques divinatoires qui, au-delà du geste du guérisseur (*guniyā*), jouent sur la puissance de sa parole, de son geste. Il n'est pas question de croire à l'irrationnel d'une manière passive, mais bien plutôt de reconnaître ce type de force et trouver la manière de la gouverner. Ces deux manières d'aborder le soin mettent en scène deux techniques qui diffèrent au niveau de la méthode, mais se

complètent au niveau du but à atteindre. Là où médecine et divination ne réussissent pas, la mort survient. Le rituel de « *kunḍā* » analysé à la fin du chapitre, sublime la relation des vivants avec leurs propres morts, les agents cérémoniels s'assurant la maîtrise du temps et de l'espace.

Sur la ligne des trois chapitres d'ouverture de cette deuxième partie, le chapitre VII porte finalement sur le rituel funéraire. Les dimensions du « deuil » et de l'« action rituelle » se disposent à l'épreuve d'une dévotion animée par une ferveur partagée et à l'expérience d'une adhésion à des valeurs communes.

À propos du « mourir », deux éléments ne sont pas mis en discussion pour les Pardhan:

(1) - la dimension de la transmigration.

(2) - le retour dans le même milieu clanique et villageois.

Cette « limite » ne s'identifie pas par la cessation de quelque chose, mais plutôt par son commencement.

Chez les Pardhan, le concept général de la mort demeure un sujet trop spéculatif et abstrait. Leur attention se pose totalement sur les liens (de sang et d'alliances) du mort et sur son trépas. Leur cosmogonie se représente, chaque fois, établissant l'ordre de toutes choses. Dans cette conception alors, la mort est le vrai moyen pour *mesurer le monde*. Tout au long des treize jours du cérémoniel funéraire, chaque aspect du rituel se construit autour de la conviction que la personne morte est en même temps présente et absente par son esprit ; cette dimension « autre » mobilise à la fois des agents rituels (*nat*) et des habilités narratives particulières, exaltées par le *bana*. Dans ce contexte, les morts sont des protagonistes réels de la vie communautaire des vivants. Il existe une continuité très importante entre les deux mondes, dont le dialogue constant se décline selon les sonorités vocales, instrumentales qui en expriment la vivacité. Comme chez les hindous, même pour les Pardhan et Gond le rituel funéraire reconnaît la dimension du « passage ». Son action de « perfectionnement » (*saṃskāra*) doit nécessairement tenir compte des différentes manières de mourir qui pèsent aussi sur l'achèvement du voyage de l'esprit.

Tous les participants au rituel sont – selon leur degré de parenté avec la personne décédée – des spécialistes du sacré travaillant à empêcher que cette « force », la plus

négative, puisse se répandre dans le village. Une action de délimitation et de contrôle de ce qui, par sa nature, est incontrôlable pour la pensée humaine : par les rituels spécifiques de *tijvā* et *daśgatra* – qui définissent respectivement la période de trois et dix jours suivants le rite de crémation ou inhumation (selon le cas) – la figure du *nat* est encadrée d'une manière détaillée. À lui la vision anticipée du voyage *post-mortem* à travers le dialogue avec *Barā deo*, témoin absolu des mondes supérieurs et inférieurs. Dans ce contexte, alors, dont nous avons recueilli beaucoup de matériel descriptif, nous pouvons retrouver toute la composition lignagère (*gotra*) de la société gond.

La progression de notre analyse renouvèle l'importance des dynamiques entre les milieux villageois et urbain. Le parcours s'enrichit précisément des représentations de *re-composition* qui confirment le processus d'adaptation en cours. Certes, l'anthropologie des rituels funéraires a des implications qui vont bien au-delà des villages. Cela sera la priorité du chapitre VIII. Dans cette démarche, la vie à Bhopal renouvelle ce rapport avec le religieux et tente de l'englober dans des représentations qui attestent de la survivance d'un monde qui connaît bien ses origines et revendique le besoin de les circonscrire au moyen d'un langage compréhensible. Le rituel funéraire observé à Bhopal semble mettre au centre une sociabilité en dialogue permanent avec le monde traditionnel du village.

Cette tentative, enfin, pour mettre en lumière la recomposition de l'espace rituel, se complète avec le chapitre IX, qui conclura cette partie. Au centre de l'action, se place le dialogue entre les mondes des vivants et celui des morts par le chant accompagné du *bana*. Le *musicien-prêtre* retrouve l'héritage bardique, tout le rituel visant à rendre durable l'installation des morts dans l'au-delà à travers des cérémonies qui, en des occasions et des jours déterminés, peuvent aider leur retour, bref et surveillé, parmi les vivants. Si chaque limite se conserve durablement seulement lors d'une ouverture occasionnelle, les Pardhan tentent de conserver le contact social avec leurs morts en les conviant en des lieux et à des périodes précis. Pour les Pardhan, la possibilité de rejoindre le « paradis » (appelé *svarga* ou *baikūnṭh* ; sanscrit *vaikūnṭha*), selon le terme local) ou bien « l'enfer » (*narka* ; sanscrit *naraka*) semble répondre à la centralité que l'action rituelle déclenche pour garantir à l'esprit du mort le meilleur des voyages, afin qu'il puisse renaître dans le même *gotra* du même village. Ceci est un point

fondamental pour chaque pardhan, dont la réalisation s'actualise par le son du *bana*, où la parole du ritualiste (*nat*) met en scène le dialogue avec Baṛā deo. Le dieu habite le « paradis », ce lieu étant une forêt d'extrême beauté dont l'arbre de *sājā* est le centre.

« Arjuna [“clair, resplendissant”, “blanc”, l’un des cinq Pāṇḍava, descendants de la « dynastie lunaire »] voulait se marier avec la belle Narmadā [“donneuse de réjouissance”, fille du ṛṣi Mekāla]. Pour cette raison il décide de lui offrir sa main. Elle accepte, mais à une condition : il devait réussir à construire un barrage le long de son cours avant l’aube et le chant du coq. En cas d’insuccès, alors, la demande en mariage serait rejetée automatiquement. Vue l’entreprise, Arjuna pense de demander de l’aide à son frère Bhīma [“terrible”, le deuxième des cinq frères Pāṇḍava]. Les deux portent, alors, deux grandes montagnes pour les mettre sur chaque côté du fleuve. Maintenant ils devaient mettre un troisième bloc de pierre au milieu du fleuve afin de bloquer ses eaux et de pouvoir le traverser. Narmadā reste à regarder tout le temps. Dès qu’elle se rend compte que le barrage est en train d’être terminé, elle décide de se transformer en un coq pour déterminer l’arrivée de l’aube par son chant et éviter son mariage. Une fois écouté le chant du coq, Arjuna et Bhīma jettent la troisième montagne qu’ils avaient transporté et s’échappent tout de suite. C’était trop tard. L’aube est déjà arrivée. Ainsi, le fleuve divin n’a pas été barré ».

[Version régionale du mythe de la Narmadā. Amarkaṇṭak, terrain 2014. Traduction personnelle].

CHAPITRE IV

NARMADĀ DARŚANA.

CULTE ET DÉVOTION D'UNE DÉESSE

« La Narmadā est notre mère divine. Grace à ses eaux, notre terre est pure et sacrée ».

[Indu Bāi Marabi, Garkāmaṭṭa, 2010].

*[Les mythes évoqués dans ce chapitre sont réunis dans l'Annexe B].

1. LE CONTEXTE RÉGIONAL

L'État du Madhya Pradesh est traversé par la Narmadā, fleuve-déesse qui, par sa portée religieuse, mythique, sociale, est un acteur essentiel de cette région du sous-continent, et dont les eaux ont pour les habitants de ses berges des vertus guérisseuses et purifiantes incontestables (*tasyāḥ śivam jalam*)¹. La tradition religieuse indienne au sens large, en effet, attribue à chaque fleuve une origine divine, leur genre, presque toujours, féminin, rappelle que le domaine des eaux est lié au pouvoir génératif (*jan*) – ou, si l'on préfère, germinatif – des déesses préposées à cette fonction à tous les niveaux de l'existence. Cela implique un dispositif rituel qui, dans le contexte hindou, en tant que processus régénérant renvoie à la création cosmique, se réitère par l'immersion des icônes divines, surtout pendant les cérémonies solennelles². Les eaux, en effet, précèdent chaque forme et soutiennent chaque création. Elles impliquent toujours une régénération : d'un côté, la dissolution est suivie d'une « nouvelle naissance » ; de l'autre, l'immersion fertilise et augmente le

¹ *Skanda purāṇa*, V, III. 22. 34. (I)

² Cf. *Kaṭha Upaniṣad*, IV, 6: “yaḥ pūrvaṃ tapaso jātam adbhyaḥ pūrvaṃ ajāyata, guhām praviśya tiṣṭhantam yo bhūtebhir vyapaśyata: etad vai tat”. « Celui* qui a discerné d'entre les essences, - lui qui était né avant les eaux - (l'*ātman*) né avant la chaleur** située dans le mystère où il était entré, ceci est cela.

* Le dieu primordial ;

** L'énergie calorifique, premier moteur du monde. »

(Trad. L. Renou, Coll. « Les Upanishad n. 11, J. Maisonneire, Paris, 2006 réimpr., p. 15).

potentiel de vie et de création (Eliade, 1976, p. 170). À cette polysémie religieuse correspondent de nombreux cultes et des pratiques qui sont, certes, liées à la valeur sacrée que l'eau – en tant qu'élément cosmogonique – possède en elle-même, mais aussi par la manifestation de la présence sacrée qui l'habite. Notre réflexion tente de mettre en lumière l'ampleur de ses « représentations » : à côté d'importantes références littéraires, on trouve toute une série de données ethnographiques. Comment la tradition orale des communautés tribales se mélange-t-elle à une littérature puranique qui dans la région de notre intérêt semble avoir trouvé une fécondité d'expression particulière? La démarche vise ici à mettre ce type de réciprocité en perspective, en élargissant la vision autour de laquelle notre analyse se déroule. Pour autant qu'il s'agisse d'un culte transversal dans sa sociologie, notre point d'enquête est renouvelé autour des trois axes thématiques définis au début de la thèse :

- (1) - les rapports *inter-tribaux* ;
- (2) - le contraste *urbain-rural*
- (3) - les imprégnations « *hindou* » - « *tribal* ».

Avec d'un côté la ville d'Amarkaṅṭak (district administratif d'Anuppur), l'un des lieux de pèlerinage les plus anciens et prestigieux de la région ; et de l'autre le village de Garkāmaṭṭa, site de référence du culte gond. Trois raisons principales nous portent à les faire dialoguer :

- (1) - une proximité géographique et culturelle qui ont forgé les événements historiques ;
- (2) - une profonde dévotion des Pardhan et des Gond pour la Narmadā, la grand-mère de toutes les communautés *ādivāsī* ;
- (3) - un hindouisme régional qui trouve son expression la plus éclatante dans la ville d'Amarkaṅṭak.

L'ancrage régional d'Amarkaṅṭak, les traits spécifiques de son temple, nous aidera à mieux comprendre la nature des cohabitations et des hybridations socioculturelles noyées dans des pèlerinages aux contours brouillés. « Hindou », « tribal », c'est avant tout du culte de la déesse Narmadā qu'ils s'agit. Une imbrication de croyances et

d'espaces dont les implications se révèlent essentielles pour arriver à comprendre les dynamiques qui gouvernent le régime humain, au degré régional et local.

Géographie physique du fleuve

Cinquième fleuve de l'Inde, la Narmadā est la grande rivière sacrée de l'Inde centrale. Son cours, long 1312 kilomètres, traverse pour une distance de 1017 kilomètres le Madhya Pradesh. Puis, il parcourt la frontière avec le Maharashtra pour 35 kilomètres, 39 kilomètres aux confins entre Maharashtra et Gujarat, pour terminer sa course de 166 kilomètres à travers le Gujarat jusqu'à la mer d'Oman dans le Golfe de Khambhat. La Narmadā naît à 1080 mètres d'altitude dans les montagnes Maikāla qui forment l'extrémité orientale de la chaîne des Sātpurā – sept systèmes de montagnes – s'étendant des collines de Rajmahal à l'est, jusqu'à Rajpipla à l'ouest : Maikāla, Mahadeo, Kalibhit, Asirgarh, Bijagarh, Barwani et Arwani.

D'un point de vue orographique, son bassin peut être reparti en deux régions principales : l'une caractérisée par de reliefs montagneux et entièrement couverte de riches forêts d'arbres de *sāl*, de *tek* et de *sarāi* ; l'autre plus plate, des plaines du Bharuch et du plateau de Nimar, qui s'ouvre après la ville d'Indore. D'un point de vue géologique, sa vallée avec celle du fleuve Tapti traverse les plus anciennes roches de la planète datant de l'époque précambrienne et paléozoïque du système montagneux formé par la plaque du Gondwāna. La partie septentrionale de la chaîne des Maikāla, qui s'étend au-delà des plaines du Chhattīsgarh, est très boisée ayant une hauteur moyenne de 600 mètres³.

Après avoir traversé le centre de Dindori, depuis l'aire de Mandlā jusqu'à la localité de Sahasradhara, la Narmadā s'élargit d'une manière évidente par des rochers de granit noir tout le long de son lit. Son bassin supérieur se termine à Bhedaghat, près de Jabalpur, où une immense gorge découpée dans le calcaire cristallin de dolomie forme des grandes parois. Ici, le fleuve coule dans une falaise, formant une cascade spectaculaire (Dhuandhāra). Les roches du canal principal créent des

³ En détail, les géologues ont individué six régions qui composent l'ensemble du bassin : a). Toute l'aire qui gravite autour de Mandlā (Upper Narmadā) ; b). La vallée de la Narmadā divisée par la plaine de Jabalpur-Hoshangābād, le district de Dhar et le plateau de Nimar ; c). Les monts Vindhya ; d). L'aire Udaipur – Raipur ; e). Les monts Sātpurā ; f). La plaine Baroch-Badoda.

ruisseaux subsidiaires comparativement plus calmes, auxquels les dévots peuvent accéder facilement. Après avoir fendu la falaise, la Narmadā s’engage sur un étroit canyon. Cette gorge de marbre domine la scène par ses 33 mètres de hauteur, et par sa profondeur qui va de 26 à 215 mètres.

2. LA VILLE D’AMARKAṆṬAK

Le site d’Amarkaṇṭak constitue l’un des lieux de pèlerinage les plus anciens et les plus prestigieux du monde hindou et du monde tribal. Lieu de transition et de passage, son temple est l’épicentre d’un itinéraire dévotionnel vigoureux : au nord-ouest, au pied des monts Maikāla, les monts que le mythe désigne comme demeure méditative de Śiva et Pārvatī, sortent les torrents qui forment la Narmadā. La ville maîtrise un nombre important de pèlerins de toute l’Inde centrale, les arrivées quotidiennes de dévots se décuplent lors des célébrations religieuses plus importantes. Pour rejoindre la localité de Bhopal, on doit parcourir un itinéraire d’un jour et demi de train : on arrive à la très petite gare de Pendra Road, située le long du trait ferroviaire Bilāspur-Kaṭnī sur la vieille ligne *Bengal Nagpur railway*, ouverte en 1891. D’ici on peut atteindre Amarkaṇṭak en bus, en taxi privé ou partagé. Il faut environ une heure de route collinaire dans la forêt.

Une fois arrivé, on se trouve transporté dans une atmosphère « suspendue », même si la ville est en train de connaître une expansion importante : à côté des nombreux lieux consacrés aux pèlerins (*āśram*) – en 2014 on y compte environ vingt – et l’énorme quantité de temples, plus ou moins récents, connus comme les « sanctuaires de l’eau » car érigés à la confluence des tributaires de la Narmadā, près de petites cascades et de lacs, un nombre de *Guest house* a rapidement surgi, surtout au cours de trois dernières années⁴.

Quant à l’origine étymologique de son nom, Amarkaṇṭak se retrouve dans de nombreuses versions des épopées et des *Purāṇa*. Le nom semble d’abord se rapporter à

⁴ Un effet de ce processus d’expansion urbaine est l’évolution de l’université tribale (Indira Gandhi National Tribal University) qui se situe au cœur d’un projet ambitieux commencé le 19 avril 2008. Née d’une première cellule située près de la route principale d’Amarkaṇṭak avec peu de classes, aujourd’hui la cité universitaire se trouve à Lalpur, à 20 kilomètres du centre, que l’on rejoint en trente minutes sur la route 9A.

la présence, en des temps très anciens, de la montagne correspondante dans la chaîne des Sātpurā, seconde seulement vis-à-vis du mont Kailāsa⁵ et, donc, consacrée au culte du dieu Śiva (Chandrakar, 2007 :7)⁶. Le *Mahābhārata*, l'épopée emblématique de l'Inde brahmanique, dans le « livre de la forêt » (*Vana-parvan*), raconte comment ce lieu était couvert, au début, par une forêt dense de bambous où la Narmadā naquit et dont Yudhiṣṭhira (l'aîné des cinq Pāṇḍava), avec ses frères et Draupadī (fille de Drupada, incarnation de la déesse Śrī), rejoignirent les rives pendant les jours de l'exil. Le poids religieux est révélé par le lien entre Mahādeva et la Narmadā et confirmé par l'immense tradition orale des récits mythologiques, à la spécificité locale très accentuée.

Au niveau littéraire, le terme *Amara-kaṇṭaka* signifie littéralement « le sommet des immortels », là où on raconte que le dieu Śiva aurait finalement trouvé soulagement à sa gorge empoisonnée (son épithète *nīlakaṇṭha*, « à la gorge bleu » se confirme dans le mythe)⁷. Au niveau des variantes locales, les mots semblent jouer sur cet aspect : dans une perspective mythologique où l'élément local est ici déterminant, la forme pointue (*kaṇṭaka*) de la montagne semble être associée à l'image d'une épine ou, en un sens plus métaphorique encore, la gorge « épineuse » du dieu Śiva d'où surgit la figure de la Déesse par l'action même du dieu, pour se délivrer du poison qui l'habitait⁸. Par cette action, le dieu veut ainsi souligner l'action purificatrice éternelle, immortelle (*amar*) de la Déesse, qui se manifeste à travers sa propre volonté. Toutefois, autour de l'origine du nom et de sa formation, les versions et les interprétations sont aussi nombreuses que les communautés qui ont pris ici leur demeure. C'est pourquoi, au-delà des interprétations, nous accueillons volontiers l'étymologie la plus partagée parmi nos interlocuteurs : le mot se compose de deux termes, « *amar* », à la lettre « le nectar immortel », et « *kaṇṭak* », à la lettre « ce qui aide à surmonter des difficultés ». Mais comment comprendre la réunion de ces deux termes ?

⁵ Dans la mythologie hindoue, le Kailāsa est une montagne, située au sud du mont Meru, et regardée comme le paradis des dieux, en particulier de Śiva et Kubera.

⁶ La montagne d'Amarkaṇṭak est connue aussi comme Somaparvata et Surathādri. (Mārkaṇḍeya Purāṇa, cap. 57. Venkateshvara Press). Kālidāsa l'appelle Āmrakūṭa à cause de la grande présence des arbres de Mango (*āmra*).

⁷ Épithète attribué à Śiva lorsque, à la demande de Brahmā, il a avalé le poison (*halāhala* ou *kalākuṭa*) qui a émergé pendant le barattage de la mer de lait (*samudramathana*). La référence au mythe classique est ici évidente. Il est très intéressant de noter la tentative de récupération du mythe dans un cadre régional et local.

⁸ *Kaṇṭaka* : Litt. « épine, tout ce qui est pointu, la pointe d'une épingle » ; selon une perspective religieuse : « n'importe quelle source de vexation, obstacle ou empêchement » (voir Monier-Williams).

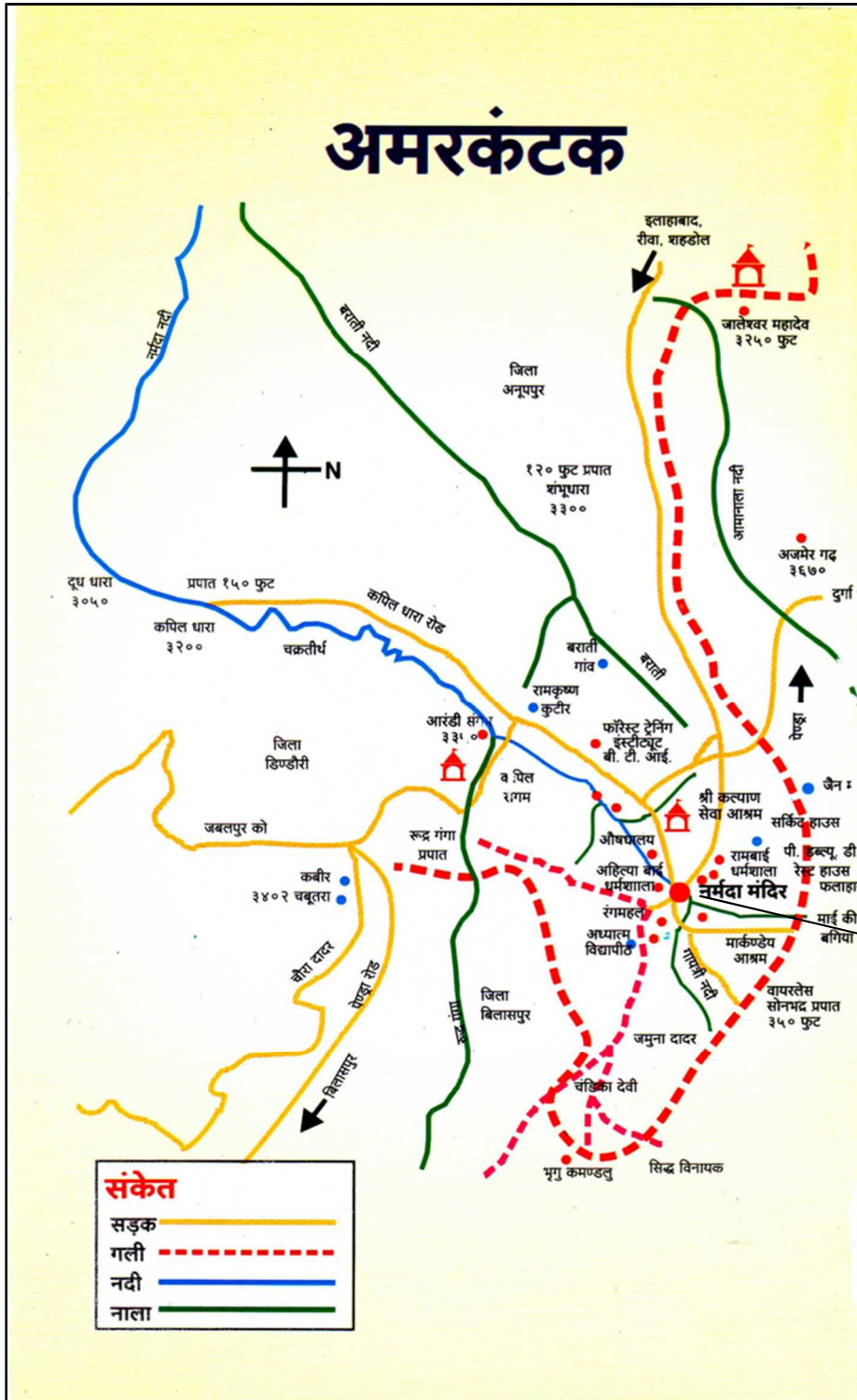
Célébré comme « territoire consacré, de pèlerinage » (*kṣetra*), c'est surtout dans les textes puraniques que l'on trouve la plus grande concentration de récits mythiques, où, à l'ouest du Kalinga-deśa, la montagne d'Amarkaṇṭak –1100 mètres d'altitude – est considérée le plus ancienne des « lieux sacrés » (*tīrtha*, à la lettre « gué », « passage », « croisée ») du culte à la Déesse⁹, ainsi que le lieu d'élection d'une dévotion shivaïte où l'on peut obtenir les « accomplissements » (*siddhi*)¹⁰. Le terme *kṣetra* désigne généralement une aire géographique définie par le rite. Pour ses habitants, Amarkaṇṭak répond totalement à cette définition. C'est dans ce sens aussi que l'utilisent les Gond : pour eux, *kṣetra* est le royaume, dans lequel leur pèlerinage se fait parcours de fondation qui en vérifie les contours.

Narmadā udgāmkunḍ

Le centre sacré d'Amarkaṇṭak est représenté par le *Narmadā udgāmkunḍ* (**Carte VIII**), un complexe de temples de couleur blanche entouré de murs tout autour de ce qui est considéré le lieu d'origine (*udgām*) de la Narmadā. Le complexe, comme nous pouvons le voir aujourd'hui, construit de toute probabilité pendant le royaume gond de Nāgpur (au début du XVIII^e siècle), se compose de nombreux sanctuaires parmi lesquels on peut identifier cinq structures principales groupées autour de deux bassins en communication : du côté nord, il y a trois temples, plongés dans l'eau, qui remontent de toute probabilité à la même époque du bassin central. Entre ceux-ci, sur le côté oriental, le plus important est le Narmadeśvara, situé directement au-dessus de la source du fleuve sacré, qui fait suite à deux autres temples : le Revānāyak Chatrī (côté ouest) et le Amarkaṇṭheśvar, au centre de l'aire; les deux autres temples se situent aux bords du périmètre : Amaranātha à l'ouest, Narmadājī à l'est. Une inscription à la base du temple nous dit qu'il a été restauré sous les rois marāthā de Indore (dynastie Holkar).

⁹ Cf. *Skanda purāṇa*, V III. 15. 14-19; cf. *Mārkaṇḍeya purāṇa*, Chapitre 57.

¹⁰ *Vāyu Utt.* 15/12, 14. Padma P. Bhūmi 18/13-14, 85/24, Svarga 13/8. Matsya P. 186/2. Kūrma P. II 40/9.



Carte VIII.
 Reproduction de la ville d'Amarkantak avec le temple Narmadā-udgām au centre, puis les autres lieux religieux. Les routes sont signalées par la ligne jaune ; les sentiers/petits passages par la ligne en pointillé verte ; les sentiers de pèlerinage en rouge ; en bleu sont les cours d'eau. Carte en langue hindi, अमरकंटक धाम, एवं मॉ नर्मदा, editée par बाबा कल्याणदास जी. कल्याणिका प्रकाशन. श्री

Narmadā udgām.

La source « divine » de la Narmadā, se trouve protégée par une cellule construite au centre du complexe du temple, plongée dans l'eau à la hauteur de la source, c'est-à-dire à l'intérieur d'un bassin plus grand qui est relié directement à la

source originelle (*kotitīrtha*)¹¹. Dans cette zone bien délimitée, on croit que la Narmadā naît du petit réservoir (*kuṇḍ*) situé au centre du périmètre sacré, le même centre qui précise le point gravitationnel comme source d'énergie qui est propre à purifier.

De ce *kuṇḍ* où est abritée l'image de la Narmadā selon l'iconographie classique d'une divinité aquatique montant un crocodile mythique (*makara*), l'eau sacrée passe dans un réservoir plus grand cerné d'un complexe de tours blanches curvilignes (*śikhara*)¹². Ils rappellent les roches blanches typiques que l'on peut trouver le long des rives du fleuve :

« Śiva est présent dans tous les cailloux qui se trouvent dans la Narmadā » (J. Gonda, 1970: 113), pour les shivaïtes étant des manifestations du dieu dans sa forme aniconique de *līnga* ; ou bien, des « traces » des os de la Déesse devenue « courant divin », pour la plupart des communautés tribales. Le complexe des temples est un réseau d'eau qu'implique une série de trois bassins : deux à l'intérieur du périmètre muré de l'aire sacrée, et le troisième, de forme rectangulaire, juste en dehors de l'aire clôturée. Dans cette dernière étape du parcours de purification, le bassin extérieur est alimenté par la source qui exerce une très grande pression pour sortir, et crée le plus grand bassin de toute l'aire, où les « descentes » traditionnelles (*ghāt*) permettent aux pèlerins de se baigner.

Au moment d'entrer dans le périmètre sacré, la présence de la Déesse se révèle dans son aspect primordial et sa manifestation formelle (*mūrti*) : les différents moments de la visite correspondent à l'articulation des espaces du temple qui culmine dans le sanctuaire intérieur (*garbha grha*, littéralement « la matrice »), où l'on détient la pleine révélation de la divinité et la compréhension de sa force. Le noyau central de cette structure est enveloppé d'autres temples qui, en relation mutuelle, préparent le fidèle à l'approche du moment crucial de la visite. La transposition métaphorique du « tour complet du fleuve » (*parikramā*), incarnée ici par le pèlerinage (*yātrā*) au temple et sa circumambulation (*pradakśinā*)¹³, nous révèle les aspects religieux de la ville d'Amarkaṇṭak, où chaque élément prend son sens dans le contexte d'ensemble et où

¹¹ Sous sa forme de *yoginī*, la Narmadā est représentée montant un crocodile. Les *yoginī* sont souvent considérées des épiphanies de la déesse Durgā.

¹² À la lettre, « pointe, bout, sommet ». Structure ogivale qui surmonte les temples de l'Inde du Nord.

¹³ La *pradakśinā* est le mouvement circumambulatoire associé au mouvement solaire pendant lequel l'objet autour duquel l'on tourne doit être tenu toujours à droite.

les pratiques rituelles dans les temples deviennent le moyen par lequel le *darśan* peut se produire. Le paragraphe 4 de ce chapitre met en perspective le pèlerinage du point de vue hindou et du point de vue tribal.

Preuve de l'importance de ce lieu, le site archéologique voisin, assorti de monuments anciens enregistrés au patrimoine de l'*Archaeological Survey of India* (ASI) de Bhopal, mérite d'être mentionné. Quatre temples érigés au XI^e siècle par volonté du roi Karṇadeva de la dynastie Kalachuri de Tripuri (l'actuelle Tewar, près de Jabalpur) ; mais de ce site nous n'avons que des informations fragmentaires¹⁴. De grès rouge, ces quatre temples ont été construits dans le style architectural de l'Inde du nord (*nagara*), avec d'évidentes influences du style de l'Orissa (*kalingan*). Les études archéologiques situent l'histoire de cette aire au VIII^e siècle de notre ère, lorsque Śankarāchārya construisit un premier temple situé au sud (*sūrya kuṇḍ*) pour signaler l'origine de la Narmadā. Les *śikhara* curvilignes s'accompagnent à des pavillons hypostyles (*mandapa*) dont la couverture en pyramide à degrés désigne trois temples de culte shivaïte : le *Pataleshwar mandir* (1041-1073 d. C.) et le *Śiva mandir*, dont la base et la hauteur sont presque identiques. De ce temple, on peut noter le plan unique, avec une entrée commune et une salle qui mène à deux cellules (*garbha gr̥ha*) différentes, en direction perpendiculaire. La portion encore visible du deuxième temple, le *Karan mandir*, a des *śikhara* plus ornés. Dernier temple, consacré à Viṣṇu, le *Keshav Narayan mandir* est le plus célèbre du site, l'image du dieu encore visible dans le *sancta sanctorum*.

¹⁴ Ces temples ont été construits probablement entre le 1042 et le 1072 après notre ère. Les archéologues s'accordent pour dire que les premiers Kalachuri se sont développés au VI^e siècle de par leur forte présence dans le territoire compris entre le Gujarat, le Khandesh et Māl̥wā.

3. LA DIMENSION DU MYTHE ENTRE TRADITION CLASSIQUE ET VERSIONS LOCALES

La fille de Maikāla : épopée et littérature puranique

Au sein de la tradition littéraire hindoue, nombreux sont les renvois, notamment puraniques, qui citent la Narmadā pour son importance historique et religieuse.

Générée d'une source (*kuṇḍ*) située sur la chaîne des Maikāla, la Narmadā est donc *maikalasutā*, « la fille de Maikāla » : « parmi toutes les montagnes de l'Inde invitées par Śiva à donner une maison à la Déesse, recite le *Mārkaṇḍeya-purāṇa*, seul Maikāla répond à l'appel du dieu ». Nombreux sont les mythes à cet égard. Nous commencerons par quelques exemples, parmi les plus significatifs.

Dans l'étude de Surinder Mohan Bhardwaj, à partir de l'analyse de Kantawala¹⁵, il est très intéressant de noter que, c'est dans le *Matsya-purāṇa* qu'une attention toute particulière est portée à l'énumération des lieux sacrés (*tīrtha*) dans la région de la Narmadā (Bhardwaj, 1999, pp. 67-68)¹⁶, notamment des lieux consacrés exclusivement à sa dévotion (*śākta pīṭha*)¹⁷.

Texte de nature composite qui contient des données de datation très variable, conformément à la nature « évolutive » typique de cette littérature¹⁸, ce *Purāṇa* décrit la position de la Narmadā dans la cosmogonie mythologique indienne, en célébrant la « puissance salvatrice »; l'*Agni-purāṇa*, de sa part, contient une référence tout aussi efficace à la capacité guérisseuse de la Narmadā :

« Les eaux de la Sarasvatī purifient en cinq jours, celles de la Yamunā en sept jours, les eaux de la Gaṅgā immédiatement, alors que de la Narmadā la seule vision (*darśana*) est suffisante pour obtenir l'absolution de tous les péchés » (*Matsya-purāṇa*, CLXXXVI, 8-12).

¹⁵ Cf. Kantawala, 1964. Dans l'appendice III, l'auteur nous donne des détails des « *Geographical and Ethnic Data in the Matsya Purāṇa* ».

¹⁶ Dans les sections 186-194 sont incluses presque 550 strophes louant la Narmadā et un nombre de *tīrtha* le long de ses rives.

¹⁷ Pour une liste des *pīṭha* tantriques voir D. C. Sircar, *The Śākta pīṭha*, Bengala, Journal of the Royal Asiatic Society, 1948.

¹⁸ À partir d'une période très ancienne jusqu'à la moitié du XIII^e siècle probablement.

« Les eaux de la Gaṅgā purifient dans un seul jour celui qui s’y baigne, mais il suffit de voir les eaux de la Narmadā pour être absous de tous les péchés » (*Agni-purāṇa*, 113)¹⁹.

Tout aussi remarquable est l’exaltation religieuse, presque unique, que ces textes vouent à la Narmadā par rapport au Gange. C’est toujours le *Matsya-purāṇa* qui demeure la source principale : pas moins de six chapitres sont consacrés à la façon de rédiger une liste territoriale sacrée (du chapitre 189 au chapitre 194), parmi lesquels les chapitres 186 et 187, accueillent la « célébration de la Déesse » (*māhātmya*) :

« Mārkaṇḍeya said: - “The Narmadā is the foremost among all the rivers. It is the dispeller of everybody’s sins. King Yudhiṣṭhira! The glory of the sacred Narmadā as I have read in several Purāṇa, I shall explain to you. Sacred is the river Ganges at Kaṅkhala, sacred is Sarasvatī in Kurukṣetra. The sacred Narmadā is supreme everywhere – in the forest as well as in places of habitation”. “The Narmadā is most charming and attractive of the country of Kalinga, the forest of Amarkaṅṭak, and of all the three realms”». (*Matsya Purāṇa*, 186, 8-12). (Basu, 1917, p. 174-175).

Bien que la question de la région de la composition de ce texte ne soit pas encore tranchée, le fait qu’un grand nombre de *tīrtha* tout au long du fleuve soient ici bien décrits et que la célébration de la Narmadā soit très accentuée, ainsi que l’absence de chapitres spécifiques sur la Gaṅgā, semble indiquer que le livre ait été composé dans cette région de l’Inde (Dikshitar, 1935, p. 24). Comme soutenu aussi par Kantawala dans son enquête, la plus grande concentration de lieux sacrés se trouve juste à côté d’Amarkaṅṭak ; ce qui témoigne, encore une fois, du rôle exceptionnel revêtu par ce lieu, au centre de l’Inde, qui devient de toute façon un *kṣetra*²⁰.

Dans la version du *Viṣṇu-purāṇa*, cependant, la Narmadā est une personnification d’un esprit-serpent aquatique (*nāgī*)²¹, protagoniste d’un combat entre les musiciens-célestes (*gandharva*) Mauneya (fils de Kaśyapa) et les rois-serpents (*Nāga*). Tentant de

¹⁹ Traduction personnelle. D’autres références à la Narmadā se trouvent aussi dans le *Padma-purāṇa*, *svarga-khaṇḍa* 13-18. In *Skanda-purāṇa*, V. III. 23 5 :

²⁰ Malgré la volonté d’énumérer les lieux consacrés à la Déesse, il n’y a aucune trace de *Kāmākhyā* en Assam ou de certains lieux au Bengale, qui sont aujourd’hui très célèbres pour ce type de culte et de ritualité.

²¹ Le mot « *nāgī* », forme féminine de *nāga*, à la lettre « serpent », identifie la « sacralité primordiale » concentrée dans l’océan.

réagir à l'invasion de leur royaume par les *gandharva*, dans la région de Pātāla²², les rois-serpents s'adressèrent au dieu Viṣṇu pour obtenir son intervention : il prit alors la forme du roi Purukutsa qui, par l'intervention de la Nāgī son épouse, réussit à rejoindre les demeures secrètes des *gandharva* et à les vaincre. En signe de reconnaissance, les rois Nāga firent don à Narmadā de la faculté d'annuler les effets du poison des serpents auprès de tous ceux qui l'invoquent avec le *mantra* spécifique²³ (Sharma, 1978, p. 295). Cette légende qui, selon l'hypothèse de Sharma, se fonderait sur une dispute entre tribus rivales, devient centrale dans la riche tradition orale des croyances locales. Parmi celles-ci, il y a une version qui mérite qu'on s'y arrête de plus près. Une fois par an, la divine Gaṅgā, sous l'aspect d'une vache noire, parvient aux rives de la Narmadā pour se baigner dans ses eaux et retourner chez elle sous la forme d'une vache blanche, nettoyée de ses péchés : « As wood is cut with a saw, so at the sight of the holy Narmadā do a man's sins fall away ». (Bhattacharya, 1977, p. 99)²⁴. Cet évènement, de très grand augure, est célébré le septième jour de la quinzaine lumineuse de la lune, simultanément à l'arrivée du printemps ; il a pour nom *Narmadā mātā jayanti*. Comme la Gaṅgā, la Narmadā elle-même serait descendue sur la terre grâce à l'intervention du dieu Śiva qui l'aurait accueillie sur sa tête. De là, l'épithète de « *Jata śāṅkari* ».

Enfin, le *Revākhaṇḍa*, « glorification de la *Revā* »²⁵, dont nous n'avons pas des informations historiques certaines, est un texte qui représente une partie importante du *Narmadāmahatmya*. Texte voué à décrire tous les aspects du pèlerinage de la Narmadā (*Narmadā-parikramā*), traditionnellement retenu être une extension du *Skanda-purāṇa*, en particulier dans ses éditions plus tardives, et moins communément au *Vāyu-purāṇa*, le *Revākhaṇḍa* marque le point culminant d'une tradition textuelle dont le début peut être trouvé dans les brèves références du *Kūrma-* et *Matsya-purāṇa*.

²² C'est le terme utilisé pour indiquer, collectivement, les sept régions infernales qui sont contenues dans la coquille de l'œuf cosmogonique de Brahmā. L'ensemble repose sur la couleuvre à capuche Vāsuki qui est, aussi, le Seigneur du Pātāla dont la capitale est Bhogavati.

²³ Cf. *Viṣṇu Purāṇa*, IV, 3, 12-13 : « नर्मदायै नमः प्रातर्नर्मदायै नमो निशि । नमोस्तु नर्मदे तुभ्यं त्राहि मां विषसर्पतः । ».
« Salutation to Narmadā in the morning, salutation to Narmadā at night. Narmadā, salutation to you, save me from the poisonous serpents ». (Sharma, 1978, p 301).

²⁴ Bhattacharyya, P. K. 1977. *Historical Geography of Madhya Pradesh from early Records*. Delhi, Motilal Banarsidass.

²⁵ Dans le chapitre 231 du *Revā khaṇḍa* on parle de 400 *tīrtha*, y compris 35 confluences de la Narmadā avec son tributaires. Dans le *Varāha Purāṇa* (144. 30-34) la déesse *Revā* représente l'union entre Śiva et Śakti.

Sous le nom de « *revā* » la Narmadā est citée aussi dans le principal lexique sanscrit, *Amarakoṣa* - composé par Amara ou Amarasimha vers la fin du V^e siècle apr. J.-C. : « *Revā tu narmadā somodbhavā mekalakanyakā* » (*Amarakoṣa*, 1-10-32.). Un élément sur lequel la tradition mythique des communautés tribales insiste (on y reviendra plus tard)²⁶.

Les textes puraniques semblent donc avoir fixé les lignes majeures de la géographie sacrée de l'Inde : d'autres lieux naturels révéérés, n'occupant pas une place centrale dans cette spatialité mythologique, ont eu des grandes difficultés à émerger ; les zones dépourvues de cette attention ont manifesté une fois de plus l'exigence de souligner leur existence religieuse et rituelle. Ce sont justement ces régions du pays qui, encore aujourd'hui, comptent une proportion considérable de communautés tribales. Les considérations que Bhardwaj développe mettent en relation étroite la diffusion de la tradition brahmanique et la diffusion de l'agriculture par la charrue : dans les territoires qui ont le mieux connu ce processus, les pèlerinages ont continué à fournir une connectivité religieuse et, peut-être, un degré plus élevé d'uniformité dans les pratiques religieuses et rituelles les plus répandues, par rapport à la très grande variété des pratiques locales d'autres zones. Ce raisonnement par déduction aide à trouver des arguments pour soutenir que les *Purāṇa*, dans leur composition, ont eu des variantes régionales dans la mesure où, pour donner un exemple, le *Matsya-purāṇa*, à propos des *tīrtha*, insiste sur la région de la Narmadā, alors que l'*Agni-purāṇa* attribue un rôle prédominant au nord du pays, dans la vallée du Gange. Ces tendances pourraient révéler la volonté de la classe sacerdotale d'attirer le plus grand nombre de fidèles et de bénéficier des dons (*dāna*) pour officier les rituels, en particulier les rites funéraires (*pitṛ-śrāddha*)²⁷.

Dans ce réseau de lieux sacrés, d'autres témoignages concourent à définir l'imaginaire. Dans le poème épique du *Rāmāyaṇa*, qui raconte l'histoire de Rāma, il y a 23 vers qui citent le nom « Narmadā ». La plupart de ces références viennent de la « section dernière » (*uttara-kāṇḍa*) qui contient aussi des indications géographiques et

²⁶ « Il est intéressant de noter, écrivait Bhattacharya, que le *Revā* est le seul fleuve du Madhya Pradesh cité dans la littérature védique ». [Traduction personnelle] : « *It is interesting to note that the Revā is the only river of Madhya Pradesh that finds mention in the Vedic literature* » (1977: 83).

²⁷ Il faut noter, à ce propos, que parmi les pèlerins d'un lieu privilégié, un *tīrtha* d'élection, la classe royale même pouvait jouir des droits sacrificiels des fidèles en pèlerinage.

des descriptions spécifiques du fleuve. Liée aux événements racontés dans ce poème, qui revêt un caractère unique dans l'histoire culturelle du Deccan, la théorie proposée par M.V. Kibe²⁸ selon laquelle Lañkā, le lieu où Rāvaṇa déporte/cache longtemps Sītā, pourrait être identifié avec l'aire des montagnes autour d'Amaraṅṭak, nous semble intéressante. Si cette ressemblance est réelle nous devrions arriver à penser que les deux parties impliquées dans la guerre finale entre les alliés de Rāma (*vānara*) et les troupes de Rāvaṇa (*rākṣasa*) doivent avoir vécu dans les monts Vindhya²⁹ et Maikāla. Ces deux termes pourraient aussi englober des membres de populations de cette région : la théorie de G. Shah, qui identifie les *rākṣasa* avec les Gond (Shah 1975 : 45-47), ou celle de M. R. Yardi, qui met les tribus de la forêt dans les *vānara* (Yardi 1994 : 66), semblent supporter cette hypothèse. Il écrit : « there is clear evidence that Rākṣasas belonged to an advanced culture than the aboriginal tribes who subscribed to one or other form of totemism » (Yardi 1994 : 68). La question reste ouverte.

Les mythes locaux.

Narmadā māī, une histoire des ādivāsī

Sur l'origine de la Narmadā, au-delà de la tradition puranique, un grand nombre de mythes des communautés tribales locales constituent un héritage oral extraordinaire. À ce patrimoine, viennent s'ajouter deux éléments qui contribuent à intensifier le culte régional de ce fleuve, établissant les conditions pour une dévotion très étendue et participée :

- (1) - l'irrégularité de son cours – surtout de sa source jusqu'à la ville de Jabalpur – à cause de la morphologie particulière du terrain et de sa géologie ;
- (2) - la direction de l'est à l'ouest, opposée à celle d'autres grands fleuves indiens tels que la Gaṅgā et la Yamunā au nord, la Mahānadī au centre, Godāvarī et Kāverī au sud, qui vont se jeter dans le Golfe du Bengale.

²⁸ Il a soutenu cette théorie dans plusieurs articles, et il n'est pas le seul. Sur le même sujet, voir la monographie de Iyer, 1940.

²⁹ Les monts Vindhya ont été nourris par le fleuve Revā. Saxena dans son ouvrage *The Purana: A Geographical Survey* (1955 : 410) nous dit que « the story in the Vāmana Purāna relates how it went on increasing its height to obstruct the light of the Sun and how it was made to lay prostrated for ever by the sage Agastya (Vamana P., cap. 15. Venkateshvara Press) ».

Une fois de plus, la narration mythique atteste ici d'une épiphanie divine et permet d'apprécier la richesse de ce type de compositions. Nous commençons par proposer la version d'un mythe dont la traduction restitue le récit que les Pardhan nous ont fait d'abord à Garkāmaṭṭa et Amarkaṇṭak, ensuite reprise à Bhopal. Cette version, précisant mieux l'histoire et les traits spécifiques de la plus importante déesse fluviale de l'Inde centrale, s'arrête alors sur l'origine du nom de la Narmadā et de ses variantes, ainsi que sur sa direction. Le mythe est divisé en deux parties, expression d'un cycle unique aux nombreuses variantes locales, au riche patrimoine oral³⁰ :

« Il était une fois à Patalpur, Jalhalpur, Jamāudrīn un monde entouré par l'eau, où vivait Bābā Parameśvar. Un jour, de la poussière de son corps, il créa Revā nāyak, Revā nāyakin, Gendā nāyak, Gendā nāyakin, Hīrā nāyak et Hīrā nāyakin ainsi que neuf cent mille bœufs et il leur donna la vie³¹. Les nouveaux nés alors commencent à se demander : “Qui sommes-nous ? Qu'est-ce que nous devons faire, où devons-nous aller ?”. Bābā Parameśvar répond : “Vous êtes des nomades (« *baṃjārā* »)³² et votre manière de vivre sera d'aller dans le monde et dans la forêt, de village en village, de ville en ville³³. Les *baṃjārā* avec ses propres animaux de *pātālaloka* arrivent à Habdanagar³⁴ et dans la forêt tout autour commencent à recueillir *harrā baheṛā* (*Terminalia chebula*)³⁵. Pour cette opération ils mettent beaucoup de temps. Ensuite ils avancent avec leurs animaux et leurs charrettes chargées de *harrā baheṛā* et une fois arrivés dans une

³⁰ Version du mythe écoutée et transcrite dans le village de Garkāmaṭṭa.

³¹ D'origine sanscrite, le terme *nāyak* fait allusion à une figure qui guide, à un conducteur dont généralement la traduction est « héros/chef/leader ». Avec cette acception, nous pouvons le trouver dans le *Mahābhārata*, alors que le *Bhāgavatapurāṇa* l'utilise pour traduire « mari ». Il semble évident sa connexion avec le monde guerrier-royal (*ksatriya*).

Pour ce qui concerne le nombre des bœufs dont le mythe parle, l'expression hindi est « *nau lākh* (नौ लाख) » où « *lākh* » traduit « cent mille ».

³² Le nom *baṃjārā* identifie aussi une *jāti* de nomades qui encore aujourd'hui mènent une existence itinérante. Cette communauté prend son nom de la combinaison de deux termes : *ban* (forêt) et *charan* (nomade). Très répandus au Rājasthān et Madhya Pradesh, il y a une petite communauté même dans la région autour d'Amarkaṇṭak. On peut trouver des *baṃjārā* aussi dans le village de Hari Tola, à côté de Garkāmaṭṭa.

³³ Ici nous utilisons le mot *monde* pour traduire le terme hindi *mṛtyuloka* (« le monde des mortels ») et donc la terre habitée par les hommes.

³⁴ Le mythe cite des noms de localités qui semblent ne pas avoir une existence réelle. De notre part, n'ayant pas eu la possibilité d'approfondir la question, nous nous sommes limitées à reporter les noms écoutés et enregistrés à l'occasion de notre premier terrain à Amarkaṇṭak et Garkāmaṭṭa. Successivement, nous avons demandé des confirmations aux Pardhan rencontrés à Bhopal qui en général n'ont pas ajouté des informations significatives. Dans notre tentative de tracer mieux les contours d'un récit mythique central dans le culte associé à la Narmadā, ce qui sans doute recouvre une grande importance est son caractère transversal à toutes les communautés *ādivāsī* qui habitent la région d'Amarkaṇṭak.

³⁵ Des fruits de cette plante, on tire une poudre utilisée pour la préparation d'un digestif.

localité appelée Tarchilā ils montent leurs tentes. La récolte de produits tels que *harrā baheṛā*, *āmvā*, *cironjī*, était leur gain et leur provision.

Narmadā apparaît en rêve à Revā Nāyak en lui disant : “Je suis venue avec toi et je m’appelle Buṛhī māī”. Tous les *baṃjārā* de Tarchilā font la *pūja* à Buṛhī māī. Ensuite, de Tarchilā ils partent et se dirigent vers un lieu appelé *baṃjārī*, du célèbre nom de *marahī baṃjārī*. À partir de là, ils continuent à recueillir des produits dans la forêt. Ils restent là plusieurs années. Quand ils ont fait tout leur travail dans la forêt de ce royaume, ils vont alors ailleurs pour trouver des vivres et arrivent dans le lieu d’ascèse de Bābā Parameśvar.

Une fois arrivé là-bas, Bābā Parameśvar dit à Buṛhī māī : “Tu logeras ici comme une fille”. Buṛhī māī, alors, répond : “Où vous direz, Bābā Parameśvar, là j’irai vivre”.

Bābā Parameśvar explique alors : “Dans le lieu où Gurāin māī a écouté une histoire éternelle (*amar*), là-bas tu habiteras dans un bosquet de bambou”. C’est pourquoi, Buṛhī māī après avoir écouté l’histoire « *amar* » établit sa demeure dans le bosquet de bambou appelé « *amarkaṇṭak* ».

Près de là, Hīrānāyak avec les autres compagnons cueillaient *harrā baheṛā* dans la forêt des huit montagnes voisines. Ce groupe de montagnes est connu comme Maikāl (Vindhyācal, Dhavagaṛh, Barātī, Sonabhadra, Beṛā, Kavi Ravidravār, Durgāghāṭ, et une autre montagne au-dessus) et de cette manière sur les montagnes Maikāl, Mātājī s’est cachée dans le bosquet de bambou. Mais, Revā nāyak, Hīrā nāyak, Gendā nāyak étaient tellement absorbés dans la récolte de fruits et de fleurs qu’ils oublient que Mātājī est en méditation. Mātājī alors se met en colère en disant que dans ce lieu, on ne pourra plus obtenir de l’eau. Bientôt les animaux commencent s’agiter par la soif. Baṃjāre nāyak conscient du problème dit : “Oh Bhagavān, dans cette forêt il n’y a de l’eau nulle part. Il n’y a aucune voix d’oiseau, aucun être humain, seulement des tigres, des ours, des guépards, des chacals, des lièvres y vivent. La nuit, Revā nāyak, chef-village des *baṃjārā*, rêve les milliers de bœufs qui gémissent par la soif. Il implore alors Buṛhī māī: “Oh māī, vous m’avez montré que les animaux rassasiés après avoir mangé beaucoup de *harrā baheṛā*, *cironjī*, *mahua*, n’avancent pas, car ils ont soif. Si tous ces animaux vont mourir, comment pourrons-nous, moi et toute ma famille, vivre ?

Buṛhī māī fait semblant de rien et s’éloigne. Seulement dans le rêve, Elle révèle à Revā nāyak que le bosquet de bambou se trouve exactement où ils ont posé leurs tentes. Dans ce lieu, il y a de l’eau et les animaux peuvent s’abreuver. Ainsi, afin de vérifier la parole du rêve, tous les *baṃjārā* se dirigent aux alentours du bosquet de bambou. Une fois arrivés, ils voient qu’avec la fille de Revā nāyak et Revā nāyakin il y a une très belle

et jeune fille³⁶ en train de jouer dans le bosquet de bambou. Là-bas, dans le *kuṇḍ* (« bassin profond, réservoir ») il y avait de l'eau. Alors il demande : « Qui est là ? ». Le *baṃjārā* s'approche et vit la petite : « Qui es-tu ? ». La jeune fille alors répond : « Si vous allez prendre soin de moi, mon nom sera ce que vous voulez me donner ». Après ceci, Revā nāyak conduit *mātā jī* chez lui pour l'élever comme une fille. Sa splendeur devient de plus en plus évidente et pour cette raison tout le monde commence à l'appeler Narmadā maiyā. Mais elle demande à garder aussi le nom de Revā. Depuis ce moment, tout le monde connaît Narmadā maiyā comme Revā ».

Au centre de la scène du récit, la relation entre la divinité et un peuple de nomades, dont la survivance est liée à la nécessité de trouver une source d'eau pour eux et leurs animaux. La déesse Narmadā envoyée sur la terre décide d'installer sa demeure dans un lieu chargé de symbolisme, dont le nom est associé à l'idée d'immortalité. L'élément de l'eau légitime pleinement la fonction de la Déesse, l'arbre de bambou semble renvoyer à sa capacité de régénération et d'union que le symbolisme du rituel funéraire réitère. La particularité du nom Revā, sous lequel la Narmadā est connue surtout dans la région que nous avons traversée, s'ajoute à celle qui concerne l'orientation de son cours de l'est à l'ouest. C'est là que la deuxième partie du récit s'insère.

Le mythe nous parle de trois rivières : Narmadā, Jōhilā et Sohanī (Son). Les deux premières sont féminines, le troisième masculin. Dans ce cas, le genre a toute son importance. Bien que Narmadā et Jōhilā soient sœurs, l'une coule vers l'ouest jusqu'au Gujarat, l'autre vers l'est, jusqu'à Mahendra *garh*, au Chhattīsgarh, où vient également se jeter le fleuve Sohanī. Pour les trois, le point de départ reste la cité d'Amarkaṇṭak.

« Narmadā est fille du dieu Śiva. Elle a une sœur qui s'appelle Jōhilā. Pour Narmadā, étant la première née, a été fixé la date de mariage. Elle devra se marier avec Sohanī³⁷. La date est établie, ainsi que les préparatifs pour le grand jour. Le moment arrive et les deux sœurs sont en attente du cortège du marié. Elles se trouvent dans un lieu séparé,

³⁶ Le mot hindī utilisé à ce propos est *kanyā*, à la lettre « femme non mariée », « jeune fille ».

³⁷ Le fleuve Sohanī (Sonar/Son) est le principal affluent méridional du Gange qui naît au Madhya Pradesh. Dans son premier trait, il coule vers nord en tournant vers nord-est après la ville de Manpur. La rivière traverse donc la chaîne de Kaimur - partie orientale des monts Vindhya - en rejoignant le Gange au-dessus de Patna, après un cours de 784 km. D'un point de vue géologique, la vallée du Son est presque une continuation de la vallée de la Narmadā située à nord-ouest. Toute la vallée fluviale du Son longe les montagnes Kaimur se situant à nord, alors qu'au sud il y a le plateau de Chota Nāgpur.

car il ne peut y avoir aucun contact entre les mariés. Mais le temps passe, et du cortège il n'y a pas trace. C'est alors que Narmadā commence à s'interroger à propos de ce retard et demande à sa sœur d'aller voir ce qui s'est passé. Alors Johilā répond : "Je n'ai pas des vêtements appropriés. Je ne suis pas présentable. J'ai besoin de porter les meilleurs vêtements pour sortir". Narmadā alors lui répond : "Bien, d'accord, pas de problème. Tu peux prendre les miens et aller voir ce qui est arrivé pour justifier ce retard ! Johilā, prends tout ce que tu veux et va dans le palais où il y a Son avec sa famille". Johilā commence son voyage en direction du palais, mais avant d'entrer elle décide de se reposer un moment étant très fatiguée par la promenade. C'est à cette occasion que Son et sa famille s'aperçoivent de la présence de la jeune fille en dehors du palais. Ils pensent voir Narmadā, car elle est habillée avec tout son trousseau. Pour cette raison, tout le monde pense que la cérémonie doit commencer. Pendant tout ce temps, Narmadā reste en attente d'avoir des nouvelles. Malheureusement Johilā n'arrive pas. Narmadā, étant très inquiète, décide d'aller voir personnellement chez Son. Une fois arrivée au palais, elle assiste à l'union entre sa sœur Johilā et son futur époux Son. Elle se met en colère et décide de changer son cours : depuis ce jour elle ira vers l'ouest, alors que Johilā et Sonar continueront d'aller vers l'est »³⁸.

La question de l'écoulement en direction opposée par rapport aux grands fleuves du nord, parmi tous le Gange, devient ici le thème de la composition. Dans l'imaginaire religieux, la symbolique joue tout son rôle : la Narmadā reste, en effet, une déesse vierge, dont la puissance se greffe dans l'histoire d'un amour trahi. La violence de ses eaux traduit une beauté jamais fanée dont les traditions orales élargissent les formes de dévotion et de culte. Dans ses passages « de parole » l'énergie de la Déesse (*śakti*) se manifeste et se précise, et par sa fierté la Narmadā ne peut qu'être source de bonheur et de force signe d'une Nature qui n'a jamais cessé d'instaurer un dialogue avec ses chanteurs nomades.

³⁸ La rivière Johilā est un tributaire du fleuve Son.

4. LA « VISION » DANS LE PÈLERINAGE : PROCESSUS D'UNITÉ SOCIALE ET RELIGIEUSE

Selon l'acception des textes védiques, le terme sanscrit *darśana*, qui dérive de la racine sanskrite *drś*, conçoit l'action de *voir dans un acte de compréhension* même de la vision et, par sa forme causative, l'action de montrer ou, si l'on préfère, de « se montrer » de la divinité (épiphanie)³⁹. Dans une tradition comme l'indienne, dans laquelle le statut de la parole révélée, essentiellement orale et auditive, a une position centrale, où la matière linguistique de la Révélation importe autant, sinon plus, que son sens (A. Padoux, 1993, p. 213), on peut parler alors de « vision révélée » ou « vision intellectuelle » impliquant une compréhension où la « lumière » est l'élément qui déclenche cette vision (Rendich, 2005, p. 223)⁴⁰. Surendranath Dasgupta dans son œuvre *A History of Indian Philosophy* parle à ce propos de « bonne perception », d'une perception qui permet de puiser à la vraie connaissance (*jñāna*), en tant qu'elle est la plus élevée⁴¹. C'est justement ce qui arrive dans le temple d'Amarkaṇṭak, lieu de pèlerinage, où la « vision » de l'image sacrée devient compréhension de la force de la Déesse au moment où elle se manifeste.

Sur la route...du pèlerinage hindou

Si les textes puraniques, ainsi que l'épopée, nous renseignent sur une présence humaine très ancienne dans ces lieux, les études archéologiques que les spécialistes ont conduit sur cette « ceinture territoriale », et en particulier dans la région d'Amarkaṇṭak, nous en donnent confirmation : depuis longtemps, le fleuve constitue le foyer culturel de cette partie du sous-continent et incarne une véritable « ligne de vie » pour la création d'une unité sociale dans tout le Madhya Pradesh. Comme déjà souligné, la région d'Amarkaṇṭak a donc toutes les caractéristiques pour être

³⁹ Cf. *drś*, « voir », puisque « l'écoulement [*r̥ṣ*] de la lumière [*d*] » est la condition dont il faut tenir compte pour pouvoir mener cette action. Pour les significations de « vision », « vision intellectuelle » et « système philosophique », voir Rendich, 2005, p. 27.

⁴⁰ Dans la période védique la déesse *Vāc* était la personnification de la Parole. Elle était née dans l'océan : // *ahaṃ suve pitaram asya mūrdhan mama yonir apsv antaḥ samudre* //, « Je suis moi-même celle qui engendre le père au sommet du monde : ma matrice est dans les Eaux de l'océan ». (RV, X, 125, 7. Traduction personnelle).

⁴¹ Cf. le grec *derkomai* : « regarder, contempler, être réceptif ». Les racines *an* « respirer », *jan* « engendrer », *jñā* « connaître » expriment la sagesse et le pouvoir vital des Eaux et elles sont à l'origine des termes latins *an-imus* « âme », *gen-itus* « engendré », (*g*)*no-sco* « connaître », (*g*)*na-scor* « naître ».

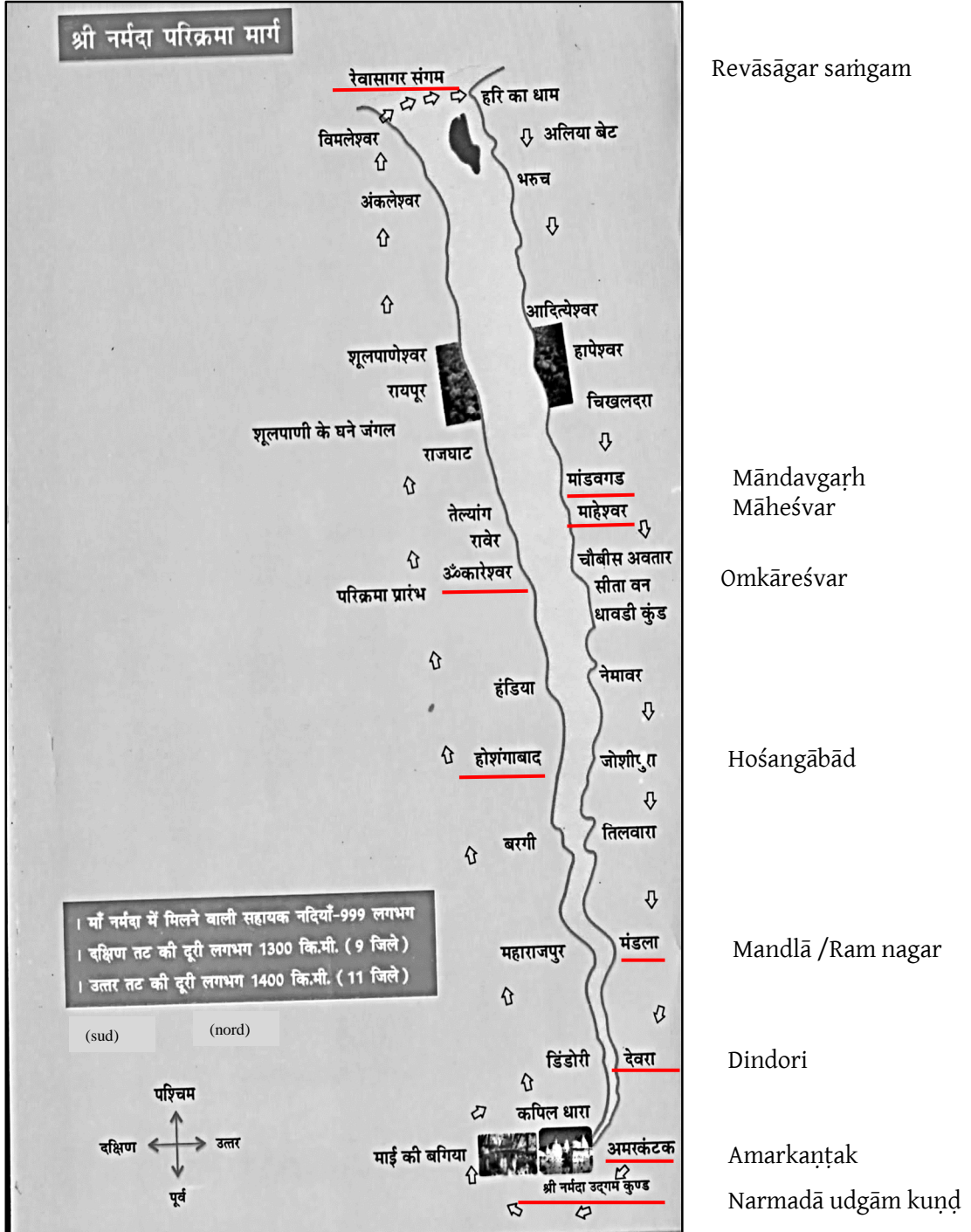
considérée un *tīrtha* précieux et central dans le contexte des pèlerinages tout au long de la Narmadā, là où, encore aujourd'hui, existe une pratique courante de circumambulation complète du fleuve (*parikramā*)⁴² qui obéit à un parcours source-estuaire-source (réalisé en 96 étapes) dans lequel Amarkaṅṭak est, selon les cas, à la fois le début – ou la fin (**Carte IX**). De ce point de vue, les textes puraniques et les passages des épopées que nous venons de citer expriment à leur manière une victoire du local sur l'orthodoxie hindoue.

La circumambulation complète du fleuve engage un parcours total d'environ 2624 kilomètres, au cours duquel le dévot hindou se doit de suivre les deux rives du fleuve dans une sorte de *pradakṣinā* se représentant le corps entier de la Déesse. C'est le chemin vers l'est qu'il faut emprunter dans les temples hindous. Cet acte de dévotion (*bhakti*) totale à la divinité fluviale manifeste l'intention de la suivre physiquement et mentalement ; elle est l'épiphanie même de la force divine qui renouvelle sa capacité cyclique de régénération ; le passage au temple d'Amarkaṅṭak en tant qu'étape essentielle du cheminement de purification en affirme toute l'énergie (*śakti*). Nous pouvons voir cet acte dévotionnel comme l'expression de l'unité rituelle de toute la vallée de la Narmadā (**Cartes X**).

Les hindous réunis au temple d'Amarkaṅṭak célèbrent la présence divine de la Déesse dont la vision vient restaurer l'harmonie et l'ordre humain. Les pèlerins ont conscience de la puissance que ce lieu possède et, en même temps, manifeste, dans le souhait d'un départ, dans la joie d'un retour : la *pradakṣinā* du temple, le passage dans le *garbha grha*, l'instant de vision de la *mūrti*, les ablutions progressives dans les bassins qui accompagnent la structure, sont tous les éléments d'une reconnaissance par le dévot, celle d'être habité, pour un moment, par la divinité. L'idée directrice est d'effacer l'impureté accumulée, favorisant la réinsertion dans un monde où règne la transmigration et en espérant à terme pouvoir s'en libérer et gagner l'ultime émancipation (*mokṣa*). Le pèlerinage met en mouvement la rencontre avec la divinité, l'idée d'une localité qui se fait universelle s'apparente à ce mouvement.

⁴² Selon la tradition, le temps pour effectuer le tour complet de la Narmadā correspond à trois années, trois mois et treize jours, sans oublier que c'est seulement pendant la saison sèche que l'on peut l'effectuer.

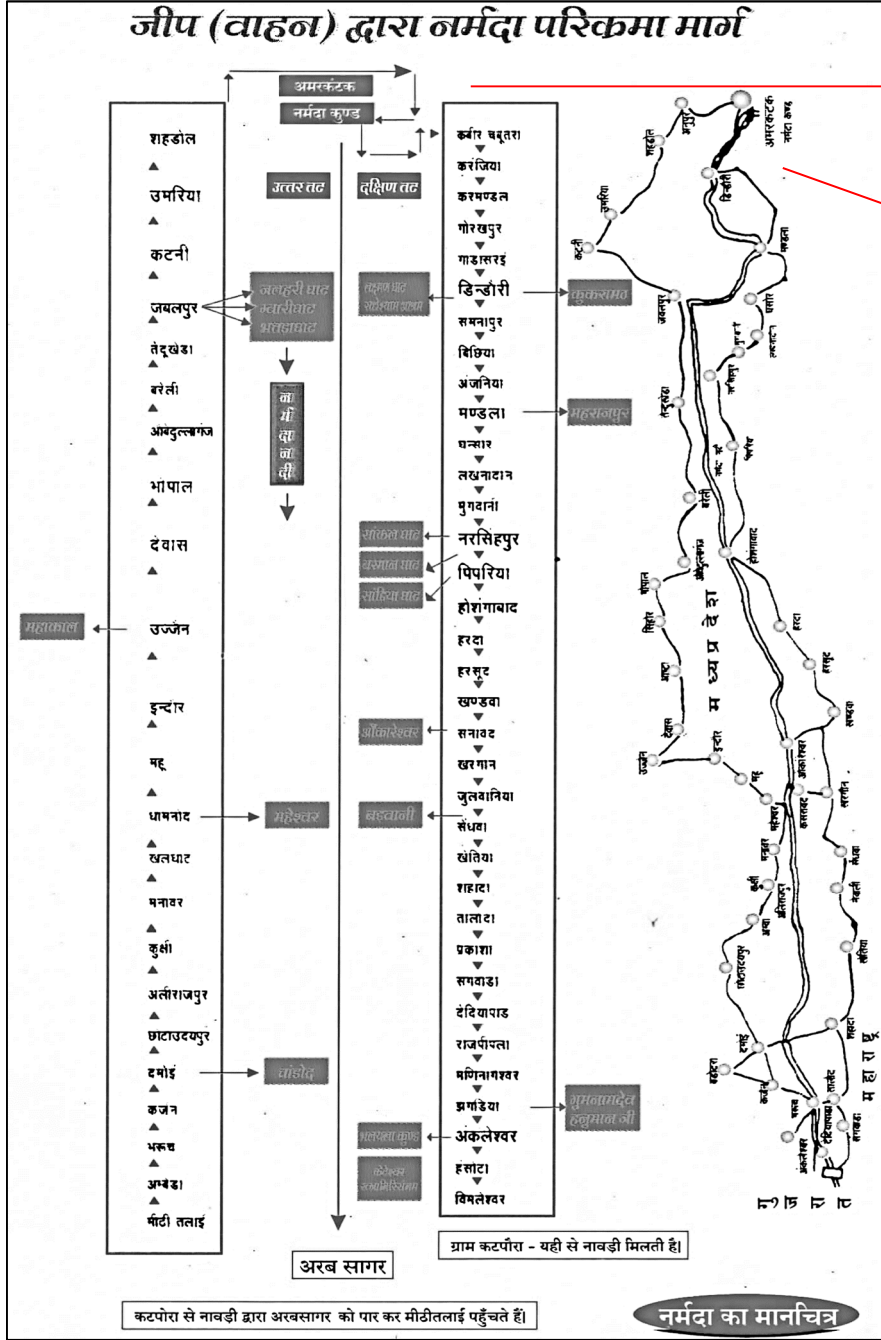
Śrī Narmadā parikramā. Dessen du tour complet de la Narmadā.



Carte IX. Dessen illustratif du tour complet de la Narmadā (environ 2700 kilomètes).
Détail des lieux les plus célèbres du pèlerinage.

Carte en langue hindī, श्री नर्मदा परिक्रमा, edité par श्री माँ नर्मदा साहित्य सदन, अमरकंटक (म. प्र.).

Jīpa dvārā Narmadā mārg. Le parcours complet.



Amarkaṅṭak,
Narmadā kuṇḍ

Détail du début du pèlerinage et de la première partie du cours de la Narmadā. On peut identifier les localités principales de notre enquête : Amarkaṅṭak, Dindori, Mandlā, Jabalpur.

Carte X. Carte qui montre le *parikramā* complet de la Narmadā par ses étapes majeures. Carte en langue *hindī*, अमरकंटक धाम, एवं मॉ नर्मदा, edité par बाबा कल्याणदास जी, कल्याणिका प्रकाशन, श्री कल्याण सेवा आश्रम, अमरकंटक (म. प्र.).

Écrire un deuxième pèlerinage

Au-delà du tour complet de la Narmadā – dont nous n’avons pas eu l’occasion de faire l’expérience directe – un autre pèlerinage a attiré notre attention, lui aussi concentré autour de l’aire d’Amarkaṇṭak. Ce deuxième pèlerinage voit la participation des communautés tribales de la région, gond en particulier, dont ils réclament l’origine très ancienne. Cela n’exclut cependant en rien la part hindoue, les deux pèlerinages se croisant dans leur achèvement. Considéré par les *ādivāsī* comme le modèle de tout pèlerinage à la Narmadā, il exige un fort ancrage territorial. Nous l’avons parcouru, même si marginalement, avec des familles pardhan de Garkāmaṭṭa. Cinq jours avant le *Narmadā jayanti*, un festival annuel célébré le septième jour de lune croissante (*śukla pakṣa saptamī*) au mois de *magh* (janvier-février) selon le calendrier lunaire hindou, il y a le *pancakośī parikramā*, un pèlerinage à pied de cinq jours. Ce « cheminement concentré » commence dans le temple d’Amarkaṇṭak par une glorification de la déesse Narmadā. Ensuite, la marche se poursuit dans le sens des aiguilles à travers les localités principales (notamment Kapil dhāra⁴³, Dūdh dhāra) situées autour de la ville sacrée et plongées dans une grande forêt. De là, les sanctuaires consacrés à la puissance des eaux s’animent d’une multitude de relations que les pèlerins entretiennent avec la Déesse, et avec son environnement. De cette participation sociale si localisée, le dispositif général de ce pèlerinage s’articule par des étapes dont nous proposons brièvement le parcours prévu, ayant comme point de repère toujours le temple *Narmadā udgām* :

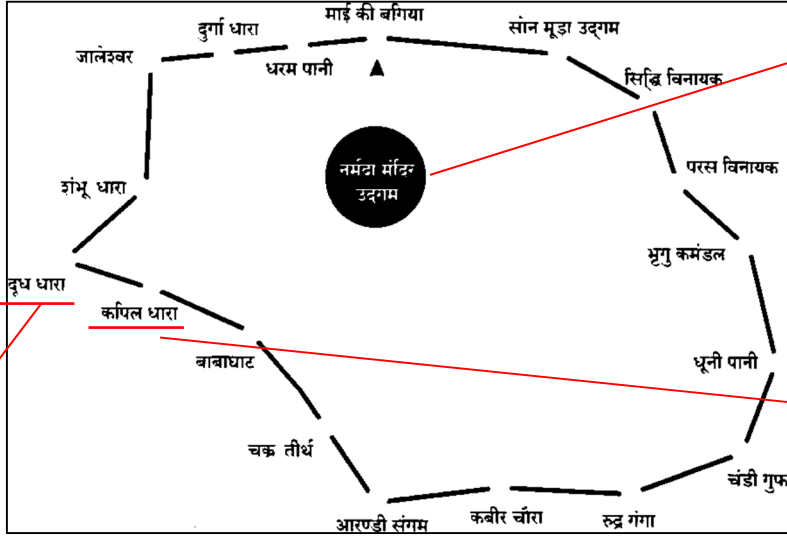
la première étape est à Maī kī Bagiyā (1 kilomètre), où les pèlerins peuvent manger et dormir pour une nuit ; le jour suivant, on traverse le Sōna Mūṛā udgām pour arriver à Siddhi Vināyak, ensuite Paras Vināyak et Bhṛgu Karmanḍal et arriver à Dhūnī pānī pour la nuit ; le troisième jour, on passe Candī guphā, Rudra Gaṅgā, Kabīr Caurā, Āraṇḍī saṅgam, Cakra tīrtha et à travers Bābā ghāṭ on arrive au célèbre site de Kapil dhāra. Là on s’arrête pour la nuit. Le jour suivant, le quatrième, on doit rejoindre

⁴³ Le site de *kapildhārā*, huit kilomètres à l’ouest du centre d’Amarkaṇṭak, se caractérise par une cascade de 50 mètres environ. L’importance de ce lieu est associée à la figure légendaire du ṛṣi Kapil ou Kapila. Le *poète-voyant* à qui l’on attribue la codification du système Sāṃkhya, passa ici douze années en profonde méditation. À un kilomètre en direction ouest, une deuxième cascade prend le nom de *dudhdhārā*, « la cascade de lait » que des mythes anciens mettent en relation avec le ṛṣi Durwasa, qui aurait choisi ce lieu pour faire pénitence. D’autres ṛṣi seraient passés de là, notamment Maikāla, Vyāsa, Bhṛgu.

Jāleśvar à travers Dūdh et Śāmbhū dhārā. Ici on glorifie Jāleśvar Mahadeo. Au dernier jour de ce *parikramā* on traverse Durgā dhārā et Dharam Pānī pour revenir au temple principal d'Amarnaṅṅak. La **carte XI** en illustre l'itinéraire.

पंचकोशी नर्मदा परिक्रमा
(नर्मदा जयन्ती के पाँच दिन पूर्व पंचकोशी यात्रा का

Pancakośī Narmadā
parikramā



Narmadā udgām

Dudh
dhāra

Kapil dhāra

नर्मदा मंदिर से	-	माई की बगिया	दूरी	1 कि.मी.
माई की बगिया	-	सोन मूडा	-"-	1 कि.मी.
सोन मूडा	-	सिद्धि विनायक	-"-	1 कि.मी.
सिद्धि विनायक	-	परस विनायक	-"-	0.5 कि.मी.
परस विनायक	-	भृगु कमंडल	-"-	0.5 कि.मी.
भृगु कमंडल	-	धूनी पानी	-"-	01 कि.मी.
धूनी पानी	-	चंडी गुफा	-"-	0.5 कि.मी.
चंडी गुफा	-	रुद्रगंगा	-"-	1.5 कि.मी.
रुद्रगंगा	-	कबीर चौरा	-"-	1 कि.मी.
कबीर चौरा	-	अरण्डी संगम	-"-	1.5 कि.मी.
अरण्डी संगम	-	चक्रतीर्थ	-"-	0.25 कि.मी.
चक्रतीर्थ	-	बाबाघाट	-"-	0.25 कि.मी.
बाबाघाट	-	कपिल धारा	-"-	1.5 कि.मी.
कपिल धारा	-	दूध धारा	-"-	01 कि.मी.
दूध धारा	-	शंभू धारा	-"-	2.5 कि.मी.
शंभू धारा	-	जालेश्वर	-"-	3 कि.मी.
जालेश्वर	-	दुर्गा धारा	-"-	2 कि.मी.
दुर्गा धारा	-	धरम पानी	-"-	1.5 कि.मी.
धरम पानी	-	माई की बगिया	-"-	3 कि.मी.
माई की बगिया	-	नर्मदा मंदिर	-"-	1 कि.मी.

Carte XI. Reproduction graphique du circuit local ayant comme centre le temple principal d'Amarnaṅṅak. Carte en langue hindi, अमरकंटक धाम, एवं माँ नर्मदा, edité par बाबा कल्याणदास जी, कल्याणिका प्रकाशन, श्री कल्याण सेवा आश्रम, अमरकंटक (म. प्र.).

Pour le peuple tribal d'Amarkaṇṭak, le *pancakosī parikramā* exalte la dévotion à la déesse fluviale et un sens profond d'appartenance à la mosaïque communautaire qui caractérise cette aire géographique. Un parcours qui se pense comme le cœur du grand *parikramā*, son centre originel, dont l'essence est entièrement contenue : après avoir identifié la construction culturelle qui précise les deux chemins dévotionnels, l'expression sociologique demeure évidente. À vouloir marquer l'importance que chaque trajet mobilise, c'est dans l'interaction tribu-caste que l'expression devient claire : les deux pèlerinages répondent parfaitement à une logique de continuité culturelle de la région où s'articulent une société définie rituellement et une religion socialement incarnée. Dans notre observation, ce type d'appartenance montre ses racines dans ces connotations sociales et religieuses, où la composante animiste est si présente, et où l'association avec le fleuve devient un élément d'identification et d'héritage inter-tribal et inter-religieux. Le patrimoine des savoirs tribaux, réévalué récemment par l'anthropologie indienne en vertu de son importance socioculturelle et historique, a déterminé de façon significative le développement des équilibres naturels très délicats de la vallée de la Narmadā et son bassin: les *ādivāsī* sont porteurs d'une connaissance profonde et ancienne des relations homme-environnement, qui traduit bien le rapport avec la nature de ceux qui, pour vivre, ont dû réaliser des systèmes d'exploitation du territoire, en respectant pleinement ses rythmes. Tout cela accompagne les données qui indiquent une relation « territoriale » aussi manifeste que l'attachement des populations tribales aux ressources naturelles et au tissu culturel.

Dans l'exécution de ce pèlerinage, la « géographie symbolique » permet une lecture religieuse du paysage ; si le pèlerinage hindou « n'est pas un lieu *dans* l'universel, mais bien le lieu *comme* universel » (Galey 1994), dans l'architecture sacrée évoquée par l'élément aquatique demeure le processus cyclique de transformation où le fleuve représente un *chemin de connaissance*. À ce titre, la puissance purificatrice mise en action par la seule vision de la Narmadā suggère l'importance que revêt le site d'Amarkaṇṭak, paradigme de « toute vision ». Cette définition précise notre thème. Dans les mythes transmis sous l'impulsion de la tradition orale gond, l'évocation de la Narmadā est sublimée par les récits chantés des Pardhan: *Devī* par excellence, elle est celle qui « régénère » la société après l'impureté marginalisant, « nourrit » la terre des

ancêtres, « fait traverser » le monde des mortels pour arriver au monde des dieux. L'emprunt de la tradition devient conscient, la structure du temple et des sanctuaires tout autour accueillant les eaux comme élément constitutif dans la réalisation de cet espace rituel par lequel Amarkaṇṭak est l'aboutissement d'un parcours si dévotionnel, même capable de redonner la part local dans un ordre global.

L'inscription régionale du *pancakośi parikramā* fait alors écho à la politique du rituel de l'ancien royaume du Gondwāna où la figure royale qui tout soutenait : si le *dharma* du fleuve est celui de couler⁴⁴, les Pardhan et les Gond interprètent ce mouvement naturel comme une « porte » pour accéder au monde des ancêtres, à la hiérarchie sociale des lignages. Cette structure commune du culte et de la croyance cerne des logiques sociales qui, dans notre comparaison, révèlent différentes configurations sociologiques inscrites ensemble dans une même construction culturelle pour mieux en révéler l'agencement. Amarkaṇṭak assume ainsi la cohérence d'une multiplicité.

⁴⁴ De l'original hindī “नदी का धर्म है कि वह बहती रहे”, cette expression est associée à Kaśināth Trivedī, qui pendant soixante-dix ans a guidé et inspiré une génération entière de travailleurs et d'institutions d'inspiration gandhienne au Madhya Pradesh. Engagé dans les politiques du développement des régions tribales, il a fondé l'*āśram* de Gram Bharati à Tavlai, un village du district de Dhar, dans le Madhya Pradesh occidental, pour favoriser l'extension des droits à l'instruction et au travail agricole des communautés d'*ādivāsī*. Kaśināth Trivedī a lancé aussi le premier mouvement de protestation autour des problématiques d'environnement liés au projet de construction du barrage le long de la Narmadā, en organisant le comité *Narmadā Ghai Nirman Samiti*.

CHAPITRE V

LE DESORDRE HARMONIQUE DANS LE MONDE DES DIEUX ET DES HOMMES

« Notre dieu est *nirākār*, sans aucun aspect visible ».

[Dwarka Parastē, village de Garkāmaṭṭa, 2010].

*[Les mythes évoqués dans ce chapitre sont réunis dans l'Annexe B].

La religion gond-pardhan est une forme de panthéisme selon laquelle les divinités sont partout et habitent tous les aspects de la nature. Au cœur de cette conception, la tradition orale met en relation la nature et le monde des dieux (*devaloka*) formant un continuum universel. Les divinités gond-pardhan occupent une place centrale dans la vie quotidienne : les Pardhan associent la cause de leurs calamités à la colère des dieux ou des déesses, parmi lesquels Baṛā deo représente le culte principal. L'enquête tracera donc les contours de cette complexité, où le monde surnaturel constitue et reflète l'ordre socio-cosmique. Cet ordre se voit pourtant toujours menacé par l'action de forces et d'esprits malfaisants occupés à fomenter un état de chaos perpétuel menaçant. L'espace où résident ces forces malveillantes se trouve généralement au-delà des limites du village, même si la distance n'y est seulement qu'apparente. Leurs interférences dans la sphère humaine sont très récurrentes, la tentative à fragiliser l'ordre des dieux leur but principal.

Pour avancer dans notre analyse, nous devons partir d'abord d'une considération centrale chez les Pardhan. Les catégories d'ordre et de désordre répondent à une volonté de complémentarité plutôt que de distinction. C'est aussi un élément de l'approche hindoue. Ceci se révèle dans la capacité des dieux et des démons d'occuper tous les espaces disponibles, même s'ils peuvent avoir des préférences. Mais il n'est rien de définitif. Plutôt qu'une opposition irrémédiable, la pensée religieuse des Pardhan préfère y voir un balancement entre le rejet et l'intégration de ces forces. Ainsi allons-nous, au sein d'une réalité religieuse où le

passé bien présent dialogue chaque jour avec les évènements, essayer de traduire la forme d'inscription cosmologique que vit cette population.

Dans quelle mesure, les forces surnaturelles, divines ou démoniaques, influencent-elles les dynamiques des relations sociales dans le village ? Comment les processus de communication entre les sphères humaine et divine viennent-ils se manifester ?

Pour tenter de répondre, il nous faut d'entrée de jeu et tenir également compte de deux aspects :

- (1) - les Pardhan et les Gond connaissent les règles des dieux et les suivent, la sphère des divinités étant pour eux le moyen indispensable pour déchiffrer la réalité qu'ils habitent ;
- (2) - entre Gond et Pardhan persiste pour chacun le sentiment d'avoir un certain « droit d'aînesse » sur le territoire habité, « terre des ancêtres » à défendre.¹

Chez les Pardhan, les dieux ou les esprits sont une explication du monde. La plupart des divinités sont préposées à gouverner et garder les lieux de passage, d'entrée et de sortie du territoire anciennement royal, du village, de la maison. Mais, nous ne devons pas les penser comme des entités fixes, car dans leur mobilité réside toute leur puissance d'action et de participation aux évènements humains. L'influence hindoue bien présente se trouve mélangée à une religiosité traditionnelle dans laquelle des composantes animistes semblent encore prédominer. Un syncrétisme qui rappelle et vérifie la position centrale de cette région dont la géographie physique est elle-même un élément déterminant de référence.

Par leur nombre, les divinités du panthéon gond et pardhan semblent répondre parfaitement à l'idée d'englober et d'accueillir les différents aspects de la nature et de ses manifestations. Derrière cette multitude subsiste une constante : le cosmos doit être peuplé comme la terre, car ce qui « reste » n'est jamais négligeable. Selon la même logique, le système religieux serait codifié par le « rythme ternaire » qui règle la structure fondamentale de l'univers à travers les trois dieux principaux. La triple manifestation (*trimūrti*) composée par les dieux Śiva, Brahmā et Viṣṇu se révélerait

¹ Face aux revendications sociales et politiques qui, à partir de l'époque postindépendance, secouent presque toutes les communautés tribales, ce type d'idée s'est profondément renforcé. Les dimensions divine et mythique entrent en collision avec l'idée d'État moderne.

alors à travers leurs équivalents gond et pardhan, Baṛā deo (« le Grand Dieu », « le Dieu le plus grand »), Dhula deo (« dieu du foyer ») et Narayan deo (« dieu solaire »)². Autour de ces trois divinités, les Pardhan revendiqueraient la plus grande ancienneté par rapport aux cultes développés ensuite au sein de l'hindouisme populaire.

1. LES DIEUX, PROTECTEURS ET GARDIENS

Le poteaux, forme du divin

Pour les Pardhan et les Gond du district de Dindori une distinction existe entre les dieux et les esprits malveillants. Elle règle le quotidien. Ces deux catégories représentent cependant « deux profils » d'un même système religieux, au sein duquel les forces naturelles semblent encore dominer. Les dieux, liés aux forces de vie, assurent la fécondité et ordonnent les différents éléments de l'univers, ainsi que ceux de l'espace social. Il s'agit de divinités antérieures de toute évidence à l'introduction des déités hindoues qui habitent aujourd'hui le panthéon ; les démons (*bhūta*), cause de maladies et de mort, produisent des obstacles, entament la fertilité des champs, attaquent le bétail.

Bien qu'être « *comme l'air* » soit un élément constitutif de la nature « nomade » des *bhūta*, nous ne disposons pas de descriptions physiques, ni d'images spécifiques. Traditionnellement « sans forme » (*nirākār*), sans iconographie codifiée, ces *puissances* sont l'expression des éléments naturels ou des esprits qui utilisent leurs pouvoirs. Elles ne sont pourtant pas dépourvues de représentation. Leur présence est établie et évoquée constamment par des poteaux de bois fichés en terre qui marquent aussi une suprématie précise sur le territoire. Dès la naissance et la formation du royaume du Gondwāna, les *divinités-poteaux* tracent réellement l'extension et les limites du sol sacré par leur « droit originaire de résidence ». Dans cette logique, les poteaux sacrés sont très présents dans notre village de Garkāmaṭṭa, ainsi que dans toute la région située entre Amarkaṇṭak et Mandlā. Pour les Gond et les Pardhan qui y demeurent, les poteaux sont le signe évident d'un héritage qui leur est transmis par volonté divine, un symbole visible d'une forte identité locale.

² Il s'agit des trois noms locaux que nous retrouvons dans toute la région étudiée. Tous les trois sont des divinités inter-tribales.

Nous partons alors d'un premier élément d'analyse : la répartition géographique de ces poteaux n'est pas fortuite, ces structures de bois ayant été érigées dans des endroits précis du village et de la région. Nous ne pouvons toutefois connaître leur origine réelle, dans la mesure où, pour les Pardhan, ces poteaux existent depuis toujours. Leur disposition se relie au rôle qu'ils jouent : d'une part, ils témoignent d'une présence divine et, en ce sens, vont occuper des places stratégiques à fort impact symbolique ; d'autre part, ils délimitent le territoire en tant qu'expression de leur puissance, établissant la limite de l'espace intérieur, qui doit être bien défini et se présenter comme une métonymie de l'ordre et de l'espace extérieur.

Isolés ou groupés, les poteaux forment une géographie précise qui va au-delà des frontières internes-externes définies par le gouvernement du Madhya Pradesh. Tournés à l'est, ils reposent sur une base circulaire où sont rassemblées des offrandes. De section circulaire et portant au sommet une incision horizontale, une sorte de tête de la divinité, ces poteaux sont faits d'un bois très résistant qui vient généralement de l'arbre de *sarāī* : privé de son écorce, il voit son bois coupé et raboté. Il est ensuite fiché en terre et considéré comme le foyer temporaire des ancêtres. L'officiant s'adresse à lui comme à une divinité afin de la prier et de la glorifier avec la participation de toute la communauté. Mais il ne sera véritablement un dieu qu'après un sacrifice sanglant, notamment d'un bouc ou d'un coq, action à laquelle il participe à la fois activement par l'abattage de l'animal, et passivement par l'exécution d'un acte qui répond à une volonté ordonnée du même dieu. Par l'action sacrificielle qui va se répéter, le poteau devient aussi un gardien et se matérialise comme trait d'union dans le « désordre harmonique » qui habite le monde des dieux et des hommes.

Au premier coup d'œil, ces *poteaux-divinités* présentent de fortes analogies avec le poteau sacrificiel (*yūpa*) d'époque védique. Élément d'origines donc très anciennes, car des descriptions intéressantes nous sont données par la littérature puranique où l'image du poteau entre dans l'étude de l'art indien ancien. Le *Skanda-purāṇa*, par exemple, donne des détails sur les traditions et les courants artistiques dominants de l'art et de l'architecture ancienne, et qui nous renseignent sur les matériaux utilisés. Dans ses différentes sections, le texte mentionne l'usage de poteaux de bois en tant

qu'objets sacrificiels et un ensemble de huit typologies d'arbres selon l'intention de celui qui établit le sacrifice³.

Pour ce qui concerne les poteaux des villages gond-pardhan, nous n'avons pas d'informations sur le rituel qui présidait à leur préparation depuis le moment où l'arbre est abattu jusqu'à l'achèvement du façonnage. Notre enquête ethnographique n'a permis de recueillir aucune donnée sur le rituel d'installation. Le manque d'informations n'implique cependant pas l'absence totale du rituel, même si l'idée la plus répandue parmi nos interlocuteurs tient à ce que les poteaux sacrés soient là de toute éternité par la volonté même des dieux. Malgré leur aspect, souvent dégradé par le temps et les saisons, leur puissance d'intervention sur la communauté demeure essentielle. Les poteaux sont là partout où une condition de désordre risquerait de menacer l'équilibre des règles communautaires, et même pour rappeler aux habitants du village la présence d'un système défensif⁴.

Le territoire, même au-delà du *grāma*

Un vaste ensemble de divinités agit dans la cosmologie gond-pardhan, chacune détenant un trait remarquable, spécifique au contexte. Un panthéon foisonnant matérialisé par la présence des poteaux et par leur répartition sur le territoire et dans le village, et pour lequel nous proposons une première distinction:

- (1) - les « dieux-gardiens du territoire » (*kṣetrapāla*) ;
- (2) - les dieux/déeses du village (*grāmadevatā*) ;
- (3) - les dieux/déeses de la maison/famille (*gotradevatā*)⁵.

³ Selon le *Skanda purāṇa*, la liste de huit arbres inclut les bois suivants : *candana*, *khadira*, *bilva*, *aśvattha*, *tinduka*, *devadāru*, *śrīparṇī* et *baṭa*. (*Skanda purāṇa*, VI. 267. 17 (ii) – 19. Cf. Awasthi, A. B. L. *Studies in Skanda Purāṇa*, Part IV- Brahmanical Art and Iconography, 1977, Lucknow, Kailash Prakashan). Nous pouvons trouver une description utile dans un passage tiré de l'étude sur les poteaux de M. Biardeau dans lequel elle tente de comparer les poteaux sacrés au rituel du sacrifice du buffle à la Déesse : « Ce poteau a un fût de section octogonale ou ronde, jusqu'à une sorte d'anneau qui se détache en relief entre deux gorges creusées horizontalement. Au-dessus de la gorge supérieure, le poteau se termine par une sorte de bouton conique ou à facettes, suivant la forme du fût, et plus ou moins allongé selon le cas. Cette forme caractéristique ne peut être en Andhra que celle de *Pōtu Rāju* ». (M. Biardeau, 1989 : 95-96).

⁴ Pour un travail complet sur ce sujet, voir l'étude de M. Biardeau, *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*, Paris, EFEO, 1989. Vol. CLIV.

⁵ Les dieux claniques sont les premiers ancêtres du clan et sont associés à tous les cultes des morts et de la maison. Dans ce sens, les Pardhan parlent de *gotra devatā*.

Cette distinction s'inscrit parfaitement dans une continuité de « présence » et d'« action » des dieux, les uns par l'intermédiaire des autres : les divinités *territoire-village* se mettent ainsi en relation, les dieux et les hommes n'ayant d'autre but que celui d'une rencontre activée par un trajet d'ordre reconnu. Nous en proposons une description, suivant l'ordre proposé.

Les dieux territoriaux

Deux reliefs marquent la bordure occidentale de Garkāmaṭṭa : Lingo gaṛh et Dūṭi gaṛh. Au milieu coule la Narmadā ; à l'horizon, les monts Maikāla encadrent le plateau. Lingo gaṛh et Dūṭi gaṛh entrent dans l'imaginaire mythique de l'ancien Gondwāna et s'inscrivent dans la vision religieuse régionale: ce sont deux points de fort impact émotif pour les familles qui en partagent le culte, deux gardiens protecteurs du territoire en tant que terre des ancêtres. Nous en proposons alors une description.

Lingo gaṛh est le siège des divinités préposées à l'ordre de l'ancien royaume. Après avoir traversé les localités de Sarai Tola et Khajurwar, on continue à pied pendant cinquante minutes par un sentier jusqu'à la cime. De là s'ouvre un plateau, caractérisé par la présence d'un poteau de bois au centre du sommet et d'un drapeau à sept couleurs, les sept frères du mythe, sceau d'une présence royale précise. Au sommet, trois dieux et trois déesses veillent sur le territoire environnant : Baṛā deo, Dhula deo et Narayan deo représentent la triade (*trimūrti*) locale ; Ratmai, Dhudkuri et Murkuri, en indiquent la contrepartie féminine. À côté du drapeau à sept couleurs, symbole du Gondwāna dans son articulation de *gotṛa*, nous pouvons voir aussi un drapeau rouge qui insiste sur le caractère de ce lieu comme siège du culte à Baṛā deo. Les nombreuses amphores en terre cuite qui se trouvent aux pieds d'un immense arbre de *pīpal* sont des offrandes qui s'accompagnent aussi du trident de Śiva.

De l'autre côté de la Narmadā, on atteint Dūṭi gaṛh, lieu de culte et de pèlerinage associé au *gotṛa* Durwe, une des principales familles claniques qui caractérisent la structure sociale des Pardhan de la région. Au centre de ce plateau, un grand poteau s'élève pour représenter le dieu protecteur du *gotṛa* correspondant, Dhūteshwara Bābā, accompagné par les deux divinités féminines, Kankalni devī et Van devī. Le

mont de Dūṭī gaṛh est consacré aussi à Dūṭī devī dont l'action cultuelle passe par la présence de l'arbre de *bargad* au pied duquel les pinces rituelles sont déposées. Enfin, à l'est, un petit temple avec une sculpture du dieu Śiva.

Ces deux lieux reproduisent parfaitement la notion de *gaṛh* : d'une part, ils sont des points stratégiques dans la cartographie du royaume, des lieux d'origine ; d'autre part, ils sont des lieux de culte, de dévotion, de protection. Au pied et à la proximité des poteaux-dieux, il y a toujours de nombreuses pinces de fer (*cimṭā*), fabriquées directement au village et portées successivement comme offrandes dévotionnelles. Les *cimṭā*, au-delà d'être des outils domestiques, sont un objet de culte en tant qu'instruments susceptibles d'attirer des forces et des énergies surnaturelles négatives qui pourraient entrer dans les espaces habités et frapper la communauté⁶. On revient toujours au même point : le maintien de l'ordre social répond au maintien de l'ordre cosmique. Il existe en effet une pulsion de désordre qui anime ces forces, dans un mouvement continu entre le village, dont le périmètre est bien délimité, et la forêt qui l'entoure. Le principe reste le même : se défendre et se protéger contre la présence envahissante des forces surnaturelles négatives. Le premier souci est alors celui d'éloigner la menace susceptible de franchir la frontière des villages et d'avoir une incidence particulière sur la vie des habitants.

Au niveau régional, l'histoire de l'origine de Lingo et Dūṭī gaṛh inscrit le mythe dans la géographie locale, dans la transversalité des croyances tribales au croisement du poème du Mahābhārata et de la figure du héros Bhīmsen (version locale de Bhīma), le deuxième des cinq frères Pāṇḍava. Renommé pour sa taille et sa force physique, pour les Baiga, Bhīma est surtout le dieu des pluies, et, pour les Gond, la personnification de la force virile sous tous ses aspects. C'est pourquoi, le héros est associé aux roches, aux montagnes et aux fleuves.

Le mythe raconte que Bhīmsen transportait de l'eau en utilisant un *cowar* (outil formé d'un bâton de bambou portant un panier à chaque extrémité)⁷ le long de la vallée de la Narmadā. Sur son chemin, juste après avoir dépassé l'actuelle ville de Karanjīyā et juste après Garkāmaṭṭa, Bhīmsen est fatigué et décide de lancer les deux paniers de

⁶ Le *cimṭā* fait partie de l'outillage essentiel confié au *baruā*, « le divinateur » en gondi, à la lettre « celui qui est possédé par un esprit ». Nos développements au chapitre VI.

⁷ Il s'agit du moyen typique pour transporter de l'eau au niveau du village. Le *cowar* est porté sur les épaules par les hommes.

chaque côté de la Narmadā. Puis, il s'occupe de créer un passage au milieu du fleuve et d'en diriger le cours pour qu'il traverse la terre des Gond. Les deux paniers deviennent alors Lingo garh et Dūṭī garh, le lieu qui s'approprie le récit mythique s'appelant Bhīm kundī, le long du chemin qui conduit de Garkāmaṭṭā au *saṅgam* de la Narmadā.

Ṭhākūr deo, le grand protecteur

L'action de défense et de surveillance de Lingo et Dūṭī garh fait écho à l'action de Ṭhākūr deo, « seigneur des portes » de chaque village gond, personnification de la protection royale. Nous revenons alors un moment à la **Zone 1** de notre cartographie de Garkāmaṭṭā (chapitre II / annexe C), notamment à l'aire spécifique consacrée au culte de ce dieu, le grand surveillant préposé au contrôle du territoire autour des unités villageoises.

Un regard attentif nous révèle que l'aire est bien circonscrite et entourée par des champs cultivés de *kodo*. À l'angle ouest de ce périmètre sacré, une petite structure fait fonction de temple pour les prières et les célébrations quotidiennes. Le prêtre auquel les rites sont confiés et que nous avons rencontré s'appelle Ram Pendo, de *jāti* gond. Sa maison se trouve à environ 200 mètres. Cette proximité lui permet de gérer quotidiennement les activités du temple comme les moments de prière ou de ménage. Gardien lui-même du lieu, il est le responsable des rites en l'honneur de Ṭhākūr deo et des actions « de renforcement » qu'accomplit le dieu.

Dans le temple, le dieu est installé à l'angle nord-ouest ; sa présence est attestée par une série de symboles tels que le trident caractéristique du culte shivaïte ; il est accompagné de Madur tattar, divinité féminine. Pour la *pūjā*, le prêtre utilise un récipient très semblable à celui utilisé dans les rituels pour contenir la liqueur sacrée qui fait fonction de brasier : on assiste aussi à des prières spécifiques à l'occasion de cérémonies ou de célébrations qui impliquent la présence de la communauté entière ; le dieu, patron du village, le surveille, le préside et le contrôle.

À l'extérieur de ce petit temple s'ouvre un carré de terre bien délimité, sur lequel d'autres poteaux sont installés pour participer directement à l'accomplissement de ces types d'actions. Leurs différents niveaux de hauteur sont conformes à la fonction protectrice qu'ils peuvent exercer. Pour cette raison, nous pouvons identifier Ṭhākūr deo immédiatement : c'est le poteau le plus haut, situé au

centre de l'aire. Comme un *rāja* qui surveille les actions dans son royaume, la hauteur de Ṭhākūr deo est directement proportionnelle à sa capacité de libérer des dangers qui menacent toujours la stabilité sociale. Par sa représentation, il participe de l'ancien rôle du roi sur la terre du Gondwāna, le prêtre gond en étant l'héritier. Pour l'aider dans l'exercice de la royauté, on lui adjoint son assistant privilégié, Hardulal Bābā⁸.

Au pied du poteau qui le représente, on trouve l'image d'un tigre dont Ṭhākūr deo possède la force et la fierté. Dans l'imaginaire des Pardhan et des Gond cet animal incarne elle-même la fonction de protecteur du village contre la présence éventuelle de forces négatives, surtout pendant des moments considérés plus délicats tels que la lune pleine ou nouvelle et les fêtes du calendrier religieux. C'est pourquoi, son culte reste à l'extérieur de la maison. Les Pardhan et les Gond sacrifient un chevreau ou un coq à cet ancien esprit protecteur des unités villageoises et des récoltes.

Tout autour sont installées une série de divinités mineures, essentiellement féminines, qui l'accompagnent en qualité d'assistantes. À la droite du tigre on trouve Durpaṭṭā accompagnée par ses deux propres assistantes : Durga mātā et Ṭhākūr dai (les deux tridents). À la gauche du tigre, c'est Buri mai Singvani. Puis Bairo bābā qui assiste directement Ṭhākūr deo. Enfin on voit Naga deo. À la limite orientale de l'aire, se place Mahrīlīn devī.

Cette dernière déesse a pour fonction de bloquer tous les esprits négatifs. Elle a donc une position défensive dans la mesure où elle attire autour d'elle les forces négatives qui pourraient entrer dans le village et l'infester. On trouve aussi la *jhulha*, une sorte de balançoire utilisée par le ritualiste (*baruā*), capable d'entrer en contact avec le surnaturel, grâce à l'action de cette *devī*. Le *baruā*, connu aussi sous le titre de *guniyā*, qui représente une des déclinaisons linguistiques d'une figure religieuse très importante chez les Gond et les Pardhan, va identifier celui qui est traversé par un pouvoir divin extraordinaire et dont le corps devient un véhicule physique de la force sacrée invoquée. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre VI, lorsque nous parlerons de *techniques de possession* au sujet de la maladie et de la mort.

⁸ Le terme *bābā* est un titre utilisé pour identifier des personnages très respectés dont on reconnaît les capacités et les connaissances extraordinaires.

Comme dans la plupart des villages gond, le village voisin de Harra Tola possède aussi un lieu consacré au culte de Ṭhākūr deo. Dans ce cas précis, Chota Singh Markām est le *pujārī* qui contrôle et gère le lieu du rite. Il est la personne de référence pour ce village. Ici, la protection exercée par Ṭhākūr deo s'étend à un territoire plus vaste, car Harra Tola représente un point crucial dans la cartographie royale de l'ancien Gondwāna.

Pour la protection plus vaste de la « terre des Gond », l'action de défense est complétée par d'autres divinités: Masavārī devī habite la forêt (*khērā*) et protège les chasseurs, alors que Kalsin devī s'identifie avec l'énergie de la nature dans son ensemble. La protection des cours d'eau est assurée par Katoi mātā et, pour la terre à cultiver – dont dépend encore aujourd'hui l'économie des Gond et des Pardhan – par Dharti mātā, évoquée plusieurs fois dans les cérémonies liées au calendrier agricole ou à l'occasion de rituels de régénération. À côté des déesses, Ghurri deo aussi se situe aux limites de la forêt. Les Gond et les Pardhan doivent lui faire des offrandes afin d'annoncer leur présence sur son territoire. Grâce à sa protection, ils peuvent aller et venir dans la forêt sans risquer de rencontrer des bêtes féroces ou de se trouver dans des situations périlleuses.

Les dieux du village

La protection accordée par Ṭhākūr deo est prolongée par celle des « gardiens du périmètre » qui entrent en jeu pour contrôler et protéger l'espace habité. Les Pardhan considèrent que l'espace communautaire a deux points d'ouverture, exactement au début et à la fin du village, selon une ligne tracée idéalement. Situées près des voies de passage afin d'empêcher les esprits malveillants d'entrer dans le village, les *grāmadevatā* sont représentées toujours par un poteau se trouvant souvent près d'un grand arbre.

Khero mātā exerce sa protection dans les limites intérieures du village, alors que le couple formé par Mehro deo et Mehro dai exerce la sienne aux limites extérieures de celui-ci. Puisque le risque d'infestation est surtout lié aux situations extérieures au village, l'action synergique de ces deux forces divines est totalement nécessaire. D'un côté les dieux Mehro, associés aux directions cardinales, sont appelés à vérifier les

énergies de ceux qui entrent pour la première fois au village ou y reviennent. De l'autre côté, le rôle de Khero mātā s'arrête juste à la limite du village et protège ceux qui sortent du village. Pour ceux qui doivent entreprendre un voyage, une *pūjā* avec de la noix de coco, du riz et de la liqueur sacrée est prévue.

Mahrīlīn devī est la déesse qui gouverne les points cardinaux. C'est pourquoi, elle réside à la périphérie de chaque village. Elle se trouve sur les tas formés aux limites des champs agricoles et protège la communauté des calamités « visibles et invisibles ». Sa fonction protectrice est considérablement renforcée par l'union des pouvoirs que Ṭhākūr deo, Ṭhākurain dai, et Chaura Khairo mai dégagent autour du village, par un champ d'action particulièrement vaste.

Une fonction toute particulière est confiée à Mahua devī. Dans des cas exceptionnels où le village est confronté à des situations particulièrement dangereuses malgré tous les « dispositifs de défense », les Pardhan invoquent l'aide de cette Déesse : elle est indispensable pour reconnaître l'esprit ou la force surnaturelle qui a battu les dieux protecteurs. C'est seulement de l'arbre de *mahua* (*Madhuca longifolia*), habité par la même déesse, que l'on peut obtenir la liqueur rituelle *dārū*, indispensable pour tous les rites et les cérémonies pardhan et gond. Vue l'importance de ce type de circonstance, un rite spécial est demandé. Le récit que nous avons pu en avoir, grâce au témoignage du pardhan gardien du village de Harra Tola, peut nous aider à en tracer les étapes principales. Tout le village se réunit sous l'arbre de *mahua* près duquel s'élève un poteau de la déesse, où toute sa puissance est concentrée. Face au danger qui a pénétré les limites du village, Mahua devī est appelée à prendre forme humaine par la possession d'une femme présente au rite. Seul l'être humain peut servir d'intermédiaire parce qu'il possède les forces supranaturelles pour trouver le véhicule de la divinité le plus approprié pour agir.

Une fois accomplie cette descente, la femme choisie par la déesse prend elle-même le nom de Mahua devī. Le tremblement qui possède son corps rend immédiatement visibles les pouvoirs divins qui l'habitent. Suivant le désir de la déesse, la femme choisit à son tour des jeunes filles et des garçons afin de les transformer en *baruā*, véritable véhicule de la force sacrée invoquée.

Par une série de pratiques divinatoires qui interrogent Mahua devī, ces jeunes garçons et filles auront alors eux-mêmes la responsabilité de trouver la personne coupable

d'avoir capturé les divinités-gardiennes à des fins personnelles. Le but de tout ce rite est d'identifier cette personne et de la conduire au lieu gouverné par Mahua devī. La Déesse, par l'intermédiaire de la femme possédée, délivre les divinités protectrices emprisonnées pour les rassembler de nouveau à la périphérie du village.⁹

La nature de Mahua devī se manifeste dans son ambiguïté : divinité de l'ordre et de la justice d'un côté, elle gouverne aussi les états d'altération que les fleurs de son arbre peuvent provoquer. Il s'agit de toute façon d'une altération bénéfique qui, par le bouleversement des facultés perceptives, constate la cause première de l'état de désordre qui est parvenu à déstabiliser l'équilibre du village.

Nous citerons enfin le dieu Mara deo qui vit dans les champs et qui protège les cultures de la destruction ou du vol, la déesse Galika Galiharin et son assistante Churalin devī, protectrices des routes¹⁰.

Les dieux du foyer domestique

Parmi les dieux protecteurs de la maison et de l'unité familiale (et donc clanique) les Pardhan inscrivent Dhula deo et Narayan deo. Liés aux cultes du foyer domestique et à l'ancien culte solaire consacré au renouvellement périodique de l'univers, ces deux dieux veillent sur l'harmonie des relations sociales au sein de la communauté. Par leur position prééminente, ils sont reconnus comme « Seigneurs de l'univers » par les Korku et les Baiga, revêtant ainsi la même importance que celle attribuée par les Gond et les Pardhan à Baṛā deo, « Seigneur suprême », chef des divinités claniques. Ce sont des dieux qui restent aussi à l'écart, et sont chargés du contrôle de l'exogamie, selon le nombre de dieux vénérés par chaque clan, sans intervenir sur les questions des hommes, à moins qu'ils ne soient spécialement invoqués. Un autre exemple de la transversalité de ces cultes.

À côté de ces dieux, d'autres appelés *chuddur devtā* (« petits dieux »), habitent l'espace personnel et commun. De l'espace délimité par son périmètre aux maisons qui forment le même habitat, la protection du milieu domestique commence dès sa construction. Quand la maison est en cours d'édification, et que la porte est fixée,

⁹ Au Chhattisgarh, pendant la saison de Dussehra prennent place les fêtes consacrées à Mahua devī.

¹⁰ D'autres divinités s'occupent de protéger le village telles que Hardulal, Ghamsen, Irulal, Birulal, Langur, Khermai.

Dehrī deo est appelé à s'installer : assis à droite par rapport au seuil de la maison, il est le pont entre les espaces extérieur et intérieur ; il doit mettre un terme aux situations dangereuses, faciliter la fluidité des relations entre la communauté du village (dehors) et l'unité familiale (dedans). Sa présence est manifestée chaque fois qu'on entre dans une maison par la nécessité de se baisser, car les seuils sont par tradition très bas. Ce type de révérence obligatoire marquerait la cohabitation avec les divinités.

Après ce premier passage dans l'espace domestique, une série de divinités sont préposées au contrôle des différents angles de la maison par rapport à l'accès : si Narayan deo surveille la partie gauche, Kalimai s'occupe de la partie droite qui correspond en général à la cour extérieure. Dans la cuisine se trouve Marchikmata, à laquelle est confiée la protection du feu. Chulha deo est le dieu qui doit goûter en premier la nourriture préparée et l'approuver.

Situé au centre de la maison, le grenier (*kōṭhī*)¹¹ est l'épicentre du culte domestique gouverné par Rātmāī. Cette déesse ne doit jamais s'éloigner de ce lieu car son absence, même temporaire, pourrait ruiner rapidement les provisions de riz ou provoquer des famines. Dans le *kōṭhī*, l'activité de sauvegarde des besoins de la famille, est accompagnée par la divinité tutélaire du *gotra* (*kul devī*), dont la présence est invoquée tous les jours par la vénération et l'offrande de la liqueur sacrée (*dārū*). Derrière la maison principale se trouve un espace dédié au bétail (*saar*), où une série de divinités surveillent les animaux de la famille¹².

2. ENTRE LA FORÊT ET LE VILLAGE : LA PRÉSENCE DE FORCES HOSTILES

Certaines règles doivent être respectées pour pouvoir rester dans le village : reconnaître les espaces domestiques et ceux plus sauvages, éviter le tapage nocturne, rendre hommage aux divinités qui peuplent le village. Il faut prendre des précautions à proximité des gros arbres et de la confluence de petites rivières, endroits où les esprits maléfiques (*bhūta*) aiment séjourner. Ce sont surtout les femmes qui insistent sur la nécessité de porter une attention particulière sur nos passages et nos visites. La

¹¹ À revoir les **Schéma 1** et **2** du chapitre II, le paragraphe sur la maison traditionnelle gond et pardhan.

¹² Nous n'avons pas eu la possibilité de prendre connaissance des caractéristiques complètes de ces divinités. C'est pourquoi, nous nous limitons à rapporter les noms de ces dieux locaux : Bhasasurdoo, Dudhguria Khut, Dulhariakhut, Charwa, Charwain, Banjari Maradoo, Bhowani devī, Banjaria devī.

vigilance augmente pendant la nouvelle lune, quand l'action des *bhūta* s'intensifie. Ils flottent, ils sont partout, « au-dehors » et « au-dedans » du périmètre du village.

Naître et vivre dans la terre des Gond impose la connaissance d'un univers subtil, peuplé par des esprits et des entités supranaturels qui guettent constamment la vie de la communauté. Le village, comme une sorte de forteresse très vulnérable, est entouré par les « remparts invisibles » des poteaux sacrés, qui filtrent ce qui entre et ce qui sort. Monde extérieur de la forêt, monde intérieur du village, la limite en effet n'est pas si définitive. Les esprits et les forces surnaturelles malveillantes ont la capacité de se déplacer très rapidement. Cet aspect nous a semblé d'abord clair, les niveaux de « prévention » étant déjà articulés à partir de chaque maison : dans la cour intérieure, ainsi que à l'extérieur de l'habitat domestique, les familles disposent des objets ayant la fonction de neutraliser les éventuelles énergies négatives qui s'attaquent à leurs activités quotidiennes, et d'empêcher la diffusion de leurs potentiels effets néfastes. Les objets communément utilisés sont des crânes de vache ou des objets en terre cuite peints avec des visages à l'expression terrifiante.

Un fort dynamisme et un mouvement impétueux sont les caractéristiques principales de différentes catégories d'esprits dont le nom renvoie au son onomatopéique des éléments naturels (le grondement d'un torrent, le bruissement des feuilles ou le craquement du bois). Les *bhūta* se déplacent sans cesse, portés par le vent, et peuvent s'installer dans des lieux différents, au village comme dans la forêt. Ils peuvent être partout. Sans avoir une forme précise, ils prennent souvent la couleur blanche pour induire les habitants du village en erreur. Pour pouvoir agir sans trop d'obstacles, les *bhūta* privilégient des situations plutôt isolées, de préférence nocturnes où ils peuvent habiter les rêves.

C'est pourquoi, lors de longs voyages solitaires dans la forêt à travers les montagnes et les vallées, on adopte un comportement visant à éviter toute attaque éventuelle en évitant de rester seuls longtemps dans un lieu isolé et en ayant toujours un bâton comme instrument de défense¹³.

Les *bhūta* sont des esprits jaloux, extrêmement dangereux, dont la forme n'est pas clairement définie. Ils préfèrent sortir pendant la nuit ; ils sont plus nombreux et

¹³ Selon les Pardhan, c'est l'intervention de *buleri bhūta* à déterminer le risque de se perdre, car il est l'esprit qui « fait oublier les choses et même la route ».

dangereux pendant la saison humide des moussons. Les *bhūta* désignent des états, des fragments de vie qui ont connu une interruption, notamment un non-passage au statut d'ancêtres après la mort. Ils vivent dans une sorte de limbe qui les rend encore plus menaçants pour les vivants. Les Pardhan reconnaissent principalement cinq types de *bhūta* : le *bhūta* qui arrive après la mort d'une très petite fille (*āl muām*), ou après la mort d'un très petit garçon (*bāl muām*)¹⁴. Il prend d'habitude la forme d'un petit porc ; le *bhūta* qui arrive après la mort d'un jeune garçon qui n'est pas encore marié (*raksin muām*), ou après la mort d'une jeune fille non mariée (*curhelin muām*). Enfin, le *bhūta* Masān correspond au cas d'un meurtre ou d'un suicide. Ces types de *bhūta* sont les plus connus et les plus craints, car leur origine est directement liée aux types de mort les plus horribles et les plus violentes.

Chaque *bhūta* a un lieu privilégié où vivre. Dans les deux premiers cas, il a l'habitude de vivre dans près de l'eau, comme un puits, un petit lac ou un étang. Ce sont des esprits que les femmes du village redoutent davantage en raison de la proximité de ces lieux avec ceux qu'elles fréquentent généralement. Dans le troisième cas, le *bhūta* vit sur l'arbre de *bamul* (nom local d'un arbre très commun dont nous n'avons pas pu retracer le nom botanique), et le dernier sur l'arbre *dhumar* (*Ficus glomerata*)¹⁵.

Les Pardhan de Garkāmaṭṭa croient beaucoup en des esprits condamnés à errer sans cesse en raison de leur mort violente et connaissent bien le risque de contamination. Ils ont donc élaboré des prières selon les moments et les situations face auxquelles ils peuvent se trouver. Après la mort d'un membre de la communauté, la prière la plus profonde est adressée à Mahrī *bhūta* dont la caractéristique principale est la volonté de posséder le corps du mort dans les premiers trois jours après (*tijvā*) le rite de crémation ou inhumation. Cela représente une menace réelle non seulement pour la famille en deuil, mais aussi pour la communauté entière. En général, il demeure sur l'arbre *senvar* (autre nom local dont nous ne connaissons pas la dénomination scientifique), mais un décès lui donne l'occasion d'entrer en action, en

¹⁴ Le terme *muām* est la version gondī du hindi *bhūta*. Dans notre recherche, nous préférons adopter le terme hindi, étant lui-même utilisé par les Pardhan rencontrés. Toutefois, dans des cas très exceptionnels les spécialistes locaux (*guniyā* ou *baruā*) utilisent le terme originel de *muām*. On voit au chapitre VI.

¹⁵ Ce sont des arbres très communs dans cette région. Ces deux noms sont utilisés localement.

particulier pendant la première nuit. La forme physique qu'il peut adopter est celle d'un petit animal dont le cri ressemble à une sorte d'essoufflement.

3. BAṘA DEO, LE DIEU LE PLUS GRAND

«*Baṛā deo sab se Baṛā hai*».

« Baṛā deo est le plus grand de tous ».

[Notre traduction du hindi].

Dans le panthéon divin gond-pardhan si riche de formes et de fonctions, une divinité revêt une importance indubitable. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de la centralité du culte à Baṛā deo, le dieu étant à l'origine de tous les éléments qui gouvernent l'univers. Immense dans sa force, il protège le village contre toutes les calamités guettant l'équilibre de la communauté, car il représente la capacité à surmonter les obstacles de la vie. Comme Brahmā, le dieu créateur de la triade hindoue, Baṛā deo est le dieu qui, par sa volonté et sa puissance, a créé les Gond et leur monde. Mais il semble être surtout la manifestation du grand dieu Śiva, dont la dévotion semble reproduire l'aspect védique de Rudra, devenu déjà « faste » par le synonyme de *śaṅkara*.

La société gond, avec tous ses nombreuses ramifications, n'est qu'une émanation de ce grand dieu qui, à côté de Dhula deo et Narayan deo, il est le seul capable d'intervenir dans les questions humaines. Par son action, les Gond obtiennent leur rôle et leur fonction directement de la Terre-Mère (*dhartī mātā*), devenant ainsi les premiers à cultiver la terre et à sélectionner les plantes et les animaux. Ce grand dieu doit être vénéré, sa volonté respectée, son territoire circonscrit et défendu.

L'origine du monde se déploie entre « eau » et « terre », où l'on trouve une première définition :

« Au début il y avait Baṛā deo/Śaṅkar-jī¹⁶. Partout il y avait de l'eau, seulement de l'eau. Puis sont apparus la terre, les animaux, les plantes et en dernier les êtres humains. À côté du grand dieu, Kakra Manchatri, le crabe-*rāja*, se met à méditer dans l'eau. Mais

¹⁶ Nos interlocuteurs ont souvent utilisé les deux noms indifféremment pour désigner le dieu principal de leur panthéon.

face à cette eau, Śaṅkar-jī commence à penser que quelque chose doit être créé. À partir de cela, le Dieu se nettoie le corps et de ses salissures il crée le corbeau Kākabhusī¹⁷. Cette action accomplie par la volonté du dieu est accompagnée par la récitation de *mantra* védiques. “Avant tout, on a besoin de la terre”, dit Śaṅkar-jī et il charge Kākabhusī de la trouver. “Oui, mon Seigneur ! Je vais chercher de la terre !”.

Alors, il vole et vole, mais partout il n’y a que de l’eau. Soudain, il s’aperçoit qu’au milieu de toute cette eau Kakra Manchatri est là en méditation. Il va donc se poser sur lui. “Qui es-tu ? D’où viens-tu ?”, demande Kakra Manchatri. “Je suis Kākabhusī, et je suis ici sur l’ordre de Baṛā deo/Śaṅkar-jī, qui m’a demandé de trouver de la terre”, répond le corbeau, et il continue : “Sais-tu où il y a de la terre ?”. Kakra Manchatri répond alors : “Moi, personnellement, je n’en ai pas, mais tu peux la trouver au *pātāloka*. Nagarāja, Nagarani, Nalkin ont de la terre ! Tu dois aller chez eux et leur demander de pouvoir prendre de la terre”. “Mais, comment puis-je y aller ?”, demande le corbeau. Kakra Manchatri lui montre alors qu’il peut rejoindre le monde souterrain à travers son propre corps. Le crabe en effet aurait servi de pont entre les deux mondes.

Le corbeau, en suivant les indications du crabe, commence à descendre en volant jusqu’à sa destination. Il arrive dans le royaume de Nagarāja (on parle aussi de *dhara*). En voyant Kākabhusī, le roi des mondes inférieurs (*pātāloka*) dit : “Personne n’est encore jamais venu ici ! Qui es-tu ? D’où viens-tu ?”. “Je suis Kākabhusī. Mon *guru*, Śaṅkar-jī, m’a ordonné de chercher et trouver de la terre. Pour cette raison, j’ai beaucoup volé, tant volé que j’ai rencontré Kakra Manchatri. Il m’a parlé de ton royaume et de la possibilité de trouver de la terre ici. Je suis donc arrivé ici avec l’aide de Kakra Manchatri.

Nagarāja écoute cette histoire et dit : “Je vis dans ce monde. Ici je dors et j’habite avec toute ma famille ! Si je te donne de la terre, qu’en feras-tu ?”. Kākabhusī alors répond : “Je viens de loin, j’ai fait un long chemin pour arriver chez toi. Śaṅkar-jī m’envoie. S’il te plaît donne-moi un peu de terre. Juste un peu suffira. Et quand je retournerai chez Śaṅkar-jī, je lui parlerai de ta gentillesse”. Après avoir écouté les paroles de Kākabhusī, Nagarāja décide de lui donner un peu de terre et de satisfaire ainsi la demande de Śaṅkar-jī. Il prend alors de la terre provenant d’endroits différents, mélange les différents petits tas ensemble, puis en forme trois boules qu’il donne au corbeau¹⁸.

¹⁷ Terme *gondī* pour traduire « corbeau ».

¹⁸ *Khari dharti*= terre noire ; *piri dharti*= terre jaune ; *gori dharti*= terre claire/blanche ; *raktali dharti* = terre pourpre ; *cittaidharti* = terre qui se trouve près de l’eau, sable ; *khanār dharti*= terre marron, idéale pour la culture du riz ; *bharrā dharti* = terre marron et jaune, utilisée pour construire les maisons. Cf. le mythe de « *kōṭhī* » transmis par Durga Bai Vyām où elle nomme les différentes typologies de

« Prends ces trois boules qui viennent de *Mṛtyuloka* », dit Nagarāja. Kākabhusī place donc deux boules sur ses pattes et une dans son bec afin de les transporter jusqu’au royaume du Grand Dieu. Une fois arrivé, le dieu lui demande : « As-tu trouvé ce que je t’ai demandé ? ». « Oui, bien sûr ! » répond le corbeau et il commence à raconter son voyage. « Maintenant, je t’apporte ces trois boules ». Śaṅkar-jī prend alors les trois boules et il crée 7 *kand dharti* (la terre) et 9 *kand pānī* (la mer). Pour cela, il emploie le même procédé que celui qui transforme le lait en beurre clarifié (*ghī*) : lait (*dudh*), yoghourt (*dahī*), beurre (*makkhani*), beurre clarifié (*ghī*) ». ¹⁹

Même si le mythe semble se référer au grand dieu de la tradition gond en tant que forme probable de Śiva (ou d’un proto-Śiva), nous sommes confrontés à sa nature composite dans la conception védique des aspects multiples d’un seul pouvoir divin. Baṛā deo semble rentrer dans ce genre d’idéal divin²⁰. Le mythe donne toutes les informations sur l’origine des mondes et sur leur nette séparation. Il s’agit d’une représentation cosmogéographique et cosmologique que nous devons maintenant ordonner afin qu’elle puisse apparaître réellement. Pour exécuter cette opération, le dieu Baṛā deo se sert des Gond, les premiers habitants du monde créé par lui, lesquels doivent agir pour séparer le « monde cultivé » du « monde sauvage ». La cosmogéographie obtenue est ainsi conçue :

- *akāsh*, à la lettre « le ciel », le royaume de Śaṅkar-jī /Baṛā deo. C’est de là que le corbeau/messager part pour chercher de la terre, en aidant le dieu dans son acte créateur ;
- *mṛtyuloka*, à la lettre « la terre des mortels », le royaume de Kakra Manchatri, la terre habitée. Il s’agit du monde intermédiaire, où l’action est confiée au *rāja*-crabe. Chez vers de terre habitant le sous-sol, il utilise ses pinces afin d’obtenir les morceaux de terre et de les donner au corbeau Kākabhusī.
- *pātālaloka*, à la lettre les « mondes inférieurs », le royaume de Nagarāja. Lieu d’où provient la matière première pour la cosmo-géographie.

terre : *kali miṭṭī* (terre noire) ; *ram rāj miṭṭī* (terre jaune) ; *geru miṭṭī* (terre rouge) ; *chuhi miṭṭī* (terre blanche).

¹⁹ Pour créer le monde, le Dieu a adopté le même procédé que pour transformer le lait en beurre clarifié (*ghī*).

²⁰ L’utilisation des deux noms pour indiquer la divinité « d’où vient le monde des Gond » plutôt que de nous conduire à la création attribuée à Brahṃā de la triade hindoue, semble-t-il souligner le lien étroit qui existe entre le principe générateur et l’aspect fertilisant du *liṅga* – que l’on trouve dans les épopées et les *purāṇa* associés au culte shivaïte.

Comme dans le courant *nirguṇa* (« sans qualités ») du mouvement dévotionnel de la *bhakti*, le culte rendu au dieu le plus grand est voué plus à la répétition de son nom qu'à la vénération de son image. Au début les premiers Gond et Pardhan « tentèrent de construire des temples en vue des cérémonies en l'honneur de Baṛā deo, mais le dieu refusa en choisissant la forêt comme lieu idéal »²¹. Le culte rendu à Baṛā deo, tel que seigneur de la forêt comme Rudra-Śiva, demeure dans la force de la nature.

En l'absence d'un poteau qui puisse le personnifier, le dieu échappe à ce type de représentation en tant que limite à son action omniprésente. Mais il *prend corps* dans ses nombreuses manifestations au sein d'une évolution dynamique. Nous devons faire référence à ses deux premières représentations :

- le *bana*, l'instrument musical propre aux Pardhan, dont le premier chapitre nous a déjà donné quelque détail (et d'autres au chapitre IX);
- l'arbre *sājā* qui se trouve généralement dans la forêt, mais il n'est pas rare le trouver aussi dans les environs des villages.

Comme corps du dieu, *bana* et arbre *sājā* en révèlent les manifestations principales qui permettent aux Pardhan de bénéficier du *darśan*, la « vision ». Le *sājā* est sa demeure, comme les mythes correspondants l'explicitent bien, alors que le *bana* personnifie sa relation avec les dévots, ses créatures ; la musique de cet instrument à cordes est la voix-même de Baṛā deo. Le dieu reste comme endormi dans l'arbre *sājā* jusqu'au moment où la poésie chantée du Pardhan le réveille. Le son du *bana* est ainsi une manière de rendre réelle la « sortie » de la divinité du *sājā* et de permettre sa manifestation.

Créateur et lien important entre le monde des vivants et des morts, Baṛā deo se caractérise aussi par ses accessoires spécifiques dont nous pouvons retrouver des traces dans le « trousseau » des cinq *gotṛa* principaux. L'exemple au sommet de Lingo gaṛh. Ces objets gardent le glossaire traditionnel gondī et sont : l'épieu de fer (*sallē*) ; le chasse-mouche (*cahūr*) ; le bambou rituel décoré (*kāṭī*) ; des clochettes (*gāgrā*) ; le morceau d'étoffe (*gindā/karwa*).

²¹ Témoignage de Ram Kumar Pendo, pardhan, joueur de bana du village de Garkāmaṭṭa.

Clochettes et morceau d'étoffe caractérisent chaque *rāja gotra*, devenant d'autres signes distinctifs de cette structure sociale : le nombre de clochettes va correspondre au nombre de *saga* qui composent chaque *rāja gotra*, une couleur spécifique pour le morceau d'étoffe de chaque famille (**Tableau 4**), leur ensemble constituant la bannière du royaume gond. Nous renvoyons également à l'Annexe A.

TABLEAU 4 - Les 5 *Rāja gotra* avec leur couleur correspondante. Garkāmaṭṭa*.

<i>Rāja gotra</i>	Couleur
1. MARABI	vert
2. TEKĀM	rouge
3. DURWE	blanc
4. MARKĀM	jaune
5. PARASTĒ	noir

*[Tableau de l'auteur].

Sur le type de monture de Baṛā deo, les opinions diffèrent. Dans la tentative de le classer, le dieu s'accompagne d'un taureau, le renvoi direct à Naṛḍin, s'il est associé à Śiva. D'autres, par contre, surtout chez les Gond, mettent en relation l'image de Baṛā deo avec Indra, le « puissant », « le suprême », le roi des dieux védiques, dont la monture est traditionnellement le cheval. De cet animal, Indra prend l'énergie (*vājin*)²², ce que le *Ṛgveda* définit comme la « puissance », la « vigueur »²³. Une puissance génératrice qui a été associée aussi à celle du taureau dans l'ancien culte d'Indra. L'aspect de la monture divine de Baṛā deo, qu'elle soit taureau ou cheval, apparaît pourtant minorée dans notre contexte d'étude. L'une ou l'autre forme animale accompagnant Baṛā deo n'intervient que marginalement dans le déroulement du culte. Un aspect cependant est intéressant à souligner : si l'association avec Indra investit la figure de Baṛā deo de l'idée de royauté chez les Gond, la ressemblance avec Śiva traduit quant à elle l'interprétation qu'en font les Pardhan, notamment en milieu

²² Dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* (III. 4.2, 2), on retrouve le concept de Indra comme divinité collective. Il apparaît comme le « Seigneur des dieux » (*devapati*).

²³ Dans le *Ṛgveda*, Indra est défini *Śatakratu*, le « Seigneur aux cent pouvoirs » (RV, VIII. 32, 11) ou *Putrāḥ śavasāḥ*, le « Fils de la puissance » (RV, IV. 24, 1) tout comme sa mère Aditi est définie *śavasī*, « la Puissante ».

rural. À Bhopal, les contaminations régionale-locale, tribale-hindoue se différencient en jouant sur des inversions et des retournements au sein d'un même système de représentation mythique. Éclaircissons donc mieux cet aspect.

À parler du grand dieu créateur, les Gond d'Amarkaṅṭak répètent le mythe du Baṛā deo « monté sur son cheval ». La correspondance avec le cycle de mythes présentée dans la première partie est tout à fait évidente. Le contexte est encore celui des « sept frères » : on les voit suivre le « dieu-chevalier », consacrer le lieu de culte ; on voit les uns agir (les Gond), et les autres observer (les Pardhan):

« Les Gond étaient sept frères. Ils étaient en train d'ensemencer de la terre pour cultiver du jute. Après quelques de jours, le jute a poussé. Un jour ils voient un jeune homme montant un cheval arriver vers leur récolte, les sabots de l'animal piétinant les petites plantes de jute. Les sept frères se lancent alors sur cet homme. Mais, le frère cadet [le pardhan] est effrayé par cette scène et s'éloigne. Les autres six frères poursuivent l'homme à cheval jusqu'au bout de ce terrain. Là se trouve un arbre de *sājā*. Le "chevalier" décide de s'enfuir et se met à l'abri sous cet arbre pour se protéger. Juste après il disparaît à l'intérieur de l'arbre *sājā*.

Les frères comprennent alors que le jeune homme est en réalité Baṛā deo venu chez eux sur son cheval blanc, et qu'ils n'ont pas compris sa réelle identité au départ. Afin de réparer cette erreur, ils décident de construire une sorte de plateforme juste aux pieds de l'arbre *sājā*, puis d'offrir des légumes et de sacrifier un coq. Ils utilisent aussi de la liqueur sacrée ».

Ce mythe s'enrichit d'une deuxième partie, cette récitation connue à Garkāmaṭṭa, Sonpuri, Patangaṛh, Deori. Ici, les Pardhan sont protagonistes, et leur action est décisive. Nous rapportons un extrait :

« En dépit de toutes leurs tentatives, Baṛā deo était encore fâché et ne voulait pas sortir de l'arbre *sājā*. À ce moment, le frère cadet arrive sur le lieu et comprend ce qui s'est passé. Il prend la parole en disant à ses frères : "Je trouverai un moyen pour que Baṛā deo décide de sortir de l'arbre". Il va dans la forêt pour prendre du bois. Là, il fabrique un instrument et commence à jouer. Ces notes lui permettent d'accompagner des prières en l'honneur de Baṛā deo. Alors, le dieu qui se trouve encore dans l'arbre se réjouit de cette musique délicieuse et il décide d'apparaître dans le tronc de l'arbre *sājā*. Le dieu remercie, son fils, le frère cadet en lui disant : " Quand tu chanteras mes prières

en jouant cet instrument, c'est alors que j'apparaîtrai. Cet instrument prendra le nom de *bana*».

Étudions donc un moment ces deux parties du mythe. En ce qui concerne la représentation de Baṛā deo à cheval, il n'est pas rare que les Pardhan de nos villages n'envisagent que la présence du taureau comme seule figure animale accompagnant Baṛā deo, même si la scène du chevalier entrant à l'intérieur de l'arbre *sājā* fasse également partie du récit. Dans ce cas, aucune allusion n'est faite au cheval ou au chevalier dans sa forme humaine.

Dans l'association Baṛā deo-Indra, typique des Gond, l'image du chevalier semble alors insister sur sa nature guerrière. Le dieu est ici bien décidé à traverser la terre qu'il foule pour la conquérir et manifester sa force. La version dont les Pardhan se font les interprètes insiste au contraire sur le réveil du dieu par la musique, décision et ordre du même dieu. La force physique exprimée dans la scène s'apaise dans la récitation élogieuse et poétique.

La variété narrative du même mythe s'affirme une fois de plus en contexte urbain, la manière dont la culture hindoue se mêle à la culture gondī, en s'appuyant sur différentes configurations narratives. C'est pourquoi, la version qui nous a donnée Venkat Singh Śyam (en 2014), lui aussi représentant renommé du courant artistique *Jangarh kalam*, ajoute d'autres détails au cadre amené. Dans ce cas, la monture traditionnelle prend les caractéristiques d'Airāvata, l'éléphant divin, du panthéon hindou :

« Au début, les divinités se déplaçaient dans le ciel grâce à différents animaux, leur monture divine. Baṛā deo voyage sur un éléphant appelé Airāvata, le plus fort parmi les animaux. Un jour, alors que le dieu est en méditation, il invite l'animal à se reposer : “ pour le moment je n'ai pas besoin de toi. Tu peux aller où tu veux pour te reposer”. L'éléphant décide alors d'aller sur la terre. Mais une fois descendu il rencontre un monde très différent de ce qu'il connaît. Il voit des produits agricoles comme le grain, le riz, la canne à sucre, etc., mais, ne connaissant pas le but de ces choses, il commence à les détruire. Ses destructions portent atteinte aux habitants des villages. Ceux-ci, très inquiets commencent à invoquer Baṛā deo pour lui demander aide : “ Oh, Baṛā deo, notre Seigneur, pourquoi ton éléphant détruit-il tout chose ? ”.

Baṛā deo, qui ignore ce qui est arrivé, décide de descendre lui-même sur la terre. Le dieu s'adresse à l'animal en le réprimandant. L'éléphant promet de ne plus faire cela. Le dieu s'en va. Mais, sa mémoire est très courte et Airāvata commence à détruire de nouveau tout ce qu'il rencontre. Les villageois demandent immédiatement l'intervention de Baṛā deo. Cette fois, le dieu se met en colère sérieusement et il tente de régler la situation. Il invite les hommes du village à créer une cérémonie en l'honneur de l'éléphant, pendant laquelle toutes denrées alimentaires lui seront offertes. L'éléphant complètement rassasié plonge dans un profond sommeil. Baṛā deo profite de cette occasion pour couper ses ailes et les remplacer par des plumes de paon. Puis il lui donne des feuilles de bananier afin qu'il puisse se nourrir. Ne pouvant plus ni voler ni aller dans la forêt, l'animal est ainsi obligé de rester sur la terre».

Ce récit met en lumière Baṛā deo sous l'aspect de Indra en tant que chef-guerrier devenu symbole du pouvoir de la classe *kṣatra* et protecteur du principe de royauté. Sa monture est à raison représentée par l'éléphant Airāvata devenu le prototype de l'éléphant royal sur lequel le roi s'asseyait. Animal dont Indra s'empara, il a des origines très anciennes. L'élément des ailes de paon dont ce mythe parle, est aussi un trait très ancien, de la période védique²⁴. Animal très vénéré parmi les communautés tribales dravidiennes, en tant que symbole de la Mère-Terre, le paon a trouvé sa place dans l'iconographie et sculpture hindoues en tant que véhicule de Karttikeya, diversement appelé Skanda, frère cadet du dieu Gaṇeśa²⁵. Derrière la narration de Venkat on sent aussi la volonté d'attester la figure du *rāja* comme axe porteur de la société gond dont l'éléphant Airāvata est le symbole en tant que monture habituelle d'Indra.

Face à l'accélération de plus en plus rapide des transformations culturelles et sociales, le travail conduit dans la région montre néanmoins que la religion traditionnelle des *dieux-poteaux* n'y a pas complètement disparu. Le processus

²⁴ Le paon a trouvé sa place dans l'iconographie et la sculpture hindoue en tant que véhicule de Karttikeya, qui est diversement appelé Skanda.

²⁵ Fils de Śiva et Pārvatī, considéré comme un guerrier courageux, capable de tuer les démons, le culte de Skanda est traditionnellement vénéré dans l'Inde du Sud, notamment au Tamil Nadu.

d'hindouisation est bien évident, comme l'est aussi parallèlement la volonté de revendiquer l'appartenance à une « culture tribale » dont Baṛā deo confirme la forte identité. De tous les dieux gond-pardhan, Baṛā deo est celui qui conserve le mythe d'origine des premiers Gond, la naissance et la consolidation de leur terre sacrée. Nous sommes face à une osmose de croyances et de formes divines aux influences réciproques. Est-il possible tracer une frontière entre dieux locaux et hindous ?

Les croyances pardhan-gond ont maintenu une cohérence dans leur relation avec l'hindouisme. Pour certains spécialistes, l'extension et la pénétration de divinités hindoues dans le panthéon gond, entrerait dans le cadre d'un important « processus d'acculturation ». Toutefois, cette définition peut être problématique, le concept de « acculturation » n'ayant été introduit que récemment dans le cadre d'une nouvelle anthropologie. Pour N.K. Das, l'hindouisation des tribus dans le centre de l'Inde reste un phénomène limité qu'il vaudrait mieux approcher sous l'angle d'une « co-existence syncrétique » de multiples croyances et pratiques religieuses (Das 2003). La seule idée d'acculturation ne suffit pas à expliquer la diversité des mutations sur lesquelles viennent s'articuler ces deux univers. D. D. Kosambi a formulé l'hypothèse que le grand mouvement d'intégration des tribus indiennes impliquait déjà l'hindouisme depuis l'époque du royaume de Ashoka (269-232 avant notre ère), ajoutant la nécessité de traiter aussi le phénomène de la *tribalisation* des populations hindoues (Kosambi 1990 : 50 ; Kalia 1959 : 33 ; Srinivas 1952 : 19). Dans quelle mesure le processus historique d'hindouisation a-t-il modifié et oblitéré la religion locale ?

Si l'on considère l'évolution de ce processus chez les Gond, l'hindouisme à son tour et de son côté a accueilli et s'est accommodé des pratiques et des croyances locales. Il ne suffit pas qu'une tribu se déclare hindoue, comme par exemple les Rāja Gond au recensement de 1931, pour qu'elle soit reconnue comme telle et, par conséquent, comme une caste (Sinha 1958 : 507). À l'opposé, le fait que les hindous utilisent les mêmes systèmes symboliques qui ordonnent leur système pour définir une réalité tribale, la situant apparemment ainsi dans leur hiérarchie, ne suffit pas à faire de la tribu une caste, tant qu'elle conserve un sentiment d'extériorité. Que « l'hindouisation des tribus » soit une formule incomplète est aussi ce que suggère J. C. Galey à partir du moment où « l'hindouisme se caractérisait par sa capacité de

recevoir pour mieux se transformer » (Galey, 1986 : 981). Sur ces questions, nous renvoyons aux réflexions des chapitres X et XI.

La logique dieux et démons rencontrée dans le village de Garkāmaṭṭa remonte elle aussi déjà à la mythologie védique, ainsi que à la période puranique. Malgré tout, nous sommes portés à reconnaître une distinction nette entre le monde socialisé du village où les dieux sont assignés à dominer, alors que les *bhūta* sont relégués au monde du chaos²⁶. Chez les Pardhan, pourtant, nous devons parler plutôt de complémentarité, et de retournement ou inversion de priorités au sein d'un univers de cohérence partagée. Des aspects qui semblent répondre à l'idée d'inclusion et de synthèse propre à l'hindouisme. Comme l'a suggéré M. Eliade, dieux et démons peuvent être conçus comme « des modalités complémentaires ou des moments successifs d'une même puissance divine » (1962 : 115).

Dieux et Déeses révèlent leurs personnalités aux dévots grâce à la parole chantée ou récitée. La communauté villageoise peut ainsi visualiser la divinité évoquée, en avoir une image idéale. Si, d'un côté le musicien pardhan est appelé à recomposer la généalogie royale en termes contemporains, il se fait d'un autre côté l'interprète des désirs et de la volonté des divinités – l'occasion de la cérémonie du *daśgatra* en est un exemple (plus des détails au chapitre IX). Le monde des dieux et des esprits surnaturels qui imprègnent toute la réalité est régi par des conditions essentielles : le contrôle, la mesure et la limite.

²⁶ Traduisant *deva* par dieu, on est amené à traduire *asura* par démon, mais l'opposition a dans notre langage une connotation morale et manichéenne à proscrire en contexte indien. (Biardeau, 1981 : 294).

CHAPITRE VI

CAPACITÉS DIVINATOIRES ET THÉRAPEUTIQUES : LES ÉTATS D'ALTERATION AU NIVEAU RURAL

« Pour nous, les maladies sont des douleurs divines ».

[Kesar Singh Marabi, médecin gond du village de Garkāmaṭṭa, terrain 2014].

Intrinsèque à la cosmologie gond-pardhan, il est essentiel que la relation entre les êtres humains et les autres êtres vivants puisse répondre à l'idée d'une collaboration harmonieuse et réciproque. De fait, ce qui semble résister est une sorte de conjonction des mondes naturel et social où les évènements négatifs frappant le village se précisent dans la relation aux divinités et aux ancêtres. Toutefois, si les mondes des vivants et des morts doivent toujours converser, il devient très difficile de déterminer nettement ce que les Pardhan considèrent comme des états altérés de l'individu, de la communauté ou d'autres mondes, et très compliqué de poser les limites entre ce qui est perçu comme « normal » ou « anormal ». C'est pourquoi, comme le titre du chapitre l'indique, plutôt que donner une description de ce qu'on appelle génériquement « maladies », nous nous sommes interrogée dans notre enquête sur la manière de voir ces forces externes, les problèmes de santé étant abordés comme des altérations de l'équilibre individuel et collectif.

Un point mérite d'être souligné : chez les Pardhan et les Gond les situations « insolites », tant au niveau individuel que communautaire, sont l'expression évidente de l'influence d'une ou de plusieurs entités surnaturelles. Cette affirmation permet déjà de retenir toute une série de réflexions et d'approches possibles. Quelles sont ces entités? Comment les identifier? Ajoutons maintenant un autre élément pour recomposer le dessin de ce puzzle : comment les Pardhan regardent-ils les représentations qui délimitent les sphères du divin et de l'humain? Comment répondent-ils à ce type d'*altérations* ?

Dans ce chapitre, nous allons discuter l'idée de guérison (et de maladie) en relation avec les différents aléas qui frappent l'être humain. Ils sont essentiellement de double origine : il peut s'agir d'altérations se limitant au corps physique, ou à des crises s'exprimant à un niveau plus subtil. « Maladie », « douleur », « souffrance », l'espace de guérison s'observe dans l'action puissante exercée par deux spécialistes : le médecin tribal (*bhatkal*) et le guérisseur-ritualiste (*guniyā*).

Néanmoins, avant d'entrer plus en détail, nous partirons d'une description détaillée de l'arbre *mahua* – description déjà en partie abordée par le portrait de l'homonyme déesse qui y habite (chapitre V) –, ses produits constituant une source très importante de remèdes médicaux et rituels, en plus d'être à la base de l'économie du village par leurs caractéristiques nutritionnelles¹.

1. L'ARBRE MAHUA

Répandu dans toute la région, le *mahua* est un arbre d'essence tropicale que l'on trouve principalement dans les plaines et les forêts de l'Inde centrale, en particulier dans les États du Madhya Pradesh, Chhattīsgarh et Odisha. Appartenant à la famille des *Sapotaceae*, et caractérisé par un feuillage à feuilles persistantes ou semi-persistantes, il peut atteindre 20 mètres de haut. La récolte de ses fleurs et de ses fruits, menée surtout par les femmes, contribue à la vie socio-économique des différentes communautés tribales de la région. Ayant une importance directement liée à ses multiples usages, et notamment celui de complément alimentaire dans le régime des hommes et des animaux, ses fleurs sont collectées aussi bien pour la consommation individuelle que pour la vente au marché, soit un volume représentant environ 50 % de la production totale dans les districts de Mandlā et Dindori. De fait, le *mahua* est vendu comme un produit forestier primaire rassemblé immédiatement après la collecte et confié à des petits commerçants à des taux très bas. Au niveau médical, chaque partie de cet arbre – feuilles, fruits, écorces et fleurs –, possède diverses propriétés et utilisations dans les traitements traditionnels : si on peut

¹ Le *mahua* est utilisé aussi pour nourrir les animaux domestiques, tels que vaches et buffles. On pense que les propriétés de ses fruits peuvent contribuer à augmenter la production de lait, souvent insuffisante.

obtenir des feuilles qu'elles soient un remède pour cicatriser des coupures, de l'huile produite par l'arbre peut fournir des médicaments pour les problèmes dermatologiques ; ses fleurs, riches en vitamines et en calcium, sont utilisées pour des troubles de circulation et de coagulation du sang ; son écorce, séchée puis réduite en poudre, est utilisée sous forme d'onguent pour soigner les douleurs articulaires. Mais c'est surtout pour l'obtention de distillé cérémoniel que l'arbre *mahua* est prioritairement célébré. La production de *dārū* est en effet l'activité essentielle, sachant qu'à la valeur rituelle de ce produit s'ajoutent des propriétés énergisantes et purificatoires.

La liqueur sacrée et le processus de production

Le rôle culturel que l'arbre *mahua* revêt pour la société gond se retrouve tout dans la narration qui lui est consacrée. Commençons ici encore par le mythe² :

« Il était une fois une grande assemblée (*mahā sabhā*) avec des milliers de dieux et déesses. Parmi eux, il y avait aussi la triade composée par Baṛā deo, Dhula deo et Narayan deo. À cette époque tous les arbres, les plantes et tous les animaux participaient à l'assemblée. Mais, parmi toutes les plantes présentes, il y avait un arbre complètement dépouillé, ayant seulement ses fleurs. Il s'agissait de l'arbre *mahua*. Cette présence curieuse fit sourire toutes les divinités car l'arbre *mahua* apparaissait complètement nu à leurs yeux. Les Gond aussi étaient présents à la grande assemblée. Ils virent la scène et décidèrent de s'asseoir près de lui. Puis les Gond prirent la parole invitant toutes les divinités à venir près de l'arbre. Les Gond, alors, dirent aux dieux : « Vous avez ri de *Mahua* parce qu'il est sans feuilles. Mais il a perdu ses feuilles pour montrer ses fleurs. Elles ne sont pas pour lui-même, mais pour donner de la joie à d'autres. Pour cette raison, l'arbre *mahua* doit être défendu ». À ces paroles, l'arbre *mahua* fut très heureux. Il demanda alors à la divine triade de donner la maîtrise de la terre aux Gond. Les trois dieux acceptèrent le propos et nommèrent les Gond « rois de la terre ». L'amitié entre l'arbre *mahua* et les Gond persiste dans le temps. C'est de ce rapport que témoigne le *dārū*. »

² Le mythe est réuni dans l'Annexe B.

Le *dārū* revêt une grande importance dans la vie sociale des tribus et agit comme agent de liaison entre différentes communautés tribales. Au niveau du village, chaque famille se consacre à la production de liqueur tout en pouvant cependant en produire pour sa propre consommation ou pour les hôtes en visite.

Dans le village de Garkāmaṭṭa, ainsi que dans d'autres villages voisins, la vente de *dārū* est limitée au village, il ne s'agit pas d'une production destinée au marché de Karanjiyā. Le prix local est de 40 roupies par bouteille.

Au fil de la transformation des fruits, sa production, si importante, suit le cycle vital et saisonnier de l'arbre. La floraison a lieu de mars à avril, et la fructification entre mai et juin. Une fois mûr, le fruit tombe à terre et les femmes s'occupent de la récolte avec les enfants. Après la collecte, le *mahua* est séché pendant 3 à 4 jours sous la lumière du soleil dans la cour intérieure des maisons. Après leur séchage, les fruits sont conservés dans des paniers de bambou avant d'être laissés macérer dans l'eau à température ambiante dans de pots en terre-cuite.

Pendant la saison sèche, les fruits peuvent rester au repos jusqu'à douze jours, période pendant laquelle leur fermentation les fait bouillir. Mais pendant la saison des moussons, l'humidité des pluies accélère le processus d'ébullition, qui est complet en trois jours³. Donc, la vitesse de production de la liqueur dépend des températures extérieures. À la fin de cette période, le *mahua* est prêt pour être mis sur le feu.

Pour la transformation des fruits en *dārū*, on doit utiliser trois casseroles-amphores en terre cuite (*maṭkā*), formant une sorte de pile (**Schéma 3**) : au-dessus du feu une première casserole est posée, contenant des fruits de *mahua* baignant dans l'eau, pour qu'ils absorbent le plus possible le liquide. L'eau doit toujours couvrir le niveau des fleurs ; au milieu, on dispose une autre casserole, presque identique mais percée au fond. À l'intérieur est placé un petit bol de céramique, dans lequel se dépose le produit fini par évaporation. Les pots sont bien attachés par une bande de tissu. Au-dessus est placée une dernière casserole, qui contient de l'eau à température ambiante qui doit rester sans couvercle. Le *dārū* s'obtient selon un processus d'évaporation : au contact de l'eau froide de l'amphore placée en haut, la vapeur produite par l'ébullition

³ En 2014, pendant notre période de terrain début de septembre, le niveau élevé d'humidité dû à des pluies très fréquentes avait accéléré ce processus.

se transforme en gouttes d'alcool qui retombent dans le récipient placé à l'intérieur. En général le rapport est d'un kilogramme de *mahua* pour un litre de *dārū*.

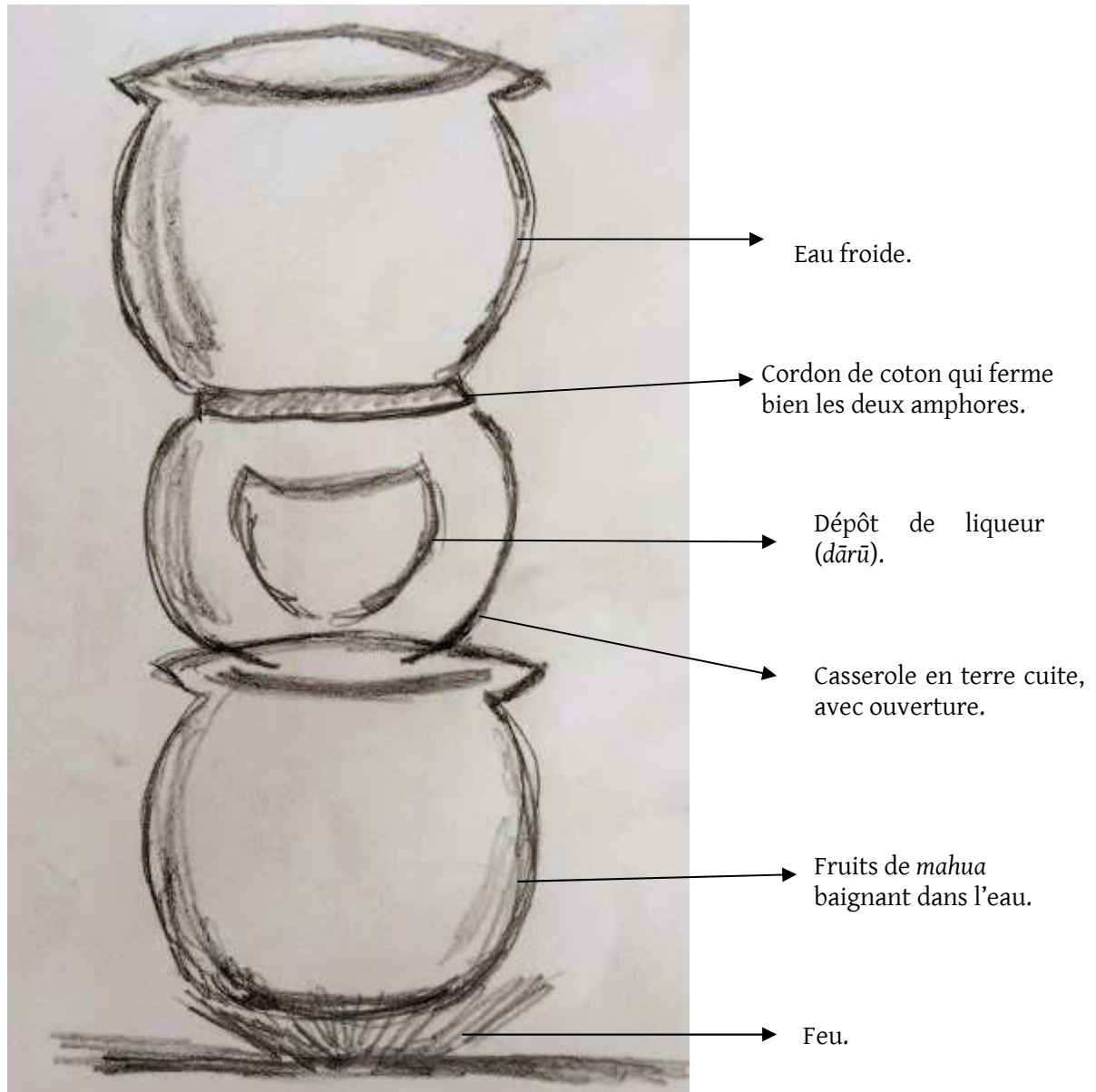


Schéma 3 : Dessin que nous avons fait pour illustrer le processus de production du *dārū*.

Tous les traitements du produit suivent encore des méthodes traditionnelles très anciennes. Généralement, chaque village a des arbres *mahua* à l'intérieur de son périmètre, même si l'augmentation de la consommation pousse les habitants à visiter les zones forestières, souvent éloignées, afin d'avoir une quantité de fruits suffisant pour une production couvrant l'année.

2. L' « ART GUÉRISSEUR » DANS SES DEUX EXPRESSIONS

La bipolarisation des *états d'altération* se reflète dans deux figures respectives : d'un côté, le médecin *ādivāsī* (*bhatkal*), connaisseur des possibilités offertes par la nature en termes de médicaments ; de l'autre côté, le médecin-ritualiste « au pouvoir spirituel » (*guniyā*), qui, pour les Pardhan, s'occupe de tous les cas dans lesquels l'*altération* est provoquée par la présence d'un esprit. Ce sont deux figures complémentaires, l'action du premier s'arrêtant là où commence celle de l'autre, et réciproquement. La continuité entre *bhatkal* et *guniyā* complète leur compétence d'intervention. Tout le discours sur leur différence tourne autour du type de questions auxquelles ces deux spécialistes répondent : si le médecin se demande « quel est le problème à l'intérieur du corps ? », le guérisseur transforme cette question en « quel est l'esprit qui habite ce corps ? ».

Malgré la différence méthodologique adoptée, le but final est le même : vaincre l'élément étranger et surmonter l'état d'altération. Nous avons alors deux types d'approche : le médecin traditionnel fait l'usage de médicaments qu'il trouve dans la forêt et qu'il prépare chez lui dans le village ; par contre, sur la base des connaissances et des habilités apprises chez son maître (*guru*), le *guniyā* exerce son pouvoir « divinatoire » pour identifier l'esprit malveillant (*bhūta*) entré en possession d'un corps et s'y étant installé. Dans les deux cas, pourtant, le diagnostic prévoit d'établir l'origine de la souffrance par le sens du toucher que les deux appliquent : le médecin touche la personne malade pour comprendre la typologie des problèmes physiques et, donc, pour les localiser, alors que le *guniyā* n'utilise le sens du toucher que pour trouver les « zones d'ombre » où le *bhūta* s'est installé, provoquant ainsi l'altération.

Le sens du toucher est l'intermédiaire d'une capacité spéciale de ressentir, et permet de suivre l'itinéraire de la maladie.

C'est avec ses propres mains que le médecin tribal interprète les premiers symptômes du malade, alors que le *guniyā* part des bras du patient pour interroger et identifier exactement le point d'origine de l'affection du corps. En fait, dans le volet physiologique de la culture médicale gond et pardhan, les bras sont le repaire idéal des énergies malfaisantes permettant aux *bhūta* d'agir en contaminant les vaisseaux sanguins (*nārī*). L'action de la médecine traditionnelle, basée sur l'utilisation d'une variété très riche d'herbes spécifiques, est l'expression d'une nature imprégnée de divin. Celle-ci toutefois reste ordonnée, là où l'intervention du *guniyā* agit sur le terrain des forces du désordre qui affectent les individus. Le *guniyā* recourt à des formules sacrées (*mantra*) pour accompagner les gestes d'une pratique rituelle permettant de faire apparaître les points les plus faibles et plus vulnérables du corps malade.

D'une part, l'action du médecin se complète dans la forêt, où il trouve les matières premières pour préparer les médicaments et les traitements dont il connaît le fonctionnement et les effets ; d'autre part, le spécialiste religieux sonde le monde des esprits potentiellement dangereux en s'efforçant d'entrer en contact avec l'agent externe et de déterminer les étapes d'un parcours de guérison⁴. Nous allons présenter des exemples concrets.

***Bhatkal*, le docteur tribal**

Thunnu Singh Markām est un médecin *ādivāsī* gond, qui habite dans une petite maison située au nord-ouest d'Amarkaṅṅak. Sa maison reprend la structure typique des habitations gond et pardhan. Devant son habitation se trouve un petit temple consacré au culte de Baṛā deo. La popularité de Thunnu garantit une affluence

⁴ Krishna Pusam Parastē, originaire de Patangaṛh, est mort la nuit entre le 15 et le 16 septembre 2014. Malade depuis près de deux ans, il s'est d'abord soumis à un traitement médical basé sur l'utilisation des herbes. N'ayant obtenu aucune amélioration, il a interrogé un *guniyā* d'un village voisin. Il a été brûlé le matin du 16 septembre.

constante chez lui, où tous les intéressés se présentent chaque jour en attendant leur tour dans le vestibule d'entrée⁵.

Thunnu Singh Markām s'est formé à partir de l'enseignement de son grand-père, lui-même un important médecin tribal. Il a commencé à pratiquer la médecine traditionnelle gond à l'âge de 14 ans⁶. Fier témoin d'une tradition médicale transmise héréditairement au cours des siècles (*paramparā*), il sait que la pratique nécessite aussi une approbation divine et un parcours rituel très précis.

La médecine tribale étant une médecine qui utilise totalement les principes actifs des plantes, tout en soulignant l'ancienne relation avec la nature, son application recourt à trois phases préparatoires que le médecin doit accomplir:

- (1) un moment de prière (*pūjā*) dans la forêt, par l'énonciation de formules de rite (*mantra*) devant la plante choisie ;
- (2) le prélèvement, le jour suivant, des parties spécifiques de la plante qui seront employées dans la préparation du traitement médical ;
- (3) une deuxième prière de retour au village visant à l'efficacité du médicament.

Si l'on veut évaluer l'importance respective de ces trois moments, celui de l'acte dévotionnel envers la divinité de l'arbre est certainement le moment central de la pratique. Il n'est pas seulement question de reconnaître la présence divine, dont l'arbre même est à la fois image et manifestation, mais aussi de recevoir cette force qui émane de celui qui recite la prière.

C'est Thunnu Singh Markām lui-même qui nous révèle qu'une énergie particulière se dégage à cette occasion de celui qui de quelque manière le possède. Pourtant, il ne s'agit pas d'un état de transe, mais plutôt d'une « perception amplifiée » au cours de laquelle la sensibilité corporelle augmente d'intensité. Il s'agit d'une sensation qu'il décrit comme se situant au niveau corporel, mais n'effaçant jamais la conscience de soi.

⁵ Notre première rencontre s'est produite à l'occasion d'une visite en 2009.

⁶ Il est très intéressant de noter qu'il est défini aussi comme *ojha* ou *guniyā* par les personnes qui vont chez lui pour demander un traitement ou un conseil.

Chaque fois que le médecin du village doit aller dans la forêt chercher les principes actifs pour les soins, il doit faire nécessairement une *pūjā*. L'acte de culte à l'arbre traduit en effet la croyance que la plante est un sujet divin, et pour cela objet de respect dévotionnel. Dans cette action de récolte, on doit prendre en compte le cycle saisonnier décisif pour le choix des produits, ainsi que le nombre de voyages à faire dans la forêt pour l'accomplissement du traitement. Le passage *village-forêt* s'anime et se complète alors dans un mouvement permanent : dans ce cas, la forêt (« l'autre du village ») est le lieu de la recherche, de l'apprentissage et de la récolte des ingrédients fondamentaux du traitement ; le village, à l'intérieur de son périmètre (*mehro*) est le lieu où l'élaboration et la préparation des médicaments s'accomplit.

En général, chaque village dispose au moins d'un médecin tribal dont le champ d'action peut couvrir quelques kilomètres, en s'étendant aussi aux villages voisins. En échange du traitement demandé et reçu, la récompense la plus importante que le malade doit donner au médecin consiste dans la liqueur sacrée, le *dārū*. Cette liqueur, dont l'importance a été déjà précisée, et dont l'usage est pleinement au centre du rituel funéraire, devient ici l'outil rituel et cultuel pour remercier les trois entités divines en jeu : l'esprit qui habite la plante utilisée, la Mère-Terre (*dhartī māṭā*) qui gouverne toute chose, et le dieu *Barā deo*, créateur des Gond et des Pardhan. Tout se donne à tour de rôle, le tout et la partie, l'action humaine et la participation divine, dans une logique d'englobement, les deux composantes ne s'y donnant jamais comme séparées mais comme complémentaires.

Processus de traitement

À Garkāmaṭṭa, le médecin le plus connu s'appelle Kesar Singh Marabi. Il habite avec sa famille au pied de la colline centrale du village, où se dresse le grand *pīpal* (Zone 2 de notre cartographie - Chapitre II). Pendant nos journées de terrain, il prenait soin d'une jeune femme souffrant d'une forte fièvre depuis plusieurs jours. Après avoir regardé ses yeux, ses mains et ses pieds, il a commencé à préparer le médicament à partir de l'écorce (*chāl*) de manguier, non sans avoir récité la prière à la divinité correspondante.

Ensuite, il a mélangé cette écorce avec une préparation de feuilles de bétel et de noix d'arec (*chunā*) après les avoir cassés et brisés dans un mortier. La jeune femme devait

appliquer pendant trois jours, matin et soir, ce mélange dilué dans de l'eau froide sur trois points précis de son corps : le front, le bout de ses doigts et ses orteils. Si à l'occasion de l'application l'eau prenait une couleur verte, cela indiquait que la maladie s'en allait. La guérison complète arrive au moment où l'eau n'a plus aucune couleur⁷.

L'écorce des arbres utilisés dans la médecine traditionnelle, peut se vanter de nombreuses propriétés thérapeutiques et d'une multitude d'applications. À partir de cet aspect, Kesar Singh Marabi nous a donné d'autres exemples de maladies très communes et les principes naturels respectivement utilisés :

- pour les douleurs articulaires dans la partie antérieure du corps, on doit mélanger ensemble trois écorces de trois arbres différents, le manguier (*Mangifera indica*), l'arbre de *khamhār* (*Gmelina arborea*) et l'arbre de *jāmun* (*Eugenia jambolana*) ; la préparation obtenue ne doit pas être ingérée, mais appliquée directement sur la partie intéressée ;
- pour arrêter une crise de vomissements et de diarrhée, on doit mettre le fruit de l'arbre de *bel* (*Aegle marmelos*) avec du sucre dans de l'eau froide et le boire ;
- par le terme *kaṭīl*, on entend la partie située à la base d'une tige de bambou utilisée pour soigner les rhumes et tous troubles physiques liés à la saison froide ;
- la fleur de *banjīṭ* prise avec de l'eau, du *dārū* et du lait froids, est un remède pour les problèmes des voies respiratoires⁸ ;
- les feuilles de *akauā* (*Buchhananania latifolia*), posées sur la partie endolorie et associées à l'action de la chaleur du feu, sont utilisées pour les douleurs aux articulations ;
- l'écorce broyée de l'arbre de *sarāi* sert à soigner la fièvre, alors que la fleur peut ralentir les affres de la faim.

⁷ En général, la prise des médicaments prévoit toujours l'emploi d'eau froide.

⁸ La plante de *banjīṭ* se trouve d'habitude à l'arrière de chaque maison. Les fleurs sont recueillies pendant la saison des pluies.

Le *guniyā*

« Ritualiste » et « spécialiste des esprits », le *guniyā* – à la lettre « celui qui peut déchiffrer l'action du surnaturel » – joue le rôle de médiateur entre les hommes et les divinités locales, mettant en communication le visible avec l'invisible. Dans ce monde animé de tant de forces agressives, le *guniyā* est une sorte de prêtre, instruit par son propre *guru*, selon différents niveaux d'apprentissage et d'avancement dans la pratique. Il est le seul qui peut traiter les maladies associées à la présence des esprits méchants, car son corps devient véhicule de la force divine dans la mesure où il arrive à faire sortir d'un *état irrégulier et de désordre*. La visite chez le *guniyā* se produit généralement après la visite du médecin tribal : si d'abord les symptômes que présente le malade ne rentrent pas dans la sphère de compétence du médecin tribal, les membres de la famille du malade commencent à parler de *pareśān*, à la lettre « infestation ». À ce point, les techniques précises et rigoureuses du *guniyā* sont demandées. Le type de traitement qu'il va appliquer prend le nom de *kār chānt*.

Le spécialiste-guérisseur ausculte les vaisseaux sanguins (*nārī*) des bras afin d'identifier le siège du problème ; la méthode qu'il applique l'oblige à utiliser certains outils spécifiques lui permettant d'agir directement sur l'esprit et de générer une force opposée au mal soigné : le tamis rituel (*sūpā*) qui lui permet d'interroger la divinité et de recevoir ses indications pour intervenir, une courge séchée grâce à laquelle s'explique l'action de guérison, pour bloquer et vaincre le trouble, ainsi que du riz, de la noix de coco et de la liqueur sacrée.

Le parcours pour devenir un *guniyā* prévoit plusieurs niveaux d'apprentissage chez un maître tribal (*guru*). La fonction n'a donc pas de caractère héréditaire comme celle de médecin, l'enseignement et la mise en place des connaissances étant véhiculés par l'enseignement d'un maître attaché aux ancêtres claniques. Seize *guniyā* sont présents dans le village de Garkāmaṭṭa, et chacun exerce son activité pour la communauté à laquelle il appartient, sans cependant s'y limiter. Les *guniyā* peuvent appartenir également à d'autres *jāti*. L'exemple nous est donné par Katik Ram Yadav, appartenant à la caste inférieure de gardien de vache, *guniyā* de longue tradition, et qui joue à Garkāmaṭṭa un rôle très important.

3. LE RÔLE DU *GUNIYĀ* ET LE CULTE DES *BHŪTA*

« Celui qui a peur des *bhūta* sera cible de leurs troubles. Celui qui par contre ne les craint, ne connaîtra pas ce danger ».

[Ram Narayan Marabi, village de Garkāmaṭṭa, 2009].

La croyance dans les *bhūta* influence considérablement la vie du village, pour culminer dans le refus des habitants de sortir de leur propre maison en craignant d'être victimes de leurs attaques. Nous sommes toujours dans la logique dieux/*bhūta*, ordre/désordre. C'est précisément là que s'insère le *pouvoir ordonnant* du *guniyā*. Conscient de son rôle religieux et social, il sait comment invoquer la protection de Ṭhākūr deo, le gardien par excellence, et obtenir l'attention d'autres divinités de village. Représentant un ordre local bien défini et fortement insérée dans le cadre villageois, la capacité thérapeutique du *guniyā* s'accomplit dans l'exercice de la parole, révélant toute la puissance dont se nourrissent les procédures de protection. Les invocations aux divinités dont l'intervention est demandée s'inscrivent dans un langage corporel précis.

Observation d'une pratique de guérison

Pour arriver à son but, le *guniyā* dispose d'une série d'instruments de travail et d'éléments particulièrement purs correspondant aux phases spécifiques du rituel de guérison. Nous allons les décrire en détail : tamis rituel (*sūpā*), riz, noix de coco, liqueur sacrée (*dārū*), courge desséchée (*lokī*). Parallèlement à l'action combinée de ces instruments, la pratique s'accompagne de la récitation de *mantra*, de préférence à proximité d'un cours d'eau. Même si les actions de guérison sont adressées aux spécificités individuelles, leurs retombées sont toujours collectives. Les groupes familial, clanique et villageois sont investis automatiquement des effets régénératifs de l'intervention du *guniyā*.

L'instrument de travail le plus important est la *lokī*, une courge allongée de petites dimensions, que l'on trouve très communément dans les villages gond et

pardhan. Faisant fondamentalement partie du processus de guérison, cette courge passe du statut de simple produit agricole à celui d'objet rituel : au terme des processus de séchage et de vidange, le *guniyā* met du riz et des graines à l'intérieur de la courge. L'utilisation de cette courge est très importante, car elle est le véhicule de l'intervention de la divinité. C'est une opération secrète, qui comporte une série d'étapes, et que seul le spécialiste rituel peut accomplir. La courge devient alors l'instrument de la pratique rituelle, en prenant le nom de *tumbhā*. La capacité divinatoire exercée par le *guniyā* consiste à attirer le *bhūta* dans la *lokī* afin de le piéger.

À côté de la *lokī*, le *sūpā* est le deuxième instrument principal du *guniyā*. Ce tamis, qui reste un des instruments de la vie quotidienne au village, prend sa fonction rituelle en devenant *ākhat* seulement grâce à l'emploi du riz et à une série de gestes accompagnés des *mantra* que seul le *guniyā* connaît : si la courge-*tumbhā* s'anime, elle dessine des « formes dialoguées textuelles » dont l'interprétation est confiée aux capacités divinatoires du spécialiste. Ce sont les messages des dieux interpellés. Le ton un peu dramatique des formules recitées et le mouvement répétitif du *sūpā* les accompagnant produisent un rythme soutenu. Ainsi, ces deux outils rituels permettent d'entrer en dialogue avec le divin et de paralyser l'action de l'esprit qui possède le corps du patient.

Lorsqu'elle est mise en œuvre, l'action thérapeutique exige une série des gestes spécifiques et concerne exclusivement le spécialiste et la personne malade : elle débute lorsque le guérisseur se place face au malade, après que les offrandes à Ṭhākūr deo et à ses maîtres spirituels ont été faites. Mais pour l'accomplissement de la séance, le patient assis doit remercier les forces divines et tenir la *lokī* avec sa main droite. Le *guniyā* asperge alors la tête et le bras du malade d'eau de la Narmadā et de *dārū* tout en récitant le *mantra* et en agitant le *sūpā* avec ses mains. De son côté, parce qu'il tient la *lokī*, le malade reçoit les vibrations de ces formules et il est pris d'un tremblement. Le *sūpā* et la *lokī-tumbhā* travaillent ensemble, ainsi que les deux acteurs de la pratique rituelle. La symétrie qui s'obtient au niveau visuel traduit une complémentarité parfaite. Le reste de la famille est présent et participe en silence.

Du pouce au petit doigt, suivant une ligne droite, se dégage la puissance démoniaque qui a « infesté » le malade et se décharge par le bras sur la *lokī*, devenue en ce moment précis le siège des forces négatives. L'itinéraire de la maladie, et par conséquent du processus de guérison, suit la ligne qui part de l'épaule jusqu'aux extrémités de la main, par les vaisseaux sanguins, pour se transférer enfin dans la *lokī*. Toutes les parties du corps sont ainsi mises en relation. Toute la représentation du « dégagement de l'infestation » est accompagnée nécessairement par l'élément du feu, dont l'offrande est gérée entièrement par le *guniyā*. Cela sert aussi à faire sortir le *bhūta* et à le bloquer dans la *lokī-tumbhā*.

De fait, le *guniyā* est capable d'absorber l'énergie de la pratique et d'entrer dans un état de déviance de conscience qui le met en dialogue avec le monde surnaturel. Cette déviance contrôlée n'est pas comparable à un état de transe qui situerait le *guniyā* dans un contexte plutôt chamanique ou oraculaire⁹. À travers le rituel élaboré par le *guniyā*, l'esprit infestant qui possède le corps du malade doit sortir. Mais il n'y a pas de transfert dans le corps même du *guniyā*. Techniquement, il serait impropre parler de « possession ». Disons qu'il rejoint un état de concentration et de présence vigilante. Le contact avec le *sūpā* et avec le malade veut montrer la participation complète, lucide et active du *guniyā*, en harmonie avec le milieu environnant et non dans un état extracorporel. Généralement, le traitement du *guniyā* dure sept jours pendant lesquels le corps du malade est considéré impur et ne doit pas être touché. Ces jours sont le temps nécessaire pour que le corps du malade se débarrasse de toute sa charge d'impureté, puisant sa guérison finale dans la victoire du *guniyā* sur le *bhūta* : le but du traitement est de libérer la personne de sa maladie, mais aussi d'éviter toute rechute.

Grâce aux pouvoirs divinatoires acquis pendant la période d'apprentissage, le spécialiste rituel peut entrer en contact avec la divinité dans un processus communicatif qui n'est rendu possible que par l'invocation des trois *guru* de référence les plus importants de la tradition : *ratnu*, *teloki*, *mantri*. Au sein de ce système de

⁹ Un exemple similaire, que nous avons rencontré dans l'Himalaya indien, est celui des *māthā* de Kalpa, dans la région du Kinnaur central (Himachal Pradesh). Pour des détails à ce propos, nous renvoyons à l'article de M. Guidolin et E. Confortin, « Da Narāṇas a Daphranto : spettri e demoni oltre i confini del r̥ta del Kinnaur Centrale », *Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore*, sous la direction de S. Beggiora, 2016, Meti edizioni.

transmission du savoir maître-élève, l'action se précise par le verbe *kanphukvā*, à la lettre « celui qui chuchote le *mantra* dans l'oreille de l'autre ». Le pratiquant alors reçoit une amulette et un cordon sacrés par son *guru* en signe de protection (*panchmukhi*).

C'est sans doute à ce moment de plus grande vulnérabilité qu'il faut rattacher le *mantra* relié à la sagesse du *guniyā*. Les formules récitées se présentent comme une combinaison de hindī, langue locale et gondī. Par ses invocations, le *guniyā* demande aux divinités et aux différents *guru* de descendre et de participer à la pratique. Dans cette récitation, on assiste à la mise en scène d'un drame dans lequel le pouvoir guérisseur du *guniyā* répond à la souffrance du malade, et l'exigence de reparcourir l'ordre cosmologiques des mondes à la structure du corps infesté.

Cette pratique si complexe engage un combat qui oppose la divinité clanique invoquée au monde de ceux qui sont morts de manière violente. De l'issue de ce combat dépend non seulement la guérison des individus frappés, mais aussi, de manière plus générale, le maintien de toute la communauté de village. En tant que spécialistes de la sphère du sacré, les *guniyā* ont des fonctions importantes dans la gestion du processus communicatif entre des différentes aires du village, mais aussi une fonction de médiation entre les forces surnaturelles qui agitent la vie des hommes. Si d'un côté, l'intervention du *guniyā* vise à bloquer et à arrêter les troubles suscités par des esprits, elle représente aussi le remède qui permettra au malade de se réinsérer dans le corps social.

Le retour contrôlé des esprits : le rituel de *kuṇḍā*

« Je suis Marabi, ma maison est Marabi. Pendant le jour de *kuṇḍā*, moi, je retrouve mes morts, tous mes morts ».

[Indu Bāi Marabi, Bhopal, 2008].

Le rituel de *kuṇḍā* est par sa double action un moment significatif dans la vie des Pardhan et des Gond : dans sa dimension religieuse, il est au centre du culte des ancêtres et de Baṛā deo; dans sa dimension sociale, il marque l'identité partagée de la communauté gond-pardhan. Ici s'inscrit son but principal : d'un côté, éviter que les esprits – qu'ici nous appellerons *kuṇḍā* – encore dans l'attente d'un nouveau corps pour renaître, puissent risquer de se mêler avec des *bhūta* de manière à former une totalité aux éléments indiscernables ; de l'autre, réunir « le malade » à sa famille, rétablir le lien avec son *gotra*.

La période de l'année pendant laquelle ce rituel est célébré couvre le mois de Magh (janvier-février) ou plus généralement le mois de Baisakh (avril-mai) lors de trois jours qui culminent avec la pleine lune, et selon un cycle généralement de trois années¹⁰.

Célébré en plein air, au pied de l'arbre *sājā*, demeure de Baṛā deo, le rituel de *kuṇḍā* prend la forme de la *guḍḍi pūjā*, une pratique qui vise à mener à terme un cycle existentiel, pour qu'un autre puisse se développer. Cette *pūjā* spécifique prévoit que, avant le réveil de Baṛā deo, les gens cachent des « *guḍḍi* », c'est à dire des paquets fermés par un nœud contenant du curcuma et du riz. Ces *guḍḍi* portent les noms de ceux qui sont morts dans l'année en cours, juste après la dernière *guḍḍi pūjā*. Lorsque Baṛā deo se réveille pour posséder le spécialiste du rite, par sa « possession » il est en état de découvrir les paquets précédemment cachés, de sorte que l'esprit-attendant (*jīva*) qui porte le nom contenu dans le *guḍḍi* retrouvé puisse se fondre avec le grand dieu¹¹. Chaque famille qui participe au rituel offre au spécialiste un bouc en tant que

¹⁰ Le nombre des années peut varier de village à village. Dans certains cas, on parle de sept années, alors que pendant notre visite dans le village de Harri Thola, le responsable et messenger de la vie rituelle nous a dit que la cérémonie de *kuṇḍā* doit être célébrée tous les trois années.

¹¹ Concernant la *guḍḍi pūjā*, les données rassemblées semblent fournir des preuves que le *guḍḍi* est cherché par Baṛā deo seulement pour une personne morte de mort naturelle.

don sacrificiel. Le spécialiste du rite prend son bain purificateur et à son retour, il devra trouver les *kuṇḍā* sans savoir où ils se trouvent.

Les *kuṇḍā* ne sont que des transpositions symboliques des *jīva* des personnes mortes, reproduites ici par des éléments précis : des grains de riz, symbole de renaissance et de vie ; des racines de curcuma, pour marquer l'action purificatrice ; une partie des os des morts conservés dans la maison après le rituel funéraire pour bien canaliser la force du rituel. Au début, toutes ces composantes sont enveloppées dans un tissu de coton nouveau et gardées dans la cuisine de la maison au nom des parents décédés. Ainsi, les *kuṇḍā* sont là pour rendre visibles les esprits attendant de participer de nouveau à la vie de la famille et du *gotra* grâce à l'action de *Barā deo*. Ceux qui sont décédés de morts violentes ne sont pas autorisés à participer à ce rituel, n'ayant pas la possibilité d'éviter le mélange avec des esprits malveillants auxquels ils sont fatalement mêlés et fusionnés intimement. Si d'une part cette dévotion permet aux esprits des familles impliquées directement de rester ensemble et d'honorer *Barā deo*, de l'autre elle rythme le moment de revitalisation du *gotra* par l'invocation au grand dieu pour qu'il décide d'apparaître au pied de l'arbre sacré en signe d'un équilibre renouvelé et de la plus grande protection.

Tous les membres du même *gotra* se rendent et se rassemblent dans le lieu établi. Ceci est en effet un rite qui n'est pas lié au village d'appartenance, mais au groupe social dans son ensemble. Ce rassemblement a une grande importance pour nourrir le lignage aux niveaux social et religieux. Dans ce cas, l'action de l'officiant-*nat* s'ajoute nécessairement aux pouvoirs du *guniyā* : le premier permet la descente du dieu par l'intermédiaire de son *bana*, en éveillant la capacité du dieu d'amener la possession du *guniyā*. Une fois habité par la divinité, le *guniyā* prend le nom de *bhavāna*, ou *baruā*, à la lettre « celui qui est possédé par un esprit ». Il est lui le seul capable d'interroger la divinité afin de retrouver les *kuṇḍā* cachés en tant que pont de communication entre le monde des mortels et celui des immortels¹². Après être tombé dans un état de semi-transe, provoquée par la récitation d'une série de formules, le

¹² Si par exemple le *gotra* est *Parastē*, tous les membres du même *gotra* doivent participer. Dans son cas le *nat* est du *gotra* *Markām* qui selon la classification lignagère de la région est le direct frère aîné (voir l'Annexe A).

baruā commence à réciter des prières adressées aux divinités principales du panthéon et aux ancêtres. C'est grâce à ces paroles qu'il commence à voir ce qui est invisible, caché, rendu aveugle (*guḍḍi*) en cherchant à réunir les *kuṇḍā* pour les parents vivants sous la direction de Baṛā deo. C'est par la volonté du Grand dieu que les esprits des morts peuvent visualiser leur chemin et penser pouvoir retourner sur la terre dans le même contexte familial et lignager.

Le devoir du *bhavāna* est de retrouver les *kuṇḍā* des morts pour qu'ils puissent réaliser la fusion avec Baṛā deo. Pour l'être qui est parti vers l'au-delà à la suite d'une mort violente, il n'y a pas une fusion réelle avec la divinité. L'esprit du mort reste suspendu en se balançant entre le monde humain et celui des dieux, mais sans jamais arriver à un état définitif. De plus, le *bana* exerce aussi une fonction purificatrice. L'état de possession passe à travers une transe amenée par la volonté du dieu. C'est cette volonté supérieure qui donne la vision des *kuṇḍā* au *baruā*. Par l'usage de *mantra* spécifiques et d'une flèche rituelle (*bhala*), les ancêtres de tous ceux qui sont présents au rassemblement sont invités à participer et le *bharua* commence à chercher les *kuṇḍā* cachés. Au moment où les *kuṇḍā* lui apparaissent, il mélange tous les éléments dont il dispose afin de voir s'il s'agit d'une mort naturelle ou d'une mort violente selon que le composé qu'il a trouvé est en mesure de se séparer ou de se réunir dans le *sūpā*. Dans le cas de mort violente, le sacrifice d'un coq à Baṛā deo est demandé. Il sera effectué au pied de l'arbre *sājā*, en direction du nord-est, où tous les membres de la famille lignagère se rassemblent. Une fois les *kuṇḍā* « découverts » par le *baruā*, le bouc donné auparavant est sacrifié, préparé et consommé sur le lieu même du rituel.

Nat et *guniyā* travaillent en synergie pour dialoguer avec Baṛā deo et obtenir son accord à retrouver les *kuṇḍā* : les esprits nomades s'approchent du monde des ancêtres, alors que l'unité de la communauté des vivants se trouve renforcée. C'est à Baṛā deo qu'il appartient la décision finale de renvoyer ou non l'esprit dans le monde des mortels, et sous telle ou telle forme. Le rituel des *kuṇḍā* est une cérémonie qui simule un « retour » des esprits morts soigneusement surveillé. En fait, ce n'est que dans ce lieu que les *jīva* des parents décédés sont invités à manifester leur présence, de même que la fonction du spécialiste rituel est réglée et mise en scène pour contrer

l'attaque de forces malveillantes. La possession répond à un processus structuré et contrôlé pour éviter tout bouleversement.

L'eschatologie tribale du culte des ancêtres s'appuie sur la représentation d'un esprit/âme qui, après des rituels bien accomplis, va rejoindre une société des morts qu'il habite pour une période plus ou moins longue. En même temps, au moment de la mort d'une personne, une entité encore plus abstraite et moins précise, voire une substance ou un principe vital, se dégage, attendant de « descendre » encore une fois dans son lignage.

Le village gond et pardhan est un lieu dans lequel l'existence et les actions des villageois passent nécessairement par les connections claniques et ancestrales dont la territorialité du groupe tire sa subsistance. À cette « construction sociale » si définie, des *irruptions étrangères* s'opposent et en même temps s'alternent avec elle, mobilisant la communauté pour trouver la manière de les identifier et donc les intégrer. C'est dans ce dernier passage que la solution au problème trouve sa place : à travers des processus syncrétiques de fermeture qui permettent le contrôle de ces facteurs de trouble, c'est l'espace et le temps qui gouverne la collectivité qui doivent être reconstitués. L'homme s'interroge sur ses propres insuffisances face à la divinité pour arriver à formuler des réponses efficaces. Il a besoin de penser à toute une série de stratagèmes et d'avoir les moyens de les mettre en œuvre réellement.

Médecin et guérisseur : deux réponses efficaces aux situations de déséquilibre et d'instabilité. Mais, nous avons vu que les procédés diffèrent :

- le médecin approche la maladie par l'utilisation de plantes, toujours image d'une cosmologie que tout soutien et règle ;
- le pouvoir de guérison du *guniyā* est dans le dénouement du mal par l'efficacité des *mantra* recités, et par un processus de « possession » induit par l'action-même de Baṛā deo.

Dans les deux cas, ces deux acteurs mettent en scène un savoir ancien, secret, voire ésotérique. Tout cela offre un champ d'observation privilégié des conceptions autour de la vie et de la mort, notamment au niveau du village.

Dans ce contexte, la médecine traditionnelle tribale, marquée par la pluralité des approches et des traitements spécifiques, s'exprime dans l'offre de soins selon sa double approche. Chaque *médecin* et chaque *guniyā* agit sur la base de l'appartenance au village de naissance, de sa position sociale dans la communauté, et du degré de connaissance reçue par la ligne de descendance paternelle ou par le maître-*guru*.

Dans la constitution de la maladie, la pensée gond et pardhan souligne les interactions de trois mondes : le monde des divinités, le monde des hommes, et le monde des *bhūta*. Cette dimension cosmologique se reproduit exactement dans le rapport entre le patient et le guérisseur dans le cadre de l'espace rituel, miroir de l'espace social. La sphère de la souffrance dont les deux spécialistes s'occupent, insiste sur les perturbations qui pèsent sur la vie des hommes et sur l'ordre des mondes. C'est pourquoi, l'intervention du guérisseur, dans sa double fonction, englobe trois moments mutuellement liés et actifs : la prévention, le diagnostic et le traitement. Cela est vrai pour toutes les maladies.

Si le rituel de guérison est presque toujours pratiqué dans la maison du spécialiste, le malade n'a pas un rôle mineur, car il est le véhicule indispensable pour que la pratique puisse se manifester et produire des effets de protection renouvelée, tant au niveau de l'individu que de la collectivité. Dans les gestes corporels de *bhatkal* et de *guniyā*, les rituels visent à réparer des troubles provenant du corps, selon les conceptions de la médecine traditionnelle gond, ou d'une attaque extérieure par des esprits. La maladie est l'occasion d'une mise à l'épreuve d'un système de croyances très enracinées dans la communauté d'une continuité entre les trois mondes que les Pardhan et les Gond peuvent ramener à un équilibre vital, garant de la continuité et du bien-être de la communauté¹³.

¹³ Les Pardhan qui résident en ville reviennent au village lorsqu'ils sont malades ou perturbés, car à Bhopal ils ne disposent pas de guérisseurs. Cette pratique a cependant toute sa limite. Pour se soigner, l'idée est de rentrer au village d'origine comme point référentiel du clan local. À présent, de nombreux Pardhan recourent à la médecine moderne, même si, en raison de problèmes d'une certaine entité (dans le cas où la maladie est associée à l'intervention d'un esprit), ils privilégient aller toujours chez le *guniyā*.

[Femmes du village] : « Où est allé l'esprit diamantin (*hīrā*) du mort ?

[Epouse] : Ô mon roi, mon seigneur, quand as-tu commencé à m'oublier ?

Ô mon cher, si innocent, où es-tu allé ?

Tu es si beau, où t'es-tu perdu ?

Aujourd'hui qui vient prendre de mes nouvelles ?

Aujourd'hui, ma fierté aussi est partie.

[Fille/petite-fille] : Ô papa/ Ô grand-papa, aujourd'hui où puis-je te voir ?

Tu t'asseyais ici et là (*araksī - paraksī*). Mais maintenant, où t'assiéras-tu ?

Je veux voir ton visage. Où est ton visage ? Je veux le voir encore une fois ».

[Récit chanté et pleuré. Deori, 2010. Traduction personnelle].

CHAPITRE VII

CONDUITE ET ELABORATION DU DEUIL. MARGINALITÉ ET IMPURETÉ

Nous partons d'un constat terminologique : « deuil » vient du latin *dolere*, « ressentir la douleur », d'où le composé *cor-dolium* (Plauto, *Cistellaria* 1.1.67). *Cordolium* unit la souffrance intériorisée (*cor*) - Cicéron le mentionne pour en faire le site de l'intelligence et de la sensibilité – à l'action de se battre la poitrine comme preuve de douleur (*dolere*, *dolium*, voir l'italien « cordoglio »). R. Hertz, dans son célèbre essai *Contribution à l'étude sur les représentations collectives de la mort* (1907), notait que l'« état de deuil » n'était pas un produit d'émotions naturelles, mais bien le fait de représentations collectives. C'est pourquoi, cet état est vécu de manières si différentes par les diverses sociétés humaines.

Pour les Gond et les Pardhan, la durée totale du deuil est de treize jours, modulée selon différents niveaux d'intensité. Dans cette *dimension intermédiaire*, n'appartenant complètement ni au monde des vivants, ni à celui des morts, la communauté entre dans un état d'existence altéré, en tant que « mêlé » : les parents frappés directement par l'évènement de la mort, entrent dans une *dimension de marginalité* qui prévoit l'exclusion de la vie sociale ; au niveau communautaire, cette *action en suspension* entraîne l'aspect psycho-social du processus de disparition du corps et de son image ; de l'effacement initial face à la perte, on arrive à la cristallisation du souvenir de la personne disparue¹. Dans l'effort d'aller au-delà de ce « désordre » temporaire, c'est la pratique rituelle qui ouvre la possibilité de rétablir sa propre position dans l'ordre socio-cosmique gond (*dharma gondi*), étant le modèle qui règle les forces individuelle et collective créées par le traumatisme de la mort.

¹ Sur cette idée de *souvenir*, nous renvoyons au concept de *sonum* élaboré par les Sora dont Vitebsky consacre une grande partie de son travail ethnographique. Voir le chapitre XI.

Pendant la période du deuil, les moments du rituel réclament de chaque membre de la famille une fonction précise. C'est là que réside la représentation symbolique d'un processus corporel bien codifié, aussi bien pour le traitement du corps que pour les participants vivants. Chaque mouvement corporel est déclenché par les émotions qui se produisent, tout en étant leur reflet direct en modifiant visiblement les actions rituelles : d'un côté, l'action des parents du mort les plus proches est soumise à des restrictions spécifiques; de l'autre, la participation d'autres membres de la communauté de village obéit à des relations lignagères. Ces différences expriment aussi dans l'intensité des modalités d'expression de la douleur.

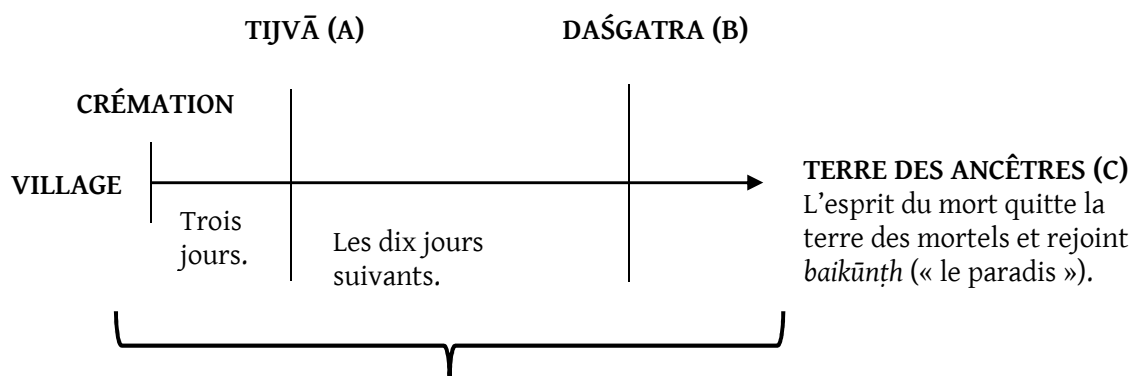
La construction cérémonielle prévoit un rythme vital et une scansion temporelle rigoureuse, le besoin de rétablir l'ordre social étant la première exigence. Si nous regardons le rituel funéraire comme une forme particulière de « représentation de la vie », au cours de laquelle les événements suivent une séquence capable de leur donner une expression formalisée, la représentation devient le regard qui nous aide à pénétrer l'invisible manifeste.

En milieu rural, l'enquête ainsi localisée, nous a permis d'observer directement la pratique rituelle et d'en relever la continuité territoriale, les lignages croisés et les divinités associées. Dans cette perspective, en milieu urbain, on peut voir alors que l'expérience rituelle est en dialogue avec le village, dans une logique plus d'ordre de continuité que d'opposition. Notre prochain chapitre (chapitre VIII) portera précisément sur cet aspect.

Le rituel se déroule en trois phases principales (voir le **Schéma 4**) :

- (1) - les premiers trois jours, qui se complètent par la célébration de *tijvā* (**A**);
- (2) - les dix jours suivants, qui viennent clore la cérémonie de *daśgatra* (**B**);
- (3) - après le *daśgatra*, le jour qui marque la conclusion de l'errance de l'esprit pour rejoindre la terre des ancêtres (*baikūṅṅh*, « le paradis ») (**C**).

SCHÉMA 4.



L'ensemble des treize jours totaux prend le nom de **TEHRĪ**.

1. PREMIERS INSTANTS DU PARCOURS RITUEL

Les Pardhan croient qu'un homme cesse de vivre lorsque son cœur s'arrête de battre, le corps commence à refroidir. Tout d'abord, les yeux doivent être fermés, le corps inanimé couvert et déposé sur le sol de la maison. Entouré par tous les membres de sa famille, le mort reçoit immédiatement le réconfort de la lumière d'une lampe à huile (*dīpak*) qui devra rester à son côté jusqu'à la sortie de la maison. C'est dans cette lumière que réside l'esprit dont elle en est conjointement symbole et présence réelle.

Avant le rituel de « disparition du corps » – dans la plupart des cas mené selon le rite de crémation, plus rarement désormais selon le rite d'inhumation – un dernier repas (*murda*), ayant une fonction propitiatoire, est préparé pour l'esprit du mort, pour qu'il puisse entreprendre son voyage au-delà de la terre des mortels (*mṛtyuloka*). Ensuite, les femmes de la famille doivent offrir des vêtements nouveaux (*langotī*) ; ce geste prend le nom de *samarāhī*. Ces deux moments sont les premiers d'une série d'actions préventives et de réglementation afin que l'état de *marge* et d'*impureté*, même si nécessaire, soit limité le plus possible.

Dans le traitement du corps, les femmes sont les protagonistes absolues : à l'intérieur d'une séquence de signes, dont la lamentation funèbre accentue la tension émotive et accélère le geste, un groupe isochrone se forme afin de gérer le corps d'une

manière chorale. Cette lamentation se compose de trois phases précises et bien distinctes :

- (1) - *garvāle*, mise en évidence de l'état de perte, par des pleurs entonnés par la femme principale de la maison vers tous les habitants de la maison ;
- (2) - *rāi-ramtilā*, ensemble de formules protectrices recitées en faveur de l'esprit qui vient de sortir de la matérialité corporelle, « proie facile » des forces malveillantes (*bhūta*) ;
- (3) - *parghate*, lamentations finales ; c'est un chant dont les sons évoqués, tenus, suspendus produisent une sensation de balancement.

Le moment de la lamentation funèbre touche de manière particulière l'unité familiale : si les femmes pleurent et sanglotent, le frère du mort montre sa douleur en frappant sa poitrine (manifestation évidente du *cordolium* latin). Les autres membres de la famille et du village, selon leur *gotra*, assistent à cette manifestation d'émotion, à la fois accentuée et limitée pour le bien-être de l'esprit. Si nous acceptons l'idée des Pardhan selon laquelle la présence sur la terre de chaque individu n'est qu'une sorte d'écho du monde, l'usage réglé de la lamentation révélerait la rupture de cet écho, mettant en relief toute la force négative de cette rupture. La récitation des femmes montre d'un côté la précarité de l'existence toujours en devenir, et souligne de l'autre la nécessité d'un « contrôle », bien que fragile et temporaire.

Tout ce chemin « de parole et de son » est alors une manière d'organiser et de diriger les mouvements psychiques des participants, et même d'accueillir le détachement progressif de la personne disparue du monde des vivants². Pardhan et Gond savent qu'une limite existe, sans pourtant ressentir cette limite comme un obstacle. Le parcours rituel est une progression qui réclame une action règlementée et accompagnée collectivement.

² Sur le thème de la lamentation funèbre, nous citons les travaux menés en Italie du sud par l'ethnologue E. De Martino. Bien que ses recherches aient été centrées sur le domaine de la lamentation du monde méditerranéen ancien et préchrétien, ses écrits sur le sujet intéressent ici notre propos : à propos de l'usage de « lamentatrices professionnelles » lors des funérailles, il fait noter que leur présence réclamerait un certain mode de dé-historisation de la douleur très forte d'un point de vue psychique pour qu'elle soit accueillie et vécue dans sa réalité historique. Selon l'anthropologue italien, l'usage technique de la lamentation funèbre est en réalité une solution rituelle des conflits qu'un événement très tragique peut susciter parmi les survivants (E. De Martino, 2008. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri).

Préparation du corps

Tous les voisins rejoignent la maison du mort et demandent : « Que s'est-il passé ? ». Le parent masculin plus proche du mort répond : « Cette personne (nom et *gotra*) est morte. Nous annonçons son départ de ce monde »³. D'un autre côté, le voisin prononcera une phrase juste pour l'occasion : « Ce chemin, tous doivent le parcourir, tous doivent aller par ce chemin, et tout le monde s'en va de la même façon »⁴. Ensuite, d'autres habitants du village s'ajoutent pour poser la question la plus essentielle : « D'où vient le lait que le mort a bu au moment de sa naissance ? ». Cruciale dans la logique des divisions lignagères, la réponse déterminera le *gotra* de celui qui sera le responsable principal de la pratique rituelle, le *nat*, dont le système, basé sur la ligne maternelle, traduit exactement la « relation de lait » (*dudh ka sambandh*). C'est là que se termine la première phase du rituel.

La deuxième phase est entièrement consacrée au corps du défunt. En attente du *nat*, le corps reste sur le sol nettoyé et purifié par la bouse de vache, toujours accompagné de la lampe allumée. Le corps est lavé, enduit avec une mixture de curcuma et huile, enveloppé dans un drap de coton (*kafan*). Il ne doit jamais rester seul, notamment pendant la nuit. L'attention se porte sur les moments où le parcours se fragilise : pour s'assurer que l'esprit du mort puisse retourner dans la même maison, la même famille et le même lignage, les femmes mettent des pierres (ou des roupies) sur le sol près du corps. Ces pierres (ou ces roupies) sont aussi un viatique pour l'au-delà.

Le corps est déplacé depuis l'intérieur de la maison jusque dans la cour intérieure (*angan*), ce lieu devenant le centre de la cérémonie rituelle. Les femmes présentes se disposent selon un ordre de parenté bien établi : celles qui sont assises par terre ont un lien direct et proche avec la famille, alors que les autres, assises le long des murs délimitant la cour et les chambres, suivent le niveau descendant de parenté par rapport à la famille du mort.

³ Nous indiquons ici une mention générique de ce qui est prononcé à l'occasion. Dans chaque cas spécifique, le nom précis de la personne et son *gotra* seront bien prononcés devant les membres de la famille.

⁴ Voir le texte hindī: «यह रास्ता सब के लिए बना है इस रास्ते पर सबको जाना है »। Traduction personnelle.

Une civière de bambou (*citā*) est préparée par les parents masculins plus proches du mort, toujours sous la supervision du *nat*, pour transporter le corps sur le terrain de crémation. Ces préparatifs suivent une procédure détaillée pour ce qui concerne les matériaux utilisés : de l'herbe *kāśī*, pour créer un premier grabat⁵; de l'herbe *kuśā* (*doa cynosuroides*) comme deuxième couche ; des feuilles de bananier (*khaddar*) ; une corde (*sūmā - ḍorā*) pour lier les poteaux de bambou coupés auparavant⁶.

Quand le corps est déposé sur la civière, enveloppé dans un drap et lié par une corde fabriquée sur place (*mohā* ou *bagāī*), les membres de famille mettent encore de l'herbe sacrée sur le mort qui est allongé face contre terre, la tête vers le nord et les pieds vers le sud. Ainsi préparée, la civière est transportée au terrain de crémation par quatre personnes : le *nat* désigné selon le *gotra* matrilinéaire; celui qui doit allumer le feu, généralement le fils aîné ; deux hommes de la famille qui sont habituellement les frères du mort. Les femmes qui assistent à la cérémonie entonnent une lamentation funèbre pour accompagner tout l'ensemble de ces gestes.

Pendant cette phase préparatoire, on réunit sous le terme *sāmgrī* tous les éléments nécessaires visant à créer un état de pureté rituelle : à côté de la civière en bambou que les villageois appellent *arath*, selon la dénomination traditionnelle *gondī*, il faut utiliser du sel (*namak*), du beurre clarifié (*ghī*), un type de farine (*gulāl*), du curcuma (*haldī*), de l'eau à asperger (*chirkānā jal*), du lait (*dudh*), des lampes à huile (*dīpak*), un drap de coton (*kafan*). Tous ces éléments ont pour but de limiter les effets négatifs de cette « marginalisation ». Les trois premiers jours du parcours rituel correspondent à l'état d'impureté la plus élevée qui, dorénavant, touchera toute la famille du défunt jusqu'à la fin des treize jours prévus. C'est là qui s'inscrit la cérémonie du *tijvā*, premier moment indispensable pour accorder la sortie de cet état contaminé, qui s'inscrit dans le temps et dans l'espace, et c'est seulement à l'occasion du *daśgatra* que la famille peut rentrer dans la communauté d'une façon définitive. Le *daśgatra* conclue, en effet, la minutieuse série des pratiques après le décès.

⁵ C'est une herbe typique de la région qui produit des petits fleurs blanches.

⁶ Nous faisons ici référence à la préparation de la civière à laquelle nous avons assisté à Garkāmaṭṭa, à l'occasion des funérailles de Kunwar Singh Pendrām.

Au sein d'une telle structure, organisée sur la ligne maternelle des familles lignagères, les *nat-acteurs* sont en réalité multiples du début à la fin de la séquence rituelle. Nous pouvons ainsi identifier trois acteurs centraux de la pratique, qui alternent tout au long du rituel : (1) le neveu de la mère (*bhānjā*)⁷ ; (2) le frère de la mère ; (3) le père de la mère.

Pour comprendre toute l'articulation de la pratique, nous partons d'un exemple observé directement dans le village de Garkāmaṭṭa, en janvier 2009⁸. L'ethnographie nous aidera à mettre de l'ordre dans cette complexité.

De la terre au feu, le moment de la crémation

Le site de crémation se trouve en général à l'est de la maison, à l'intérieur du périmètre du village (*mehro*). Lorsque la famille ne possède pas l'espace suffisant pour accomplir le rite, elle offre de l'argent afin de louer un morceau de terre (*bisānā*). Là, on établira un bûcher avec quatre à cinq quintaux de bois (espèces locales telles que le *sāl*, le *namūl* et le *sārgon*), que les parents masculins plus proches auront assemblé avec les membres du village du même lignage en vue de la crémation. S'ils ne disposent pas déjà du bois, ils iront le récupérer dans la forêt. Tout le bois est porté directement au terrain de crémation qui, dans notre cas, pour sa pureté particulière, est situé du côté nord du village, près de la Narmadā. Ici, le petit gué qui permet aux personnes d'accéder plus facilement à l'eau pour les activités quotidiennes et aux animaux de traverser, marque la ligne de limite pour ce type de pratique.

Après avoir choisi ce qui sera le lieu idéal pour installer le bûcher, le *nat-bhānjā* principal et le fils aîné prennent leur bain dans le fleuve sacré. Ensuite, c'est le tour du mort. Le corps du mort est aspergé d'huile à base de curcuma et de beurre clarifié (*ghī*). Après avoir mis aussi du *ghī* dans la bouche du mort, les trois praticiens sont chargés de prendre la civière avec le défunt et de faire trois fois le tour du bûcher. Ensuite, le *nat* doit détacher les nœuds qui tiennent le corps afin de pouvoir coucher celui-ci sur le

⁷ Le *bhānjā*, le fils de la sœur, revêt le rôle rituel le plus important, en tant que garant et coordinateur de l'ensemble de la pratique et de son exécution.

⁸ Nous avons assisté à la crémation d'un homme de 60-65 ans, malade depuis longtemps. Son nom était Kunwar Singh Pendrām (pardhan).

bûcher, le visage tourné vers la terre – notons que pour les femmes la position sur le dos est privilégiée.

Le *nat* donne alors le feu au fils aîné, chargé d’allumer le bûcher après avoir jeté des petits morceaux de bois *saraī*. Pour cela, il utilise de l’herbe qui s’appelle *sumāḍorā* en langue gondī. Ensuite, tous les hommes présents rejoignent alors le bûcher, distribuant encore chacun des morceaux de *saraī*. Cette action se traduit par le terme gondī *chūlā*. À un certain moment lorsque la crémation est déjà avancée, le *nat* fait un geste particulier auquel tous prêtent attention : il procède trois fois au jet d’une hache (*kulhārā*), d’un côté à l’autre du bûcher, principalement pour éloigner les *bhūta* toujours désireux troubler la bonne réussite du rituel, voire le bien-être de l’esprit (*jīva*). Bien qu’utilisé sous sa forme rituelle, la hache est un outil très commun, qui fait partie de la tradition guerrière et agricole des Gond, présente dans toutes les maisons du village.

La destruction complète de la civière en bambou est aussi importante, et traduit la volonté des vivants d’empêcher le retour du *jīva* que l’on doit aider à passer de l’autre côté du *fleuve de l’existence*. Toutefois, au souci de protéger le *jīva* de ces esprits-là qui sont restés bloqués dans une sorte de limbe (et qui sont très dangereux pour cette raison) s’ajoute l’exigence de séparer l’esprit du mort de l’élément maléfisant qui lui-même l’habite. Ceci est un aspect déterminant. Les Pardhan croient que le *jīva* se va diviser en deux parties immédiatement après la mort, une partie tendant naturellement au ciel, c’est-à-dire au monde des ancêtres, et l’autre devenant automatiquement un *bhūta* dont les effets maléfiques doivent être gérés tout de suite et intégrés dans la force ordonnatrice du rituel. Ces deux parties, dont chaque être humain est constitué, se complètent dans un processus de renouvellement continu. Comme le corps se définit par l’absence de forme, l’esprit est sans demeure et soumis aux agressions l’empêchant d’entrer dans la société des morts, et donc également relégué aussi aux marges de la société humaine.

Une telle situation de désordre ne doit jamais prévaloir ni dans la vie du village ni dans celle de la communauté entière. C’est pourquoi, afin de contenir et d’assimiler ses effets « désharmonisés », on procure au *jīva* tout ce qu’il a utilisé pendant sa vie sur la terre : dans un coin de l’aire de crémation, le fils et le frère cadets mettent une petite

amphore (*loṭā*) contenant de l'eau, un rameau de l'arbre *nīm* ou *babul* pour l'hygiène quotidienne (*dātun*), une tasse de thé, un bâton (*muthia*) et quelques roupies. Ce sont ces premiers éléments qui vont permettre à la cérémonie du *tijvā* de commencer. L'idée est d'accompagner l'esprit dans ce voyage plein d'obstacles, et la communauté des vivants a le devoir de satisfaire ses désirs et ses besoins.

L' « action des pierres »

Alors que les hommes se concentrent sur l'exécution du rituel du feu à l'extérieur de la maison, les femmes préparent la nourriture pour l'esprit et la déposent sur le sol au centre de la cour intérieure, en direction du champ de crémation. Elles vont ensuite compléter la démarche rituelle par « l'action des pierres », une pratique très ancienne qui renvoie au rituel dans sa conception originelle⁹. Apanage exclusif des femmes, cette action prévoit la formation d'une sorte de chaîne humaine dans laquelle des pierres – bien qu'invisibles – et généralement au nombre de deux, vont symboliser les deux parties qui composent le *jīva*, désormais nomade, et figurer sa protection : comme l'esprit ne peut pas être vu, les pierres restent tout le temps hors du regard. Les femmes de famille se mettent donc en file de manière à ce que la sœur et la fille aînées du mort soient à la fin du cortège. Elles sont chargées de se débarrasser de ces pierres, permettant ainsi à l'esprit de se libérer de sa *partie-malfaisante* et d'orienter son chemin vers la « juste direction ». C'est un cortège qui inverse la séquence logique par rapport à l'ordre habituel, croissant, des parents les plus proches aux parents les plus éloignés.

Les pierres suivent un chemin à reculons, en passant par la main gauche de chaque femme dans la file. Le passage des pierres, comme offrande (*prasāda*), s'accompagne de celui de quelques roupies (d'une à cinq) ajoutées de main en main. La dernière femme est chargée de lancer les pierres de manière à ce que l'*esprit-bhūta* n'arrive pas à pénétrer dans la maison en deuil, et que l'*esprit-ancêtre* puisse entreprendre son voyage sans aucune difficulté. Par ailleurs, le *jīva* destiné à renaître ne doit pas être divisé ni morcelé (*khandit*). Les Pardhan croient que les pierres peuvent

⁹ Pratique rituelle très rare aujourd'hui, celle des « pierres » est en réalité un rituel très ancien tombé désormais en désuétude dans la plupart des villages. Nous avons eu la chance d'assister à son déroulement à Garkāmaṭṭa.

se charger de forces négatives et devenir un vrai catalyseur dont on doit se libérer le plus vite possible. Les deux pierres sont donc la représentation symbolique de l'esprit.

Lorsque le cortège des hommes rentre de la crémation, et que l'« action des pierres » s'est conclue, toutes les femmes qui sont restées à la maison doivent se mobiliser pour préserver le lieu domestique de l'impureté produite au cours de la pratique rituelle. Tous ceux qui reviennent de la Narmadā doivent rétablir l'état de pureté en se lavant les pieds avec de l'huile au curcuma et de l'eau sur le seuil de la maison. Nous avons donc assisté directement cette opération, ayant reçu l'autorisation d'observer la crémation. Même au moment du bain rituel, c'est toujours le *nat* qui gère l'action : dans ce cas spécifique, il s'agissait d'une femme, liée au *gotra* maternel du mort ; elle verse trois fois de l'eau sur les mains des femmes de la famille, avant de prendre le bâtonnet (*dātun*) destiné au brossage des dents. Le terme *gondī* pour décrire cette action est *gangarūā*. À la fin du bain rituel, les femmes de la famille changent de vêtements, tandis que la *nat* doit s'occuper de laver ceux qu'elles ont retirés. Ensuite, c'est au tour des hommes.

Le village de Khannat, observation du rituel d'inhumation

Le village de Khannat (visité en 2010) est un village à majorité gond situé à presque six kilomètres au nord-est de Garkāmaṭṭa. La défunte, Sohadhry Armo, était une jeune fille d'environ 17 ans (l'âge est souvent approximatif, car les naissances ne sont pas effectivement enregistrées), décédée après avoir accouché d'un garçon, lui-même mort-né. Évènement tragique, son caractère d'exemple emblématique de « mort violente » a conduit à choisir l'inhumation comme pratique funéraire, la crémation étant surtout adoptée en cas de mort naturelle. La mort violente répond d'abord à l'idée originelle de rendre le corps à la terre : « Seule la terre peut *libérer de* la mort violente. Si, dans ce cas, on utilisait le feu, celui-ci pourrait diffuser ce type de mort »¹⁰.

Le lieu d'enterrement choisi par la famille se trouve en dehors du périmètre du village, à proximité de deux petits étangs. C'est là que les femmes, d'abord, et les

¹⁰ Traduction personnelle d'une citation du *guniyā* du village de Khannat. L'occasion d'assister à ce type de rituel a été unique, et l'expérience de Khannat a été la seule de ce genre.

hommes, ensuite, prennent leur bain purificateur. L'officiant principal est le mari, lui aussi très jeune. Le corps est préparé et purifié en vue du rituel auquel le *nat* (du *gotra* Tekām) doit obligatoirement être présent, et dont l'efficacité repose sur l'action ciblée et les capacités divinatoires du spécialiste-guérisseur (*guniyā*). Seule l'action combinée du *nat* et du *guniyā* – le cas particulier l'exige – peut assurer le niveau de protection requis : pour l'instant, le *guniyā* prépare cinq boulettes de farine et d'eau – une sorte de *piṇḍa* que l'on trouve dans la tradition hindoue – qui seront déposées dans la tombe creusée ; ces cinq *piṇḍa* sont alors le premier élément tutélaire du village et de ses habitants.

Le corps de la jeune fille est déposé dans la tombe, enveloppé dans un drap de coton blanc, la tête orientée vers le nord et les pieds vers le sud. Le mari enlève alors sa robe (*sāri*), et les autres hommes de famille présents se rapprochent de la fosse et dispersent sur le corps des petits morceaux d'un bois local (*parsā*), considéré comme très pur. Du sel sera également ajouté pour limiter les effets de la décomposition¹¹. Entre le drap et la terre, on jette aussi des petits morceaux de noix de coco et des roupies, avant de disposer le corps étendu avec les membres bien allongés. Le corps doit en effet être étendu, car rien ne devra empêcher le mouvement de l'esprit. Lorsque la terre recouvre complètement le corps, une petite quantité a déjà été mise de côté pour être ensuite confiée aux eaux de la Narmadā. Afin d'éloigner tout risque que les *bhūta* puissent attaquer l'esprit plus vulnérable que jamais, le *sāri* de la morte, ainsi que les objets symbolisant le mariage, sont brûlés, et la civière complètement détruite. Le départ du *jīva* doit être certain, aucune trace de son passage doit être laissée. Enfin, des pierres et des épines, particulièrement grandes et pointues, sont posées sur la terre pour finir de recouvrir la tombe. Parallèlement à l'enterrement, toute une série d'éléments sont indispensables pour accompagner l'esprit dans son voyage : c'est le cas de certains types de riz (*dhān*, *kodo*, *kuṭki*) – produits de valeur dans l'activité agricole du village –, des graines de moutarde noire (*rāi*), du curcuma, du sel, du sucre, de la noix de coco, des lentilles (*dal*). Les femmes et les hommes de la famille procèdent à des dernières ablutions en allant se baigner dans l'eau des étangs à côté de l'aire funéraire. Le même parcours purifiant est accompli en cas de crémation.

¹¹ On utilise aussi les feuilles de l'arbre de *parsā* (*Butea Monosperma*) qui, avec celles du *pīpal* (*Ficus religiosa*), sont nécessaires dans les rituels funéraires.

Après ce dernier passage à l'extérieur, le rituel se poursuit dans la cour intérieure de la maison en deuil. C'est à ce moment-là que le *nat* doit mettre de l'huile sacrée à base de curcuma sur la peau et les cheveux des participants présents. Dans la scène qui se forme ainsi, nous pouvons retrouver les deux groupes de personnes participant à l'action rituelle, selon leur niveau de parenté : ceux qui sont assis au centre de la cour sont les parents les plus proches ; ceux qui se trouvent aux limites de la cour sont d'un degré de parenté plus éloigné.

Qu'il s'agisse de crémation ou d'inhumation, comme montré par nos deux exemples, trois thèmes reviennent tout au long du rituel : dès le début, le souci de protéger le *jīva*, protection dont les cérémonies particulières du *tijvā* et du *daśgatra* représentent les moments les plus significatifs (comme on va le voir) ; le besoin de faire subsister la mémoire du défunt au royaume des morts¹², par l'offrande de nourriture ; et enfin, l'union entre Gond et Pardhan reconfirmée par la nécessité d'aider le destin du *jīva*, et de redonner la paix et la sérénité à toute la communauté du village.

Par le passé les Gond pratiquaient exclusivement l'enterrement : « *Hamārā paramparā miṭṭī hai* », souligne plusieurs fois Thunnu Singh Markām, médecin tribal rencontré à Amarkaṇṭak. Si la tradition (*paramparā*) est dans la terre (*miṭṭī*), tout ceci marque le lien profond avec cet élément dont le mythe d'origine raconte bien la formation et l'évolution. La terre n'est que le parallèle du corps humain qui, comme l'argile, se modèle en fonction des sollicitations qu'elle connaît. Pourtant, la pratique de la crémation est aujourd'hui très commune : Pardhan et Gond s'accordent sur le fait que le feu utilisé dans le rituel adopté, au-delà de la sacralité qui l'habite en tant que manifestation de la divinité, soit aussi le véhicule de diffusion du type de mort qu'il a lui-même le devoir de détruire. En cas de mort violente, l'utilisation du feu produirait

¹² Dans ces phases du parcours rituel, tout semble « respirer » l'hindouisme presque littéralement. La caractéristique gond-pardhan semble tenir à l'importance donnée à la mémoire et à l'ancestralité nommée, alors que dans le monde hindou, une fois le rite accompli le défunt rejoint une sorte d'anonymat.

une sorte de multiplication des causes et des modalités du décès considéré et risquerait de produire des cas de morts similaires dans la communauté. La distinction doit alors être maintenue : le rituel d'inhumation résiste dans la croyance encore vivante que la terre doit accueillir le corps, lorsqu'on doit neutraliser l'action violente de *Mṛtyu*, la « Mort ». C'est pourquoi, nous retrouvons cette pratique dans tous les cas de mort « non naturelle » : on enterre pour cela les jeunes enfants, en déposant leurs corps dans une amphore de terre cuite (*gaghri*), de même que les personnes qui ne sont pas mariées, et celles dont la mort est provoquée par un accident particulièrement tragique, comme la morsure d'un serpent, ou l'attaque d'un tigre.

2. LES PREMIERS TROIS JOURS, LE *TIJVĀ*.

Le troisième jour après le rituel de crémation (ou d'inhumation) prend le nom de *tijvā*. Tout au long de la période de deuil, cette première phase du processus rituel se caractérise par un état d'impureté qui atteint ici son point culminant : pendant ces jours, la famille du mort cesse toute activité domestique, de l'allumage du feu à la préparation de la nourriture, en raison du caractère particulièrement marginalisant de ce moment. Seul le *nat* principal (*mukhya nat*) peut pourvoir aux besoins de la famille, confirmant ainsi son statut de « figure de médiation » entre le monde des vivants et celui des morts, capable d'élaborer et de traduire toute la démarche rituelle. Les enquêtes menées dans les villages de Deori et de Khannat sont des expériences centrales dans la mise en place de notre projet. En guise d'exemple, nous rapportons les phases du *tijvā* observé à Deori, en février 2009.

Au début de la pratique

À Deori le *nat* principal appartient au *gotra* Durwe. La scène se déroule dans deux endroits précis : premièrement, dans la maison du mort, entre la cour intérieure et les autres chambres ; deuxièmement, sur le terrain de crémation. Toute l'action s'organise autour d'une présence et d'une mémoire d'un savoir ancien, précieux, source féconde d'une volonté divine, expression de *Baṛā deo*. Son accomplissement passe entièrement par les gestes et les paroles des hommes. Pour préparer le *tijvā*, le *nat* dessine sur le sol de la cour intérieure un diagramme (*dhigna*) avec de la farine blanche. C'est la même

farine que celle utilisée pour préparer le pain quotidien (*capāti*). Le lieu n'est pas choisi au hasard : il répond en effet à l'état de pureté que le rituel demande et que le *nat* connaît. Au centre du diagramme, le *nat* prépare alors un petit tas de riz brut (*dhān*) sur lequel il met un petit vase (*kalaś*) avec de l'eau et des pièces de monnaie recouvert par une lampe à huile (*dīpak*). Enfin, trois feuilles de l'arbre *saraī* et trois feuilles de manguier. C'est là le centre matériel de l'action rituelle où se situe la présence réelle du *jīva* qui demeure encore dans une dimension spatiale et temporelle intermédiaire, et donc particulièrement dangereuse. Persuadés que l'esprit est soumis à une errance qui semble ne jamais finir et qu'il faut mettre une limite à ce mouvement incessant, le *nat* prépare la nourriture nécessaire et les autres acteurs arrangent l'aire cérémonielle.

Les aliments préparés sont entièrement consacrés à l'esprit. Ils sont placés dans deux paniers, les mêmes que ceux utilisés quotidiennement. Les deux paniers (*kānvar śikkā*) marquent la volonté de représenter symboliquement le lien entre les deux derniers décès survenus dans la même famille : celui qui vient de disparaître, et celui qui est mort juste avant lui. Nous trouvons déjà ici un premier élément de la transmigration *pardhan*, où l'idéal est le retour à un ancrage territorial fondamental. Nous le verrons mieux au fil des pages suivantes. Après la *pūjā* à la maison, les paniers sont transportés au champ de crémation par le *nat* suivi d'autres figures centrales du rituel : le frère et le fils aîné du mort. Une fois arrivé au lieu de crémation, juste à côté de l'habitation, le *nat* reproduit d'abord le diagramme qu'il a déjà tracé précédemment. Le dialogue entre le *nat* et la famille demeure ouvert. L'action centrale passe maintenant par la récolte des cendres (*raś*), que le *nat* n'est habilité à recueillir qu'après avoir reçu de l'argent des parents (un chiffre symbolique qui, à l'époque, était de 25 roupies). Cette espèce de viatique permet au *nat* de pouvoir rentrer dans le périmètre du terrain de crémation et permet également de passer à la deuxième phase du rituel. Le terme *raś* définit aussi la récolte du riz, un grand moment communautaire. Le respect dû au riz et à la vie est le même que celui accordé aux cendres et à la mort.

La tonte des cheveux (*muṇḍa*) ne concerne qu'une personne, celle qui allume le bûcher, à savoir le fils. Le reste des parents masculins se soumettent à ce rite la veille du jour du *daśgatra*, la grande cérémonie du dixième jour. Afin que le rituel soit complet pour cette étape d'introduction au *tijvā*, les femmes font leurs ablutions dans le lac à

côté lors du *muṇḍa*. Mais une action particulièrement significative doit encore s'accomplir : la sœur du mort va chez le frère aîné pour recevoir les cheveux que celui-ci a coupés et les garder dans son *sāri*. En cas de veuvage, la femme du mort devra casser ses bracelets une fois arrivée au fleuve (ou au lac) avec l'aide du *nat*, dans ce cas une femme. Le frère du mort est chargé de prendre les bracelets avec la main gauche et les jeter à l'eau sans les regarder.

Les cendres ... « en mouvement »

En cas de crémation, la cérémonie des cendres ne concerne que les hommes. Les acteurs principaux sont, encore une fois, les trois *nat* du côté maternel et les proches parents consanguins du mort. Le « mouvement » évoqué, circulaire en sens horaire, commence par trois tours du bûcher : les cendres et les os sont ramassés, l'aire étant préparée pour être nettoyée et purifiée en vue de la *pūjā*¹³. Cette purification prévoit l'usage d'un mélange d'eau et de bouse de vache que seul le *nat* peut préparer et utiliser. Alors que les cendres créent une sorte de tas, le *nat-bhānjā* recueille le reste des os calcinés (*harṛi*) avec deux petits bâtons de bambous et les met dans un plat rituel prévu à cet effet (*thālī*). Les os à recueillir doivent être au nombre de sept et provenir de toutes les parties du corps, selon un ordre qui n'est pas laissé au hasard : tête, thorax, pieds. Sur le tas de cendres ainsi formé, le *nat* pose deux rameaux d'arbre liés par un cordon de coton rouge (*sutai*), allégorie de l'union matrimoniale et familiale que l'on se veut ré-évoquer ; ce sont trois éléments qui contribuent à l'édification d'une sorte de petit pavillon (*maṇḍapa*) pour symboliser la nature de passage du rituel : d'un côté, le rameau de *dumar* (nom local du figuier)¹⁴, symbole de l'« aspect masculin », représente l'homme qui vient de mourir ; de l'autre, la plante *akau* (*Calotropis gigantea*), symbole de l'« aspect féminin », identifie la femme décédée l'année précédente. La combinaison de ces deux plantes est très importante au niveau rituel, où l'idée du « dernier mariage » (*bardani śadi*) rappelé par le *dumar*, se conjugue avec l'action de protection et de vitalité de ces deux esprits, véhiculée par l'*akau*, de sorte qu'ils se retrouvent dans l'au-delà ; il reste enfin le cordon de coton, qui sert à représenter les liens qui unissent les conjoints et la famille. Par la mention des deux époux, il semble que l'idée de mettre en scène la

¹³ En cas de rite d'inhumation, le *nat* collecte des portions de terrain utilisées pour la sépulture.

¹⁴ Il s'agit du *Ficus glomerata*, *gular* en hindī, et *toiā maṛa* en langue gondī.

représentation d'un « deuxième mariage » insiste pour que le lien avec la terre soit confirmé, et l'union avec l'au-delà scellée. C'est ici encore la preuve de cette logique du « retour », qui traduit le souhait de voir les « deux esprits » se réunir aussi dans leur vie future, en restaurant la liaison avec le même village et la même famille clanique.

À ce moment, le *nat* principal commence à recueillir effectivement les cendres. Il utilise des feuilles de *saraī* et des paniers en bambou. D'abord, il demande une forme d'honoraires (*dakṣiṇā*) à la famille, indispensable pour accomplir le rituel et légitimer son action. Nous assistons donc ainsi à un dialogue entre les deux parties et dont notre traduction donne ici la structure générale :

« Ô *nat*, que veux-tu comme récompense ? Un animal ? De l'argent ? ».

« Rien de tout cela ! ».

« Qu'est-ce que tu veux alors pour être satisfait ? ».

« Je voudrais une fille/un garçon pour célébrer le mariage des deux familles (claniques selon la ligne de *nat*, et non de *saga*) ».

L'aire désignée est alors lavée, nettoyée et purifiée par de l'eau et de la bouse de vache. Sur le terrain préparé, le *nat* trace une figure humaine stylisée avec de la farine. Ensuite, il répète le tour dans le sens des aiguilles d'une montre en dessinant en même temps des petits cercles-récipients, appelés *koṭī* (à ne pas confondre avec *kōṭhī*, le grenier situé au centre de la maison traditionnelle, chapitre II), pour traduire l'action de « mettre du grain dedans », pour nourrir le *jīva*. Cette action prend le nom gondī de « *gōl gōl* ». Dans le cas de Deori, les *koṭī* dessinés sont au nombre de dix, mais ce nombre ne nous semble pas être fixe si l'on se réfère à d'autres cas, comme par exemple le *tijvā* de Khannat, où l'on en compte neuf. La nourriture comprend une riche variété de céréales et de légumes qui vont remplir les *koṭī* du riz brut (*dhān*), de la farine (*gehūm*), un type de riz très petit et de grande qualité qui pousse dans des terrains particulièrement pauvres (*kodo*), un autre type de riz (*kuṭki*), du *dal* jaune (*canā*) et du *dal* marron (*masūr*), des pois verts (*baṭri*), un mélange d'eau, de riz et de farine (*cīlā*), auxquels s'ajoutent ensuite de l'eau, du lait, des biscuits, du pain frit sucré (*puṛi*) et de la liqueur. Tandis que le *nat* prépare le repas pour le *jīva* en mélangeant tous les ingrédients avec du *ghī*, il « porte » symboliquement ce mélange aux lèvres de la figure

dessinée et dispose aussi de l'encens de la tête jusqu'aux pieds (*hūman - dhūpan*) du mort.

La figure finale ainsi obtenue devient le *śeva*, c'est à dire le « corps », dont l'ensemble des *koṭī* vise à reconstruire la totalité. Les *koṭī* reprennent l'idée des *piṇḍa* du rituel hindou, dans la mesure où ils pourvoient à la subsistance de l'esprit. Toute la nourriture doit être préparée dans la maison du mort par le *nat* et rien ne doit être acheté ou préparé par les membres de la famille. La quantité de nourriture doit idéalement être prévue pour les dix jours qui séparent le moment du *tijvā* à celui du *daśgatra*. À côté de cette représentation symbolique, le *nat* dispose le plat destiné à l'esprit et récite une prière pour l'aider à trouver son chemin et à surmonter les obstacles.

Le repas principal est constitué de poisson cuisiné directement par le *nat* chez lui et apporté ensuite dans la maison encore impure. De ce fait, il entre dans l'espace délimité de la maison et dit : « Par ce repas votre maison redevient pure ». Les membres de la famille répondent alors : « Est- ce que tu peux nous nourrir ? ». Le *nat* dispose la nourriture sur le plat rituel. Tous les membres de la famille prennent une petite portion de ce repas dans le plat central, tandis que le *nat* en met une certaine quantité sur le plat préparé exclusivement pour l'esprit, avec une tasse de liqueur. Après ce premier moment, les membres de la famille peuvent de nouveau toucher la nourriture et donc la distribuer aux personnes du village présentes au rituel. Après les trois jours de *tijvā*, les membres de la famille peuvent recommencer à utiliser leur propre cuisine.

Toutes les cendres recueillies sont alors mises dans des grands sacs : une partie des cendres est donnée à la famille qui les garde dans sa propre maison ; les cendres restantes sont transportées pour être jetées et dispersées dans les eaux de la Narmadā¹⁵. L'opération est conduite par le *nat* responsable de l'action et de son achèvement. En fonction de l'éloignement du fleuve sacré, ce « pèlerinage » – dont la date est fixée à l'occasion du *tijvā* – inaugure immédiatement la phase rituelle qui sera abordée dans la cérémonie du *daśgatra* ; si la Narmadā se trouve à peu de kilomètres – comme dans le cas de Deori et celui de Garkāmaṭṭa – le voyage est entrepris le jour même du *tijvā* avant

¹⁵ Toutefois, récemment l'habitude de rejoindre le Gange dans la ville d'Allāhābād, comme le veut la tradition hindoue, n'est pas rare. C'est le cas, par exemple, des funérailles célébrées dans le village de Sonpuri, auxquelles nous avons participé au *daśgatra* lors de notre première étude sur le terrain. Voir le paragraphe suivant.

le coucher du soleil ; par contre, s'il faut plus de temps pour rejoindre la déesse fluviale, on fixe une date précise pour le départ en s'assurant de rentrer avant le *daśgatra*. Les hommes chargés de ce transport particulier sont généralement au nombre de trois : le *nat*, le fils aîné, et le frère. Tout doit s'accomplir au cours des dix jours compris entre *tijvā* et *daśgatra*. Les os sont placés dans un récipient qui s'appelle *makti* et placé habituellement dans l'abri du bétail (*gauśālā*), ou dans un endroit proche du grenier pour ceux qui ne possèdent pas d'animaux. Pendant la période de dix jours, la famille fait la *pūjā* chaque jour jusqu'au *daśgatra*, quand les os seront finalement jetés dans le fleuve. Dans tous les cas, le parcours effectué du village vers le fleuve s'accompagne de chansons spécifiques appelées *bambulia*. Les mêmes chants se retrouvent à l'occasion du *daśgatra* pour célébrer le retour du voyage.

Après ce voyage, les hommes et les femmes doivent aller prendre leur bain au fleuve séparément. Au-delà du niveau de parenté, l'ordre de l'action se précise en tenant compte de ceux qui sont assignés aux soins du corps du mort. Le premier jour du rituel funéraire, le traitement corporel est confié aux femmes de la famille, mais le jour de *tijvā*, ce sont les hommes qui, se rendant au champ de crémation, s'occupent du mort devenu désormais un « corps d'air » par la création d'une corporéité imaginaire et symbolique. L'action rituelle passera de nouveau aux femmes à l'occasion de la cérémonie du *daśgatra*¹⁶.

Les deux *nat* respectifs orchestrent aussi les activités de purification. C'est à eux que revient le devoir de rendre aux membres de la famille les instruments de purification (*mukhari*) tels que l'eau et le *dātun*. Le *nat* commence par verser trois fois de l'eau sur les mains de chaque participant ; tous les membres du groupe lui remettent ensuite leurs vêtements et plongent dans l'eau pour leurs ablutions. C'est le *nat* qui doit laver les vêtements des membres de la famille les plus proches. Une fois terminé le bain, tous rentrent à la maison et se réunissent dans la cour intérieure pour continuer le rituel : à l'huile qui provient de la lampe située au centre du diagramme sacré, le *nat* ajoute du curcuma pour former une mixture dont il aspergera le corps. Le terme « *banra* » est utilisé pour décrire l'action par laquelle tous les présents demandent à

¹⁶ Ces étapes sont répétées identiques même en cas d'inhumation. Les soins du corps en vue du rituel et le retour au cimetière à l'occasion du *daśgatra* sont confiés aux femmes de la famille.

l'esprit de rester dans la maison et de ne pas aller ailleurs. Enfin le *nat* offre à l'esprit des objets d'usage quotidien pour son bien-être : des vêtements nouveaux, un tamis traditionnel pour le riz (*sūpā*), un petit vase (*loṭā*) et une assiette (*thālī*).

Le *tijvā* est le rituel de protection de l'esprit qui a commencé son voyage, et qui garantira à la famille de retrouver l'état de pureté préexistant au deuil. Pour marquer ce passage si important, le *nat* prononce à cette occasion une phrase précise :

« J'ai fait tout ce que je devais faire. La vie dans la maison peut revenir à la normalité ». Ceci annonce la conclusion du rituel et le début de la phase préparatoire au *daśgatra* qui amène le détachement complet de l'esprit du défunt de la dimension terrestre pour rejoindre le monde des ancêtres. Le repas à base de poisson, appelé *bīsar*, et la réintroduction de la liqueur sacrée, sont simplement là pour décréter la fin de l'état d'impureté de la famille qui reprend enfin son propre rôle dans la communauté. Entre le *tijvā* et le *daśgatra*, il est interdit de se rendre au lieu de la crémation ou de l'inhumation. Toute la pratique est concentrée dans ces deux moments¹⁷.

3. LES DIX JOURS SUIVANTS, JUSQU'AU DAŚGATRA

« Le meilleur destin est celui de rejoindre le lieu dénommé *baikūnṭh* et, puis, de renaître dans le même milieu social ».

[Citation d'un Pardhan, joueur de *bana*, Sonpuri, *daśgatra* 2009].

L'idée fondamentale qui accompagne la célébration du *daśgatra* est de confirmer l'unité gond-pardhan. Le sentiment général est celui d'une fête pour glorifier le *jīva*, pour lequel les membres de la famille et les *saga* doivent faire tout leur possible afin que le cycle d'impureté se termine et que l'esprit du mort puisse enfin être libéré. Nous

¹⁷ Au cours de nos terrains en milieu rural, nous n'avons assisté qu'à un seul cas d'inhumation (Khannat). La plupart des observations et des informations recueillies sont liées à des cas de crémation, la méthode la plus largement utilisée aujourd'hui. La différence substantielle entre ces deux manières de traiter le cadavre se relie au type de mort (violente ou non) et au choix du lieu pour effectuer le rite : la crémation se situe à l'intérieur du village, généralement près de la maison; pour l'enterrement, un lieu plus isolé est préféré, au-delà du périmètre qui délimite la vie communautaire. Dans le cas (exceptionnel) que le village soit traversé par la Narmadā (le cas de Garkāmaṭṭa), on privilégie effectuer la pratique rituelle le long de ses rives.

devons penser qu'en cette occasion, l'esprit du mort est toujours en train d'errer dans la communauté des vivants, près du champ de crémation. C'est seulement le *daśgatra* qui permettra finalement au *jīva* de s'éloigner, de s'élever. Comme ce rituel est considéré comme le point culminant de l'action rituelle, tous ceux qui ont participé au rituel de *tijvā* doivent obligatoirement y participer, ainsi que les membres des lignages apparentés des villages voisins. Nous proposons une description de cette cérémonie si importante, que nous avons recueillie dans le village de Sonpuri en 2008¹⁸, à l'occasion de la mort de Kumar Suresh Vyām¹⁹. Les trois *nat-acteurs* appartiennent respectivement aux *gotra Śyam*, Marabi et Urveti.

Le *daśgatra* de Sonpuri. Premier jour

Au cours des phases préparatoires, beaucoup d'activités rythment les deux journées du rituel : l'installation du pavillon cérémoniel (*maṇḍapa*), la procession au cours d'eau le plus proche, le rasage des cheveux (*muṇḍa*) des hommes par le spécialiste chargé de cette tâche, qui prend à cette occasion le nom de *bār-bār*. À ce propos, les hommes de famille et du même *gotra* se rassemblent dans un lieu situé entre la maison du mort et le fleuve-lac, fixé à l'avance et indispensable pour les ablutions. Ensuite, le *nat* doit mettre de l'huile de curcuma sur les têtes rasées.

Le premier jour de *daśgatra* est géré totalement par le *nat*, même si, dans ce cas, il partage la pratique du jour suivant avec un « érudit de la Science sacrée » (*paṇḍit hindou*) appelé pour l'occasion. Le matin est consacré au nettoyage de la maison avec de la bouse de vache, qui reste l'élément le plus pur, et à la préparation des *dhigna*, les dessins typiques de décoration des maisons du village, peints sur le sol de la cour intérieure. Selon la tradition, ce sont les femmes de la famille qui s'en occupent, en particulier les filles et les sœurs du mort, ainsi que les belles et petites filles. Pendant ce

¹⁸ Au cours du temps, la cérémonie de *daśgatra* est devenue de plus en plus coûteuse. Selon un calcul approximatif, on arrive à une somme de minimum 15 000 roupies indiennes. Mais ce chiffre va augmenter. Pour la célébration de *daśgatra* en l'honneur de son père, Gariba Tekām a dépensé 44 000 roupies.

¹⁹ Kumar Suresh Vyām a laissé six fils au total, trois garçons et trois filles. Suivant la ligne d'aînesse des trois garçons, au moment de la célébration le premier-né habite à Sonpuri, le deuxième habite à Anuppur et le cadet à Bhopal (Subhāsh Vyām, mari de Durgā Bāī). Du côté des filles, la plus jeune est Nankusya Śyam, la femme veuve de Jangarh Singh Śyam qui habite depuis longtemps à Bhopal. Elle aussi est une artiste.

temps de préparation, les quatre hommes qui ont transporté les cendres pendant leur voyage après le *tijvā* restent en dehors de la maison, soumis au rasage rituel des cheveux (*muṇḍa*), jusqu'à ce que le *nat* les invite à entrer. Il s'agit des trois petits-fils associés au *gotra* Marabi et du frère/fils aîné du mort, du *gotra* Vyām. Dans ce cas, le fleuve du « pèlerinage des cendres » n'est pas la Narmadā, mais le *tīrtha* hindou de la ville d'Allāhābād (*prayāga*), situé à la confluence des fleuves Gange et Yamuna avec la mythique Sarasvatī souterraine. Cet élément incluant la participation d'un *paṇḍit* hindou soulève des questions sur l'évolution actuelle du rituel, point sur lequel nous reviendrons plus loin.

Le moment est ensuite venu de se rendre au champ de crémation qui se trouve dans une aire située à 200 mètres devant l'entrée de la maison. C'est le lieu même où, l'année précédente a eu lieu la crémation de la femme du mort, et où on va rétablir l'union des deux conjoints. Les femmes apportent la nourriture préparée dans le but précis de nourrir exclusivement le *jīva*, tandis qu'il appartient exclusivement aux hommes de s'occuper du repas cérémoniel destiné à tous les participants au *daśgatra*, et qu'ils sont engagés dans la réalisation d'une grande cuisine extérieure et de l'espace dédié aux chants et aux danses marqué du parement cérémoniel du *maṇḍapa*²⁰. L'énorme quantité de nourriture est de l'essence même du *daśgatra* qui est d'abord une grande fête pour l'esprit, et qui permet ensuite au village entier de sortir de l'impasse associée à la dimension de deuil et de revenir à la normalité de la vie communautaire.

Dans l'après-midi, la scène du rituel se situe donc à proximité du terrain de crémation, auquel se rendent seulement les femmes : le cortège s'organise juste à l'extérieur de l'habitation et arrive au lieu central où se déroule la pratique, les femmes portant dans des paniers la « nouvelle nourriture » pour le *jīva*. Une musique traditionnelle accompagne toutes les phases de cette procession qui reprend le fil conducteur du *tijvā* pour l'exalter et amorcer le « retour » de l'esprit : cette fois sept tours de l'aire consacrée sont prévus, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre; ensuite, les femmes reproduisent une figure symbolique en utilisant de la farine. Pour concevoir cette silhouette stylisée, nous assistons encore une fois à la purification du terrain. C'est la femme du *bhānjā* qui donne forme à l'esprit imaginé. Avec des tiges

²⁰ Dans le langage associé à l'architecture du temple, le *maṇḍapa* traduit une salle ou un pavillon hypostyle à l'entrée d'un sanctuaire.

de bambou, on construit une sorte d'autre *maṇḍapa* sur le lieu afin que l'union conjugale soit rétablie. Après avoir tracé le diagramme sacré les femmes font la *pūjā* en offrant la nourriture préparée qu'elles ont amenée. Ensuite, comme prévu pour le *tijvā*, elles préparent aussi les *koṭī* faits de farine, d'eau et de terre pour y mettre les céréales. Des batônnetts d'encens sont allumés par les belles-filles du mort, qui les distribuent et les partagent avec les participantes. Cet encens accompagne le sacrifice symbolique d'une noix de coco, dont des petits morceaux sont remis à chaque femme protagoniste du rituel et ensuite jetés dans le feu après avoir été aspergés trois fois avec de la liqueur sacrée qui vient du *mahua* (*dārū*). Cette série d'actions est accomplie entièrement par la *nat* principale. À côté, un autre feu est préparé par les épouses des deux fils les plus âgés du mort. Quand les morceaux de coco sont jetés dans le feu et que la liqueur est partagée, les deux groupes féminins présents se réunissent : d'une part les femmes liées directement au mort par des liens de sang ; de l'autre, les femmes des fils respectifs, selon les niveaux d'alliance. Ces dernières ont le devoir d'offrir de l'eau, du lait, du riz et des pains sucrés sur des feuilles aux femmes du premier groupe, les unes servant les autres. Sur les tiges de bambou, dans ce cas symbole du féminin, des rameaux de l'arbre *dūmar*, symbole du masculin, sont ajoutés. La logique de couple est clairement représentée.

Enfin, toutes les femmes présentes au rituel entonnent des chants et font des danses autour de la silhouette créée et de la zone purifiée. Elles rejoignent le lac situé à côté du village, où les hommes se trouvent déjà pour le bain rituel et pour le lavage des dents (*mukhari*). Les deux actions concernent tous les membres du village.

Le soir de ce premier jour est le moment du retour des hommes qui sont allés à Allāhābād juste après la célébration du *tijvā*. La présence du *paṇḍit* brahmanique marque le début de la prière collective à l'esprit qui est invité à s'arrêter au centre de la cour intérieure dans le lieu même où, le matin, a été dessiné le diagramme sacré et posé le poteau de bambou destiné à soutenir le *maṇḍapa*. Le *paṇḍit* conduit le rituel avec les hommes qui sont de retour du *prayāga*, car ils sont finalement rentrés dans l'espace domestique. Par la récitation de *mantra* et l'utilisation du mot « *mangal* », on traduit la

volonté d'exprimer et de transmettre à l'assistance et à l'esprit soigné un sentiment de bienveillance et de paix ²¹.

Le deuxième jour

Le matin, dans la cour intérieure de la maison, la journée de rituels commence par les chants et les prières des joueurs du *bana* comme dernier accompagnement de l'esprit dans son voyage vers la divinité : « Le *jīva* doit traverser le fleuve des renaissances et rejoindre le lieu de *baikūnṭh* afin de s'unir à *Baṛā deo* ». La centralité du moment s'inscrit aussi dans l'idée d'entrer, avec le son du *bana*, dans un dialogue intime avec le dieu. Les deux joueurs du *bana* sont *nat* eux-mêmes : l'un vient de *Garkāmaṭṭa*, l'autre habite à *Sonpuri*. Ils sont du *gotṛa* *Marabi* selon le clan maternel du mort. Avec la musique du *bana*, la divinité prend forme, car le son de l'instrument sacré est sa voix. L'utilisation du *bana* est fondamental pour que l'esprit puisse rejoindre le lieu de paix par excellence : les vibrations sonores que cet instrument produit deviennent de fait le moyen de *traverser* le fleuve de l'existence et aller de l'autre côté dans l'attente de pouvoir redescendre parmi les vivants de son village. La conclusion du rituel doit effectivement passer par la récitation chantée et par la mélodie de cet instrument sacré qui reste tout à fait central dans la transmission du savoir des *Pardhan*. Le chapitre IX, posé à la fin de cette deuxième partie, permettra de mieux expliciter cet aspect constitutif du langage symbolique pendant le rituel.

Avant la cérémonie centrale, tous les membres de la famille vont se baigner. Là-bas le *nat* prépare un mélange de riz, de beurre clarifié ou *ghī*, de lait et de sucre (*khīr*). Une fois sa préparation est terminée, ce mélange est mis sur un plat de feuilles, l'on y ajoute du sésame (*tillī*) et encore du *ghī*, afin d'obtenir un composé dense et former neuf boulettes de nourriture (*piṇḍa*) selon l'idée partagée de redonner sa totalité au corps. C'est alors qu'intervient l'action rituelle du *paṇḍit* (*Gaṅgā pūjā*) : il met tous les *piṇḍa* dans une assiette plus grande faite de feuilles de l'arbre *sarāī* ; puis, il commence à disposer les boulettes le long d'une ligne idéale qu'il a tracé. L'alignement des *piṇḍa* est complété par l'ajout d'autres objets rituels : un *sūpā*, un fil noir (*dhaga*), du curcuma

²¹ Dans ce cas, le *paṇḍit* est un brahmane de *Gorakhpur*, un village voisin en territoire *chhattīsgarhī*. Son action est cependant accompagnée de la présence du *nat*.

(*haldī*), des pièces de monnaie, du riz et neuf lampes à huile (*dīpak*). Après la *pūjā*, les neuf *piṇḍa* sont recueillis et portés auprès du fleuve ou de la rivière pour y être jetés.

Pendant cette phase finale du parcours rituel, la cérémonie du *daśgatra* remplit deux fonctions principales, à savoir :

- (1) - d'une part, la tentative de surveiller les frontières qui règlent le monde des vivants et des morts ; la logique lignagère de la « grande famille » gond-pardhan se reproduit alors par leur reconnaissance mutuelle ;
- (2) - d'autre part, l'idée de la mise en scène du passage de l'esprit, de manière la plus rapide et la plus positive possible, à travers les actions des vivants.

Jusqu'à présent l'esprit du mort est pensé être encore dans un espace pratiquement indéfini et donc dangereux. Il habite près du lieu de crémation en errant, agité, dans l'attente d'atteindre un état de « béatitude » près de la divinité. C'est alors là que le *daśgatra* permet de sortir de cet état d'incertitude latente, de monter vers *Barā deo* et de s'unir à lui en prévision de sa renaissance. Mais pour faire cela, l'esprit doit être nourri et protégé sans arrêt pendant toute la durée de période de treize jours, pendant lesquels *tijvā* et *daśgatra* sont des moments émotifs de « stabilisation sociale ».

Après la célébration du *daśgatra*, les chemins rituels visés pour les ancêtres et les esprits dans l'attente de renaître sont essentiellement au nombre de trois : *timahi* (après trois mois) ; *chhemahi* (après six mois) ; *barsī* (après 12 mois)²².

²² Nous avons assisté au rituel de *barsī* dans le village de Garkāmaṭṭa en 2014. Par ce rituel, les Pardhan font une offrande cérémonielle pour les morts et les ancêtres une année après la disparition. Toute la famille est appelée à célébrer la *pūjā* à la maison et sur la rive gauche de la Narmadā. Au centre du rituel, la préparation de douze boulettes de nourriture (*piṇḍa*), pour représenter les personnes de la famille qui sont décédées. Dans ce cas aussi, la présence obligatoire du *nat* s'accompagne de celle d'un *paṇḍit* hindou. Il vient d'un village voisin, les deux brahmanes de Garkāmaṭṭa n'étant pas de *pūjari*. Pour chaque *piṇḍa* on prend du riz que l'on mouille avec de l'eau avec une herbe appelée *dūpī*. Ensuite, les *piṇḍa* sont alignés sur des feuilles de *parsā*, également mouillés d'eau de la Narmadā. Au-dessus des boulettes, le brahmane met un cordon de coton, en signe d'union, et du beurre clarifié (*ghī*). Le *paṇḍit* donne alors des bâtonnets d'encens au *nat* qui les donne à son tour au mari qui fait la *pūjā* en l'honneur de sa femme morte l'année précédente. Sur chaque *piṇḍa* on met du *khir* (un mélange de riz, d'eau, de sucre et de lait), puis on offre des fruits. Les *piṇḍa* sont touchés un moment avec des feuilles de l'arbre de *Bel* (*Aegle marmelos*) et de noix de coco. Chaque *piṇḍa* est divisé afin d'en réunir les parties en une seule grande boulette, symbole de tous les ancêtres. À la fin du rituel, les trois acteurs principaux – mari, fils et *nat* – font *muṇḍa*.

Ponctuée de détails et de faits concrets, cette description propose une représentation précise du rituel funéraire à partir de laquelle on peut tirer quelques réflexions de fond et de méthode. Selon la vision de l'existence *post-mortem* des Pardhan et des Gond, une fois décédés, tous les membres du même *gotra* vont habiter près de Baṛā deo, s'intégrant ainsi à une communauté qui, bien que divisée entre la sphère des vivants et celle des morts, doit rester unie, et au sein de laquelle les esprits des défunts vivent ensemble. Le « sentiment de distance » qui ressenti entre ces deux dimensions doit être reconnu, accepté et remodelé, le jeu de *présence-absence* étant un renforcement de ce lien en dialogue. Toutefois, le rituel funéraire ne peut être réduit uniquement à un acte accompli par les membres vivants d'une communauté au bénéfice de ses morts. La série d'actions qui constituent le rituel cachent une opération plus importante : elles définissent les contours exacts de ces deux mondes, en tracent la ligne de séparation, même si elles se rapprochent dans l'idée d'une transmigration qui ne se réalise que par le retour au même contexte social.

Le point central sur lequel le rituel est construit est la conscience que le mort ne fait plus partie de son groupe social, au moins en partie, voire physiquement. Mais il doit aspirer à y revenir et en faire partie le plus tôt possible. On n'y discerne aucune préoccupation de délivrance (*mokṣa*) comme dans la pensée thanatologique hindoue. Le détachement du monde des vivants fait apparaître l'urgence d'éloigner les éventuelles conséquences négatives qu'il entraîne, et la nécessité de trouver un emplacement permettant de restaurer la communication retrouvée avec ce monde. À ce niveau de pensée, le groupe d'action rituelle se mobilise pour réintégrer le mort dans une relation sociale préexistante, bien que « nouvelle ». C'est précisément dans la transformation du mort en ancêtre, dont le culte est ici très fort, que le processus d'expiation et de dépassement de l'état d'impureté vise à se conclure : le *passage-voyage* de l'esprit-nomade vise à laisser définitivement la réalité de ce monde (*mṛtyuloka*), pour rejoindre le monde des ancêtres. C'est alors là que l'organisation sociale et les relations de parenté (présentées dans la première partie de ce travail) prennent forme à l'intérieur des dynamiques rituelles et de leurs implications : le

système de relations qui combine les *saga* (« relations de sang »), et les *nat* (« relations de lait ») se manifeste chaque fois avec une complexité qui se trouve bien là où l'on l'attendait. Ici, toute la logique lignagère se représente, se reproduit et se mobilise.

Parallèlement, nous avons bien observé comment la notion de « destin » et les différentes situations susceptibles de provoquer un événement mortel sont très discutées lorsque la communauté est frappée par des événements aussi inexplicables. La « Mort » se manifeste en effet par des modalités et des formes innombrables, même si la distinction principale s'articule essentiellement autour de deux catégories : la mort naturelle et la mort violente. Bien que la notion de *karman* (à la lettre « action ») ne soit pas explicitée ni développée comme une doctrine philosophique, il nous semble de pouvoir dire que l'idée « d'action dont les fruits déterminent la vie » est tout à fait présente dans la pensée des Gond et des Pardhan, en s'inscrivant parfaitement dans celle de destin. Il s'agit d'un processus qui ne peut pas être arrêtée puisqu'il est déjà fixée.

À l'idée de destin s'ajoute celle de responsabilité individuelle et du *gotra* équivalent, même s'il n'y a pas un vocabulaire spécifique à ce propos. La réponse est laissée à l'origine du monde et aux dispositions prises directement par *Baṛā deo*. Il s'agit de quelque chose que le « Grand dieu » a établi et fixé, en définissant aussi chaque famille lignagère.

Dans ce contexte l'alternance de deux figures rituelles domine : celle du *nat* dont l'action est complétée par celle du *paṇḍit* hindou. La question de la compénétration entre le culte traditionnel gond et le culte hindou s'inscrit évidemment dans l'horizon de notre réflexion : le pèlerinage à Allāhābād à la place des *tīrtha* le long de la Narmadā (la ville même d'Amarkaṇṭak), l'introduction de la célébration de la *Gaṅgā pūjā* – l'acte dévotionnel à la déesse *Gaṅgā* géré par un brahmane – révèle un mélange qui vient renforcer notre hypothèse initiale. Toutefois, même s'il s'agit d'une coutume de plus en plus répandue, à notre connaissance l'exemple de Sonpuri reste unique. Pour la plupart des habitants de Garkāmaṭṭa, consultés sur ce thème, il n'y a aucun doute sur la méthode/la voie qui est la plus correcte, celle qui est en accord avec la volonté des ancêtres: « La Narmadā est notre fleuve, le plus sacré parmi les fleuves. Notre *nat* fait

tout ce qui est du ressort d'un ritualiste brahmanique. Sa présence n'est donc pas nécessaire ». À ce propos, nos interlocuteurs n'hésitent pas à souligner qu'il s'agit d'une coutume tout à fait récente, rappelant les origines très anciennes du *dharma* gond pour lequel le *nat* est le seul acteur rituel, ainsi que de l'utilisation (aujourd'hui prédominante) de la crémation au sujet de laquelle certains *nat* et joueurs de *bana* soutiennent encore : « Notre *dharma* est lié à la Terre ; Gond et Pardhan viennent de la Terre. Par ailleurs, à l'origine la position du corps prévoyait la tête au sud et les pieds au nord, mais l'influence hindoue a inversé cet ordre » ; ainsi que (vraisemblablement) pour l'ensemble des phases rituelles – observées et documentées – qui de la pratique traditionnelle de l'inhumation, sont ensuite passées au rite de la crémation. Ce qui prévaut aujourd'hui comme « rite de feu », était hier « rite de la terre ».

« À Bhopal, nous n'avons pas notre arbre à vénérer, l'arbre *sājā* ! À sa place nous utilisons un poteau, chargé de même signification. Nous ne voulons pas oublier ce que nous sommes. À Bhopal, nous cherchons à suivre notre tradition, mais ce n'est pas simple. Nous cherchons à nous rappeler les actions à accomplir ! ».

[Venkat Singh Śyam et Gariba Tekām, Bhopal, 2010].

CHAPITRE VIII

RECOMPOSITION DE L'ESPACE RITUEL

À Bhopal, l'observation de plusieurs aspects du rituel funéraire a apporté des éléments d'analyse à la fois complémentaires et inhabituels. Le mouvement circulaire que nous avons adopté entre les villages d'origine et le lieu de migration réapparaît, en se précisant : le clivage rural-urbain se reproduit, la pratique rituelle étant le reflétant d'une réalité sociale, au centre de notre construction problématisée ; puis la relation tribu-caste permet d'interpréter notre mise en perspective. Placé au cœur de notre ethnographie de village, le rituel y figure comme la nécessité de renforcer les origines, de confirmer la relation avec les ancêtres, comme le lieu où la tradition semble toujours trouver un terrain fertile. La ville représente à la fois un temps en devenir et le besoin de redéfinir ce que la mémoire souhaite continuer à transmettre. Il paraît évident qu'il n'y a là nulle fracture, mais bien au contraire que la tentative de montrer combien la « césure présumée », bien que perçue, est surmontée.

De quelle manière, alors, l'éloignement du village agit-elle au niveau de la configuration ethnographique sur laquelle notre attention s'est portée ? Comment la relation avec la culture de caste, ici prégnante, se montre-elle ?

L'élément de la migration vers Bhopal modifie les formes et les attitudes du rituel, mobilisant la pluralité des modalités d'action et d'observation sur notre sujet. La nette prise de position des acteurs interpellés sur la nécessité de réadapter la pratique rituelle en contexte urbain a déterminé évidemment notre réflexion sur la portée sociale que cette exigence exprime : l'espace rituel est donc re-composé.

L'idée de mourir loin de son propre village reste une question centrale pour les Pardhan qui vivent à Bhopal. Si d'un côté ils manifestent la volonté de rentrer immédiatement au village afin de procéder au rite, cela, de l'autre, n'est pas toujours réalisable ; la démarche culturelle du rituel se combine à une question pratique de distance : 550 kilomètres à parcourir, des coûts importants à supporter.

Nous chercherons donc à voir comment la *reconstitution du rituel* à partir de son itinéraire urbain est révélatrice d'une perspective positive adoptée par les Pardhan sur

les idées « d'enracinement » et « d'identité ». Le sens d'appartenance qui en dérive est également relié à la recomposition des espaces et des temps que nous avons évoquée et utilisée pour raconter ce monde en évolution. À Bhopal, les familles protagonistes de notre recherche font partie de la première génération d'immigrés, pour laquelle le lien avec le village de provenance reste prégnant. Pour les nouvelles générations qui ne connaissent plus le village que comme un lieu de mémoire et du passé, il reste néanmoins nécessaire de faire que ce souvenir passe par tout un processus de recomposition qui se révèle aussi un exercice d'apprentissage.

1. VILLE-VILLAGE : UNE RELATION DYNAMIQUE

Pour les Pardhan « urbanisés », surtout de première génération, le lieu où l'on meurt soulève immédiatement deux questions:

- (1) - dans quelle mesure « la distance » influence-t-elle la modalité de transmission du savoir rituel gond ?
- (2) - cette « distance » peut-elle brouiller l'esprit en lui faisant « oublier » le lien avec la terre d'origine et, donc, empêcher la renaissance dans le même groupe social et clanique ?

Caractéristiques du « lieu » et transmission de la « tradition » sont les deux composantes d'une correspondance « affective » qui trouve dans le rituel une forme de solidité religieuse et culturelle, dont la reconnaissance renvoie certainement à une appartenance territoriale, qui n'est que le produit des relations humaines établies. Du village à Bhopal, la pratique rituelle mobilise toute une série d'actions et de gestes qui expriment toute leur puissance dans cette cyclicité. C'est ainsi qu'elle compense le sentiment de dépossession dont souffre le « pardhan-migrant » au cours du processus de socialisation dans la ville.

Avec la volonté d'agir au sein de la tradition gond se construit de proche en proche une conscience de l'unité pardhan par une « synthèse de transition ». C'est une conscience capable de faire apparaître une unité par l'attention portée au phénomène rituel, qui rétablit aussi l'unité même de l'objet rituel dans sa dimension nouvelle. Par leur disposition d'esprit et la dynamique de leur action, les Pardhan de Bhopal se proposent

d'atteindre, ou d'essayer d'atteindre, un but déterminé : la concrétisation, voire l'enracinement, d'une histoire identitaire commune.

Cette combinaison reflète d'une part le désir des Pardhan d'affirmer leur présence distinctive, et montre d'autre part que le village reste par excellence le lieu de transmission et de vie. Il ne s'agit dès lors non d'oublier la pratique, mais de l'adapter aux nouvelles exigences.

Le cas de *tijvā*

Pour illustrer cette idée de recomposition, à la fois figurative et symbolique, nous allons partir d'un exemple précis pour mener notre réflexion autour de la cérémonie de *tijvā* à Bhopal, célébrée à l'occasion de la mort du père de Subhāsh Vyām. Artiste indépendant, mari de Durgā Bāī, il habite avec sa famille à Bhopal depuis environ trente ans. À l'époque de notre rencontre, ils vivaient tous dans le quartier de Professor Colony dans une maison très modeste¹. Après avoir reçu la nouvelle, Subhāsh Vyām est parti immédiatement pour le village de Sonpuri pour organiser le rite de crémation et y participer. Le reste de la famille n'est allé au village qu'à l'occasion du *daśgatra*, cérémonie à laquelle nous avons participé en qualité d'invitée d'honneur de la famille (chapitre VII). Il est à noter que la période d'impureté concerne également les membres de la famille d'une manière transversale. C'est pourquoi, le moment de *tijvā* devient un trait distinctif du rituel urbain en reliant ces deux réalités, l'évolution du rituel se reflétant également sur les rythmes du village.

La préparation du repas cérémoniel et de sa consommation reste au centre du rituel, son but principal étant de pourvoir aux besoins de l'esprit à la recherche d'un nouveau domicile. Toutefois, si au village chaque maison participe au rituel funéraire en donnant du bois, du riz, des céréales et du *dārū*, cette participation prend à Bhopal la forme d'une collecte d'argent selon les moyens des familles. Le montant peut varier selon le niveau de parenté avec le mort : des 500 roupies pour les parents les plus proches, à 50 roupies pour des familles plus éloignées. On arrive généralement à des

¹ Aujourd'hui, Subhāsh et Durgā habitent dans un quartier résidentiel prestigieux, qui a connu un grand développement immobilier au cours de ces dernières années.

montants compris entre 1200 et 5000 roupies. Cet argent permettra d'acheter la nourriture nécessaire à l'accomplissement du rituel.

À Bhopal, tout geste est répété dans le même lieu que le premier jour quand, lors la crémation au village, tous les efforts des membres de la famille sont dirigés vers une sorte de mise en scène du « départ final », bien que cette dernière soit limitée par les potentialités compositionnelles du cadre rituel. Dans l'endroit choisi est placé un morceau de tissu d'un vêtement ayant appartenu au mort, objet auquel adresser les prières durant la période de treize jours. Au moment de *tijvā*, tous les membres rattachés par la parenté et le lignage se réunissent dans la maison du mort : les hommes recréent à l'entrée le rassemblement dans la cour intérieure prévu dans le village, pendant que les femmes et les enfants attendent à l'intérieur le repas cérémoniel. Après les trois premiers jours d'impureté rituelle, le repas à base de poisson du *nat* sert à redonner le statut antérieur au deuil, à rétablir l'état de pureté du lieu et de la famille. Le feu domestique est transféré à l'extérieur de la maison, dans un endroit un peu caché, situé derrière l'habitation et dans lequel s'accomplit le rituel, en s'adressant idéalement à l'esprit des ancêtres. À la première offrande destinée à nourrir l'esprit succède la distribution de la nourriture aux participants présents.

Nous assistons directement à la cérémonie en observant l'alternance entre le dedans et le dehors : à la lamentation entonnée par les femmes, les hommes répondent par l'invocation de l'esprit à rejoindre le siège de *Barā deo*. Rythmée par le *nat* principal, la séquence temporelle ne doit pas changer : comme au village, l'exigence rituelle impose que les différentes étapes du *tijvā* soient accomplies simultanément à Bhopal ; le repas de poisson et de riz préparé par le *nat* établit la fin de l'impureté domestique, le retour à l'utilisation de la cuisine par les membres de la famille et la participation du *gotra* entier au voyage que l'esprit doit entreprendre.

Une fois terminée la consécration de la nourriture à l'extérieur de la maison, l'action rituelle se transfère à l'intérieur. Au centre de la chambre, le *nat* dessine avec de la farine blanche – employée normalement dans la préparation du pain – le diagramme sacré, au centre duquel est posée une lampe (*dīpak*) pour rappeler la présence permanente de l'esprit errant et l'union des *gotra* impliqués (*Tekām* et *Vyām*). Malgré l'absence matérielle de l'élément protagoniste, le renvoi aux cendres est

obligatoire, le *tijvā* étant le moment de la *représentation renouvelée* de l'esprit pensé et imaginé pendant son voyage *post-mortem*. C'est pourquoi, le parcours rituel urbain s'inscrit dans ce chemin imaginaire, avec la possibilité de construire idéalement la « silhouette » du mort et la vision de l'esprit comme l'écho d'une tension sublime. C'est alors que le sentiment de participation se renforce grâce à l'utilisation de la parole comme moyen de transmission du savoir traditionnel : un contact téléphonique entre Sonpuri et Bhopal donne une nouvelle dimension à la scène à laquelle nous assistons, en amplifiant ce pouvoir célébrateur de continuité entre les deux lieux. Dans cette liaison téléphonique et télépathique, d'une exigence très pratique, les deux *nat* s'écoutent réciproquement selon un rythme synchronisé d'une exceptionnelle efficacité. La compréhension de l'action ne peut s'effectuer chez tous les participants présents que dans l'abolition de la distance géographique et dans la convergence des paroles soutenant le geste.

À cet effet multiplicateur s'ajoutent respectivement l'offrande à l'esprit de la nourriture consacrée et la consommation réelle du repas par tous les participants. C'est une sorte de drame pendant lequel les temps et les lieux de la pratique s'adaptent à la situation. La perception d'appartenir à un ordre du monde et à des choses plus grandes est bien évidente pour la plupart de nos interlocuteurs. Dans ce regard toujours tourné vers le village, il semble que l'idée de relation montre toute sa résistance : la continuité culturelle et sociale ne doit pas être interrompue, mais elle doit nourrir le sens de communauté qui, par l'intermédiaire de ses morts, se renforce et se fortifie. Si dans le village, chaque maison, en tant que famille, participe à la mise en place concrète de la construction funéraire, l'expérience urbaine semble vouloir amplifier le besoin du « nous » afin de pénétrer cette relation avec le monde.

Il nous semble qu'une certaine idée d'enracinement territorial et social soit aussi exprimée et transmise par la recherche, bien que métaphorique, d'une direction rituelle pour sceller l'appartenance au même groupe social. Le geste soutenu par la parole incarne toute la tension dialogique avec le lieu de provenance individuel, familial et communautaire. Au sein de ce *parcours cérémoniel reposé*, élément indispensable pour véhiculer la sacralité du moment, la présence de la liqueur sacrée s'adapte à la situation : le *dārū* du village est remplacé par une liqueur ordinaire,

disponible dans ce contexte, dont la sacralité est consignée (encore une fois) entièrement à l'action du *nat*.

2. MOURIR A BHOPAL : LE VIŚRĀM GHAT

« Viśrām ghaṭ » est le nom d'un champ de crémation qui se trouve dans la partie sud-ouest de Bhopal, le long de Bhadbhada Road, entre le parc national de Van Vihar et une série de petits lacs qui jalonnent l'aire de Shamlā Hills. Fréquenté et utilisé surtout par les hindous, ce champ est situé près des zones habitées par les Pardhan. Cette proximité a favorisé, pour ceux-ci, le choix de ce lieu pour accomplir les rites du « dernier repos » ; c'est l'un des trois terrains de crémations situés dans l'aire urbaine de Bhopal, auxquels s'ajoutent deux crématoriums électriques².

Notre première visite au Viśrām ghaṭ remonte aux recherches sur le terrain effectuées à Bhopal entre 2008 et 2009, après la recueil du témoignage de Gariba Tekām sur la mort de son père survenue juste un an auparavant. Nous avons eu d'une part la possibilité d'assister au *tijvā*, mais le récit que nous avons entendu, combiné à l'observation des espaces qui règlent le Viśrām ghaṭ, élargissent la vision de notre sujet : pour tous les Pardhan rencontrés en contexte urbain, l'idée du rituel funéraire est reliée presque systématiquement au village, lieu de la relation par excellence. Toutefois, des aspects totalement pratiques (coût du voyage et distance géographique) obligent les familles à accomplir le rituel de crémation à Bhopal. C'est en partant de là que cette visite nous a permis d'accéder à cette dimension de *recomposition* dans laquelle l'espace rituel se redéfinit sur le modèle du Viśrām ghaṭ et dans les limites que ce lieu impose.

Organisation de la structure funéraire

Le Viśrām ghaṭ est une structure gérée par une coopérative (« *śivdhām samiti* ») composée d'hindous de basse caste. Ils en gèrent toute la gestion depuis l'approvisionnement du bois nécessaire jusqu'à l'enregistrement légal au niveau

² Bhopal comprend aussi un cimetière chrétien dans Bedagar Road et un cimetière islamique dans Gargar Road. En plus des champs de crémation et des bûchers traditionnels, il est désormais très commun de trouver des crématoriums dans les grands centres urbains. En raison du caractère plus « économique » de cette pratique, les constructeurs ont fait valoir ces dernières années l'idée d'une promotion de l'écologie avec le slogan publicitaire « An eco-friendly way to heaven ».

gouvernemental. Avant d'engager le chemin rituel passant par la préparation du bûcher, une petite brochure intitulée « Que devenons-nous après la mort ? » est remise aux membres de la famille participant au rituel. Il s'agit, donc, d'une association multicas-tes dont le comité directeur compte environ quatorze personnes, et qui emploie neuf travailleurs permanents (situation enregistrée en 2009, confirmée en 2014). L'enquête a permis de donner des détails sur les tâches et rôles respectifs à l'intérieur de cette structure : un jardinier (*jāti yadav*, du village de Balia, dans l'Uttar Pradesh) ; un gardien (*jāti rajpoute*) ; un officiant (*paṇḍit*, de *jāti brahmane*) chargé de faire la *pūjā* dans le petit temple à l'intérieur du lieu ; un responsable de la direction (*jāti yadav*), du village de Gagipur, dans l'Uttar Pradesh, chargé de mettre à jour le registre de toutes les activités de la structure ; deux responsables de la gestion du bois (*jāti pasi*) ; deux balayeurs (*jāti dom*), d'un village du Rājasthān, qui s'occupent de suivre les phases du feu et du nettoyage de l'aire ; et enfin, un superviseur (*jāti bhatra*), originaire d'Allāhābād, qui peut aussi avoir des fonctions de ritualiste. Connue sous le nom de *mahābatr*, il assure la régie du rituel funéraire.

Toutes les personnes qui travaillent dans le Viśrām ghaṭ cohabitent à l'intérieur de son périmètre : les gardiens et les travailleurs du bois y habitent seuls, leurs familles respectives étant dans leur village d'origine, alors que les autres y résident avec leurs femmes et leurs enfants³. En tant qu'employés, ils reçoivent un salaire mensuel qui varie selon leur fonction⁴. En complément de cet argent, ils bénéficient d'autres offrandes, qui se déclinent généralement en trois types :

- (1) - des donations pour des services supplémentaires demandées par les familles participant au rituel ;
- (2) - des donations adressées à la coopérative et gérées directement par le comité (par exemple, pour des travaux d'entretien de la structure) ;

³ La plupart des personnes qui travaillent dans le Viśrām ghaṭ viennent de l'Uttar Pradesh. Elles cherchent à rentrer au village tous les six mois ou une fois par an. Pendant notre première rencontre, ces personnes ont souligné qu'il existait, par rapport à la coutume du Madhya Pradesh, une nette distinction entre les rites purs et impurs, ainsi qu'entre les rôles revêtus par chacun. Dans le cas spécifique du Viśrām ghaṭ, c'est le même brahmane qui s'occupe de tous les rituels.

⁴ Nous donnons ici des détails sur le salaire mensuel reçu à l'époque de notre entretien par chaque membre du comité : le jardinier et le gardien, 1500 roupies ; le pandit du temple, 1200 roupies ; le responsable de la direction, 1600 roupies ; les deux *pasi*, 1200 roupies ; les *dom*, 800 roupies ; le ritualiste, 1200 roupies.

(3) - des donations spécifiques à ceux qui gèrent le feu (les Dom) ou à ceux qui procurent le bois pour le bûcher (les Pasi)⁵.

En cas de décès d'un membre de sa propre famille, la procédure prévoit certaines étapes, auxquelles les Pardhan ne peuvent que s'adapter : la famille contacte la structure en passant des accords avec le *mahābatr* ; pour le bois à utiliser pendant la crémation, c'est le gouvernement du Madhya Pradesh qui se charge de l'approvisionnement et délivre un certificat ; la coopérative s'occupe d'acheter ce bois chez des marchands de bois et de gérer la quantité nécessaire sur le lieu de crémation ; à l'occasion du rituel, la famille acquiert le bois directement sur le champ de crémation par l'intermédiaire de la coopérative. Le prix du bois est établi par le gouvernement du Madhya Pradesh, et la recette va au service des forêts de l'État⁶. Il s'agit de bois commun ; il n'existe pas de distinction particulière. Sinon, la famille doit agir de manière autonome : après le rituel, le *mahābatr* prépare et remet le certificat de décès que les parents doivent faire enregistrer ensuite auprès de la municipalité de Bhopal. Le feu provient de la maison du mort et il est transporté jusqu'au *Vīśrām ghaṭ* dans un récipient fait de bouse de vache.

La séquence énoncée n'admet pas d'exception. Dans ce cas spécifique, la famille de Gariba a été obligée de recueillir les cendres presque immédiatement après la crémation, sans attendre le troisième jour, sans pouvoir procéder correctement à la cérémonie du *tijvā*. Cela a constitué un point central dans l'élaboration de la pratique au niveau traditionnel, et dans la gestion de l'état du deuil. Célébrée par les hindous, cette ville devient pour les Pardhan le *lieu-remplacement* pour la réalisation complète du *tijvā*. Pour les Pardhan, recueillir déjà à ce moment une petite quantité de cendres est une anticipation figurée du *tijvā*, en vue de sceller symboliquement le troisième jour du parcours rituel. Ce n'est qu'au moment du *daśgatra* que les cendres arrivent enfin au village d'origine. Les cendres et les os seront recueillis dans un morceau de tissu et placées près de la maison familiale du mort. Seul le *daśgatra* rétablira la dimension relationnelle qu'elle revêtait dans sa forme traditionnelle.

⁵ Dans ce dernier cas, il s'agit d'un montant de 100 à 150 roupies.

⁶ Pour former un bûcher, on compte en moyenne de trois à cinq quintaux de bois, pour un prix de 360 roupies par quintal (prix du catalogue de l'époque), alors qu'au crématorium le prix est de 500 roupies par personne incinérée – ce qui est plus « économique » que la crémation traditionnelle.

Le champ de crémation

Après l'arcade d'entrée sur laquelle est inscrit son nom, le Viśrām ghaṭ s'étend le long d'une route interne que nous l'avons parcourue en identifiant les différentes étapes du processus rituel et, donc, les différents stades pour la réalisation du parcours funéraire (**Schéma 5**). L'idée qu'il puisse exister une structure spécifique chargée d'accomplir les rites de passage d'un état à l'autre, en dehors du contexte relationnel du village, est une source de malaise pour la communauté pardhan de Bhopal. La prise de conscience de ce malaise se manifeste à différents niveaux – les difficultés pour pouvoir retourner effectivement au lieu d'origine, aussi bien que l'absence d'un dialogue réel avec sa propre communauté permettant de témoigner de ce dernier voyage.

La première étape (**n. 1 – Schéma 5**) prévoit la préparation du corps aux phases successives de l'action rituelle : après le moment de la tonte des cheveux (*muṇḍa*), les protagonistes attendent le début de la crémation en préparant le corps pour le moment du feu. Ici, ce moment est confié aux hommes de la famille, et au *nat* qui, bien que présent, ne prend pas part à la cérémonie dans son rôle actif d'officiant. Une présence qui fait d'écho à la séquence rituelle d'actions établies et complète l'action d'allumage du bûcher qui incombe au fils aîné. Ici, le *nat* se trouve dans une situation de « participation observante », dans la mesure où les moments sont gérés par le brahmane de la structure, et où la préparation du bûcher est un devoir des Dom qui habitent dans le Viśrām ghaṭ. Nous sommes dans un contexte rituel totalement hindou.

On assiste à une alternance continue entre des espaces et des temps s'articulant entre états de pureté et d'impureté rituelles : les parents les plus proches franchissent la deuxième étape (**n. 2 - Schéma 5**) en attendant que l'action rituelle parvienne à son point culminant. À la fin de ce parcours précis, on arrive au moment du feu représenté par la crémation et la transformation de l'esprit (**n. 3 – Schéma 5**). À l'extérieur des limites physiques du Viśrām ghaṭ, un terrain est consacré aux inhumations et, au-delà, le petit lac (*tālāb*) marque la limite de l'aire (**n. 4 – Schéma 5**). Ces deux aires du champ sont bien distinctes, et il est absolument obligatoire de respecter cette distinction. Lors de la crémation, l'action du feu incombe entièrement aux Dom qui gèrent le bûcher, afin que le corps brûle complètement. D'après le rite hindou, les os sont brisés et on

assiste aussi à la rupture du crâne (*kapal kṛya*) comme perfectionnement (*saṃskāra*) prévu par la tradition hindoue⁷.

Ce qui se produit dans le Viśrām ghaṭ a été déjà mis en place dans le rituel chez le mort, rituel auquel le *nat* participe activement. Sa fonction de médiateur et d'interprète des relations homme-dieu se reconferme ici par l'impératif de nourrir la pratique par des renvois permanents à la famille et au village dans le message selon lequel, malgré la distance (ou juste en raison de cela), il faut arriver au moment final du *daśgatra* en ayant parcouru les mêmes passages rituels. Manifestation réelle du dieu Baṛā deo (d'où la présence obligatoire du *bana*), la sphère d'action du *daśgatra* ne peut s'accomplir que dans la « terre des ancêtres ». L'importance de la dimension villageoise revient alors dans toute sa dimension d'efficacité rituelle. Au terme des treize jours, le son du *bana* combine « éloge » et « prière », l'expression bardique se mêlant à celle du poème royal, l'invocation à la famille clanique à l'action du *pujārī*. Le chapitre IX complètera ces aspects.

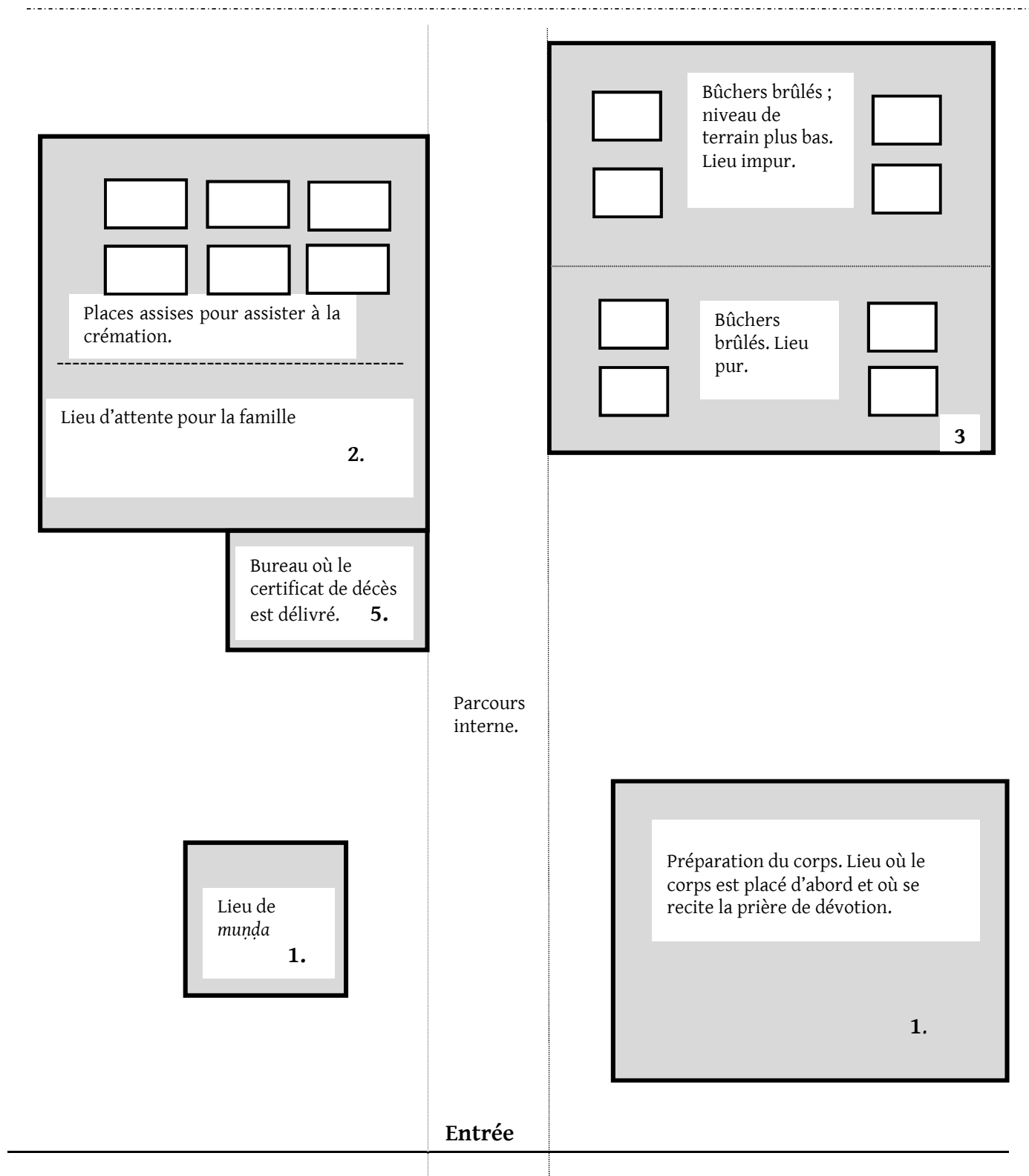
Nous proposons ci-dessous une reconstruction de l'aire visitée afin de contribuer à cette tentative de recomposition (**Schéma 5 : I début → II fin**). Dans notre schéma, nous avons suivi de mémoire la perspective depuis l'entrée, en donnant la profondeur de champ à partir d'une approche personnalisée.

⁷ Voir Ch. Malamoud, 1997. *Le sacrifice des os*, p. 17-29.

SCHÉMA 5 - Reconstruction du Viśrām ghaṭ

II. FIN DU PARCOURS.

4. Lieu de sépulture et petit lac.



I. DÉBUT DU PARCOURS.

3. DIAGRAMMES SACRÉS COMME GRAMMAIRE DU RITUEL

Dans le rituel, en tant que « plan de construction ou de composition », l'élément du diagramme sacré tient un rôle de catalyseur des forces cosmiques et des énergies psychologiques qui interviennent dans la réalisation de l'image. Il s'agit d'une pratique présente dans tous les cultes indiens, mais dont notre contexte spécifique pardhan propose des versions très originales, s'inscrivant totalement dans la cartographie et la sémantique du rituel funéraire. Même avec ce « dispositif », le dialogue village-ville est accentué et remarqué.

De par sa géométrie, le diagramme préfigure la présence de la divinité en précisant l'influence du dévot dans le culte et en définissant son approche. À partir du *nat* qui en est l'auteur, le diagramme s'organise autour d'un centre précis de l'action, et assure l'intégration de chaque geste dans la totalité de la structure rituelle. Ce point central amène à transférer une image idéale qui prend forme grâce à lui : la lumière d'une lampe à huile (*dīpak*) est là pour rappeler toute l'importance de cette représentation. Cette idéalisation, qui d'une certaine manière traduit la pensée du *nat*, renvoie à la volonté de Baṛā deo, Seigneur des deux mondes, de la projeter dans l'aire sacrée afin que sa présence soit reconnue. Et, bien que l'intention divine existe, le mécanisme d'élaboration et de transmission est totalement entre les mains de l'homme chargé de l'action.

Géométrie et réalisation

Les dessins sacrés proposés dans des lieux et des espaces prévus à cet effet, s'accompagnent toujours d'un repas rituel : cette union renforce aussi bien le lien entre les membres vivants de la communauté, que celui de la relation avec qui recherche un défunt en quête de paix. De fait, véritable « grammaire » de l'action rituelle, le dessin mobilise ses éléments textuels qui se complètent par l'offrande de la nourriture préparée à cette occasion. Cette combinaison articule aussi le déroulement temporel et spatial de l'action rituelle et témoigne du passage réel de l'esprit sur le lieu consacré, comme pour lui faire voir le chemin par où renaître.

À Bhopal, lieu de l'observation de notre premier *tijvā*, nous avons concentré notre attention sur l'organisation des diagrammes rituels, cherchant à réfléchir sur la

verticalité, l'horizontalité et l'obliquité de leurs lignes. Il semble que leurs caractères provoquent et suscitent des états d'âme différents chez les spectateurs : l'idée essentielle est que les diagrammes doivent être des dessins très simples et linéaires, dont tous les participants au rituel peuvent saisir le sens et la portée symboliques. Les lignes verticales ou horizontales tracées qui prévalent sont porteuses de bonheur, alors que les lignes obliques sont là pour signaler l'énergie de *Barā deo* qui habite la scène. Ces lignes visent donc immédiatement à l'essentiel. Non seulement elles circonscrivent, mais elles convergent aussi vers un centre idéal. Ensuite, au centre de l'image nous trouvons un point (*bindu*) qui n'importe pas seulement par sa géométrie mais qui met plutôt en évidence la source du diagramme et donc de la vision qui en dérive.

La création du diagramme correspond aussi à des fonctions précises. Ces dessins accompagnent les trois moments essentiels de la cérémonie funéraire : crémation/inhumation, *tijvā* et *daśgatra*. Pour sa réalisation, le *nat* utilise de la farine blanche et choisit le point précis où centrer la prière et l'acte de dévotion. Sa position établit avant tout le lieu central où concentrer l'attention pendant la pratique, détermine le champ d'action et concentre la force évocatrice des invocations prononcées. L'action rituelle inaugurée par le *nat* ne peut commencer que par l'accomplissement du dessin qui marque le début et la fin d'une séquence ordonnée de gestes précis. Tout doit partir du centre choisi, représenté par une lampe à huile (*dīpak*) et par un petit pot d'eau (*loṭā*). À l'offrande de nourriture, les lignes blanches sont généralement recouvertes ensuite avec du riz (*kodo*, au village), élément relié aux concepts de vitalité et renaissance. C'est exactement à cet endroit que l'esprit (*jīva*) est appelé à participer activement : l'ensemble des lignes circonscrivent et délimitent le point central, qui nous indique la présence réelle de l'esprit, son passé et son futur, et que l'esprit lui-même est invité à s'engager dans l'action accomplie en son honneur. Mais le centre est aussi le point de contact entre les éléments qui habitent l'univers et les deux mondes ainsi comparés : celui de ceux qui sont en vie, et celui de ceux qui ont traversé le fleuve de l'existence. Ce sont des lignes qui doivent traduire la détente et la quiétude, la géométrie reflétant la force d'action de la pratique rituelle et de l'esprit, également en tant qu'expression de la divinité. Mais les lignes agissent aussi comme des éléments unificateurs des *gotra* impliqués : celui de la famille en deuil et celui du *nat* principal.

Ce processus de synthèse de toutes les parties coopérantes renvoie encore une fois à la petite image de farine blanche d'où est parti notre *parcours d'écriture représentée*. Une image sacrée qui délimite donc l'action directe du spécialiste et qui permet à la communauté de se retrouver et de se reconnaître à l'intérieur de cette opération unificatrice, ainsi que la reflète la puissance *collectivisante* en tant que point de repère.

Cette tentative de reconstitution de l'espace du rituel funéraire entre les villages d'origine et la ville de Bhopal propose l'image d'un itinéraire qui se résume pour les Pardhan dans leur effort d'appliquer la tradition. Le village reste le lieu d'élection pour accueillir la pratique, mais cette alternance permet de revisiter l'espace rituel à différents niveaux symboliques, dont l'exemple du Viśrām ghaṭ représente un cas extrême.

Il semble intéressant de noter la manière dont le discours identitaire intègre d'autres éléments culturels et son action sur les deux axes thématiques de notre travail : le binôme rural/urbain montre toute sa capacité à recevoir des stimulations de part et d'autre, dans un dialogue continu, et la relation caste/tribu correspond à une fluidité sociale qui s'inscrit parfaitement dans la compréhension des processus de changements, de résilience et d'interaction de cette partie de l'Inde que nous avons observée de très près.

Dans l'expérience du Viśrām ghaṭ, la solidité des liens sociaux d'une communauté qui semble se disperser s'enrichissent et se reconfirment. Les dépenses pour les funérailles, par exemple, représentent une forme d'adaptation urbaine au type d'économie villageoise, qui permet, grâce au modèle de famille lignagère, de condenser l'expérience urbaine du rituel, l'idée de préservation de l'unité et la synergie au sein du groupe social.

On peut alors tenter de rendre compte de certains aspects du rituel funéraire dans sa pratique urbaine qui confirment et intègrent la dimension villageoise : les fortes relations dans le système de lignage, l'unité territoriale, le sentiment d'incapacité à suivre à la lettre les règles dictées par la tradition, la présence très active localement

des communautés gond et pardhan, l'urgence de maintenir les temps de scansion dans la pratique du rite et l'utilisation spécifique des diagrammes sacrés. On peut aussi, plus généralement, parler d'une reviviscence du sens, consolidé par les effets bénéfiques pour la réalité villageoise de la crémation et de la célébration du rituel funéraire en ville. Certes, cette *idée de recomposition* répond à des logiques qui, au-delà de la centralité de la famille et des relations de lignage, mettent en question la conception de limite, de passage, de légitimation, tout en attirant l'attention sur l'ensemble des conduites rituelles dans le monde indianisé contemporain.

De cette tentative de comparaison entre ville et village, qui s'appuie sur les terrains ethnographiques délimités, se dégagent aussi les lignes d'un dynamisme religieux qui confie à l'oralité sa capacité d'évocation. La dimension divine qui anime la vie du village se reflète sur « l'urbanité » des Pardhan de Bhopal qui revendiquent toute l'originalité de leur existence. La cérémonie du *tjvā* franchit le gué qui sépare tradition et modernité. Elle « prolonge », pour ainsi dire, un rituel dans l'espace, par le geste de création du diagramme sacré, en condensant aussi l'union entre les deux lieux d'implantation, qui se complètent réciproquement. Le centre identifié par le *dīpak* est alors la célébration de la centralité de la communauté dans son ensemble, dans son unité d'action et transmission du savoir traditionnel. Il s'agit de montrer comment la continuité sociale et territoriale se manifeste à travers l'idée d'unité d'un nouvel espace.

Dans cette « recomposition », le rituel accentue la souplesse et la capacité d'adaptation tirées des expériences traversées par les Pardhan. Au cours de ces treize jours, leurs capacités de pensée et d'action inventent des solutions permettant de comprendre et réunir de manière efficace les espaces géographiques et sociaux habités. L'idée de « fracture » qui pourrait être suggérée par un éloignement des devoirs rituels devient exercice formel, mais aussi émotionnel, fondé sur un principe de coopération, d'interaction et de dialogue intra et intercommunautaire.

La description du rituel à Bhopal et le rapport avec les spécialistes du Viśrām ghāṭ jouent un rôle précis. Basses castes et *ādivāsī*, réunissent et rapprochent ici ces deux singularités « marginalisantes et migrantes » dans leur ensemble et c'est ce qui nous a permis de développer notre vision de la ville. Bien que nous ne puissions pas parler ici d'ethnologie urbaine, cette tentative de recomposition nous offre un angle de réflexions essentiel et demande à être approfondie. La fréquentation nécessaire de ce lieu, dans une aire urbaine soigneusement délimitée, peut être étudiée comme mise en scène née dans un contexte plus large que le terrain observé. La singularité du terrain urbain qui nous a servi de point de départ nous introduisait ici en réalité à un milieu relationnel pour nous permettre d'accéder à un terrain rural, sans trop de ruptures. L'itinéraire de treize jours est alors encore plus articulé, et dans cette articulation, les obsèques constituent un cycle de cérémonies culminant aux moments de *tijvā* et *daśgatra*. L'observation des expériences sociales (Boas, 1928), en plus de mettre en évidence les interactions constantes de l'individu sur le groupe et du groupe sur l'individu, permet d'insister sur les ouvertures locale et régionale. De ce point de vue, le rituel funéraire met en scène un processus d'identification des origines et du besoin de reconnaissance du groupe. En fin de compte, le Viśrām ghāṭ conforte les Pardhan dans ce processus en normalisant la pratique rituelle – selon les lois de l'État et le rite hindou qui reste prédominant : l'exécution du *tijvā*, même en milieu urbain, et celle du *daśgatra* qui est entièrement attachée au village, marquent encore plus les deux points culminants d'une culture rituelle orale qui demeure essentielle et s'adapte, sans laquelle l'existence même des Gond serait en danger. Ceci nous aide à comprendre le rôle de « résistance » culturelle qu'exercent les Pardhan. Nous trouvons en eux à la fois les héritiers de la culture gond et les dépositaires d'une narration dont le récit mythique pose les fondements : dans les villages ou à Bhopal, les Pardhan savent que le dieu Baṛā deo est l'acteur le plus important dans la reproduction de cette mise en scène. C'est pourquoi, le son du *bana* ne peut être que nourri par le moment du *daśgatra* à qui l'on attribue le prolongement d'une existence composée et plurielle.

« Viens ici Baṛā deo,
Assieds-toi à l'ombre
De l'arbre Sājā.
Viens, crée le monde,
Crée-le encore une fois ».

[Ram Kumar Pendo, Garkāmaṭṭa.
Traduction personnelle].

CHAPITRE IX

LE SON DU BANA, LE RITUEL DIALOGUÉ

Le son du *bana* dans le cadre du rituel : est-il « prière », « éloge », « chant dévotionnel »...ou tout cela ensemble... ? Partons d'un constat général. Les traditions indiennes ont un principe fondateur : il est une vibration originelle par laquelle toute existence est appelée à s'animer, la musique en serait la manifestation humaine. Ce qui résonne, entendu comme principe qui imprègne toute chose, est à la base de toutes choses, du microcosme et du macrocosme. Ainsi, dans la plupart des mythes qui racontent l'origine du monde, les commencements s'inaugurent par un évènement acoustique.

Ce n'est pas différent chez les Pardhan. Dépositaires d'un art récitatif qui jouit encore de toute sa force expressive (à la fois langage et intonation), les Pardhan pensent le *fait musical* comme un prolongement du *fait social*. D'origine divine, en tant que « affirmation » d'une volonté de Baṛā deo, le chant et la musique représentent pour les Pardhan une forme d'adoration dialoguée. L'harmonie et le respect entre les mondes sont en écho. Baṛā deo est le Dieu qui agit par la Parole chantée contenue dans le geste du *bana*, son corps (nous en avons déjà parlé au chapitre V). La capacité de communiquer, la combinaison entre l'héritage linguistique acquis et le don originel de pouvoir transmettre « la voix du dieu », produisent un dispositif symbolique et émotionnel qui anime les Pardhan dans la manière de contempler leur passé et d'approcher leur présent.

Cela devient particulièrement évident en milieu urbain : bien qu'il n'y existe pratiquement aucune occasion d'entendre le son du *bana*, tous les Pardhan reconnaissent que cet instrument demeure pour eux l'élément distinctif d'identification sociale et d'appartenance à la réalité villageoise. Il façonne l'interaction avec les frères aînés gond, ainsi que la compréhension des limites que cette interaction peut produire.

L'art bardique des Pardhan – nous l'avons vu – s'enracine dans un temps lointain où la transmission des généalogies royales et des gestes héroïques était la preuve de l'adhésion aux valeurs guerrières (*kṣatriya*) et de l'importance historique de la région du Gondwāna. Dans la louange aux Rāja Gond, le roi était également sujet du discours sur le pouvoir du royaume et non plus seulement acteur de ce discours. Ce sont pourtant les « Pardhan du présent » et les variations du contexte social dans lequel ils vivent qu'il nous paraît indispensable de placer à la source du prolongement de notre réflexion.

Que nous apprend l'utilisation du *bana* à propos de ce changement ? Le dialogue relevant traditionnellement de la technique de la louange s'insère ici dans un nouveau contexte. La présence du *bana* dans une cérémonie religieuse très codifiée comme le rite funéraire du *daśgatra*, en montre encore toute l'importance. C'est pourquoi, en conclusion de cette deuxième partie, il apparaît nécessaire, après avoir suivi le voyage du rituel du village jusqu'à la ville, de revenir sur le *bana* en soulignant également toute son actualité.

De nos jours, l'ensemble des mythes exprimés sous forme de chants ou de récits fait partie d'un fond collectif qui lui donne un caractère de *représentativité* de la culture locale. Leur réalisation sonore n'est pas seulement une question de transmission, mais aussi l'expression d'une volonté de figurer son propre savoir. Par la cérémonie du *daśgatra* – à nos yeux l'exemple le plus représentatif pour ce type d'analyse – la musique révèle sa dimension rituelle dans toute son efficacité de communication symbolique. Sa définition permet d'envisager aussi comment la louange l'a pénétrée. Si, en effet, « la qualité essentielle de l'existence de l'homme consiste dans le fait d'habiter ce monde de symboles et d'idées » (Sahlins 1980 : 135), notre parcours se poursuit autour de l'étude de la *force représentative* du *bana*, tout à fait concrète. Nous tiendrons toujours compte des deux aspects constitutifs de la vie religieuse des Pardhan, qui nous parlent aussi de la nature divine du *bana* :

- le *bana* est considéré comme l'image et la demeure du dieu Baṛā deo, et même sa manifestation formelle (*mūrti*) [voir le chapitre V, le paragraphe centré à la figure de Baṛā deo];
- le son (*āvāz*) qu'il produit, n'est autre que la voix (*lēṅg*) du dieu.

Rudimentaire dans sa forme, mais riche dans sa symbolique musicale, le *bana* participe d'abord de l'espace rituel : du son produit à la poétique pardhan – où la langue en prit en charge la dimension évocatrice – sa présence correspond enfin de compte à une action d'ordre pragmatique au service d'une dimension tout à la fois religieuse et sociale. Le joueur de *bana* est même le seul à faire le lien entre son et objet, entre les dimensions de l'ouïe et de la vue. Dans le culte gond et pardhan, toutefois, l'instrument fait bien partie d'un enjeu..., bien plus large et actuel : de sa fabrication matérielle jusqu'à la transformation à objet sacré, l'analyse que nous proposons ici permettra donc de mesurer le développement de la pratique du *bana* au fil du temps.

1. LE BANA, UN INSTRUMENT À FABRIQUER

Le *bana* est une sorte de « temple mobile ». Il est le véritable noyau nourricier du culte pardhan en tant que demeure et corps de Baṛā deo. Comparable à un violon rudimentaire, cet instrument est entièrement décoré de nombreuses clochettes, de plumes de paon et de pompons de laine colorée. Sa fabrication, prévue pendant la saison sèche (de novembre à juin), se fait selon un savoir ancien qui implique de suivre une séquence précise d'actions et de porter une attention toute particulière aux gestes propres aux démarches de la création et aux rituels de dévotion. Ainsi, avant de couper les bois qui formeront la base de l'instrument, le Pardhan doit obligatoirement demander la permission aux arbres et aux plantes destinés. Le rituel continue par une *pūjā* de purification de la maison qui accueillera le *bana* devenu sacré après le rituel de fabrication, et se termine par le bain rituel de l'interprète qui va en jouer. À l'occasion, un peu de riz et le sacrifice d'un coq sont offerts au pied de l'arbre choisi.

Le lendemain, le bois nécessaire est rassemblé pour réaliser le *bana*, puis amené dans la maison pour commencer la fabrication de l'instrument. Celui qui joue le *bana* est donc aussi celui qui le fabrique. La structure de l'instrument est constituée de cinq parties qui utilisent respectivement cinq types de bois. Les noms des matériaux utilisés pour sa fabrication changent une fois que cette union de bois différents mais complémentaires renaît sous forme de *bana*. Les parties de l'instrument montrent son devenir, c'est à dire le devenir de la divinité : comme un corps divin qui prendrait forme, à la manière d'une *mūrti*, le *bana* est composé d'un tronc central (*śivā*) fait de bambou

(*bāms*) ; d'une caisse de résonance finale (*khol*) correspondant à la partie supérieure de l'instrument, et donc la tête du dieu, fabriquée en utilisant du bois de *khamār* (*Trewia nudiflora*) ; enfin, d'un archet (*hathorā*) en bois de *surteli* (*Woodfordia fruticosa*) qui permet de produire le son. À l'extrémité du manche se trouvent des chevilles (*birrā*) en *khair katha* (*Acacia katechu*) ; sur la table d'harmonie se trouve le *ghorī* en bois *ghaṭṭhar*, sur lequel sont montées les cordes qui, avec les chevilles, règlent le niveau du son. Le *bana* des Pardhan du Madhya Pradesh oriental compte trois cordes.

Ces cinq différents types de bois (peut-il y avoir un lien avec les cinq familles claniques ?), faciles à repérer dans la forêt d'Amarkaṇṭak, constituent les éléments principaux de sa *corporéité*.

Une fois sa fabrication matérielle terminée, l'instrument est richement décoré avec une série de matériaux choisis selon la précision que demande toute relation avec le divin : des clochettes suspendues (*ghungharū*) à un fil de coton (*sūt*) s'ajoutent au son principal de l'instrument. Les premières prendront le nom de *āro*, alors que le cordon s'appellera *kardhan*. Les trois cordes en crin de cheval sont désignées par le terme local *jodhan*, dont l'ancien nom *gondī* est *cūmdī*. Ces cordes forment trois lignes appelées *timme*, *majha* (*o maza*), *dhoda*, et produisent trois sons différents, allant de la note la plus élevée à la plus basse.

Afin de renforcer le son, les cordes sont recouvertes d'une sorte de résine extraite des fleurs d'un arbre mesurant 5 à 6 mètres d'hauteur (*mālī*).

Chaque année, après la cérémonie de naissance du *bana*, le Pardhan accomplit un rite appelé *gajdan* en l'honneur de l'instrument sacré, et donc de Baṛā deo. À cette occasion, une poule rouge est sacrifiée en appuyant l'archet du *bana* sur sa gorge. Le *bana* est accroché sur un bambou érigé dans la cour de la maison et que Baṛā deo va habiter durant une nuit et un jour. Après ce rituel de transformation, le Pardhan-joueur prend possession de son instrument qui est conservé, emballé dans un sac en coton, et gardé à l'intérieur de la maison dans un endroit caché, dans la partie la plus sacrée de l'habitation : le grenier, où se trouve le *kōṭhī* (**Schéma 1 et 2** du chapitre II).

Au niveau théorique, la possibilité d'apprendre à fabriquer cet instrument et à en jouer est ouverte à tous les hommes, membres de la communauté. Il s'agit d'une transmission qui, notamment dans le passé, suivait la ligne de descendance père-fils,

dont la règle n'était pas trop rigide. L'art de pratiquer le *bana* peut être transmis aussi grâce à une période d'apprentissage (*paramparā*) avec un *maître-guru* reconnu pour ses qualités. Le joueur de *bana* qui se forme va fabriquer lui-même l'instrument en suivant la série de règles et d'actions précises pour en assurer une fabrication conforme. Une fois terminé, l'instrument dure éternellement, car la vie de Baṛā deo répond à des règles qui ne sont pas de ce monde. Chaque utilisation doit se plier au respect de certains aspects rituels et de certains gestes tout à fait obligatoires : celui qui s'apprête à jouer doit d'abord prendre un bain rituel dans la Narmadā et puiser sa concentration dans le silence du fleuve ; ensuite, rentré chez lui, il fait la *pūjā* en présence – élément essentiel – de la liqueur sacrée (*dārū*) qui est produite à partir de l'arbre de *mahua*¹.

Nous n'avons pas pu assister à la fabrication d'un *bana*, mais nous avons profité des terrains pour aller dans la forêt et reconnaître les bois utilisés. Tous les *bana* que nous avons vus sont en réalité très anciens et conservés avec le plus grand soin. Il convient également de mentionner que l'utilisation du *bana* comme instrument de louange aux Rāja Gond était une activité à accomplir exclusivement pendant la saison sèche, alors que l'instrument devait rester au repos pendant les pluies de mousson. Cette période de l'année répond en effet au sommeil de Baṛā deo qui ne doit être jamais interrompu.

2. LE CHANT POUR L'ESPRIT

Pendant la journée finale du *daśgatra* – se déroulant strictement dans le village d'origine – tous les membres de la communauté assistent aux récits accompagnés par le son du *bana*, aux chants consacrés à l'esprit et au voyage qui l'attend. Ces chants ont pour fonction de dialoguer avec l'esprit du mort (*jīvā*) pour le préparer à sa prochaine renaissance. Un dialogue qui se poursuit aussi avec la divinité créatrice, elle-même sollicitée pour accueillir les prières que la communauté lui adresse. Si la place du *bana* dans l'architecture qui soutient le rituel remonte à l'ancienne relation barde-patron de la période royale, le contenu et la forme du chant témoignent de la continuité d'une tradition tout en s'adaptant au contexte. Chez les Gond, à l'occasion de la mort d'un

¹ Ces passages identifient la préparation au rituel du *bana* de Ram Kumar Pendo, célèbre joueur de *bana* de Garkāmaṭṭa et gardien de ce savoir ancien. Nous avons eu la possibilité de le rencontrer de nombreuses de fois et d'écouter ses récits chantés.

membre de la famille, l'assistance du Pardhan à la cérémonie et sa musique restent des éléments obligatoires. En pratique, chaque rituel de *daśgatra* impose l'acte de dévotion à l'esprit accompli par le son du *bana*, joué exclusivement par le Pardhan qui en a appris les secrets et les techniques. De fait, on assiste à une forme de dramaturgie à laquelle chaque membre de la communauté adhère ou participe selon son niveau de parenté à la famille en deuil.

Pour entrer dans le détail, revenons un instant au *daśgatra* de Sonpuri. Le joueur de *bana* est à l'occasion le principal *nat*. C'est celui qui invite les femmes de la famille à apporter la nourriture et les objets nécessaires au bien-être de l'esprit. L'action rituelle se trouve dans la cour intérieure de la maison, en tant qu'aire sacrée de toute la pratique. Après avoir fixé le point exact où placer le diagramme sacré, le poteau pour soutenir le *maṇḍapa* cérémoniel et le repas pour le *jīvā*, le ritualiste prend sa place. Il est de Sonpuri. Au *nat* principal, s'en ajoute un deuxième, qui vient de Garkāmaṭṭa. Les deux appartiennent au *gotra* Marabi, en accord avec « la relation de lait » qu'ils ont avec le défunt. Quand le *bana* prend possession du temps et de l'espace rituels à l'intérieur de la maison, il est placé face au diagramme dessiné à confirmer la présence de l'esprit. La famille dépose successivement un petit récipient (*loṭā*) contenant de l'eau, une bougie allumée (*dīpak*) et un plat traditionnel pour recueillir les offrandes. Par la suite, au moment où sont racontées les histoires des ancêtres et lancées des invocations destinées au voyage dans l'au-delà, d'autres offrandes sont déposées au centre du diagramme : du riz, une bouteille de liqueur (*dārū*), et un *sūpā*, le tamis rituel sur lequel sont déposées des pièces de monnaie. Tous ces éléments sont des moyens indispensables pour que le *jīva* puisse bien identifier le chemin qu'il doit parcourir en vue d'une nouvelle et joyeuse renaissance. Baṛā deo est omniprésent (*sarvagat*) tout au long de cette cérémonie, sa manifestation étant confiée complètement à la musique du *bana*. Pour cette raison, il faut rappeler l'autre siège du dieu, à savoir l'arbre de *sājā* : à la fin de la performance, les *nat-joueurs* portent le *bana* au pied de l'arbre sacré afin de confier matériellement le nouvel esprit errant à Baṛā deo, réalisant ainsi une sorte de fusion entre l'esprit, la déité et l'arbre sacré

Prière dialoguée, dialogue musical

Les musiciens situés au centre de la cour intérieure de la maison commencent leur performance sur la base d'une structure récitative où la parole chantée passe par des dispositifs techniques de narration : à côté des histoires déclamées par le musicien principal, dont la ligne mélodique et le dessin rythmique suivent les notes du *bana*, la participation de ses assistants introduit une alternance de questions-réponses qui arrivent à stimuler la complicité de toute l'assemblée. Nous avons distingué trois moments précis :

- (1) - d'abord, l'invocation aux dieux du village (*grāmadevatā*), afin d'obtenir leur venue et leur attention ;
- (2) - puis, l'énumération des forces protectrices de ces déités afin d'éloigner tous les esprits malveillants (*bhūta*) qui peuvent être présents, et décourager toute tentative de troubler le rite ;
- (3) - enfin, l'invocation spécifique à Baṛā deo par le *nat* principal avec l'aide d'un autre musicien (toujours joueur de *bana*), son assistant.

Nous sommes face à une scène bien composée de parties bien nettes, où l'élément de l'improvisation revêt le rôle central du rituel. Ceci est le prélude.

Des premières strophes prononcées, qui règlent le partage entre le « tu » (*nīmā*) de l'adresse à la divinité, et le « je »/ « nous » (*nanā*) du *nat*/ de son *gotra* qui l'invoque, jusqu'au moment crucial où le *jīva* est prêt à quitter le monde terrestre et à entreprendre le voyage dans l'au-delà en toute sécurité vers la divinité, la musique du *bana*, le son qu'il émet, retrouve toute sa charge émotive en exhortant Baṛā deo à être le témoin de ce dernier passage. Ce rituel vise ici à rejoindre son apogée : la famille en deuil rend hommage au *bana* en faisant l'offrande de plusieurs cadeaux au *jīva*, principalement afin de lui permettre de trouver un nouveau « logement corporel », préférablement à l'intérieur de la même *jāti* et du même lignage. Les offrandes prévues sont de nouveau des vêtements, de la nourriture fraîche, de la liqueur rituelle et tout

ce que le défunt a utilisé pendant sa vie.² Les gens qui assistent à la cérémonie déposent des roupies aux pieds des musiciens en signe autant d'appréciation que de dévotion.

La partie récitative et rituelle arrive maintenant à son apogée. Nous avons distingué quatre phases :

- (1) - le moment de l'*invocation*, tout d'abord à Baṛā deo et à sa force créatrice ; ensuite, à côté du nom du dieu fondateur, le musicien cite aussi Śiva, Rāma et Sītā (le héros du Rāmāyaṇa et son épouse), Lakṣamaṇa (frère cadet de Rāma dont l'importance réside dans le cycle du mythe qui lui est consacré) ;
- (2) - le *début du récit* chanté par le *nat*, soutenu par le deuxième *nat* dans le rôle de commentateur, qui se limite à prononcer des expressions vocales pour renforcer ce que dit la narration principale ; ce jeu alterné entre les deux musiciens est entrecoupé d'autres invocations à d'autres dieux qui semblent faire office de refrain ;
- (3) - le *déroulement* de la partie centrale du récit, qui généralement reprend l'histoire d'un *rāja* dont on raconte les exploits ; on note ici une forte utilisation de verbes appartenant au champ sémantique de la parole et de la conversation ;
- (4) - l'*appartenance* à la catégorie des guerriers (*kṣatriya*), qui se caractérise par sa force et son courage.

Ces quatre points nous donnent la structure de la cérémonie.

Dans son ensemble, la pratique dévotionnelle occupe toute la matinée du deuxième jour de *daśgatra*. À côté des évidents contenus religieux et de la nécessité de puiser dans la grande tradition mythique des Gond, on trouve également des parties de dialogue comiques, des expressions ironiques et l'utilisation d'onomatopées, qui contribuent à égayer l'assemblée. Le tout s'inscrit dans une sorte de jeu de miroir : le fait rire de ce qui est encore dans ce monde et l'état de bonheur qui s'ensuit ne peuvent que se répandre dans le monde habité par les morts et les esprits vont se nourrir de cet état. Le rôle rituel de la séquence cérémonielle s'appuie aussi sur sa capacité à distraire

² Parmi les objets offerts à l'occasion du *daśgatra* de Sonpuri, nous comptons aussi un bâton, un parapluie et une paire de chaussures. Ce sont trois objets qui, au-delà de leur usage quotidien, contribuent à décrire les habitudes de la personne morte, ainsi qu'à représenter des moyens de défense et de protection contre les possibles actions de démons.

la communauté. Toute l'exécution, dans son unité, repose sur une improvisation, dans laquelle il n'est pas question d'inventer, mais plutôt d'orienter la narration vers un conte presque familier, l'ordre des séquences narratives se recomposant chaque fois différemment, également en fonction de l'interprétation que veut en donner le *nat* principal.

Nous disposons donc ici d'un schéma de composition et de récitation précis : le chant qui est à la fois éloge et prière, utilise le dialogue au moment où le premier joueur mène la scène en posant des questions rhétoriques au deuxième musicien, son principal interlocuteur qui se limite, en guise de réponse, à des tics de langage. Le *nat-musicien* interprète un savoir qui n'est pas mis en discussion. Il s'agit effectivement de donner voix à ce que la divinité veut dire et confirmer. À cette occasion, le *nat* devient lui-même un instrument musical et un prolongement de la volonté divine. Chacun sait qu'en fait il assiste à sa hiérophanie.

Nous l'avons déjà dit : au cours de la période des treize jours (*tehrī*) de rituel funéraire, le son du *bana* peut être entendu seulement le jour du *daśgatra*, pendant lequel l'instrument sacré peut jouer aussi à la lumière du jour ; c'est le cas aussi d'autres cérémonies en l'honneur de Baṛā deo, telle que celle déjà vue de *guḍḍi pūja* (Chapitre VI). Toutefois, il s'agit d'une exception. Le temps du *bana*, en effet, est celui du soir, après le coucher du soleil. Autre exception, l'utilisation rituel du *bana* pendant la saison des moussons, le dieu Baṛā deo étant le Seigneur du monde des vivants et du monde des morts.

La capacité de conduire et de gérer toute la récitation est confiée entièrement au musicien jouant du *bana*. C'est une figure essentielle du rituel, et son importance est également accentuée par sa position au centre de la cour intérieure de la maison, où se déroule la *pūjā*. À côté du premier musicien, choisi selon le *gotṛa* et pour son habileté, se trouve généralement un autre musicien, nécessaire à créer la structure communicative que le rituel demande. C'est un *dialogue musical* auquel les hommes de la famille peuvent participer activement en répondant ou en confirmant ce que le *nat*

est en train de dire. Les autres personnes sont des spectateurs. Avec le mélange de langue hindī/chhattīgarhī, et de langue gondī, nous assistons à la persistance d'une oralité qui connaît ses limites, mais qui, précisément pour cela, a conscience d'être perméable à d'autres influences et de jouer un rôle tout à fait central : sa « marginalité » hypothétique – par rapport à l'écriture et de par son caractère éphémère – insiste sur ce que W. J. Ong (2014) appelle « la formularité expressive » de la *parole-action*. Le son et la parole sont étroitement liés à ceux qui les prononcent ; les Pardhan-musiciens ne se limitent pas à réciter à voix haute, mais leur chant dialogué est en fait une action, une mise en scène qui permettait au public d'expérimenter les paroles mêmes du récit, en tant que faisant partie lui-même de l'histoire.

À l'état de crise et d'impureté qui arrive jusqu'au *daśgatra*, la cérémonie du *bana* intervient comme un *fait de passer au-delà de*, assurant le retour à une situation de normalité. À travers l'*action sonore* du *bana*, tous les membres de la communauté visent à revenir à un état de pureté, dans une situation d'ordre. La représentation de ce passage s'incarne ici dans l'expression de la musique : la parole est certainement transmission, mémoire, enseignement, mais aussi capacité à mettre en scène un monde qui, bien que lointain et invisible, existe et souhaite se révéler.

La prière chantée et l'invocation aux divinités sont adressées à tous les participants au rituel, en tant qu'acteurs potentiels du voyage du mort. La solennité du moment est marquée aussi par le grand nombre de personnes présentes, venant aussi bien du même village que des villages voisins, et même de Bhopal. La musique du *bana* exprime tellement toute sa puissance que tous les participants entrent dans une sorte d'état d'exaltation – il ne s'agit pas d'une transe réelle – et ne remarquent plus l'absence de la personne morte : nous assistons à la reconquête progressive de l'autonomie formelle de la famille et de la communauté troublée par le déchaînement de la crise du deuil. Le son du *bana* va augmenter cette puissance suggestive et représentative en combinant facultés auditives et visuelles : la représentation de Baṛā deo par sa vision (*darśana*) se produit déjà et immédiatement dans l'audition (*śravaṇa*) du *bana*, les deux actions se traduisant par un processus d'identification et d'imitation. Il nous apparaît très clairement comment le son et la parole déclenchent la vision du monde divin et des ancêtres. On aboutit à la disparition de toute distinction entre *sujet-récitant-voyant* et *objet-récité-vu*.

Une chose reste certaine : seul un Pardhan peut jouer du *bana*. Mais chaque Pardhan n'est pas forcément musicien. Les textes et les mythes de la tradition ont toujours été transmis de père en fils selon une méthode récitative basée sur la répétition fréquente, facilitant la mémorisation : il est donc dans l'intérêt de l'interprète jouant du *bana* de transférer le savoir mythique et religieux à la communauté selon une procédure qui nécessite d'habitude la présence de deux assistants pour accompagner la narration musicale. Au sein de ce « triangle évocateur » du *daśgatra* prend forme le *rituel dialogué* dans lequel la voix principale devient « véhicule humain » de la divinité, alors que les autres se limitent à poser des questions rhétoriques provoquant ce type de communication : le *nat* – toujours à travers et avec son *bana* – se prend alors pour Baṛā deo, tandis que les figures des assistants, généralement le fils ou le frère aîné du joueur de *bana*, ou un parent de la lignée masculine, interviennent en prenant des parties de la narration entre une strophe et l'autre et en suscitant une participation totale des auditeurs.

3. UN « DIALOGUE » QUI SE TRANSFORME, S'ENRICHIT, SE RECOMPOSE

À Garkāmaṭṭa, les joueurs de *bana* qui exercent encore l'activité de bardes chez leur patron gond sont au nombre de quatre. Ils risquent de disparaître. La migration à Bhopal ne concerne pas en effet l'activité musicale, le *bana* étant l'instrument sacré enraciné dans la réalité de village. Le Pardhan, pourtant, continue toujours à prendre part à la structure d'une cosmologie d'ensemble, partagée ; il se sait être l'héritier d'un savoir et d'une connaissance qui lui ont été transmis par les ancêtres, et la relation avec ceux-ci n'a pas disparue, elle est toujours présente. C'est une notion qui nous semble permanente et centrale dans le cadre de notre réflexion.

À Bhopal les nouveaux métiers que les Pardhan pratiquent soulignent bien l'apparition d'un développement urbain qui a commencé à rendre leurs moyens de subsistance traditionnels incompatibles avec l'émergence de nouveaux besoins. Un changement qui a déjà commencé au village : l'ancienne fonction musicale n'a pas totalement disparue, mais le changement de la relation gond-pardhan a modifié sa fonction principale, sa présence relevant des rituels de vie plutôt que des fêtes de village, au détriment de l'institution bardique traditionnelle. Les origines des mythes et des cycles généalogiques s'enracinent dans une tradition orale qui a juxtaposé fragments d'un

passé mémorisé, préservé par les ritualistes, et imprégnations graduelles du présent. Une absorption réciproque et incessante : croyances et rites gond et pardhan se sont amalgamés aux cultes hindous, dont l'extension s'est également accompagnée de la nécessité de mettre en œuvre un système d'assimilation de telle sorte que « tradition et modernité » ont façonné les rôles des dieux et déesses tribaux avec la scène religieuse classique hindoue³. Dans cet échange, le rôle du *bana* nous semble exemplaire ; la relation *parole-image* est tout aussi emblématique. C'est dans le contexte social où le *bana* pouvait être entendu, et où la chanson trouvait une résonance, que la fonction rituelle a intensifié sa présence ; le panthéon pardhan se mêle au panthéon hindou – notamment au culte shivaïte –, cette musique étant au service des dieux et des morts qui habitent l'au-delà dans l'attente de renaître. Les histoires de Baṛā deo, Ṭhākūr deo et Mahua devī trouvent un écho dans celles de Śiva, Rāma, Durgā, raccordant ainsi deux univers religieux et mythiques.

Les imprégnations conjointes « hindoue » - « tribale » réapparaissent alors à cette occasion : le discours d'une cosmologie traditionnelle gond n'est pas interrompu, les deux *dharma* étant l'un à côté de l'autre. Au sein de ce dialogue actualisé, la répétition des noms de dieux, d'anciens héros-guerriers, de guru et de *gotra*, n'oublie pas de se référer continuellement à la structure sociale locale : le rituel funéraire demeure fondé sur l'idée de *retour* et de *relation lignagère* ; la présence du *nat* est là pour nourrir ce dialogue.

C'est de ce que P. Vitebsky a appelé « Dialogues with the dead » (1993) que témoignent ici le drame, la lamentation et le chant⁴. L'esprit du mort est convoqué à la réunion du *daśgatra*, la musique du *bana* dirige cette convocation, ainsi que le dialogue dramatisé avec les personnes présentes. La répartition même des gens dans la cour intérieure de la maison rappelle l'union du moment, une union entre les morts, les vivants, le dieu ; le son devient lui-même un objet de vénération. Pendant les treize jours qui suivent la

³ À ce propos, l'école allemande représentée par Eshmann, Kulke, Schnepel parle d'*idéaux-type* lorsqu'elle place des formes religieuses hindoues et tribales aux deux extrémités d'un *continuum* typologique.

⁴ Dans *Dialogues with the Dead* de Vitebsky – fruit d'un travail de terrain chez les Sora, groupe tribal vivant à l'est de l'Inde dans une région située entre l'Orissa et l'Andhra Pradesh – il y est question d'entités appelées *sonum* et des relations que les Sora entretiennent avec elles par le biais des chamanes. Dans ce cas, les *sonum* sont présentés comme les esprits des morts qui se manifestent parfois de façon saisissante à leurs proches. Ces dialogues, dont Vitebsky nous donne une description précise, permettent ainsi de saisir les grands problèmes structuraux de la société sora relatifs au lignage et à l'héritage. Pour plus de détails sur le travail de Vitebsky, voir le chapitre XI.

crémation, le mort, qui comprend mal son nouvel état, est considéré comme un fantôme (*bhūta*). La collecte des cendres (ou de la terre) de *tijvā* et l'accès au *daśgatra* lui permettent de passer à l'état d'esprit en dialogue avec *Baṛā deo (yēm)*⁵ qui se fait interroger par le *bana*. Lors de cette séance, on lui demande de raconter ses derniers instants, tandis que des hommes du même *gotra* lui enjoignent par le chant de devenir ancêtre. Cependant, son nouveau statut d'ancêtre ne se trouve fermement établi qu'à l'occasion de ce moment de « dialogue en musique ».

Mais alors, l'absence (au moins d'un point de vue matériel) du *bana* dans le rituel urbain ne compromet-elle pas l'efficacité même du rituel ? Quelle est la place assignée à la musique dans le contexte funéraire ?

En ville, l'absence de l'instrument musical sacré traduit à la fois une distance et une proximité par rapport à la tradition dont le jour du *daśgatra* est l'aboutissement. Après ses phases initiales, le rythme du rituel se construit et se renforce dans l'espace sonore, devenant aussi la tentative de répondre – d'agir et de réagir – face aux conditions pressantes du changement : la pénurie du travail, la migration vers Bhopal, l'urgence de réaffirmer une cohérence des lignages qui passe par celle des villages.

Le rituel, dans le mouvement de ses articulations village-ville, nous a montré comment les Pardhan insistent sur la continuité socio-relationnelle, dans le monde des vivants comme dans celui des esprits et des ancêtres. Il s'agit d'un prolongement, il n'y a pas ici de rupture : dans une comparaison symbolique avec le milieu et l'environnement où il vit, le Pardhan organise les vibrations sonores, les transforme en remodulant chaque fois la liaison entre le village et Bhopal ; les *élaborations narratives* cèdent le pas aux *créations picturales* qui, en milieu urbain, semblent-elles substantier ces paroles-là. À partir des exemples du village et des migrations dans la ville de Bhopal, chaque élément se situe dans un mouvement cyclique du temps et de l'espace. Cette idée de « *renouvellements incessants d'un monde mouvant* » (Galey 1986 : 971), dont nous retenons la persistance, coïncide avec le mouvement que nous avons adopté pour nous interroger le rapport entre nos deux implantations. Au fond, la conception cyclique du temps concourt à fabriquer un système de protection visant à

⁵ Terme gondi très ancien, *yēm* est encore utilisé au niveau de village, en alternance avec le plus commun *jīva*, terme sanskrit qui traduit « être vivant » (voir *jīv* : « vivre »), d'où un « état ou reflet de conscience ». En milieu hindou, c'est le terme sanscrit *ātman* qui définit l'esprit du mort, son essence immuable et éternelle qui tout imprègne, pour arriver enfin au concept de *jīvātman* qui désigne l'âme personnelle ou individuelle.

conserver sa propre présence et sa propre action dans le devenir humain. Pour les Pardhan, elle est la traduction de la prévisibilité et de la sûreté ; son modèle a droit de cité dans la nature, même s'il est remodelé dans une répétition qui fait partie du monde des hommes et des règles données.

Pour ce qui concerne le chant et le langage utilisés, c'est dans la texture et dans le choix des mots que ces deux éléments produisent des images et des représentations qui sont à la fois expression stylistique et instrument de participation. L'agent rituel pardhan semble vouloir dépasser chaque possible séparation artificielle du corps et de l'esprit, des choses de ce monde et des formes de l'autre, pour embrasser sa totalité. Il part du principe que le corps qu'il voit s'évoluer dans le rituel est un corps vivant, qui, loin de se trouver en cours de décomposition, est au contraire en train de se composer, et même de se *recomposer en corps social*. C'est pourquoi il se donne pour tâche de comprendre la nature des rapports entre le corps social et le corps physique s'agissant devant lui. Si la langue est déjà une forme de musicalité, le son du *bana* accentue cette caractéristique et la formalise en la mettant au centre du rituel. Si l'on considère que la musique est aussi une production de mémoire, l'utilisation du *bana* afin de glorifier l'image du pouvoir royal s'impose surtout comme culte à la divinité au sein d'une dimension rituelle et cérémonielle encore très vivante.

Tout le langage des Pardhan échappe aux concepts abstraits pour retrouver sa pertinence dans l'application effective au monde des hommes. Ce qui est mis au centre de la scène, c'est l'épiphanie du mort qui passe également par sa présence physique à laquelle la communauté est confrontée. Le rituel met réellement le mort au centre de la scène. C'est à travers leurs défunts que l'existence sociale prend, aux yeux des Pardhan vivants, tout son sens et sa valeur. Ainsi, dans la pratique rituelle et le déclenchement symbolique lui associé, le spécialiste du rite devient aussi métaphore de l'artiste, qui est son prolongement, dans la mesure où c'est lui qui trouve aussi la manière de réaliser la pratique, de la mettre en œuvre. Si nous acceptons cette association, le rituel devient alors une sorte d'œuvre d'art, un langage sonore et gestuel par lequel le ritualiste raconte le monde plutôt que l'expliquer.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

ESPACE RECONNU, RECOMPOSÉ

« Circulation », « mobilité », « retour » : c'est dans cette perspective que s'inscrivent les chapitres de cette deuxième partie, liés aux pratiques dévotionnelle et rituelle. L'ethnographie des cultes des dieux villageois par leur localisation précise, consacrés à l'organisation des lieux de l'ancien royaume, a conforté les constructions sociales et spatiales que ces formes particulières de mobilité mettent en jeu. Si la « circulation est intrinsèquement liée à une structuration spécifique de l'espace » (Dupont et Landy, 2010 :13), notre mouvement circulatoire se trouve à la fois dans la pratique rituelle et dans la territorialisation d'un ordre religieux qui, à différentes échelles, définit et défend l'identité du vaste univers gond : une identité qui se révèle encore une fois dans le mélange des relations entre groupes sociaux et différents contextes géographiques. Les divinités pardhan veillent sur l'ordre du village et se préoccupent de l'ordre rituel. C'est l'*homme-pardhan* toutefois qui, par la volonté de la divinité et la confiance qu'elle lui a accordée, devient son traducteur. Les « visions multiples » de la Narmadā, les pèlerinages à Amarkaṇṭak, le dialogue quotidien avec les dieux et les esprits se sont attachés à redéployer la démarche. C'est une description d'un ensemble de cultes cérémoniels qui sont voués à des formes d'esprits puissants et des divinités locales, totalement irréductibles, spécifiques à cette région, qui nous renseignent considérablement sur l'esprit dans lequel s'ordonnent l'ordre humain et son rapport à la nature.

La dialectique instaurée entre les chapitres de cette deuxième partie décline le langage dévotionnel des Pardhan : de l'unité religieuse attachée au culte de la Narmadā à l'élaboration du deuil par l'action rituelle, la spécificité du contexte social abordé dans ces pages semble inaugurer un horizon représentatif stable qui trouve sa place dans chaque contraste. À partir du chapitre IV, nous avons observé comment la dévotion à la déesse fluviale passe par le pèlerinage, en tant que lien matériel et symbolique entre le site régional et le site local, la circulation des dévots étant un écho prolongé de la circulation des eaux. Du temple d'Amarkaṇṭak, en passant par Garkāmaṭṭa, et, de là,

jusqu'à Bhopal, nous assistons à l'hybridation constante d'un renouvellement et d'un enrichissement de créativité au sein des formes de l'hindouisme le plus contemporain. C'est cette même créativité que nous la retrouvons dans la dimension musicale et poétique du monde des Pardhan, qui célèbre et complète à la fois la dimension sociologique du rituel funéraire, au sein d'un système où les mécanismes de réciprocité se fondent sur les principes de la narration.

De la façon de traiter le corps du mort, à la conception de son devenir après la mort, les Pardhan reconnaissent la cohabitation de forces différentes, de dieux et d'esprits qui, par leur action contrastée, troublent les équilibres du village et provoquent ce que nous avons appelés « états d'altération ». Les figures du médecin et du guérisseur traditionnel en sont la preuve. La diversité d'approche du médecin et du *guniyā* sous-entend en réalité un rapport de dépendance réciproque, leur action ne faisant qu'intégrer la complexité du monde surnaturel, reflet du monde humain. Dans ses déclinaisons, la problématique du caractère héréditaire de la fonction et de la vocation de ces deux *praticiens* garde toute son actualité, quel que soit le type d'intervention demandée. Dans la mesure où l'hérédité assure la continuité générationnelle et la vocation l'authenticité du message à transmettre, il faut voir dans leur conjonction le signe d'une urgence qui n'apparaît pas ici liée seulement à la notion de « prêtrise », mais qui possède la force de déterminer les règles de l'existence, dans ses limites et dans ses potentialités.

Le chapitre sur la Narmadā est dès lors une première synthèse entre l'hindouisme régional et les pratiques locales. L'espace rituel et communautaire des cérémonies funéraires se pose comme repli local, aspect lui-aussi conforté par ce que nous avons déjà dit dans la première partie. L'analyse du rituel funéraire condense et reprend notre propos général. La description détaillée que nous en proposons montre son évolution et ses éléments stables. Elle permet d'approfondir la nature particulière d'une conception « des dieux et des hommes » dont nous avons peu à peu révélé la présence dans tout ce qui précède. Nous avons porté notre attention sur trois éléments:

- (1) - les séquences temporelles du déroulement rituel ;
- (2) - la disposition des objets et l'importance des gestes ;
- (3) - la mise en relation d'un lieu d'origine avec un lieu de migration.

Ces trois éléments, à l'occasion notamment du *tijvā* et du *daśgatra*, vont alors inspirer les gestes et les formules du *nat*, des espaces cérémoniels à leur dimension émotionnelle. L'art poétique du *bana* s'anime ainsi des conversations, des dialogues, des récits anecdotiques et des légendes des Pardhan dans lesquels Barā deo est toujours présent par sa voix et son corps. Les formes de sociabilité que le *tijvā* et le *daśgatra* engendrent nous permettent d'identifier trois autres éléments :

- (1) - la fonction d'apprentissage oral et de transmission orale, par laquelle les Pardhan révèlent un monde ancien mais continuellement en évolution ;
- (2) - l'élément strictement linguistique, qui révèle que les Pardhan doivent encore se servir de la terminologie gondī traditionnelle malgré les changements en cours ;
- (3) - le rôle très important des *gotra*, bien évident dans le rituel funéraire qui, en renvoyant à la parenté, nous donne aussi le côté local.

Les Pardhan s'insèrent parfaitement dans ce contexte : leur récitation affine leur fonction d'interprètes et de *passeurs* de l'univers culturel des Gond, tant au niveau social que rituel. Le chant dialogué du *daśgatra* s'efforce de rétablir constamment un ordre et un même horizon de représentation. Il vise à créer un espace social uni et réunifié, un milieu idéal dans lequel on trouve un ensemble reconnu de valeurs. C'est précisément là, au-delà du village, que le rituel funéraire devient à Bhopal une représentation tangible de quelque chose qui n'est pas complètement perceptible, mais qui reste pourtant essentiel. L'effet parfois « éloignant » de la ville trouve aussi sa place dans la capacité de représentation des Pardhan qui l'habitent, la rapidité du changement imposant une approche différente par rapport au rythme plus lent du village. Les immigrants de Bhopal ont besoin des histoires et des gestes du village au sein de cette dynamique d'échange. Ce renvoi, pourtant, d'un aspect à l'autre, met en évidence deux contrastes qui méritent d'être soulignés :

- (1)- Le premier se pose au niveau du traitement du corps. La crémation, très pratiquée dans toute la région, est en effet déjà un signe d'hindouisation face à la pratique de l'inhumation (utilisée traditionnellement chez les Gond) et qui porte la trace d'une logique du retour très importante dans le contexte gond-pardhan. Ainsi, dans le geste de ramasser les os du mort et de les conserver dans un endroit de la maison, on trouve toute l'importance d'une implantation.

L'inhumation, qui reste aujourd'hui une pratique acceptée au niveau du village, disparaît totalement au niveau urbain. C'est précisément là qu'agit le processus d'hindouisation. Il nous semble alors qu'au village, où les deux pratiques cohabitent, le thème de la circulation revient, renvoyant à celui de la migration dans son aspect *de transition*, ainsi que de volonté d'écrire une mobilité partagée et un savoir à la fois réparti et collectivisant.

(2) - Le deuxième contraste concerne le destin de l'esprit dans l'au-delà. Dans le monde pardhan-gond, les morts aspirent à retourner dans le même *gotra*, et dans le même village, alors que chez les hindous l'objectif est de ne plus de revenir sur cette terre. La particularité de la modalité de transmigration est ici de donner un exemple d'insistance sur la territorialité. L'ancrage territorial est fondamental dans la transmigration pardhan, dans lequel l'idéal est ce qui revient, car la préoccupation d'une délivrance (*mokṣa*) n'existe pas.

Par les contrastes que nous avons fait apparaître, l'ethnographie sur deux implantations se révèle cette fois encore être une étape nécessaire, car elle joue sur les mécanismes de la comparaison anthropologique, encore plus amplifiés dans un milieu fortement contrarié. Pour citer M. Sorre (1948 : 57), « Le clan, la tribu, le village sont comme des groupements de complexité croissante, une complexité qui répond à une réalité mouvante qui se fait et se défait sans cesse ». Cette logique de circulation permanente ordonne des relations sociales forgées par un environnement cosmocentré où dans lequel la définition de « localité/localisation » comme processus de la totalité gond-pardhan sort renforcée.

L'ensemble de connaissances que nous avons réunies dans cette partie centrale de notre analyse contribue à approfondir les études sur l'évolution sociale et religieuse des tribus en Inde, aussi bien que celles sur les dynamiques migratoires, ou encore sur le besoin de ces tribus d'établir leur place dans la contemporanéité. Dans le contexte urbain de Bhopal, certains éléments qui semblent se dissiper, voire disparaître, deviennent plutôt comme une sollicitation pour réaffirmer une présence : la renaissance dans le même noyau familial d'un même lignage local est pour les Pardhan un élément de prospérité et de préservation du groupe (*jāti*). Ce qui d'ailleurs se

confirme quand, à l'occasion d'une nouvelle naissance, les membres de la famille cherchent des signes sur le corps du nouveau-né afin de voir s'il a été déjà dans cette maison. Cette recherche se renforce encore au moment de l'allaitement : la mère demande symboliquement à son enfant s'il existe une correspondance entre la vie précédente et celle qui vient de commencer ; le bébé qui boit du lait sans pleurer confirme l'espoir de toute la famille¹. C'est alors que l'enfant devient ancêtre réincarné.

Dans l'alternance village-ville-village, mouvement et participation se relie au désir de transmission du savoir qui, dans le contexte de la ville, devient plus que jamais le moteur d'une nouvelle narration identitaire. Le monde rural, toutefois, reste au centre de cette narration. L'analyse qui a été faite des rapports entre les deux groupes sociaux et leurs contextes ethnographiques s'applique donc à la situation complexe des populations *pardhan* et *gond* du Madhya Pradesh oriental. Bien que l'ethnographie que nous avons proposée puisse montrer comment, dans un contexte surtout rural, le rituel funéraire conserve des caractéristiques particulières dans la relation avec les *Gond*, nous ne devons pas oublier que cette région a été depuis fort longtemps religieusement et culturellement hindouisée. Mais face à cette participation au monde hindou, elle semble vouloir exprimer la marginalité de cet impact, au gré de phases d'expansion et de retrait. Dans cette société, la différenciation en clans et l'appartenance territoriale mettent en lumière la conscience historique et identitaire des peuples *pardhan* et *gond*, et l'application des rituels est le processus d'actualisation de cette conscience.

¹ Il est habituel d'apposer sur le corps du mort un signe distinctif avec de la poudre rouge de vermillon afin de laisser une trace de son passage terrestre en vue de sa future renaissance. On recherche alors pareil signe sur le corps du nouveau-né.

-TROISIÈME PARTIE-

MISE EN PERSPECTIVE ET REVISIONS CRITIQUES

« ...the Gond of Adilābād have experienced so many external interventions in diverse spheres of their social and cultural life that it would be surprising if their religious ideas and practices had remained unaltered. The very basis of their social order rests on an elaborate mythology which explains and sanctions the manner in which the different sections of gond society function and interact..

...Today, however, a new situation has arisen. The Gond have become an underprivileged minority in their own ancestral homeland, now infiltrated and largely taken over by members of various advanced communities...

...The old shrine of wood and thatch has disappeared. It has been replaced by a modern temple building, constructed of stone and cement and painted a brilliant white...».

[C.von Fürer-Haimendorf, *Tribes of India. The Struggle for Survival*, University of California Press, 1982: 169-176].

INTRODUCTION

CRITIQUE DES IDÉES

Cette étude de groupes gond-pardhan ruraux et urbains habitant une région spécifique de l'Inde centrale nous a permis d'observer le rapport d'échange et de réciprocité qu'il existait entre eux tout au long de nos recherches de terrain : la définition du cadre historique et de l'institution royale, l'encadrement du système social et du culte traditionnel, l'observation participée du rituel funéraire ont pu mettre en lumière les transformations et les évolutions de ce rapport sur la base des couples *tribu-caste*, *urbain-rural*, *tribal-hindou*. Le croisement de ces trois axes thématiques, sur lesquels s'est construit l'ensemble de notre travail, a révélé un univers culturel riche et partagé, qui existe et se manifeste bien en contraste des implications idéologiques revivalistes des politiques actuelles visant à en souligner les différences irréductibles, les contrastes et les fragmentations au mépris de réalités socio-culturelles qui pourraient tout au contraire marquer les liens qu'elles tissent en relation à l'hindouisme.

Les chapitres de cette troisième partie reviennent sur les différents discours et historiographies tenues par certaines idées et théories qui se sont développées au sein des études anthropologiques et indianistes. Ces théories, notamment sur les catégories de la caste et de la tribu, ont connu des évolutions considérables, avant et après l'Indépendance de l'Inde. Parmi ces transformations, l'émergence, la diffusion, et l'impact des études critiques sur les réalités tribales ont occupé un rôle central au niveau politique et administratif. Elles ont aussi profondément affecté les processus d'interaction dont notre ethnographie a démontré la résilience et les dynamiques contemporaines. Bien que l'histoire de ce débat ne constitue pas notre sujet principal, nous estimons qu'une *mise en perspective* et une *critique des idées* s'inscrit parfaitement dans notre propos. C'est pourquoi, nous ne retiendrons de ces contributions que les aspects les plus représentatifs permettant de discuter ces dynamiques identitaires entre les productions intellectuelles et le développement de notre ethnographie.

Le vécu gond-pardhan que nous avons décrit dans cette étude montre dans quelle mesure la dimension du présent – exprimée par la relation village-ville, la dimension du rituel, et par l'élément de la migration – d'une part et la dimension du passé – précisée par l'existence du royaume et de l'institution des bardes – d'autre part sont encore profondément imbriquées. Gond et Pardhan sont liés par une interdépendance sociale qui apparaît dans toute son actualité dans la pratique dévotionnelle et rituelle. Comment cette relation peut-elle représenter un exemple significatif des questions tribales en Inde ? Quel point commun existe-t-il entre les tentatives de classification forcée en catégories et sous-catégories des administrateurs coloniaux et la nécessité d'encadrement qui découle du principe que la « tribu » est tout d'abord un concept administratif et politique ?

Nous nous appuyerons sur la série des idées coloniales et post-coloniales qui constituent une source de données indispensable pour mesurer la perception de l'*identité indienne* et la comparer à celle du *pluralisme*, en donnant ainsi un cadre de référence possible selon les liens et les tendances. C'est pourquoi, nous voulons nous confronter ici avec les positions majeures qui ont été produites sur ce sujet – notamment celles relatives à l'Inde centrale –, en visant à constituer un espace polémique, au sens noble du terme, pour mettre en évidence les rapports de ressemblance ou de différence auxquels notre ethnographie s'est confrontée¹.

Pour tenter d'atteindre cet objectif, certaines réflexions que C. von Fürer Haimendorf fit pendant ses études sur les Gond d'Adilābād – précieuse référence bibliographique pour bien encadrer l'histoire des Gond de cette région – peuvent nous aider à ouvrir cet espace de révision critique. Après avoir séjourné longuement parmi les tribus dravidiennes de l'actuel Andhra Pradesh (notamment les Gond, les Chenchu et les Konda Reddi) dans les années 1940, Haimendorf y retourne en 1976 afin de voir quels changements étaient survenus sur une période de trente années. Le travail

¹ Depuis sa naissance, en 1947, l'État indien a évalué positivement l'effort de rationalisation de l'importante présence des tribus, effort qui prend toutefois racine dans l'intention coloniale d'inscrire le très vivant panorama social indien, et dans la nécessité d'une classification et d'une catégorisation jamais réalisées auparavant (*Anthropological Survey of India* – 1980). Nous n'utilisons pas au hasard le terme *rationalisation*, repris des énormes campagnes de recensement organisées dans un territoire très vaste, toujours dépourvu d'un registre d'état civil jusqu'en 2011, afin d'établir l'entité effective de cet immense univers social, culturel et linguistique. L'année 2011 marque le début de la compilation des données biométriques.

comparatif qui en est sorti est contenu dans le livre *Tribes of India. The Struggle for Survival* (1982) dont les brefs passages sélectionnés et mis en ouverture de cette troisième partie expriment clairement la synthèse : la visée du livre était de mettre au point des problèmes sociaux créés par l'influence des groupes « économiquement avancés » et « politiquement puissants » (définis respectivement par Haimendorf comme « la société de caste » et « l'hindouisme ») sur les « sociétés autochtones » (sociétés tribales) qui ont persisté jusqu'à une époque récente dans un « style de vie archaïque et primitif ». Haimendorf s'interrogeait donc sur le concept d'« intégration », pour lui central et, ajoutons-nous, plus actuel que jamais : « si d'une part – observait-il –, l'idée d'intégration avance presque automatiquement même dans les « protected regions » telle que l'Arunachal Pradesh, alors que l'intégration obligatoire a rarement assuré aux tribus de prendre leur place dans la société indienne au sens large. » (Haimendorf, 1982 : 313-314).

Groupes dominants, hiérarchies, identités, la réflexion semble se rattacher aux questionnements que nous avons posés au début de ce travail : quelle est la place d'une variété sociale aussi riche et interpenetrée dans l'action historique de l'Inde moderne ? Quelle idée de société indienne ramène aux réflexions que nous avons soulevées par notre matériel ethnographique ?

En vue de répondre, demandons-nous d'abord pourquoi nous avons raison d'insister sur l'idée qu'une *société indienne homogène* avec laquelle les groupes tribaux pouvaient fusionner en adoptant un modèle culturel standard n'a jamais vraiment existé et que l'identité indienne est un exemple remarquable de pluralité.

Cette ligne adoptée, nous reprenons aussi, pour un instant, l'affirmation de Romila Thapar mentionnée dans l'introduction générale à ce travail, et que nous mettons en parallèle avec les lignes de Haimendorf : «...Plus on insiste sur une identité particulière, plus on met l'accent sur l'exclusion des autres... » (Thapar, 2018)². Cette tendance à l'exclusion, selon l'historienne indienne, s'est particulièrement accentuée au cours des dernières décennies, lorsque le concept d'« identité indienne » a exercé une pression de plus en plus forte notamment sur des groupes que l'on veut marginaux, voire marginalisés. Comme on procède pour les communautés musulmanes distribuées à

² Romila Thapar, *Indian Cultures as Heritage – Contemporary Pasts*, Aleph Book Company, 2018. [Traduction personnelle] : « *the greater emphasis on a particular identity, the greater will be the emphasis on the exclusion of the other...* ».

travers le pays et les communautés tribales, notamment celles situées dans les régions du nord-est³. De fait, par l'importance accordée par l'actuelle politique de droite aux hindous, en tant qu'« héritiers de la culture indienne la plus authentique », le processus de marginalisation des minorités est en train de s'institutionnaliser (S. Corbridge et J. Harriss, 2000 : 179-180)⁴.

Il s'agit d'un processus à la fois historique et politique qui s'enracine dans la période de domination britannique à un moment où les modalités de l'État colonial étaient contestées par un mouvement national conçu au sein des élites intellectuelles indiennes. Les préoccupations actuelles de la politique indienne autour des *origines*, à la fois des hindous et de l'hindouisme, ne seraient en effet qu'un prolongement d'une pensée coloniale selon laquelle la division était un principe essentiel de classification et de connaissance : « l'Orient » a été alors divisé en territoires distincts, chaque territoire spécifique recevant une valeur culturelle globale (Patel 2006 : 55)⁵. C'est précisément sur ces logiques que se sont également construites les connaissances académiques sur l'Inde élaborées par les anthropologues et les administrateurs de l'époque. La perception que l'identité de chacun était établie selon la communauté religieuse dominante en fut une conséquence évidente. Une logique que les mouvements politiques d'aujourd'hui poursuivent : nous sommes face à un néo hindouisme revivaliste et politisé où le propos est une instrumentalisation de la religion pour la

³ Ici, Romila Thapar se réfère à l'action des RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh, association des volontaires nationaux, branche fondatrice de toute une famille d'organisations politiques et culturelles dévouées à la cause du *hindutva*, littéralement « hindouïté ») dans les communautés tribales de l'Arunachal Pradesh au nom d'une « hindouisation » qui a tous les aspects d'une « conversion ». L'une des associations de ce groupe nationaliste, Arun Jyoti, affirme la nécessité de « renforcer le sentiment nationaliste face aux menaces des agents extérieurs » ; dans une perspective de propagande, cette association insiste sur le fait que les taux de pauvreté sociaux et économiques des populations tribales résultent de leur culture tribale « arriérée » ; un point de vue commun aux associations de RSS et au système éducatif indien, selon l'anthropologue Nandini Sundar, « Educating for Inequality: The Experiences of India's "Indigenous" Citizens », *Asian Anthropology*, vol. 9, Hongkong, septembre 2010.

⁴ Dans leur ouvrage *Reinventing India* (2000), S. Corbridge et J. Harriss affirment que le nationalisme hindou, bien que conçu à l'origine comme un mouvement social et religieux, s'est rapidement transformé dans une force politique opposée au parti du Congrès et à la Ligue musulmane. Le résultat fut l'institutionnalisation du mouvement par la création du Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) et du Bharatiya Janata Party (BJP). Voir aussi A. Varshney, « Contested Meanings: India's National Identity, Hindu Nationalism, and the Politics of Anxiety », *Daedalus*, 1993, v.122, 227-261.

⁵ Dans son analyse, Sujata Patel marque bien ce passage : l'effondrement de l'Inde dans l'Inde hindoue n'est pas nouveau. La généalogie de cet effondrement remonte aux constructions coloniales du XIXe siècle qui présupposaient deux principes de classification géographique : le premier distinguait les groupes sociaux du sous-continent des structures culturelles de l'Occident contribuant à la construction de l'opposition binaire « Est-Ouest » ; le deuxième allait classer les habitants du sous-continent en zones spatiales et culturelles, subdivisées ultérieurement d'un point de vue régional.

politique. Peut-on alors parler de résiliences actuelles d'une inscription régionale confrontée aux universaux du revivalisme hindou, héritier de la pensée coloniale ?

Cette troisième partie déplace l'angle d'approche d'une comparaison des sociétés de caste et des sociétés tribales vers un examen critique des théories développées – par les contemporains, sans oublier les grands pionniers de la discipline – en se demandant jusqu'à quel point on observe, dans cet ensemble supposé représentatif de la « civilisation indienne » et de l'idée basique de « tradition et modernité », des diversités ou des similitudes. C'est précisément l'analyse de ces liens que nous voudrions entreprendre en tentant de vérifier si épistémologie et herméneutique des constructions d'un « objet tribal » dévalué, mis à l'écart ou abandonné en chemin peut donner une cohérence d'ensemble à contraster. Les idées présentées ici seront essentielles pour reconsidérer également l'emploi de la notion d'acculturation – vocable issu de l'anthropologie anglo-saxonne déjà au XIX^e siècle, dont l'utilisation ne s'est développée dans le domaine des sciences sociales qu'à partir des années 1950. On peut la définir comme une formule décrivant l'ensemble des phénomènes et des processus qui accompagnent la rencontre entre deux cultures différentes⁶. Terme qui demeure lié à toute une thématique sujette à controverse, dont l'utilisation amène, le plus souvent, à aborder des notions aussi polémiques que celles d'ethnie, de rapport entre société dominante/société dominée, et de colonisation.

Le souci de cohérence que l'on s'est efforcé de garder à l'esprit nous a conduit à privilégier deux types de textes : ceux qui développent un regard sur les politiques et les terminologies qui s'articulent autour du concept de « tribu » ; et les travaux ethnographiques plus (ou moins) récents qui répondent aux nécessités d'aborder un sujet qui ne peut être réduit à l'idée de considérer les tribus comme des minorités hors de toute possibilités d'évolution. Dans cette logique s'inscrivent aussi le rôle et l'évolution du musée ethnographique en tant que « collecteur » des arts tribaux, lui aussi situé dans cette mise en critique, après avoir privilégié sa description. Un souci

⁶ Sur ce sujet, voir l'article de C. Courbot, De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire, *Hypothèse*, 2000/1 (3), p. 121-129 : « La notion d'acculturation pose le problème du concept de culture, qui est à sa racine. Il n'existe pas de définition univoque, non ambiguë de la culture. Les définitions proposées pour le terme d'acculturation sont donc multiples, et cela même dans le domaine d'origine du terme. Les différents débats nés de son utilisation ont abouti à de nombreuses redéfinitions et précautions d'emploi, sans réellement résoudre les difficultés de maniement de cette notion. »

qui répond au besoin scientifique de la thèse de mettre à leur juste place les positions des sciences sociales sur les études indiennes à propos de ces catégories sociales ; il s'agit en effet de voir quelle idée de l'Inde le pays est en train de produire. Nous aurions tort de sous-estimer l'importance de ce débat qui a été constitutif, en Inde, de son développement identitaire, dans toutes ses articulations. Il nous semble au contraire qu'une meilleure compréhension de notre thèse – qui sur les aspects du rituel et de la dévotion a placé la base pour construire sa réflexion –, ne peut éviter de remettre en question ces positions et les idées sous-jacentes: qu'il s'agisse de missionnaires, d'orientalistes, d'administrateurs coloniaux, de réformateurs, d'ethnologues ou de sociologues, l'idée d'une classification forcée en catégories et sous-catégories semble avoir nourri cette politique identitaire et le communautarisme actuel⁷.

Dans ce travail de recomposition critique, le chapitre X va alors s'interroger sur la caste et la tribu en reprenant certaines intuitions (C. von Fürer Haimendorf), certains témoignages (V. Elwin), certaines théories (M. Mauss) pour en mettre en cause d'autres (F. C. Bailey). Il va s'appuyer sur le fait que certaines tribus revendiquent le statut de rājput (S. Sinha) ainsi que sur les modalités d'interaction entre l'univers moderne et d'autres cultures. Nous verrons aussi qu'à côté d'une culture dominante qui absorbe les autres il y a aussi des retours (L. Dumont). Sur la dualité *hindou-non hindou* se greffe le phénomène de la droite hindoue (BJP) qui semble s'appropriier de la structure d'un monothéisme pour réinterpréter l'hindouisme.

Le chapitre XI veut reprendre en les citant certaines monographies antérieures consacrées à l'Inde centrale, aux arguments fertiles mais le plus souvent abandonnés comme des pierres d'attente : les cultes locaux à Jagannātha dans la tradition régionale de l'Orissa (A. Eschmann, H. Kulke), les travaux sur les Sora (P. Vitebsky), sur les Santal (M. Carrin-Bouez), les changements des communautés tribales par l'évolution du musée ethnographique (K. Singh).

⁷ Tendance à faire prévaloir les spécificités d'une communauté, des communautés (ethniques, religieuses, culturelles, sociales...) au sein d'un ensemble social plus vaste, en Inde le « communautarisme » renvoie avant tout à l'intensification des tensions religieuses entre hindous et musulmans. Voir en particulier C.A. Bayly, 1985. The pre-history of « Communalism » ? Religious conflict in India, 1700-1860, *Modern Asian Studies*. 19 (2), p. 177-203; I. Ahmed, 1984. Political economy of communalism in contemporary India, *Economic and Political Weekly*, p. 903-906; A. A. Engineer, 1994. The Causes of communal riots in the postpartition period in India, A. A. Engineer (éd.), *Communal Riots in Postindependence India*, Bombay, Sangam Books, p. 33-41.

C'est donc dans ces deux derniers chapitres que réside toute la portée scientifique de notre étude critique des idées et visant à obtenir des trajectoires à comparer. Ce qui en constitue aussi sa limite. Nous présenterons ces théories et ces travaux, pris comme points de repère pour notre réflexion, dans un ordre qui n'est pas historique, mais plutôt systématique, au sens où ils sont constitutifs du développement de la réflexion dans les études contemporaines, stimulants du processus de notre thèse. Notre intérêt au carrefour des canons de la pratique ethnologique et des réalités contemporaines devient sensible aux changements en cours de la discipline, non seulement pour consolider l'héritage d'une tradition d'enquête, mais également pour situer les réalités contemporaines indiennes dans son contexte politique actuel. Ces chapitres sont une tentative de revisiter une tradition influente, voire pionnière, de l'analyse anthropologique qui a forgé des concepts, des thèmes et des théories qui ont une présence discernable dans le discours contemporain. Le but ici est d'évaluer cet héritage et de souligner la manière pour ouvrir à des développements ultérieurs de l'étude des castes, des tribus dans les *transitions* que notre enquête a soulevé.

CHAPITRE X

LA RELATION « TRIBU-CASTE » : UN CLIVAGE ENCORE PERSISTANT ?

1. LA DIALECTIQUE DE LA TRIBU DANS L'INDE CONTEMPORAINE

Avant d'explorer les thèmes de ce chapitre – la profusion d'études sociologiques, historiques et littéraires en rend la maîtrise complexe –, nous évoquerons un fait concret. En Inde, il est courant que Gond et Pardhan soient nommés *ādivāsī*, terme qui vient du sanskrit et qui est traduit communément par « habitants originels » ou « indigènes ». Nous avons toujours employé ce terme car Gond et Pardhan l'utilisent eux-mêmes pour se définir, en laissant sous-entendre une conscience précise de sa signification, voire une fierté de se reconnaître comme les héritiers des « premiers habitants » de l'Inde. Nous avons pu en faire l'expérience au cours de notre champ ethnographique¹. Définis initialement par le terme « tribu »² de l'époque coloniale, et reconnus à l'Indépendance sous la version sanskritisée du terme (*ādivāsī*), ces groupes ne sont guère désignés comme des « peuples autochtones » dans le discours politique actuel de l'Inde, ce terme étant considéré comme « clivant et minant l'unité de la nation indienne » (Ghurye in S. Chopra 1988 : 60). Le terme *ādivāsī* est en effet remis en question par les nationalistes hindous pour lesquels il n'y aurait pas d'habitants de l'Inde antérieurs aux « pères védiques » (V.D. Savarkar 1925). Dans cette *dialectique de la tribu* dont les critères de définition finissent par s'inspirer très concrètement des conceptions sociologiques qui ressortent de ces termes (A. Soucaille 2002 : 133 ; J.-C. Galey 1986 : 981), le gouvernement indien classe ces groupes sous la dénomination de « *Scheduled Tribes* », renvoyant ainsi à l'ordre constitutionnel de 1950 fondé sur les théories produites par l'ethnologie du XIX^e siècle et sur l'impératif classificatoire du recensement. Un impératif qui s'est révélé un effort considérable, étalé sur les années

¹ Bien que nous préférions le terme *ādivāsī* utilisé par les habitants eux-mêmes, l'utilisation en alternance de ce terme et de ceux de tribu et de caste dans ce chapitre reflète l'impossibilité d'établir une distinction nette entre ces termes (Bailey 1961; Dumont 1961 ; Sundar 1997 : 156-90).

² Le terme « tribu » vient directement de la pensée coloniale britannique, ce qui pose le problème du statut réel de ces groupes dans la société indienne (C. Bates 1995 : 3-35).

au cours desquelles les données provenant des districts ruraux et des territoires moins accessibles demeuraient partiellement incomplètes. Face à cette difficulté, les rédacteurs de la Constitution de l'Inde adoptèrent la méthode d'une *définition par énumération* visant à être la plus complète possible. Dans la foulée, on repère et on périodise les tribus et les castes spécifiquement nommées et classées dans de macro-catégorisations officielles pour les désigner en tout ou partie³ : les *Backward Classes* (BC) identifient les basses castes (*śūdra*) en général ; les *Scheduled Castes* (SC) concernent l'ensemble de castes (*jāti*) considérées traditionnellement comme impures, connues en Occident par le terme générique d'intouchables⁴ ; les *Scheduled Tribes* (ST) regroupent les minorités considérées comme « tribales ». À côté de cette classification principale, la Constitution compte aussi les *Other Backward Classes*, un ensemble d'autres groupes identifiés notamment par le critère de l'appartenance de caste (*jāti*), considérés comme sous-développés d'un point de vue social, économique, et culturel.⁵

Cet exercice n'est pas seulement taxinomique : les débats d'opinion sur les décisions prises au sujet de l'utilisation de ces termes, ainsi que les réactions plus ou moins violentes suscitées par leur interprétation plus ou moins rigide, déterminaient aussi le partage des ressources du pays et engageaient la définition de la citoyenneté au sein de la nation indienne (ou hindoue). (J. Assayag 2003 : 824).

Une fois obtenue cette énorme quantité de données, une révision décennale a été établie sur la base des critères classificatoires précédemment fixés par les Britanniques, avant d'être adoptée dans la nouvelle phase constitutive de l'État

³ Dans cette logique d'énumération et de définition, la « politique du nombre » - expression forgée par B.R. Ambedkar (1891-1956), homme politique et juriste qui naquit dans la caste d'intouchables des Mahars au Maharashtra - s'inscrit parfaitement dans le combat qu'il mena, dans les années 1930, pour obtenir un électorat séparé pour les intouchables. Constatant l'impossibilité pour les représentants des différentes « minorités » de s'entendre, le gouvernement britannique avait en effet tranché, en 1932, par un « arbitrage concernant les communautés » qui leur reconnaissait un électorat séparé dans les Assemblées provinciales prévues par la future Constitution. (J. Assayag 1997 : 279). Sur la figure d'Ambedkar, voir Christophe Jaffrelot, 2000. *Dr. Ambedkar. Leader intouchable et père de la Constitution indienne*, Paris, Presses de Sciences Po.

⁴ Les intouchables se définissent encore aujourd'hui par le nom collectif de *harijan* (« fils de Dieu ») terme utilisé par Gandhi, ou de *dalit* (« les hommes opprimés, brisés ») terme introduit par Ambedkar. Ces dénominations semblent désormais avoir dépassé les noms individuels des *jāti* d'appartenance. Ce phénomène constitue un symptôme évident, parmi d'autres, de la naissance d'une identité commune et d'une conscience aussi politique.

⁵ En Inde, 80% de la population est hindoue et appartient à un système de castes très complexe. On distingue les hautes castes, constituées de *brahmanes* (prêtres, lettrés), *kṣatriya* (guerriers, militaires) ou *vaiśya* (marchands). La caste la plus basse est formée des *śūdra* (paysans, artisans). Les intouchables, *dalit* aujourd'hui, sont hors caste.

indépendant. C'est à cette époque que remonte le lancement d'énormes projets d'informatisation administrative et bureaucratique – bien qu'à ce jour plusieurs sections ne soient pas encore opérationnelles –, dont les effets positifs sont retombés sur la population en termes d'accès aux documents d'identité, licences et permis, et sur les communautés tribales sous forme d'une « protection spéciale ». Au niveau national, la première Commission pour les classes « arriérées » (« *Backward Classes Commission* ») fut établie le 29 janvier 1953, et son premier rapport date du 30 mars 1955. Mais, face à l'ambiguïté des critères retenus par la commission pour définir l'« arriération » (« *backwardness* »)⁶, face également à la crainte que l'inventaire des castes ne favorise la pérennisation officielle de ce type d'organisation, le gouvernement central a autorisé les États régionaux à établir leurs propres listes de groupes défavorisés. Ceci en fonction de critères qu'ils définissaient eux-mêmes. Il les autorisait aussi à prendre toutes les mesures jugées nécessaires pour réhabiliter ces tribus, dans la hiérarchie sociale.

Les premières politiques du gouvernement indien visant le développement des communautés tribales ont été donc établies à la fin des années 1940, et au début des années 1950. Pensées pour délimiter d'un point de vue administratif des zones géographiques précises où la population tribale se voulait séparée des autres groupes sociaux, ces politiques rentraient dans le domaine des services d'assistance sociale. À cette époque, en effet, la volonté de préserver les groupes tribaux et l'insistance à les distinguer des castes reflétaient un programme du gouvernement indien. L'objectif fixé était de recréer « artificiellement » les conditions d'un isolement relatif – qui n'avait jamais vraiment existé –, altéré au fil du temps par la pénétration de la société des castes (approche isolationniste développée par V. Elwin)⁷. Ce type d'approche a été vite dépassé, laissant la question du développement des communautés tribales plus ouverte

⁶ Formellement, ce terme fait allusion à la pauvreté, à la mauvaise santé et à l'analphabétisme, bien que les valeurs culturelles soient implicitement suggérées. Depuis les années 1970, au-delà des aides spéciales pour les classes arriérées en général, des budgets ont été investis au niveau fédéral et provincial pour accélérer le processus de développement des groupes tribaux définis comme primitifs (*Primitive Tribal Groups* - PTG). Au sein de cette catégorie on compte notamment les Lodha, les Bhuiya, les Juang, les Kuttia Kond, les Dongria Kond, les Sora, les Bondo, et les Koya. Les résultats de quarante ans de mesures gouvernementales visant à améliorer les conditions de vie de ces groupes n'ont jamais été réellement étudiés. La question du « développement », elle, continue à être au centre du débat social et politique (G. Pfeffer 2014 : 260).

⁷ Cette approche arriva à sa maturation à partir de l'Indépendance de l'Inde dans le plan de protection des cultures tribales au sein de la politique d'isolationnisme dite *Nehru-Elwin*. En 1953 Nehru décida personnellement de donner à Verrier Elwin la charge de *Tribal Advisor* pour les provinces du nord-est du pays.

que jamais (R. Guha 1999 : 63). C'est dans le cadre de cette logique de la discontinuité que, d'un point de vue administratif, ces groupes *historiquement défavorisés et économiquement arriérés* peuvent bénéficier encore aujourd'hui de quotas proportionnels à leur poids démographique, leur garantissant des sièges réservés dans les administrations publiques, dans les institutions éducatives, dans les bureaux publics, dans les collèges électoraux et dans les assemblées élues⁸. Cette politique de *discrimination positive* (programme mis en œuvre après 1989 en vertu des recommandations du rapport Mandal)⁹, a donc favorisé une certaine mobilité sociale dans les secteurs publics du pays, alors que les emplois du secteur privé sont majoritairement assignés à des membres de hautes castes. En raison de la difficulté évidente d'établir un continuum entre les castes et les tribus, du fait de l'insistance à fixer des distinctions claires, la création et l'application de ce type de politique a contribué d'une façon décisive à la création d'une identité catégorielle unitaire et à la formulation d'intérêts communs à défendre et de droits à revendiquer : au cours des dernières décennies, les groupes d'*ādivāsī* ont en effet développé un nouveau sens d'appartenance bien au-delà des limites de leur propre tribu ou *jāti* ; ils l'ont étendu à la notion générique d'une communauté définie comme une catégorie et politiquement engagée¹⁰. Cette indigénisation du système politique augure d'une transformation lente mais radicale de la « gouvernance », c'est-à-dire de la reconfiguration des pouvoirs politiques et d'une redistribution du partage des ressources publiques du pays. (T.B. Hansen 2000).

⁸ À l'occasion du *Government of India Act* promulgué en 1935, Gandhi a fortement réagi à l'idée de ségrégation des diverses communautés, en particulier des tribus, en raison de la menace dangereuse de la politique « d'isolement et de *statu quo* ». Cette loi séparait les tribus du reste des habitants : les « zones exclues » ont été placées sous l'administration directe du gouvernement ; les *ādivāsī* ont été classés dans des compartiments étanches et classés par le gouvernement en tant que tribus.

⁹ À partir de l'Indépendance, la création d'un département tribal (« *Tribal Division* ») - une section du ministère des Affaires Intérieures pour les castes et les tribus « répertoriées » - visait à mettre en œuvre effectivement un certain nombre de garanties prévues par la Constitution ayant pour objectif la mise en œuvre d'une politique de protection et de développement. Le rapport de la Commission Mandal (1980) demandait donc d'établir de quotas dans l'administration en faveur des castes « arriérées » : 27% des sièges étaient, par exemple, réservés aux membres des *Other Backward Classes* (OBC), qui à l'époque représentaient 52 % de la population. Cf. *Reservations for Backward Classes. Mandal Commission Report of the Backward Classes Commission* (1980), 1991, Delhi, Akalank Publications.

¹⁰ La terminologie employée dans le cas des *Scheduled Tribes* joue elle-même un rôle décisif, car il n'existe pas de termes proprement « neutres », ou dépouillés de connotations politiques. Entre le terme anglais *tribes* et le sanscrit *ādivāsī*, après l'Indépendance, on adopte plutôt le terme *janjāti* (« tribu ») au niveau des gouvernements locaux, qui, s'il renvoie toujours aux origines autochtones de ses habitants d'une part, est perçu d'autre part comme moins « militant ». Enfin, les organisations nationalistes hindoues utilisent le terme *vanjāti* ou *vānavāsī* (« les habitants de la forêt »), car ils refusent l'idée que les tribus soient les seuls habitants originaires de l'Inde.

Des débats sociologiques sur l'existence des tribus en Inde, aux définitions se rapportant au concept de « tribalité », la dialectique de la tribu se rapporte au parcours historique du colonialisme britannique en Inde, qui a énormément contribué à transformer le tissu social et politique du sous-continent, surtout au regard de la suite du processus démocratique. Une transformation sociale et culturelle dont les signes restent bien visibles les années suivantes, jusqu'à réactiver toute une série de thématiques identitaires à tendance « politisée » liées à des arguments sociologiques et historiques. Si, en effet, le courant historique nationaliste du pays avait critiqué les procédures et les modalités adoptées par les Britanniques, et ouvert ainsi un débat sur les aspects négatifs du colonialisme, il n'a pas vraiment analysé les raisons et les modalités de l'élaboration de ces théories coloniales (R. Thapar 2012 : 32). Soucieux de rendre intelligible une profusion sociale qui semblait se refuser à tout ordonnancement bureaucratique, le colonisateur s'était en effet focalisé sur une conception orientaliste de l'Inde selon laquelle ce pays était essentiellement religieux (Barrier 1981 ; Inden 1990). Cette idée même d'une société comme collection de communautés religieuses constitua la structure du recensement de 1882 visant à quantifier et à énumérer les membres de chaque communauté religieuse. Cela a posé les fondements d'une dichotomie entre une majorité (hindoue) et d'une minorité (sociale et religieuse de composition différente)¹¹. Comment pourrait-on définir correctement les autochtones et comprendre leur culture et leur mode de vie ? Quels ont été les rôles respectifs à cet égard des administrateurs, des politiciens, des anthropologues et des missionnaires ? Telles étaient les questions posées par V. Elwin dans les travaux qu'il a menés entre 1935, année de l'application du *Government of India Act*, et 1947, date qui marque l'Indépendance de l'Inde.

Héritage colonial, le discours caste/tribu s'insère parfaitement dans cette logique classificatoire, dont la complexité est reconfirmée ensuite par la cristallisation

¹¹ Comme contribution significative à ce principe de distinction, nous signalons l'ouvrage *History of British India* (1819) de James Mill. Son parcours historique établit en effet trois périodes principales : 1. La civilisation hindoue; 2. La civilisation musulmane ; 3. La période britannique. Bien que cette tripartition ait longtemps été rejetée par les historiens, - et remplacée plus tard par celle-ci : 1. La période ancienne ; 2. La période médiévale ; 3. La période moderne -, on accepte toujours communément de considérer l'existence d'une période hindoue (initiale) et d'une période musulmane (qui lui succède), maintenant ainsi le principe colonial selon lequel l'identité première de la société indienne est de matrice religieuse. La périodisation de Mill allait nourrir l'édification idéologique du communalisme culminant dans la partition de 1947 (R. Thapar 2012 : 31).

de catégories sociales à l'époque post-coloniale, obligées de se reconstruire et de trouver une nouvelle légitimation. Un discours au reste tout à fait fertile par sa capacité permanente à soulever des questions. Les instances coloniales visaient à instaurer une normalisation morale et assigner à résidence des populations mal perçues parce que mal cernées (Galey 1986 : 975-976). C'est ainsi que ce concept de systèmes fixés et immobilisés s'incarne dans l'ouvrage encyclopédique rédigé dans le cadre de l'*Anthropological Survey of India* (AnSI) au milieu des années 1980, qui illustre a posteriori l'idée que la multiplicité des recensements et des classifications est la seule manière ordonnée de pouvoir lire le social. Cet immense effort classificatoire a contribué également à favoriser une étude qui comprenait aussi une description des processus de développement du pays et du changement, plus généralement, sous la pression de la modernisation. C'est dans le cadre de cette tentative d'arriver à concevoir un système d'identification et de classification de toutes les communautés indiennes que le projet *People of India* – dirigé par K.S. Singh (1985) – a pris forme. Le but était de donner un profil anthropologique descriptif de tous les groupes sociaux indiens parmi lesquels les tribus répertoriées au caractère « primitif et traditionaliste » ont eu un rôle de premier plan¹². Ce qui fait l'intérêt, mais aussi la faiblesse de ce rapport sur les territoires de l'Inde contemporaine, c'est d'avoir enquêté, calculé, informatisé, à partir des mêmes catégories religieuses que celles héritées des opérations de classement conçues par les administrateurs britanniques dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

L'encadrement introductif que nous venons d'esquisser, nous aide à organiser certaines des phases de ce long débat ; notre propos va se tourner vers l'ethnographie. Face à des questions d'une telle ampleur, compte tenu du volume de littérature consacrée à la caste et à la tribu depuis plusieurs siècles, nous éviterons de nous appuyer sur des réflexions et des arguments rhétoriques abondamment développés à la faveur de certains exemples ethnographiques bien identifiés, géographiquement et historiquement, qui ont contribué à la discussion anthropologique sur l'Inde, notamment centrale et orientale. Afin de retenir quelques éléments significatifs, nous

¹² En 1984, K. S. Singh transforma la vocation de l'*Anthropological Survey of India* en révisant l'approche et la perspective adoptées, afin d'élaborer son projet sur l'« Indianité ». L'étude anthropologique a été ainsi entamée avec pour objectif de décrire et d'apprendre l'évolution biologique et culturelle de la société indienne dans son ensemble. Pionnier de cette « méthodologie combinée », Singh a introduit de vastes études de terrain et l'utilisation de documents historiques, issus d'archives secondaires, pour étudier la société tribale.

nous limiterons à mentionner les expériences de terrain qui ont enrichi les études tribales post-Indépendance et qui ont sollicité nos réflexions critiques.

2. LES ÉTUDES TRIBALES

Cadre de référence

Tout en convenant désormais qu'il s'agit de sociétés loin d'être considérées comme étant restées « à l'état de nature », la marginalisation démographique des tribus prise comme garantie potentielle d'une autochtonie authentique remonte aux premiers travaux élaborés autour du concept d'« hindouisation », également appelé « aryanisation » ou « sanskritisation », qui identifient le processus de formation de castes parmi les tribus. (S.C. Roy 1920 ; N. D. Majumdar 1956 ; Ghurye 1980 [1963]). La thèse de l'acculturation, de « l'hindouisation des tribus » reste la plus utilisée, marquant l'intégration des tribus à la caste par une entrée au niveau le plus bas du système (Galey 1986 : 981).

Mais cette lecture de la société indienne comme une juxtaposition d'identités religieuses, de castes et de langues, ne se limite pas aux premiers milieux intellectuels composés par les anthropologues indiens ; elle entre bientôt dans la grammaire politique indienne, en s'ancrant aussi dans la perception que les Indiens ont d'eux-mêmes. Privilégiant en particulier les grandes tendances de l'ethnologie et de l'anthropologie indiennes développées dans la première partie du XX^e siècle, les efforts se multiplient pour que les pratiques anthropologiques et sociologiques développent une approche disciplinaire, les compétences et les limites obligeant à changer d'échelle¹³. Parallèlement étaient aussi privilégiés les comptes rendus des missionnaires et des bureaucrates de la même époque, au caractère plus administratif, et prenant la forme de monographies ethnographiques selon la méthode des « *Notes and Queries* ».

¹³ Parmi les sujets traités par les anthropologues, une place particulière fut donnée aux recherches sur la question linguistique des tribus, dont la contribution de Sarat Chandra Roy peut être considérée l'étude pionnière autour des groupes Munda, Hos, Oraon et Kaul, basée sur l'idée de l'existence d'une unité culturelle prédravidiennne. Une idée qui est attestée, par exemple, par l'insistance de tout un courant d'indianistes à soutenir la grande influence des langues munda sur le sanscrit, bien au-delà des limites proprement linguistiques, pour embrasser d'autres aspects culturels. À ce propos, on peut renvoyer à l'article « The Scheduled Tribes of Middle India as a unit: Problems of internal and external comparison », G. Pfeffer et D. K. Behera (eds.), *Contemporary Society Tribal Studies, Vol. 1: Structure and Process*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1997, pp. 3-27.

Les études des années 1950-1960 concernant le sujet ont depuis longtemps pris leurs distances avec les approches d'une ethnologie figurant le *tribal* comme un objet *sui generis*, avec toute la réification qu'implique l'identification d'une « catégorie administrative ». Au lieu de poser comme objets la catégorie et la politique tribales, les recherches anthropologiques insistent alors sur l'importance de l'enquête de terrain en tant que méthode la plus efficace pour observer les processus contemporains. Ce sont des études qui se sont de plus en plus concentrées sur les transformations des communautés tribales de l'Inde, face aux changements subis par le pays. Les nombreux travaux qui ont vu le jour à partir des années 1960 ont jeté les bases d'une théorie de la *modernisation* visant à analyser le développement historique et social des mondes de la caste et de la tribu, dans le contexte à la fois rural et urbain : nouvelles opportunités économiques, changements politiques, nouvelles approches d'analyse intellectuelle fournissent aux spécialistes des occasions d'observation et d'analyse intéressantes (Bailey 1961 ; Sinha 1973 ; Ghosal 1966).

Le concept de *modernisation* demeurait alors lié à un processus qui concernait l'Occident, et ne toucherait les « autres sociétés » que par le délaissement de leurs cultures traditionnelles. Mais ce système d'opposition binaire avait été jugé trop abrupt, l'évolutionnisme qui le sous-tendait trop naïvement optimiste et la perspective avait été contestée. Les systèmes sociaux n'étaient pas aussi simples et homogènes que ces théories le supposaient. En général, du fait du poids social majoritairement donné au système des castes, les travaux universitaires ont été davantage consacrés à l'étude de ce dernier qu'à celle de l'univers « tribal ». C'est pourquoi, les « tribus » se sont trouvées reléguées dans des périphéries théoriques, au point qu'il est devenu impossible de définir les relations sociales des *ādivāsī* sans les comparer à celles des castes dominantes¹⁴.

¹⁴ S. Sinha, 1972. *Aspects of Indian Culture and Society Essays in Felicitation of N Bose Calcutta*, Anthropological Survey of India.

Les enquêtes de terrain, instrument indispensable

Groupe tribal nombreux d'un point de vue démographique et complexe du point de vue de l'organisation sociale, les Gond de l'Inde centrale et les études qui lui sont consacrés ont représenté l'une des enquêtes de terrain les plus significatives de C. von Fürer-Haimendorf, dont nous avons retenu certaines intuitions, proposées parfois tout au long de ces pages – non parce qu'elles seraient particulièrement significatives en termes de recherche, mais plutôt pour l'exigence, nous semble-t-il, qu'elles traduisent d'esquisser brièvement une approche méthodologique d'impact sur les études de l'Inde centrale.

Renommé pour sa contribution à l'ethnographie plutôt qu'à la recherche purement critique et théorique, il nous a fourni bien autre chose que de simples listes de catégories sociales, de coutumes culturelles ou de moyens de subsistance économique ; c'est la vie même des populations tribales qu'il nous a restituée, à un moment où de grands changements s'opéraient au sein de ces sociétés. Son travail *The Gonds of Andhra Pradesh: Tradition and Change in an Indian Tribe* (1979) reflète parfaitement cette intention. Grâce à une description ethnographique détaillée de la vie sociale et rituelle des Gond et de leur production mythologique, nous trouvons des données riches d'informations, structurées d'une manière telle qu'elles peuvent offrir des perspectives comparatives très intéressantes aux recherches ultérieures. Critiqué à l'époque parce que considéré comme un « travail partiel » sur la culture traditionnelle des Gond du district d'Adilābād (première rédaction 1948), ce travail ne manque pourtant pas d'introduire déjà des problématiques inhérentes au changement de certains aspects traditionnels, à leur disparition, et qui font l'objet, à l'occasion de son terrain ultérieur de 1976, d'un examen plus détaillé : les questions concernant les clans, les lignages, l'organisation religieuse des Gond sont développées dans une perspective particulièrement utile pour l'ethnologie comparative de l'Asie méridionale. À une distance de trente années, son témoignage est d'autant plus précieux car il concerne l'Inde indépendante. Sa conception de l'histoire a amené C. von Fürer-Haimendorf à rechercher de nouvelles approches ethnographiques afin d'observer l'impact actuel des données recueillies auparavant. Son impression générale est très claire : à la dégradation économique et à la prolétarianisation croissante s'ajoutent des bouleversements des structures sociales et symboliques. On y voit les tribus entrer dans

le monde de l'hindouisme par la petite porte, un phénomène qu'il définit comme un «phagocytage » des structures et des cultes tribaux (Haimendorf 1979).

En mettant l'accent sur les relations entre les diverse communautés gond et en étudiant de très près leur organisation sociale, von Fürer-Haimendorf nous donne une première vue cohérente de la vie de l'ensemble de ces populations de l'Inde centrale et méridionale et de leurs liens avec d'autres groupes (les Pardhan par exemple) ; ce faisant, il a injecté dans l'étude de la société gond un élément dynamique qui faisait en général tristement défaut dans les travaux antérieurs. Or, en surmontant le régionalisme et la décentralisation implicites dans les études disponibles, Haimendorf a aussi fourni matière à réflexion : dans quelle mesure l'Andhra Pradesh d'Adilābād constitue-t-il une unité culturelle ?

L'anthropologue indien Surajit Sinha avait déjà contribué à définir une lecture de la réalité tribale à notre avis très intéressante, dont Haimendorf connaissait probablement les argumentations. Par ses terrains ethnographiques (1950-1959), situés parmi les Bhumij de Manbhung, territoire du Bihar, il montre que la manière la plus efficace pour étudier les communautés tribales par rapport à la culture dominante des castes est d'élargir le champ d'observation. Pour ce faire, il met en évidence trois points (Sinha 1958 : 505) :

- (1) - les caractéristiques générales du système socioculturel des communautés tribales se distinguent de celles de la communauté paysanne, traditionnellement hindoue ;
- (2) - l'existence de certains éléments de continuité entre les deux types de système social ;
- (3) - l'évidence du processus de transformation des groupes *ādivāsī* – notamment dans l'Inde centrale et méridionale – les rapprochant des communautés villageoises hindoues¹⁵.

Ici, la question d'acculturation est reprise et mise encore au centre de l'analyse anthropologique. En s'appuyant sur les transformations de la société tribale, Sinha

¹⁵ Pour renforcer cette idée de continuité entre univers tribal et univers hindou, Sinha met en évidence que les groupes Bhumij de Manbhūm et le Rāja Gond du Madhya Pradesh se sont déclarés hindous à l'occasion du recensement de 1931 (Sinha 1958 : 507).

définit le processus d'assimilation des tribus au système reposant sur la caste par l'adoption de la technologie agricole et des normes linguistiques et culturelles des castes paysannes¹⁶. Son étude sur le processus d'acculturation repose sur un travail de terrain intensif pour démontrer que ce qui paraît être un processus d'hindouisation et de stratification sociale au sein du village ne peut être bien compris que par une modification d'échelle dans l'interprétation des données collectées. De là, l'intuition que pour être complète l'observation ethnographique devait analyser la formation du royaume correspondant – en l'occurrence le Rāja de Madabhūm – comme le résultat d'une *poussée endogène évolutive* allant de l'idée de chef tribal à celle de roi, et de l'idée de clan territorial à celle d'autorité politique (Sinha 1962 : 9-10). C'est alors, sur la base de ces intuitions, que le modèle *rājput-kṣatriya* est pris en compte comme facteur de diffusion de hiérarchies sociales interconnectées par l'alliance de mariage intra-lignages¹⁷. Cette logique de continuité découle des premières recherches sur le terrain de S. Sinha entre le Bihar et le Bengale Occidental et, plus tard, dans la région du Bastar. Il formule l'idée qu'une compréhension plus profonde des communautés tribales répandues dans l'Inde centrale doit être liée à l'organisation des formes de l'État et au système des propriétaires fonciers (*zamindār*). C'est pourquoi pour S. Sinha, dans un pays comme l'Inde, où les relations sociales et les formes culturelles reposent sur des modèles de régime foncier et de répartition des terres, c'est justement sur l'émergence et/ou la disparition des États princiers et du système *zamindārī* que la recherche anthropologique doit insister.

La reconnaissance du multiple et de son rôle dans la définition des configurations régionales des castes et des tribus ont fait l'objet des enquêtes de S. Sinha. Une fois la relation royaume-État établie comme point d'observation de ces dynamiques de continuum, l'étude des « processus étatiques » tels qu'ils se donnent à voir au niveau local, doit être comprise par le biais d'un vaste contexte d'interactions entre les régions collinaires (traditionnellement associées à la présence des *ādivāsī*) et les plaines (villages à majorité hindoue). Dans ce contexte, l'évolution des communautés tribales met en lumière les interactions, les mélanges et les effets de ces relations entre les deux univers, pas du tout isolés. Le concept de continuum sur lequel Sinha insiste permet à

¹⁶ Il a également souligné à quel point l'émergence de ces *rājas* était liée à la croissance économique favorisée par l'utilisation de la charrue et d'un système d'irrigation en agriculture, ainsi que des réseaux d'échanges commerciaux.

¹⁷ S. Sinha a examiné les interactions entre tribus et castes et développé des concepts tels que « continuum tribal-paysan », « continuum Bhumij-kṣatriya », « continuum tribal-rājput ».

l'ethnologue d'éviter l'opposition brutale de deux types de sociétés, qui sont en fait en étroite symbiose, et de comprendre le passage progressif de la « tribu » à la « caste ».

Sur cette ligne critique, la position de F.G. Bailey déplace le point de vue des organisations politiques issues des sociétés tribales, en élargissant le champ d'enquête. Ses études ethnographiques conduites en Odisha ont placé l'attention sur le processus démocratique au début de la période postcoloniale en Inde, et lui ont permis de faire avancer plusieurs formulations théoriques et méthodologiques au sein de ce domaine d'étude (Bailey 1960 ; 1969). À ce titre, ses observations s'inscrivent dans l'analyse comparative de la formation de nouveaux États indépendants, ainsi que des transitions et transformations politiques que ces États ont connues. L'objectif principal que Bailey s'était fixé était de comprendre « par l'analyse comparative de nouvelles nations, et des principes qui sous-tendent leur développement social et politique » ; ceci en partant du principe que « les nouvelles nations sont engagées dans un changement social qui fait de la construction de la nation et de son développement matériel des problèmes politiques simultanés » (Geertz 1963 : v)¹⁸. Dans le contexte indien, les progrès apportés par l'ethnographie politique de F.G. Bailey sont mis en évidence lorsqu'il aborde certains thèmes – tels que : la chefferie traditionnelle et les nouvelles règles administratives (1960) ; la transformation de la caste de catégorie ayant des attributs communs (*jāti*) à des formes beaucoup plus larges de stratification sociale (1963) – pour montrer l'interdépendance entre changements sociaux et politiques¹⁹. Les changements dans les différentes structures (caste, tribu, État moderne) résulteraient alors comme des possibilités d'actions individuelles, créant ainsi de nouvelles structures de contraintes et de possibilités (Bailey 2001 : 30). Pour ces enquêtes de terrain en Odisha, Bailey a circonscrit son observation afin de pouvoir situer les membres de chaque structure dans des contextes comparatifs et relationnels qui impliquent différents types d'intérêts – social, politique, économique. En ce sens,

¹⁸ C. Geertz, 1963. *Old Societies and New States*, New Delhi, Amerind Publishing Co. [Traduction personnelle] : « *Through the comparative analysis of new nations, principles that underlie their social and political development* »...« *The new nations are engaged in a form of social change that makes nation building and material development simultaneous political problems* ». (p. v).

¹⁹ Dans l'ouvrage *Tribe, Caste and Nation* (1960), Bailey montre que la société des Kond de la région de Kondhmal (Odisha) comprend un certain nombre de structures de relations distinctes : une structure tribale, une structure de caste et une structure administrative moderne. Les individus se relient à chacune de ces structures, en choisissant l'un ou l'autre système par lequel atteindre leurs objectifs personnels. Cela met également en évidence la nature contingente des interactions par lesquelles les individus négocient en permanence avec les structures sociales et politiques présentes.

toutefois, il pose la question des distinctions et des proximités entre « tribu » et « caste » en retenant seulement des critères d'ordre politique et économique, ce qui lui permet de dégager la notion d'un continuum, dont « tribu » et « caste » constituent les deux pôles, et dans lequel il est possible de situer les sociétés particulières considérées (Bailey 1961 : 7-19). Mais c'est justement dans sa conception de la tribu et de la caste comme structures ou complexes institutionnels que Bailey abandonne le concept de continuum (p. 15), encore plus au moment où il explique en pensant à la tribu et à la caste comme des manières alternatives d'agir (p. 18)²⁰.

Sur ces questions d'ordre sociologique et politique, la position de G. Pfeffer nous conduit à une réflexion nouvelle sur la nature des tribus de l'Inde centrale : leur unité sociale et linguistique. Connaisseur et spécialiste des tribus de l'Inde centrale et de l'Odisha dont il a longuement étudié les systèmes de parenté, G. Pfeffer a tenté d'en rendre compte à partir d'un modèle unique refusant de considérer deux types de sociétés habituellement perçus comme hétérogènes : l'Inde hindoue et le monde des tribus. Inspiré de l'ouvrage *Homo hierarchicus* (1966) de L. Dumont, G. Pfeffer a néanmoins mis en relief la notion d'une « idéologie tribale » qui valoriserait relativement plus l'aïnesse que la pureté ordonnatrice de la hiérarchie des castes (1997 : 3-27)²¹. Dans chacun de ces deux univers, il y aurait toujours des relations asymétriques et la polarité pur/impur du monde des castes s'exprimerait dans les tribus sous la forme de l'opposition aîné/cadet. Selon G. Pfeffer, cette unité socio-culturelle qui traverserait les populations de l'Inde centrale peut se retrouver dans les langues de la région, notamment d'origine munda, dravidienne et indo-européenne, dont les terminologies relationnelles partagent le même schéma, un schéma qui diffère considérablement des modèles des sociétés de caste du Nord et du Sud de l'Inde (Pfeffer 2004). Ce type d'analyse, que nous avons eu la possibilité d'aborder, insiste sur l'idée d'unité même lorsqu'on connaît la spécificité des structures tribales du sous-continent indien ; elle

²⁰ F. G. Bailey, 1961. « « Tribe » and « Caste » in India », *Contributions to Indian Sociology*. Ed. L. Dumont & D. Pocock, n° V, Mouton & Co., Paris-The Hague. [Traduction personnelle] : « We ought rather to see tribe and caste as structures, or as institutional complexes, which are there as choices for the individuals in particular societies » (p. 15)...« We think of « tribe » and « caste » not so much as a continuum, but rather as alternative ways of acting » (p. 18).

²¹ Voir en particulier G. Pfeffer, 1997. « The Scheduled Tribes of Middle India as a Unit: Problems of Internal and External Comparison », Georg, Pfeffer & D.K. Behera, *Contemporary Society. Tribal Studies, 1: Structure and process*, New Delhi, Concept, pp. 3-27.

souligne aussi l'originalité d'une culture régionale qui tente d'échapper aux concepts de « sanskritisation » et de « grande tradition ».

Œuvre maîtresse pour les travaux sur l'Inde, *Homo hierarchicus. Essai sur le système de castes* a fait de la hiérarchie le centre de l'analyse de l'univers des castes en Inde, et du « holisme culturel » sur lequel se fonderait un point de vue différentiel sur l'altérité. La vision de la société indienne présentée par Dumont contraste alors avec les valeurs de l'idéologie moderne du monde occidental où le paradigme individualiste prévaudrait (*Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983). Pour Dumont, « La structure du système de castes se trouve dans les relations entre les éléments, et non dans la nature “ substantielle ” des éléments eux-mêmes ». Face au projet de Dumont qui fait de l'hindouisme un système de valeurs englobant, F.G. Bailey défend un point de vue de type objectivant critique de ce type de réduction qui va de « l'indien » à « l'hindou ». Mais Dumont, quant à lui, est d'emblée allé plus loin. La distinction radicale qu'il opère entre hiérarchie et pouvoir veut rendre compte d'un fait central de l'hindouisme dans cet univers structuré par l'opposition du pur et de l'impur, dans lequel le prêtre, en termes rituels, est supérieur au roi ; ou, si l'on veut, les valeurs religieuses, rituelles, « englobent » les valeurs du politique, du pouvoir, qui ne sont pas autonomes. Cette supériorité s'observe d'abord dans le monde social des castes dominantes, qui détiennent la terre et reproduisent localement la fonction royale, mais qui ont un statut rituel inférieur à celui des brahmanes. Fidèle à l'inspiration de Marcel Mauss, pour lequel une explication sociologique, dite ethnologique, trouve son point de départ dans le concept de « système social », dans lequel il n'existe pas de parties indépendantes, et qui souligne d'emblée que les faits étaient constitués par l'observation, dans la mesure où l'explication sociologique les appréhende à partir des notions de son propre système (Mauss 1969c : 306), Dumont sait que la compréhension de la civilisation indienne demandait à être complétée, voire supplantée, par une perspective sociologique appliquée d'abord à l'observation et à la compréhension du présent, puis extrapolée vers le passé. (J.P. Enthoven 1984 : 31). En ce sens, ce que Mauss définit comme la perte de contact nous amène à souligner une fois encore que les influences entre systèmes sociaux sont nécessairement réciproques. À l'hindouisation des peuples tribaux, il faut donc ajouter la tribalisation des populations hindoues.

3. DE L'ETHNOGRAPHIE A L'IDÉOLOGIE

Les études tribales que nous venons de mentionner – choisies pour nourrir notre analyse et la mettre en perspective –, nous aident à repositionner nos propres intuitions. Nous voudrions maintenant revenir à l'aspect terminologique en rappelant les noms différents utilisés pour désigner les populations minoritaires de l'Inde. L'apport linguistique à notre analyse – bien que brièvement décrit au début du chapitre – nous a permis d'observer la manière dont la terminologie utilisée et adoptée peut, dans certains cas, contribuer à la détermination d'une perception identitaire d'un groupe ou d'une communauté, au-delà du contexte et de l'histoire. Bien que les spécialistes aient contesté sa validité sociologique, et que les nationalistes aient trouvé sa généalogie douteuse, le terme *ādivāsī* s'actualise juste au moment où la politique indienne remet au centre du débat public son étymologie qui « reflète une reconnaissance de l'antériorité propre aux autochtones » (Jaffrelot 2003 : 11). L'appropriation politique et administrative du terme amplifie alors sa diffusion, ce qui en fait un « fait social ». Quand les *ādivāsī* l'utilisent pour se définir, ils s'auto-légitiment en termes de collectivité. Ainsi, le terme évoque non seulement une différence entre *ādivāsī* et non-*ādivāsī*, mais reconnaît l'importance de cette représentation même.

La mise en œuvre des recommandations de la Commission Mandal (1990) accordant des « places réservées » pour les « classes arriérées » (BC, SC, ST, OBC), a suscité de violentes protestations en divisant la nation indienne : les hautes castes se sont mobilisées contre cette mesure, alors qu'en réaction les basses castes défavorisées ont formé un front commun et commencé à soutenir les candidats issus de leurs propres rangs (Jaffrelot 2002 : 329). Ces troubles trahissent en même temps la pauvreté des discours des élites intellectuelles pour lesquelles le problème des castes et des tribus était dénué de toute pertinence politique, n'étant qu'un phénomène strictement religieux. Une attitude qui remonte à l'idée coloniale de l'Inde, intériorisée ensuite par l'intelligentsia occidentalisée des hautes castes (Quigley 1993:84).

Le mouvement nationaliste hindou est d'abord une création des hautes castes, dont l'idéologie reproduit la conception organique de la société que l'on trouve dans la haute tradition hindoue. Lorsque Srinivas écrivait que le nationalisme en Inde « s'est exprimé principalement dans son expression hindoue », – un phénomène qui s'est accentué dès

la partition du pays et la reconnaissance d'un Pakistan musulman et d'une Inde hindoue (Srinivas 1989 : 70) –, le négationnisme relatif aux invasions présumées des *ārya* du subcontinent indien avait déjà commencé à renforcer la doctrine d'une Inde plus forte, où rien de traditionnel n'avait été importé de l'extérieur. Une Inde « authentique », « berceau de la culture purement hindoue » sous tous ses aspects : religieux, culturel, social, historique, et politique. Cette position s'oppose totalement à l'idée laïque de l'État qu'avait Nehru à l'aube de l'Indépendance, selon laquelle l'Inde est un pays multiethnique et multiculturel dont les origines seraient le résultat d'un processus graduel de fusion de populations différentes. Il convient, à ce stade, de donner quelques informations générales sur la politique indienne des dernières décennies, en portant une attention au Madhya Pradesh, pour tenter d'en cadrer les enjeux et les tendances.

Polarisation des identités

Au moment des élections de 2014, le parti conservateur du Bharatiya Janata Party (BJP) obtient une victoire écrasante sur le Parti du Congrès de Sonia Gandhi. C'était déjà arrivé en 1998²². Narendra Modi, ancien chef du gouvernement de l'État du Gujarat, a été choisi pour diriger la campagne électorale de ce parti historique de droite, devenant ainsi le Premier ministre de l'Union Indienne (26 mai 2014). Le BJP a sa propre conception de l'Inde et de son identité. Il tire ses racines du Bharatiya Jana Sangh (BJS : Association du peuple indien), créé en 1951 par Shyama Prasad Mukherjee comme branche politique du RSS, le groupe pro-hindou Rashtriya Swayamsevak Sangh (Association des volontaires nationaux). Le BJS a plaidé pour la reconstruction de l'Inde conformément à la culture hindoue et pour la formation d'un grand État hindou unifié. C'est pourquoi, le BJP, né en 1980, se présente comme le parti du nationalisme intransigeant et fait campagne sur les thèmes de la « menace du terrorisme islamique », de la « victoire » dans l'affrontement au Cachemire et des origines hindoues de l'Inde. Sa politique est issue de toute une famille d'organisations politiques et culturelles dévouées à la cause du *hindutva* (littéralement, « hindouïté »)²³, une idéologie qui s'enracine dans la notion de pureté raciale d'une nation hindoue supposée.

²² À partir de cette date, un système politique bipartite prend une certaine importance, notamment par la capacité de coalition des deux grands partis (le Parti du Congrès et le BJP), assurant une continuité et une efficacité d'action.

²³ V.D. Savarkar (1883-1966) a inventé le terme *hindutva* (« hindouïté ») établissant ainsi une distinction nette entre l'hindouisme en tant que religion - le *dharma* hindou - et l'*hindutva* en tant que

Le mouvement politique nationaliste du RSS, fondé en 1925 comme « force nationale volontaire », jouit d'une présence importante dans tous les États de l'Union, en particulier dans les États à majorité *ādivāsī*, notamment le Madhya Pradesh, le Chhattīsgarh, le Jharkhand, le Rājasthān et le Gujarāt. Ce mouvement est parti d'abord des centres urbains pour atteindre ensuite les régions rurales dans lesquelles ses actions s'appuient sur une forme de prosélytisme religieux hindou inspiré par la Vishwa Hindu Parishad (VHP), une organisation hindoue militante née en 1964. L'articulation entre une culture urbaine et commerciale dominée par les hautes castes hindoues et une culture politique de l'hindouisme s'inscrit alors dans le discours plus large de « l'indigénéité ».

L'affiliation au nationalisme hindou des communautés tribales a commencé à marquer la politique indienne depuis les années 1990, lorsque les *ādivāsī* ont commencé à insister pour obtenir la reconnaissance d'une « identité tribale distincte ». C'est à cette époque qu'apparaît toute une série de revendications sur la gestion des ressources des territoires habités par les tribus, – et par les ancêtres –, et sur leur droit d'exploitation. Les dynamiques croisées des classes, castes, tribus, religions entrent comme enjeu crucial pour le débat politique régional. Au Madhya Pradesh, par exemple, les mouvements des *ādivāsī* – voir les mouvements anti-barrage le long de la Narmadā²⁴ – coïncident avec l'expansion du nationalisme hindou dans un contexte de tensions religieuses, économiques et sociales, qui sont toutes des opportunités pour élargir aussi le pool électoral. L'objectif principal vise à retrouver et à récupérer une identité *ādivāsī* : on commence alors à participer aux assemblées, à organiser des mouvements culturels, à créer de partis politiques, et à dénoncer la situation d'arriération des populations tribales mise encore plus en évidence par les réformes néolibérales introduites par le gouvernement central de New Delhi dès les années 1980, puis, de

force socio-politique visant à mobiliser tous les hindous contre toutes influences religieuses et culturelles étrangères. Dans le pamphlet *Hindutva: Who is a Hindu?* (1923), Savarkar défend l'idée d'une identité indienne, unique et homogène, en expliquant qu'un hindou est quelqu'un qui voit l'Inde (*bhāratvarṣa*) comme « sa patrie, ainsi que comme sa terre sainte ». [Traduction personnelle] : « *For a Hindu India is his fatherland, as well as his holy land* ». Cf. Basu, Datta, Sarkara, Sarkar et Sen, 1993. *Khakhi Shorts and Saffron Flags: A Critique of the Hindu Right*, New Delhi, Orient Longman, p. 8.

²⁴ Les accords pour la construction des nombreux barrages tout le long de la Narmadā ont ainsi été signés entre des partenaires publics et privés, sans réelle concertation avec les populations concernées et sans transparence sur l'utilisation des fonds reçus.

manière décisive, en 1991²⁵. Dans le même temps, on assiste à une crise de légitimité populaire du parti du Congrès qui laissera une place importante au niveau parlementaire au parti conservateur. La montée du Bharatiya Janata Party représente un tournant dans l'évolution politique de l'Inde contemporaine²⁶.

Comme notre ethnographie l'a montré, les communautés villageoises des régions centrales du Madhya Pradesh et du Chhattisgarh sont souvent géographiquement éloignées des principaux centres urbains, la mobilité étant rendue difficile par l'absence d'infrastructures, par la mauvaise accessibilité des routes dans les régions collinaires et par la présence de vastes zones forestières. À cela s'ajoute l'absence d'un réseau structuré tant pour l'électricité que pour l'eau potable. Garkāmāṭṭa en est l'exemple. Sur la base de cette distance géographique et culturelle, bien que relative, la politique de droite a conjugué ses efforts pour dégager des consensus et baliser le chemin identitaire²⁷. Dans les années 1990, le BJP a commencé à s'enraciner au Madhya Pradesh et à présenter aux élections des candidats OBC très proches de l'idéologie nationaliste hindoue. L'adhésion au RSS et au BJP passe par un désir de sanskritisation et par l'aspiration à imiter le comportement des hautes castes (Andersen et Damle 1987 : 45, 102). Bientôt, le climat de lutte politique s'est accentué. La force et l'influence des dirigeants des OBC ont commencé à représenter un problème pour les leaders du BJP du Madhya Pradesh. Pour réagir à cette présence politique importante, le parti a ensuite commencé à s'intéresser aux autres groupes sociaux défavorisés de la région (SC et ST), en promouvant la montée des leaders de ces catégories. Il visait à créer une « coalition des extrêmes » (Brass 1980 : 3-36), neutralisant ainsi le pouvoir politique acquis par les groupes OBC.

²⁵ En 1984, le Premier Ministre Rajiv Gandhi, fils et successeur d'Indira Gandhi, a introduit d'importantes réformes et tenté d'améliorer les relations avec les États-Unis, qui s'étaient particulièrement détériorées après le soutien apporté par l'Inde à l'intervention soviétique en Afghanistan (1979). Son mandat (1984-1991) s'est distingué par des politiques de relance économique fondées sur la réduction des impôts, sur les réglementations en matière de licences, sur le retour de l'étranger de capitaux indiens. Rajiv a également stimulé l'industrie des technologies de l'information (Wolpert 2005, 230).

²⁶ A partir des 2 sièges obtenus aux élections de 1984, le BJP en obtient 86 en 1989, pour atteindre 120 sièges en 1991. De cette manière, le BJP devient la force la plus importante de l'opposition, capable de se proposer comme une alternative valable de gouvernement. En 1996, le BJP aura 161 sièges (140 le Parti du Congrès), ce qui permettra à cette force politique de former un gouvernement parlementaire, même s'il est isolé et de courte durée.

²⁷ Il reste certain que des minorités séparatistes actives encore aujourd'hui dans l'Inde moderne naissent dans un milieu tribal et dans un contexte d'isolement intentionnel ou fortuit.

Dans ce type d’articulation du contexte social, l’engagement politique et la mobilisation des groupes *ādivāsī* commencent à structurer une pensée politique qui se concrétise également par des revendications autonomistes. L’exemple du Parti Gondwāna Ganatantra (GGP) nous semble être tout à fait pertinent ici. Organisation politique née en 1991, ce parti politique visait à recréer un État indépendant à majorité gond, inspiré géographiquement par les anciennes frontières du royaume, et à réintroduire la langue gondī comme langue officielle. Ce projet politique avancé par le gond Hari Singh Markām, à l’époque membre de l’Assemblée législative du Bharatiya Janata Party (BJP) du Chhattīsgarh, sa conception étant basée sur l’obtention d’un état Gondwāna séparé, selon la formulation utilisée en 1956, à l’aube de la réorganisation territoriale post-Indépendance sur une base linguistique²⁸. Du fait de l’importance numérique et de l’enracinement territorial des Gond dans la région, cette vision politique répondait à la volonté de re-créeer une société gond unifiée, fondée sur la mémoire d’un passé glorieux²⁹. Ce projet ne fut jamais accepté par le gouvernement central, car le gondī n’est pas une langue reconnue officiellement. Une position qui, encore aujourd’hui, déclenche de fortes revendications, notamment au Bastar, où les populations gond insistent sur l’importance de leur langue traditionnelle pour leur vie sociale et religieuse³⁰.

Politique religieuse, ou religion politisée ?

Dans son projet idéologique, l’*hindutva* suit une double trajectoire : le religieux est chargé de significations politiques nationalistes, et le politique est à son tour investi de valeurs religieuses. C’est un mouvement qui vise à manipuler la polysémie des symboles et la flexibilité des pratiques hindoues, faisant de la religion un critère de pureté ethnique³¹ ; à combiner des idées non-indiennes et des idées indiennes de

²⁸ La liste présentée par le GGP pour la formation d’un nouveau Gondwāna concernait 24 districts : Sidhi, Umariā, Shahdol, Anuppur, Dindori, Mandlā, Bālāghāt, Seonī, Chhindwāra, Bētul, Damoh, Tikamgarh, Jabalpur, Katni, Harda, Hoshangābād, Raisen, Sagar, Narsinghpur, Chhattarpur, Rewa, Panna, Satna, Singrauli.

²⁹ Les régions de Vidarbha (partie orientale du Maharashtra) et du Chhattīsgarh, ainsi que les territoires de Sidhi, Umariā, Shahdol, Anuppur, Dindori, Mandlā, Bālāghāt, Seonī, Chhindwāra, Bētul, Damoh, Tikamgarh au Madhya Pradesh, comptent presque 60 millions de locuteurs gondī.

³⁰ Pour des détails sur la présence et l’action politique du BJP au Madhya Pradesh voir C. Jaffrelot, 2002. « Les nationalistes hindous face à la mobilisation des basses castes », *Tribus et basses castes*, Puruṣārtha 23, EHESS, pp. 328-363.

³¹ Une plus grande radicalisation de cette idéologie se produit à partir des années 1960 par M. S. Golwalkar, admirateur de Hitler, qui dirigea le RSS de 1940 à 1974.

manière déformée, empruntant par exemple les formes du monothéisme dans le culte d'un dieu guerrier comme Rāma, devenu emblème de l'hindouisme³². L'image d'une Inde indépendante et laïque, forte de sa multiplicité de croyances et d'expériences, apparaît ainsi d'autant plus décolorée, et semble céder le pas à la polarisation. Les processus de base de ce projet montrent comment le nationalisme s'est manifesté et répandu au niveau local, et comment la participation de groupes de plus en plus nombreux a évolué au fil des décennies. Mais sur quoi l'idéologie nationaliste insiste-t-elle pour enraciner et répandre son idée de l'Inde?

Si l'on se réfère aux analyses sur l'histoire politique de l'Inde contemporaine (Jaffrelot 1993 ; 2007) et à la contribution d'ouvrages ethnographiques sur ce sujet (Froerer, 2006), le succès de la diffusion du nationalisme hindou semble suggérer que l'instrumentalisation de certains sentiments comme la neutralisation des diversités, l'exclusivisme social et l'identification de la religion hindoue avec la nation indienne entrent en jeu pour communaliser les identités et les relations sociales. Si nous transférons ensuite cette réflexion d'un niveau plus général à un niveau plus détaillé, tel que le contexte des communautés *ādivāsī*, l'élément du progrès économique devient totalement central. Pour les hommes du RSS, en effet, les populations tribales doivent être « développées ». Ils ont intériorisé le discours d'une branche de la sociologie indienne menée par G. S. Ghurye dans les années 1940 selon lequel les membres des tribus sont des « *hindous arriérés* » qu'il faut assimiler par le développement culturel (l'hindouisme) et économique³³. C'est pourquoi les effets réels de cette conception des choses se concrétisent par l'introduction de pratiques qui, invoquant la grande tradition de l'hindouisme classique, tentent de modifier les pratiques caractéristiques du culte local *ādivāsī* : la dévotion à Rāma, Śiva, Viṣṇu est alors opposée à la cosmologie traditionnelle, aux cultes des ancêtres et des divinités du village, la pureté brahmanique à la consommation d'alcool et aux sacrifices sanglants pendant les rituels. Suivant la

³² S. Corbridge et J. Harriss, dans le livre *Reinventing India* (2000), soulignent le rôle central des images de masse dans la promotion du nationalisme hindou. Ils attirent par exemple l'attention sur le fait que « la cause du nationalisme hindou a été renforcée par la décision du réseau de télévision d'Etat, Dordoorshan, de projeter des épisodes hebdomadaires tirés du *Rāmāyaṇa* dans le but d'insister sur le lieu de naissance de Rāma (Ayodhya) en élaborant ainsi une narration sur le retour aux origines et sur revivalisme hindou. » (p. 190). À cet égard, il est important de rappeler la destruction violente de la mosquée Babri à Ayodhya le 6 décembre 1992, qui a déclenché de violentes tensions entre les communautés hindoues et musulmanes du sous-continent.

³³ G.S. Ghurye réfutait toute séparation entre les tribus et les castes, les tribus n'étant que des « *hindous arriérés* » (« Backward Hindus »). Cf. G. S. Ghurye, 1963 : 19.

volonté de reformer tous ces aspects considérés comme totalement marginaux, voire arriérés, les militants du RSS ont multiplié leurs campagnes culturelles et éducatives dans les villages en essayant d'approcher notamment les nouvelles générations. L'identité religieuse devient alors un critère de reconnaissance et de légitimation.

Si nous prenons nos distances par rapport aux théories politiques ou aux positions radicales des mouvements fondamentalistes, nous pouvons observer que le degré de cohérence entre les groupes « caste et tribu » relève de toute façon d'une idéologie d'édification nationale à laquelle un processus législatif bien précis a servi de cadre. En décidant de créer une Commission nationale spécifique pour les *Scheduled Castes and Tribes* (NCST) en 1978, et le Ministère des Affaires Tribales en 1999, le gouvernement indien reconnaît officiellement l'existence d'une *question tribale*. Dans le cadre d'un parcours constitutionnel marqué par la ferme conviction que les besoins et les problèmes des tribus répertoriées et les solutions requises étaient très différents de ceux des castes, il est apparu nécessaire, au niveau politique, d'adopter une orientation particulière pour le développement tribal et la protection des tribus³⁴. En Inde, ce qu'on peut appeler le « regard colonial », – ou mieux l'« imaginaire colonial » –, semble s'être conservé dans les politiques nationales, en se transformant³⁵.

Dès 1989, la politique de discrimination positive, préconisée par le rapport Mandal, compte des partisans et des adversaires sur l'ensemble de l'échiquier politique³⁶. Cependant, les forces politiques et intellectuelles qui lui sont favorables n'ont pas su proposer une idée alternative de l'Inde et de sa démocratie face aux défis

³⁴ Ce type de discours ne s'arrête pas au moment où, par l'acte constitutionnel du 19 février 2004, la précédente commission a été remplacée par deux commissions séparées, chargées respectivement de ces deux catégories.

³⁵ R. Guha souligne qu'une des représentations des *ādivāsī* qui s'est répandue au cours des dernières décennies au sein de la population indienne, en particulier des hautes castes, insiste sur une vision écologique de « nobles sauvages » (« ecologically noble savages »), dont la conception romantique d'une vie totalement immergée dans la nature ne serait qu'une forme d'orientalisme inversé (« inverted Orientalism »). Voir R. Guha, 2000. *Environmentalism. A Global History*, Longman, New York, II partie.

³⁶ Les discriminations positives sont l'article 15, alinéa 3, de la constitution indienne. L'article 17 est consacré à l'abolition de la catégorie des intouchables.

contemporains. La virulence des discours identitaires ces décennies dernières semble traduire une volonté de remplacer les catégories coloniales par d'autres identités, qui se tournent vers le passé précolonial pour la construction d'un présent plus cohérent. À l'approche « théoriquement désordonnée, improvisée, pluraliste » de Gandhi et de Nehru, écrivait Khilnani en 1997, « le Sangh parivar (la « famille du Sangh », le réseau formé par le RSS et ses filiales) offrait l'alternative d'une communauté homogène culturellement et ethniquement nettoyée, possédant une citoyenneté indienne singulière, défendue par un État ayant à ses côtés dieu et des ogives nucléaires » (Khilnani 1997 : 195,188)³⁷ .

Les contributions proposées au début du chapitre entrent directement en dialogue avec nos analyses et nous rappellent qu'on n'efface pas l'idée d'une collaboration nécessaire entre les sciences humaines dans leur ensemble, et que cette idée est constamment réécrite de multiples façons. Pourtant, aussi fondamental que soit l'héritage colonial dans la construction de l'Inde indépendante, la récente anthropologie *sur et de* l'Inde nous montre que le grand tournant est aujourd'hui opéré. Nous devrions insister sur cet aspect. L'Inde puissante que nous voyons apparaître redessine ses rapports au monde en jouant – avec prudence – le jeu de la globalisation, tout en montrant que les *mouvements* et les *transformations* qui la traversent sont là pour rétablir des équilibres dans une perspective de continuité sociale. Une continuité qui *fait sens* et que notre travail met en lumière dans toute son actualité. Même si Haimendorf s'attache beaucoup à la question de la transformation des Gond (et des Pardhan) comme d'un aspect irréductible, cette transition ne signifie pas que le passé soit effacé. Elle implique qu'il soit, si l'on peut dire, « digéré ». Même si elles remontent parfois à la surface, les rancœurs héritées du passé n'expriment plus prioritairement la dénonciation de l'exploitation coloniale de jadis. Sur ce plan, le regard porté sur l'Inde a considérablement changé, comme celui qu'elle porte sur elle-même.

³⁷ S. Khilnani, 1997. *The Idea of India*, Penguin Books, New Delhi, p. 195, 188. [Traduction personnelle]: « *theoretically untidy, improvising, pluralist approach* »... « *a culturally and ethnically cleaned-up homogeneous community with a singular Indian citizenship, defended by a state that had both God and nuclear warheads on its side* ».

CHAPITRE XI

CHANGER DE SOCIÉTÉ TRIBALE, REFAIRE DE L'ÉTHNOGRAPHIE

Dans la ligne du chapitre X, la structure que nous allons proposer ici vise à parcourir à nouveau « l'histoire tribale » selon des perspectives ethnographiques précises. Il ne s'agira pas d'utiliser des contributions contemporaines pour raconter cette histoire unilatéralement. Nous tenterons plutôt d'illustrer des études de cas tirées des régions où les populations tribales sont majoritaires, notamment l'Inde centrale et orientale, portant sur certaines articulations de la « tribalité » : aspects liés au culte et aux relations avec les divinités (pratiques et langage rituels), évolution du pouvoir politique (royaume-état), relations inter et intra-groupes, productions artistiques et culturelles. Ces exemples, fruit de recherches locales et régionales, ont contribué au renouvellement de l'étude de l'histoire tribale indienne, de ses méthodes, et de ses ambitions. Tout d'abord, le chapitre s'appuie sur quelques exemples d'enquêtes auprès des milieux *ādivāsī*, comme des appels, pour illustrer cette question, là où la seconde ligne d'approche se concentre sur le rôle du musée ethnographique au bénéfice de l'idée de l'art tribal comme ouverture significative pour l'histoire des tribus.

1. DÉLIMITER LE CONTEXTE, ÉLARGIR LA RECHERCHE

Sur le thème de « l'indigénéité », le choix de mettre l'*enquête de terrain* au centre de l'étude scientifique maintient l'attention des résultats des recherches précédentes – dont certains exemples significatifs au chapitre X – pour commencer à se préciser au niveau de la méthode et de la légitimation théorique.

La fragmentation apparente de la recherche, interrogée dans plusieurs directions et sur plusieurs niveaux, semble s'attacher à maintenir au centre une question qui a probablement inspiré ces enquêtes. L'étude des sociétés tribales et des étapes de la formation de nouvelles formes de coexistence se présente comme le point

d'observation d'une rénovation encore en cours, mais confirme aussi qu'il s'agit de processus pluriséculaires, chacun avec ses propres particularités. Cette dynamique doit être accompagnée d'une série de propositions visant à renouveler les méthodes de la recherche anthropologique, impliquant des sources presque totalement orales et leur interprétation, ainsi que des relations avec les études indianistes et historiques.

C'est dans cette direction que vont les efforts faits par les anthropologues pour atteindre deux objectifs étroitement liés :

- (1) - conférer à l'ethnologie une place renouvelée dans les sciences sociales, au même titre que d'autres domaines, peut-être plus privilégiés, tels que la sociologie ou l'histoire;
- (2) - utiliser l'ethnographie pour poser de nouvelles questions, définir de nouveaux problèmes et des « objets d'analyse », tout en revisitant des thèmes déjà abordés précédemment, selon d'autres points de vue.

Ces deux spécificités n'enlèvent rien au caractère scientifique de l'ethnographie, à condition de concevoir celui-ci comme étant la confrontation d'analyses appuyées sur des références partagées et sur des informations relatives aux objets d'étude. Ce sont deux spécificités qui ouvrent des espaces nouveaux pour ces études et participent au processus permanent d'adaptation des sciences sociales à l'évolution du monde.

Du côté des « sciences sociales » comme ensemble de disciplines permettant de dialoguer autour de conceptions communes, même les productions artistiques (dans leurs nombreuses variables) exprimées par un groupe social peuvent offrir des outils supplémentaires très utiles pour explorer les questions sociales et / ou politiques dans le contexte des communautés *ādivāsī* de l'Inde contemporaine. Cette réflexion porte alors l'attention sur l'étude des « arts tribaux » comme représentation tangible de l'oralité de ces cultures et des ouvertures possibles pour construire ou poursuivre cette articulation au sein des sciences sociales. Dans le vaste panorama des arts indigènes indiens, la description du rôle du musée ethnographique peut alors permettre de saisir chaque tentative de « typiser » cet espace commun. La comparaison des domaines de l'ethnographie et de l'histoire de l'art autour des études sur les *ādivāsī* porte alors à explorer les aspects religieux et social du groupe étudié à

travers la mise au point des facteurs méthodologiques et leur interaction, mais aussi à aborder les études tribales par la transformation des musées ethnographiques afin de s'interroger sur les spécificités et les contours de ces réalités, sur ce qui en forme le socle commun ou les différencie les unes des autres, et sur les menaces auxquelles les *ādivāsī* sont confrontés.

Études de cas de l'Inde centrale. Quelques exemples

Raisonnement à l'échelle du contexte, par sa réduction ou son élargissement, nous donne les éléments permettant de le décrire et de l'interpréter. Odisha, Jharkhand, Chhattīsgarh, Madhya Pradesh, sont les points d'observation adoptés par plusieurs spécialistes pour aborder le discours tribal : plateaux et chaînes de montagnes d'un côté, plaines fertiles de l'autre, cette ceinture est connue en général pour son faible taux d'urbanisation. Parmi les quelques grands centres urbains, on trouve les capitales des États correspondants, tels que Bhubaneswar, Ranchi, Raipur et Bhopal, et l'on relève également la présence de quelques industries d'exploitation du sol et des forêts, du fait de la richesse de cette région en minéraux et en ressources naturelles. Ces villes sont en effet des centres importants d'activités commerciales qui se sont formés dans le cadre d'un processus industriel et migratoire très rapide. Cependant, l'importance de certaines de ces villes se fonde également sur le rôle qu'elles jouent d'un point de vue religieux.

Le culte de Jagannātha

Nous partons de Bhubaneswar et de l'État de l'Odisha. Les travaux sur le culte de Jagannātha conduits pendant les années 1970-75 par l'équipe de chercheurs allemands (A. Eschmann et H. Kulke, G. Pfeffer et H. von Stieteneron) et indiens (notamment G.N. Dash, P. Mukherjee et G.C. Tripathi) groupés dans le « Projet Orissa » de l'université d'Heidelberg visaient à étudier les sanctuaires à Puri, l'un des plus importants lieux-saints de l'Inde (*tīrtha*), leur histoire, leur évolution, ainsi que l'importance du temple au niveau économique et politique dans la région. L'origine tribale du dieu Jagannātha, soulignée dans l'étude allemande (Eschmann 1978 : 79-

99)¹, s'inscrit dans l'histoire de ce culte ainsi que dans l'histoire même de l'Odisha et de la manière dont les divers groupes tribaux ont interagi avec les groupes hindous dans la construction d'un culte à la fois « régional » et « national ». C'est dans ce contexte que le « Projet Orissa » a analysé, dans le cadre d'un programme de recherche interdisciplinaire, le complexe sacré de Puri afin de contribuer à la connaissance des origines, du développement et de l'organisation d'un culte régional dont la tradition est encore très vivante. Les interconnexions entre les cultes tribaux et brahmaniques soulignent la vocation interdisciplinaire de l'étude : la question religieuse, les relations entre le temple et le roi, l'évolution idéologique du culte choisi par le souverain à travers des icônes rituelles et mythiques, se mêlent à l'intérieur des nombreuses croyances et pratiques indiennes afin de faire dialoguer le culte dans le monde hindou au sens le plus large et au niveau local. Cet aspect de l'étude met en évidence que la construction des temples (Liṅgarāja à Bhubaneswar et celui de Jagannātha à Puri)² est parallèle à la construction du culte selon une perspective d'expansion territoriale à la fois religieuse et politique. De cette manière, la volonté expansionniste repose sur le culte du royaume qui peut être connecté en permanence à son territoire et donc reconnu (ou juste parce qu'il est reconnu)³.

Ce travail monographique reprend deux concepts importants qui ont modifié l'analyse de l'organisation sociale de la tradition indienne, et dont les limites ont été soulignées par des recherches concomitantes et successives : les concepts de « grande et de petite tradition » (Redfield 1955 ; 1956) d'une part, le concept de

¹ A. Eschmann, formée aux études religieuses et indianistes à l'Institut de l'Asie du Sud de l'Université de Heidelberg, est décédée le 6 avril 1977 au cours de ses activités de terrain en Odisha. Au cours de ses recherches, elle a mis au point sa propre méthode interdisciplinaire associant des méthodes d'interviews socio-ethnologiques à des prêtres et à des responsables rituels et à une étude approfondie de la tradition orale et littéraire. Grâce à cette approche, elle a réussi à vérifier l'influence présumée de la tribu sur le culte de Jagannātha.

² Le temple de Liṅgarāja a été construit entre 1000 et 1040 par un souverain de la dynastie des Somavamshī sur des fondations remontant probablement aux VII^e-VIII^e siècles. Par sa structure, ce temple magnifique élargit la symbolique de la « montagne cosmique » et se présente comme une chaîne de montagne dont les sommets se dressent vers le ciel.

³ Selon A. Eschmann, la fonction politique du patronage royal des « divinités tribales hindouisées » et de la construction de ces villes-temples consistait à légitimer le pouvoir royal hiérarchique hindou au sein d'un système tribal plus égalitaire, ainsi qu'à gérer les systèmes féodaux des royaumes régionaux hindous (1986 : 72). Dans cette région, ce développement a culminé avec la construction du temple de Puri après 1135 après J.-C. et la consécration de tout le royaume au culte de Jagannātha (« Seigneur du monde ») en 1230 après J.-C.

« sanskritisation » (Srinivas 1955 ; 1967)⁴ de l'autre. Dans ce contexte, les problèmes d'influence mutuelle à différents niveaux de la culture indienne sont devenus le sujet central de l'analyse de son organisation sociale. Les questions relatives aux réseaux et aux centres d'intégration, aux méthodes d'éducation populaire et aux canaux de transmission culturelle ont été vivement débattues. D'autres analyses ont ensuite souligné le rôle des complexes sacrés (tels que les lieux de pèlerinage et les villes-temples) ou des spécialistes du sacré tels que les prêtres, les renonçants (*sannyāsin*) et les praticiens du rituel.

Dans ce travail, ce qui domine, c'est l'obtention d'une image composite dans laquelle chaque spécialiste propose son analyse selon sa propre formation et sa méthodologie. Le culte de Jagannātha a été renouvelé à de nombreuses reprises, mais chaque renouvellement semble avoir accentué le pouvoir de ce culte et de sa diffusion. A. Eschmann démontre l'existence d'un continuum ininterrompu allant des cultes tribaux aniconiques, en passant par les sanctuaires du village, aux grands centres du pèlerinage hindou. Ce qui émerge est davantage dans l'interrelation des deux pôles qui constituent ce continuum que leur antagonisme. C'est là, alors, que la relation entre le pouvoir royal et le culte de la divinité est central (Eschmann 1978 : 97)⁵. En reconstruisant le temple de Liṅgarāja, le souverain permet l'union d'un culte tribal hindouisé avec ses prêtres tribaux, ainsi que la reconstruction du temple de

⁴ Les conceptions de Redfield et de Srinivas ont fortement contribué à former une approche nouvelle d'analyse des mobilités et des changements sociaux dans la société indienne par l'association de l'indologie et de l'histoire. La théorie de Srinivas a en effet permis de relier la recherche sur les petites communautés indiennes de village au domaine traditionnel des études indianistes – voir la grande tradition sanskrite. Le terme « sanskritisation » est ainsi devenu un instrument de transmission entre la recherche historique et la recherche socio-anthropologique, contribuant également à déconstruire le mythe concernant les villages de l'Inde conçus comme un « ensemble isolé ». (M.N. Srinivas et A.M. Shah, 1960. « The Myth of the Self-Sufficiency of the Indian Village », *Economic Weekly*, XII, 1375-78). Ces concepts ont également montré cependant leurs limites : d'une part, la tendance à distinguer de manière dichotomique la « grande tradition » indienne sanskrite de la « petite tradition » des villages ; d'autre part, l'insistance du modèle brahmanique panindien de la sanskritisation dans la dynamique du changement social de l'Inde traditionnelle. Citons les positions sur l'existence d'un continuum ininterrompu tribu-caste (Sinha et Bailey) et sur l'adoption du modèle brahmanique indien comme base du système de castes local et régional (Dumont). Dans l'Inde tribale centrale, la formation de l'État a été liée au changement social selon le modèle Rājput (Sinha). Les résultats de cette étude confirment l'idée que le sanscrit n'était pas le seul moyen du développement du processus de sanskritisation et que ses agents n'étaient pas toujours tous des Brahmanes.

⁵ La ville sacrée de Bhubaneswar, où furent édifiés la plupart des temples, était le centre religieux de la région marqué par un très grand nombre de sanctuaires. Aux nombreuses dynasties vénérant Śiva – comme les Shailodbhava, les Bhaumākara et les Somavamshī (VII^e - VIII^e siècles) - en succédèrent d'autres dynasties pratiquant le culte de Viṣṇu – les Kesarī et les Ganga qui régnèrent jusqu'en 1435.

Puri. Sous cette dynastie, le culte de Jagannātha devient la religion d'État de l'Orissa en combinant les cultes tantriques, śaiva et vaiśnava, pour agir précisément dans le sens du syncrétisme religieux et culturel et de l'énorme importance politique de l'histoire de toute la région. Dans le souci d'observer les relations mutuelles entre les cultes tribaux et les traditions brahmaniques, les recherches du projet semblent insister sur l'importance des processus d'*hindouisation* et de *tribalisation* : de l'étude des origines, de la formation et de la consolidation du culte de Jagannātha (1^{ère} partie), l'attention se porte ensuite sur l'évolution du culte dans le cadre de l'évolution de l'État lui-même (2^{ème} partie). C'est là que la relation entre la divinité, l'État et les dynasties royales se révèlent être au centre de l'histoire politique de la région (H. Kulke). Enfin, les changements et les transformations des villes-temples de l'Orissa sont abordés grâce à l'apport des études sanscrites et des études anthropologiques du village, qui accordent déjà une attention particulière aux aspects urbains de l'Inde moderne (3^{ème} partie).

Dans le cadre de cet immense travail sur l'Odisha de ce que l'on peut appeler l'« école allemande » nous avons aussi des recherches successives (B. Schnepel 2002)⁶, qui font apparaître leur dette envers les travaux de H. Kulke, et de G. Berkemer concernant les petits royaumes du Kalinga (Sud de l'Orissa, Nord de l'Andhra Pradesh). G. Berkemer proposait notamment une définition du « petit royaume » comme « un système politique qui peut se regarder comme indépendant concernant ses affaires internes [...] et qui poursuit aussi une politique rituelle indépendante sur ses propres territoires, tout en devant reconnaître la supériorité politique, rituelle et militaire d'un seigneur supérieur à lui, dont il partage l'autorité et dont il a besoin pour légitimer son propre pouvoir » (Berkemer 1993 : 81)⁷. Suivant ensuite le modèle décrit par Kulke pour les « États vassaux » du Centre de l'Orissa ce que l'auteur appelle les « rois de la jungle » seraient essentiellement des princes ou des aventuriers hindous qui se seraient imposés à la population indigène par la conquête puis par le patronage des divinités autochtones (Kulke 1976 : 398-409). Du côté religieux, à la suite surtout des études et des intuitions de A. Eschmann, l'opposition idéal-typique entre « tribal » et « hindou » se joue sur l'aspect des divinités de chaque panthéon. Là

⁶ B. Schnepel, 2002. *The Jungle Kings. Ethnohistorical Aspects of Politics and Ritual in Orissa*, vol. 2, New Delhi, Manohar.

⁷ G. Berkemer, 1993. *Little Kingdoms in Kalinga: Idéologie, Legitimation und Politik regionaler Eliten*, Stuttgart, Franz Steiner.

où les dieux d'origine tribale sont représentés par une simple pierre (comme dans le cas du temple de Liṅgarāja) ou par un poteau, les divinités hindoues sont anthropomorphes (Schnepel 2002 : 125)⁸. Ces constats sociologiques s'accordent mal avec l'impératif d'en faire un scénario, le postulat hérité de Kulke et, en amont de la phénoménologie des religions A. Eschmann – de l'origine tribale des déesses aniconiques. Madeleine Biardeau avait relevé et critiqué ce postulat dans *Histoires de poteaux*. Les relations tribus-royauté ne sont envisagées par Schnepel qu'à travers cette ligne d'évolution, ce qui appauvrit considérablement les scénarios historiques possibles. Certes, nous savons peu de choses des institutions tribales anciennes, mais ce que nous en voyons aujourd'hui reflète le produit d'une histoire aussi longue que celle des royaumes locaux, avec des influences réciproques. La thèse selon laquelle l'interdisciplinarité est sans doute insoluble, est parfois liée à la pratique «ethnohistorique» la plus féconde et consiste, selon nous, davantage à croiser les sources des deux disciplines (écrites et orales) en les critiquant par leurs méthodes respectives qu'à exploiter les zones interstitielles.

Dialogues ritualisés avec les morts. Le cas des Sora

En passant de ce type de travail collectif à celui ethnographique individualisé, les aspects religieux et rituel sont les thèmes principaux autour desquels s'est construit le travail de P. Vitebsky. Ses analyses relatives au rituel funéraire et au dialogue avec le monde de l'au-delà sont directement liés à notre recherche sur les Pardhan et les Gond. En 1993 P. Vitebsky a publié une étude monographique (*Dialogues with the Dead*), fruit d'un travail de terrain chez les Sora, groupe tribal vivant à l'est de l'Inde dans une région située entre l'Odisha et l'Andhra Pradesh⁹. Au centre de sa recherche, se trouve la relation qu'entretiennent les Sora avec des entités, des esprits (« *sonum* ») par l'intermédiaire de chamanes. Cet important ouvrage de référence analyse méticuleusement les discussions des Sora sur la mortalité – principalement sous la forme d'une communication verbale entre les vivants et les morts –, ces

⁸ La notion de royaume qui fait l'objet d'une partie importante de la recherche de B. Schnepel s'inscrit dans une perspective plutôt historique qu'ethnologique. Les populations qui font la spécificité du royaume, ainsi que leurs rituels variés, sont traitées en cinq pages seulement (p. 124-126 et p. 229-230), à partir de gazetteers et de brefs rapports ethnographiques. La question de « tribu » n'est problématisée qu'à travers « l'idéal-type » du « culte tribal ».

⁹ Dès le début de ses recherches P. Vitebsky a défini les Sora comme une « tribu dans une Inde hindoue » (« *tribe in hindu India* »).

derniers s'exprimant à travers des chamanes en transe. Au fil des pages, il apparaît que cet état après la mort n'est que provisoire et débouche, à plus ou moins long terme et selon la personnalité des individus et le type de leur mort, sur le statut d'ancêtre. Dans chaque village, il y avait des conversations quotidiennes entre des personnes vivantes et les personnes décédées. Ce dialogue avait lieu par le canal de la voix du spécialiste rituel en transe par laquelle s'exprimait le *sonum*. De ce fait, le terme renverrait à l'idée de « souvenir »¹⁰ : « La raison pour laquelle la rédemption du défunt est un processus lent et douloureux est que la personne vivante est incapable de se libérer du *souvenir* des choses avant cette transformation [c.-à-d. la mort] »¹¹ (Vitebsky 1993 : 13). Il ajoute :

« Dans les dialogues entre vivants et morts, les orateurs se persuadent, se taquent, se souviennent, se dupent, s'implorent les uns pour les autres. Les dialogues représentent une recherche mutuelle de conscience de l'état mental de l'autre personne. Ils sont en même temps le moyen de modeler en permanence l'être de chaque personne. Dans ces dialogues, les vivants et les morts se poussent mutuellement à faire des choses tout en étant en même temps eux-mêmes changés par ces rencontres. Chaque personne est un agent mais, en même temps, elle est « actionnée » elle-même et ne revient pas simplement à son état précédent. » (1993, 5)¹².

Si les interactions verbales avec les morts et l'« articulation verbale » des chamanes sora – le « jeu de mots » (*word-play*) étant selon Vitebsky la principale forme d'art parmi eux (1993, 10) – peuvent être considérées tout à fait particulières de ce

¹⁰ Sur cette idée de « souvenir » liée à l'esprit de la personne morte, voir le chapitre VI et le rituel de *kunḍā* que nous avons décrit. Sur le sujet du *sonum* voir aussi S. Beggiora (2003), *Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanismo delle tribù Saora dell'Orissa*, Milano, Franco Angeli.

¹¹ [Traduction personnelle]: « *The reason why the redemption of the deceased is a slow and painful process is that the living person is unable to free himself from the memory of what things were like before this transformation [i.e. death]* ». Comme bien explicité par M. Lecomte-Tilouine dans un compte rendu de cet ouvrage (1996), « le projet de P. Vitebsky est de compléter le livre d'Elwin, *The Religion of an Indian Tribe* (Bombay, Oxford University Press, 1955), qui décrit mal l'organisation sociale sora et reste confus au sujet des *sonum*. » (L'Homme, 1996, tome 36 n°137 p. 264-265). Selon Vitebsky en effet, le livre d'Elwin, basé sur plusieurs terrains au cours des années 1940, a le mérite d'avoir présenté les Sora à l'anthropologie et à la religion comparées (cf. Eliade 1964 : 421-27) ; la pensée d'Elwin semble finalement être submergé par son propre matériel, ce qui rend son livre confus et difficile à comprendre. Les critiques portent aussi sur sa méthode de terrain, car si d'une part Elwin connaissait le hindi et le gondi, d'autre part il ne connaissait pas du tout la langue munda des Sora.

¹² P. Vitebsky, 1993. *Dialogues with the Dead. The discussion of mortality among the Sora of eastern India*, Cambridge University Press. [Traduction personnelle] : « *In dialogues between living and dead, speakers persuade, cajole, tease, remind, deceive, plead with each other. Dialogues represent a mutual quest for awareness about the other person's state of mind. At the same time, they are the medium through which each person's being is constantly moulded. Living and dead people cause each other to do things through dialogues at the same time as they are themselves changed by these encounters. Each person is an agent, but at the same time is acted upon and does not simply return to his or her previous state* ».

contexte, la communication avec des entités et des esprits plus ou moins divins est relativement répandue dans les communautés *ādivāsī* de l'Inde centrale. Pourtant, de telles interactions entre les dieux et les esprits, d'une part, et les êtres humains, d'autre part, ont été plutôt négligées jusqu'à présent et n'ont jamais été systématiquement examinées. Nous ajoutons aussi que les dialogues avec les morts analysés par Vitebsky permettent de saisir également les grands problèmes structureaux de la société sora autour du lignage et de la descendance¹³. Dans le lieu de crémation où l'on peut trouver de pierres commémoratives propres à tout le lignage, les *sonum* résident comme des sous-groupes lignagers, dans des sources situées sur leurs terres cultivées. Nous résumons les étapes d'un dialogue ritualisé que Vitebsky met en scène : avant la crémation – et parfois aussi pendant les premiers jours qui la suivent –, l'esprit du mort qui a du mal à comprendre son nouvel état, est considéré comme un fantôme (la référence au *bhūta* chez les Pardhan apparaît ici immédiatement). Après la crémation et le versement d'eau sur les cendres, ce fantôme passe à l'état de *sonum* et se fait interroger par le chamane. Lors de cette séance, le chamane demande à l'esprit de raconter ses derniers instants de vie et les causes de sa mort. Quelques mois plus tard se déroule une nouvelle cérémonie au cours de laquelle est installée une pierre à la mémoire du mort, tandis que des hommes du lignage, les « hommes-ancêtres », lui enjoignent par un long chant de devenir lui aussi ancêtre. À cette occasion, on parle de nouveau avec le mort, en lui demandant des nouvelles de sa vie dans l'au-delà, le lieu où il réside, etc. Cependant, son nouveau statut d'ancêtre ne se trouve fermement établi qu'à la transmission de son nom à un enfant du lignage. L'ouvrage de Vitebsky, même si certains passages peuvent sembler répétitifs, aborde la délicate question de la relation entre le monde des vivants et celui des morts. L'auteur nous montre de manière précise et détaillée comment, chez les Sora, les morts étaient placés au centre de la vie publique et communautaire et comment leur présence exprimée était centrale pour le bon fonctionnement de la société, les deux choses étant interdépendantes.

¹³ Vitebsky souligne que, bien qu'il connaisse la langue sora (élément fondamental pour travailler sur le terrain), il a rencontré de nombreuses difficultés pour définir le rôle dirigeant des ancêtres et du patrilineage, tout comme il était difficile de comprendre que tous les aspects concernant le concept de *sonum* étaient finalement la seule manière d'apprendre à connaître les êtres humains qui sont morts. Certes, l'étude approfondie et à long terme de la relation des Sora avec le monde des morts lui a permis d'analyser en détail la religion traditionnelle de ce groupe tribal.

En 2017, P. Vitebsky publie une nouvelle monographie qui prolonge et complète la précédente, et dont le titre nous indique déjà la contradiction qu'il met au centre de l'enquête. Dans son ouvrage *Living without the dead. Loss and Redemption in a Jungle Cosmos*, Vitebsky porte son attention sur l'ensemble d'un processus religieux et social qui a radicalement changé ce groupe tribal et que l'on peut synthétiser par l'expression même qu'il utilise : le passage irréversible d'un *passé-animiste* à un *présent-hindou et chrétien*. En effet, dans ses premiers terrains, Vitebsky décrit la religion des Sora dont la composante animiste est très prégnante. Aujourd'hui, les jeunes Sora rejettent la vision du monde de leurs ancêtres et reportent leur allégeance vers des sectes liées au christianisme ou à l'hindouisme fondamentaliste en rapport conflictuel avec la religion traditionnelle. La communion avec les ancêtres a été interrompue, les sites sacrés démolis et les femmes chamanes remplacées par des prêtres – majoritairement chrétiens –, le dialogue avec les morts laissant place aux prières et à la rédemption chrétiennes. Un changement qui a porté les Sora à oublier les esprits de la forêt du fait de l'alphabétisation, de l'introduction du travail salarié et de la politique démocratique. Comment, se demande Vitebsky, une société peut-elle abandonner si soudainement une compréhension de la réalité et voir le monde d'une manière totalement différente ?

Sur une période de quarante ans, P. Vitebsky est parti de la vie des chamanes, des villageois, des ancêtres, des dieux des Sora, pour aborder l'expérience des missionnaires, des prêtres et des enseignants chrétiens afin d'arriver à comprendre cette transformation totale. Il a combiné ses compétences d'anthropologue avec la théorie sociale, la psychanalyse et la théologie pour tenter d'apporter une réponse à des changements si radicaux. Il est même animé au point de se demander s'il ne s'était pas trompé au début en ne remarquant pas les germes de cette transformation. « Vivre sans les morts » révélerait alors la crise actuelle des religions autochtones de cette partie du sous-continent, alors que ce changement historique apporte de nouvelles réalisations, mais aussi de nouveaux tourments et incertitudes.

L'ethnographie sur les Santal

Autre groupe tribal qui a fait l'objet d'une intense activité de recherche, les Santal sont une tribu austro-asiatique comptant plus de dix millions d'individus

vivant dans le centre et le nord-est de l'Inde. Des communautés de Santal sont situées en Odisha, au Jharkhand, en Assam et au Bengale. La plupart des études anthropologiques sur la possession ont porté sur la personne du médium et ont négligé les mots échangés entre hommes et dieux au cours d'un épisode de possession. Parmi les Santal, il y a des patients et des guérisseurs qui s'adressent aux divinités de différentes manières. Bien que le public puisse paraître passif, sa présence attentive témoigne du sens partagé qui émerge de ces dialogues, définissant le Soi et l'Autre dans le contexte de la possession. Dans nombre d'études sur ce sujet, M. Carrin-Bouez montre que les dieux ne parlent pas tous de même manière, et que le discours divin ne peut pas être facilement compris par les êtres humains, voire être incompréhensible. Les dieux utilisent leur langage et ce langage est souvent riche en métaphores. Dans le système symbolique et rituel des Santal, M. Carrin-Bouez analyse la polarité des concepts de « fleur » (chair) et d'« os » (1986)¹⁴. La démarche adoptée s'intègre à une réflexion théorique sur les rapports entre le savoir religieux et les rites d'une part, la croyance de l'autre, en particulier entre savoir et interprétation. Cette distinction vise à rendre compte des pratiques distinctes des deux principaux officiants, l'officiant villageois détenteur des valeurs ancestrales santal, et l'officiant-devin qui, jouant sur la relation des croyances tribales à la tradition hindoue, interprète et innove.

Pour situer sa problématique, M. Carrin-Bouez nous invite à une relecture critique des principaux travaux d'anthropologie religieuse traitant du rapport entre rite et croyance. Est-ce que la croyance est un fait monolithique ? Les Santal croient-ils de la même façon à leurs propres divinités traditionnelles et aux dieux hindous ? La parole est donnée à l'individu, ordonnateur de ses croyances dans une société qui se compose en permanence avec la tradition dominante hindoue. Dans ce contexte, la pratique de l'officiant-devin reflète les tiraillements de la société entre le pôle tribal et le pôle hindou, « société où la dimension idéologique prend le relais de la fonction symbolique » et qui laisse même aux hindous le soin de rêver le sort de ses morts (Carrin-Bouez, 1986 : chapitre I). Un travail qui précise dès son début que l'étude d'une tribu indienne ne peut être traitée sans la relier à la société des castes, et dans lequel M. Carrin-Bouez affirme sa volonté d'échapper à l'alternative classique de l'emprunt par imitation ou du rejet s'attachant à étudier la cohérence interne des croyances

¹⁴ M. Carrin-Bouez, 1986. *La Fleur et l'os. Symbolisme et rituel chez les Santal*. Paris, Éd. de l'EHESS.

santal. Selon l'auteur, les Santal manipulent et réinterprètent le modèle dominant, non pour l'intégrer, mais pour lui échapper. Ils revendiquent alors une identité propre en qualifiant l'hindouisme de « religion de l'étranger » et en insistant sur le clivage entre religion tribale et religion hindoue : il s'agit non seulement de deux traditions différentes mais aussi de deux traditions qui ont pu se constituer indépendamment¹⁵.

L'héritage ethnographique sur la question des tribus en Inde a une importance particulière dans l'évolution de ces études. En ce qui concerne les exemples de recherches présentés ici, il est également important de remarquer que toutes ces descriptions s'intéressent au développement des groupes minoritaires, aussi bien dans le domaine religieux que social, en révélant un lien particulièrement pertinent avec les intentions de notre recherche. Dans les dialogues entre vivants et morts, par exemple, il y a bien deux points qui peuvent soutenir la comparaison avec le monde oral des Pardhan : les dialogues en musique sans utilisation de la parole sont d'abord une partie essentielle de la communication avec la divinité – la musique transforme en effet le spécialiste du rite en médium –, et la manifestation divine des divinités dont les « discours » sont révélés par une séquence précise de rythmes. La musique permettrait ainsi à la divinité de participer activement au rituel sous ses différentes formes, alors que l'utilisation de la parole par le ritualiste-médium (voir *nat*, joueur de *bana*) permet un dialogue avec la sphère spirituelle et établit la structure permettant de comprendre le processus de création du monde ou de communication avec les ancêtres¹⁶. La mise en œuvre du *dialogue ritualisé* par son langage et son action fait

¹⁵ Ses travaux scientifiques ont également traité la production de mythes chez les Santal en Assam, en abordant les récits où les Santal s'interrogent sur les croyances des hindous – tout en rejetant toujours le fait de « s'hindouiser » totalement, en raison du statut inférieur qui leur était réservé dans l'échelle des castes (Carrin 1988 : 199), et leur rencontre avec les chrétiens par l'intermédiaire des missionnaires évangéliques, à l'exception des royaumes tribaux – celui des Gond de l'Inde centrale, par exemple – qui étaient depuis longtemps en relation de dépendance avec les castes hindoues. Du même auteur, voir aussi l'ouvrage *Le parler de dieux* (2015) centré sur le discours rituel.

¹⁶ Nous avons eu l'occasion d'aborder ces thèmes à l'occasion de la Conférence internationale *Making Connections on the Margins. Perspectives on Indigenous and Vernacular India*, organisée à Venise en décembre 2015 par l'Université Ca' Foscari en collaboration avec *India Study Centre Cork* (ISCC) and

partie du processus social. Dans ce contexte, l'Inde centrale a joué un rôle très particulier pour le progrès de la recherche en raison de la richesse culturelle et sociale qui la caractérise. Les exemples présentés ici font également ressortir la synergie des domaines d'études dans un grand processus de connexion d'études historiques, anthropologiques et littéraires. Ces sont des tentatives qui permettent de dépasser un cadre méthodologique en allant au-delà des catégories sociales et scientifiques classiques. Ils permettent aussi de discuter de la manière dont les relations tribus-castes-hindous sont établies, forgées, maintenues ou appropriées, mais également défaites dans les sphères superposées de la religion, de la politique et de l'économie, de voir comment ces relations se sont adaptées et / ou modifiées dans les processus changeants qui les ont impliquées, voire absorbées dans un nouvel ordre.

2. LES ARTS DES TRIBUS : LE MUSÉE ETHNOGRAPHIQUE

Le présent paragraphe porte l'attention sur les communautés *ādivāsī* à travers la diversité de leurs styles et techniques d'art : musique, danse, artefacts, iconographie religieuse. La production culturelle très articulée et très riche – souvent qualifiée de « populaire » – de ces groupes minoritaires se relie, d'une part, aux changements sociaux auxquels ces groupes sont confrontés, et d'autre part, à l'attention portée par la scène artistique contemporaine indienne à leurs systèmes et objets symboliques, qu'il s'agisse de représenter les dieux, les hommes ou les animaux en relation les uns avec les autres. C'est un aspect qui nous a paru immédiatement évident lors de nos recherches à Bhopal, et que nous avons déjà abordé dans la première partie de ce travail (chapitres II et III). C'est pourquoi, à l'aide de l'exemple tiré de notre expérience du Musée de l'Homme, nous verrons que certaines implications possibles entre ces deux aspects permettent de développer une compréhension plus critique de la façon dont les « arts tribaux » peuvent réexaminer et aller au-delà d'un imaginaire historique, considéré pour acquis, qui limite cependant l'exploration des articulations de ces traditions marginalisées.

Marginalised and Endangered Worldviews Study Centre (MEWSC), de l'Université de Cork (Irlande) et *Contemporary India Study Centre Aarhus (CISCA)*, de l'Université d'Aarhus (Danemark). La journée de la conférence a été opportunément dédiée à la question des réseaux et de la mobilité, abordant de manière critique la question de la connectivité telle qu'elle est décrite par De Bruijn et van Dijk (2012), appliquée au contexte social et culturel marginalisé.

Quelques aspects

L'histoire des communautés *ādivāsī* ainsi définies à partir des années qui ont suivi l'Indépendance a été aussi (et continue d'être) une longue histoire de leur production artistique axée sur les objets de la vie quotidienne et rituelle. Cet univers « représentatif » – totalement oral – a commencé à intéresser à la fois l'anthropologie et le monde de l'art (critiques et collectionneurs) indiens. Dans ce sens, les années 1960-70 ont marqué un tournant. Il est bien connu que l'art indien a toujours été complexe à comprendre, car l'activité de l'artiste indien va au-delà de l'esthétique en dépassant l'aspect figuratif. Dans les sociétés populaires traditionnelles, l'art est avant tout utilitaire, magique, religieux ou commémoratif, mais en même temps, les différentes expressions artistiques prépareraient également les cérémonies familiales et villageoises qui relient les canons de l'esthétique classique indienne eux-mêmes (*rasa* et *bhava*) les uns aux autres, classés comme des étapes d'un chemin spirituel (Mukerjee 1965 : 91-96 ; Dasgupta 1969 : 14 ; Coomaraswamy 1924 : 30ff.). L'art de la représentation est alors nécessairement fonctionnel. Dans cette optique, nous pouvons concevoir l'art tribal indien dans son esprit religieux comme dans sa foisonnante diversité : très riche en termes de dévotion divine et de culte des ancêtres, est-il possible de considérer que, dès qu'il se développe à proximité des traditions hindoues, l'art *ādivāsī* a également assumé des objectifs similaires à l'art indien traditionnel et à son importance ? À côté de l'art qui concerne principalement les palais, les temples et les ouvrages destinés à les décorer, l'art dit populaire, abondant dans sa diversité, trouve cependant peu de place dans les musées classiques, même pour ce qui est de ses matériaux périssables, de ses manifestations très souvent temporaires. C'est de là que l'idée d'un lieu approprié pour collecter tous ces objets « transitoires et fragiles » a pris forme et a été concrètement mise en pratique.

Dépourvue de modèles interprétatifs et comparatifs, l'histoire du musée ethnographique des années 1930 et 1940 reposait principalement sur un inventaire des différences et une étude de cas particuliers, sans pour autant proposer une vision plus générale ni insérer ces éléments dans une image d'ensemble plus cohérente. La collecte, le catalogage et la nomination des groupes tribaux se traduisaient ainsi par de nombreuses collections d'objets exposés et répertoriés. Au fil des années, en

ouvrant aux réalités des villages, des galeries et des espaces d'exposition du musée de Bhopal, le musée ethnographique à vocation purement démonstrative va commencer à jouer un rôle pédagogique au moment où il accueille le patrimoine oral des communautés indigènes, devenant également la voie de transmission de ces traditions mêmes. Étant essentiellement une institution rétrospective, le musée ethnographique fait lui-même partie d'un débat portant sur les transformations sociales en cours, et s'interroge sur ses fonctions, son rôle et son avenir. Au cours des dernières années d'innombrables institutions, projets, conférences et ateliers ont commencé à s'interroger sur la relation entre les activités du musée et l'emploi de nouvelles technologies, sur les relations entre l'objet exposé et son contexte culturel originel, sur le rapport avec le public indien, de plus en plus nombreux, curieux et exigeant¹⁷.

Selon K. Singh, historienne indienne de l'art à l'université Jawaharlal Nehru (JNU) de Delhi, ce type de débat devrait partir d'un constat précis : il ne s'agit pas de discuter de « l'avenir des musées ethnographiques », mais de soutenir plutôt l'idée que « l'avenir du musée est ethnographique ». À partir de cela, la *modalité ethnographique* sera alors bientôt, dans une mesure plus ou moins grande, la base – si ce n'est pas déjà le cas – de toutes les principales formes de musées et d'expositions (Singh 2013 : 2).¹⁸

Les problématiques que les musées ethnographiques doivent aborder aujourd'hui couvrent un spectre beaucoup plus large, car les inégalités qui caractérisaient jadis les relations entre peuples colonisateurs, peuples colonisés ou décolonisés, sont actualisées par des nouvelles questions urgentes, comme par exemple les migrations, le multiculturalisme, la mondialisation et le néo-colonialisme. Dans ce type de logique, les thèmes de la décolonisation et de la construction de la *figure de l'indigène* demeurent aujourd'hui étroitement alimentés par ce que suggère la comparaison entre les progrès de la production scientifique sur les mouvements politiques et la

¹⁷ On pense notamment aux activités organisées par le Musée tribal de Bhopal (près du Musée de l'Homme) qui insiste sur la combinaison de techniques multimédias pour raconter les mondes des *ādivāsī*. À ce propos, voir S. Keene, 1998. *Digital Collections: Museums and the Information Age*. Oxford, Butterworth-Heinemann; H. Belting, 2007. «Contemporary Art and the Museum in the Global Age», *Contemporary Art and the Museum: A Global Perspective*, édition P. Weibel, A. Buddensieg, Ostfildern, Verlag, pp. 16-38.

¹⁸ Cette réflexion de K. Singh sur le musée ethnographique a été présentée à l'occasion du colloque international tenu au Musée Pitt Rivers et à l'université d'Oxford.

rébellion des minorités¹⁹, et les convictions des administrateurs britanniques plusieurs siècles auparavant. Les thèmes du changement et de la transformation interrogent toujours les catégories de *passé-présent*, *tradition-modernité*. Ils soulignent cependant la nécessité d'avoir différents points d'observation et le fait que la fonction de l'ethnologie est appelée à s'actualiser progressivement afin d'affiner le type de regard et de relation que l'on porte sur/avec *l'Autre*. C'est en effet sur cette idée que reposent la fonction et les aspirations de l'ethnologie. Mais si les relations demeurent, le contexte a changé partout, car il y a toujours une référence globale à la planète. Ce qui donne à l'anthropologue un nouvel horizon. Nous sommes progressivement passés de l'âge de la colonisation à l'âge de la mondialisation, phénomène que l'on ressent de manière très concrète dans l'expérience que l'on peut avoir de tel ou tel endroit. Raisonner alors sur l'idée que l'ethnographie peut être la base de l'évolution de la muséographie signifie que l'on pourrait modeler un espace d'investigation très précis, qui favoriserait une accumulation importante de données comparatives, aussi bien que leur analyse et leur circulation. Il nous semble que l'action de penser en termes locaux et d'agir en termes globaux peut aussi s'exprimer dans ce type de passage : les éléments observés se transforment lentement, ils constituent un cadre d'interprétation contribuant à donner sens à des comportements, ils restructurent et unifient des fins communes ; ils rendent possible l'intersubjectivité et l'intelligibilité dans la compréhension de la société en tant que totalité intégrée et cohérente.

Le musée ethnographique : ambitions et limites

À l'occasion d'une conférence que nous avons tenue au Musée de l'Homme de Bhopal, pour l'inauguration de la galerie « Avritti » consacrée aux représentations de mythes autour du culte de la Narmadā au Madhya Pradesh, le thème du rôle du musée ethnographique a émergé – indirectement – comme une question importante et urgente. Pour l'équipe d'anthropologues indiens engagés dans une tentative de renouvellement du musée, il s'agissait d'une priorité. Nous résumons ci-dessous en trois points l'évolution de ce processus, dont nous avons pu directement constater les effets au cours de nos recherches :

¹⁹ Les Santals sont connus pour leur rébellion de 1855 et pour leur longue tradition migratoire. On pense par exemple au travail de traduction du vaste fonds d'archives sur la rencontre entre les Santal et deux missionnaires chrétiens dans la seconde moitié du XIX^e siècle (Carrin et Tambs-Lyche, 2008).

(1) - La collection d'objets. À travers les objets collectés, le musée vise à expliquer les caractères d'autres cultures, mais révèle aussi sa position par rapport à cette explication: les artefacts et les objets exposés dans les espaces du musée sont évidemment un témoignage de la culture choisie, même si la connaissance reste unidirectionnelle. La perception générale est donc celle d'une objectivation de cette tradition, dans le cadre d'une logique asymétrique reliant celui qui collecte les objets à exposer et ce qui est représenté à travers ces objets.

(2) - Le contexte. Qu'il s'agisse du contexte d'origine des objets ou du contexte artificiel dans lequel ils sont exposés, une fois insérés dans la structure du musée, les objets sont rassemblés et privés de leur encadrement naturel dans un environnement simulant des lieux et des situations. Pour suggérer le contexte, le musée ethnographique développe alors son propre langage d'exposition, en utilisant également les mêmes protagonistes et / ou auteurs.

(3) - Le renouvellement. Le musée ethnographique devient le lieu permettant d'élaborer un type de renouvellement au moment où il commence à s'interroger sur la manière de parler des autres. En accordant une attention particulière aux communautés concernées, l'effort consiste à établir une relation plus étroite avec ces traditions.

Dans le musée ethnographique, les objets sont généralement exposés en association à d'autres objets de la même culture, comme s'ils construisaient une image du contexte duquel ils ont été extraits. Les objets qui ont une fonction sont regroupés ensemble: les masques utilisés dans une danse rituelle peuvent être associés à des objets matériellement différents mais fonctionnellement liés, tels que des costumes, des bâtons ou des instruments de musique. Ces objets pourraient être intégrés à d'autres symboles contextuels comme des photographies, des vidéos et des cartes géographiques, et insérés dans une reconstruction tridimensionnelle d'un contexte complet d'architectures, de végétation et de passages. Bien que les étiquettes explicatives puissent rendre l'information plus accessible pour le public, dans cette dynamique l'objet est isolé, placé dans une vitrine et éclairé par un projecteur; il est présenté comme un objet purement visuel dont le rôle est de déclencher une réponse esthétique. Dans ce contexte, l'idée de base de l'art indien est alors inversée.

Quand l'artefact tribal devient-il alors un objet d'art ? Quelle est la toile qui met en scène le mythe d'origine des Gond ou la manifestation du Bara deo sinon l'expression esthétique elle-même ?²⁰

Même si ces questions peuvent sembler de prime abord très générales, elles occupent implicitement la pensée des Pardhan qui ont émigré à Bhopal, qui définissent eux-mêmes des artistes, pour lesquels le musée de Bhopal s'est révélé un réceptacle idéal permettant aux Pardhan de voir leur tradition en tant qu'objet d'art. Le troisième chapitre a déjà touché cet aspect. Mais comment rendre cette communication vraiment efficace sans dénaturer le contexte d'où provient cet objet ou cette peinture?

Sur la base des réflexions de K. Singh, pour qui « l'avenir du musée est ethnographique », les trois aspects que nous avons essayé de décrire brièvement – objet, contexte, renouvellement – ne doivent pas être limités au seul musée ethnographique. La création du musée Bharat Bhavan de Bhopal était déjà inscrite dans la décision prise par les élites intellectuelles de Bhopal au début des années 1950 (l'histoire de Jangarh Singh Śyam en est l'exemple) de concevoir un espace dans lequel l'art tribal et l'art contemporain étaient étroitement corrélés – même si cette initiative n'a pas toujours couronné de succès. Dans la circulation croissante de l'art à l'échelle mondiale et dans un marché de l'art indien en grande expansion, les artistes contemporains semblent insister sur l'ethnographie en tant qu'approche transversale par rapport à d'autres types de réalité muséale, ce qui démontre qu'une base ethnographique semble intervenir.

Musée ethnographique, musée national

À partir du milieu du XX^e siècle, l'art indien, au sens le plus large, tend vers les canons de l'art occidental afin d'affirmer sa correspondance ou même son équivalence. Le courant nationaliste contredit cependant cette tendance par sa volonté d'éloigner ou même de refuser ces canons, toujours perçus comme une ingérence de l'héritage colonial. C'est ici que la mise en relief des questions identitaires recoupe notre discours. Même dans l'art, cette tendance est renforcée par

²⁰ Traditionnellement, l'art indien ne naît pas pour être de l'« art pour l'art » contrairement aux influences du modernisme occidental. Ce sujet se relie à notre analyse du chapitre III.

le rejet du multiculturalisme, par la consolidation d'une politique d'identité, par la réaction de défense face à la mondialisation. Le concept plus large d'art laisse la place à celui de « civilisation ». Cela entraîne des conséquences précises : de plus en plus, ces groupes affirment que seules les communautés d'origine ont le droit de garder et d'interpréter leurs productions, à la fois dans les musées ethnographiques et des arts figuratifs. Pour les défenseurs de la « cause hindoue », le musée est alors l'institution qui « neutralise » les objets culturels en les montrant comme des œuvres artistiques profanes ; il devient aussi un lieu de débat sur les différences entre les groupes, leurs traditions et leurs productions artistiques. On assiste en quelque sorte au démantèlement de la catégorie de l'« art » et à l'affirmation de l'autorité du musée à travers la multiplication des objets d'art et les nouvelles mobilisations que le musée ethnographique peut mettre en œuvre.

Ces demandes avaient initialement été proposées par des groupes autochtones appartenant à des minorités minuscules. À cette époque, le processus avait une sorte de résonance, même si elle s'inscrit dans une évolution. Aujourd'hui, en effet, la vie et le choix des objets exposés sont déterminés par les exigences avancées par des groupes beaucoup plus larges et, surtout, par des groupes majoritaires. Les conséquences ultimes de la diffusion de cette caractéristique des musées ethnographiques sont encore visibles. L'objectif est de mettre en valeur le fait que l'art contemporain en Inde est au cœur de dynamiques territoriales, économiques et sociales de plus en plus mondialisées qui conduisent à de nouveaux modèles urbains et d'habitudes culturelles. Les critiques d'art, les collectionneurs, les artistes s'engagent à comprendre rapidement et à préserver les formes de savoir local des communautés *ādivāsī*, une tendance qui dépasse l'Inde elle-même et qui conduit à décrire des transactions imaginaires à la croisée de l'identité et de la transformation culturelle, posant ainsi la question des droits culturels de ces communautés autrement marginalisées. (G. N. Devy, G.V. Davis, K. K. Chakravarty 2015)²¹.

Même si le désir de créer un musée national était inspiré par des exemples de musées des métropoles européennes, il est nécessaire pour les musées des nouveaux États postcoloniaux de faire autre chose. Le vieux musée national à l'ancienne – type

²¹ Devy, Davis et Chakravarty, 2015. *Performing Identities: Celebrating Indigeneity in the Arts*, Routledge India, Routledge India.

national européen – s'apparente à un modèle d'histoire nationale de la civilisation, qui fait converger et intégrer dans une vision universelle de l'histoire de l'art tout ce qui est reconnu comme le passé d'une histoire et d'un patrimoine communs. Ainsi cette histoire présentée dans ces musées intègre-t-elle une dimension coloniale. La proposition était différente dans les nouvelles nations, mais les musées nationaux ont été conçus comme un symbole de la culture nationale, une culture qui étend son objectif aux civilisations produites à travers les âges, mais en confiant celles-ci à celles produites à l'intérieur des frontières de l'État moderne. Cette forme de musée dans laquelle un patrimoine national est collecté et diffusé est un phénomène spécifiquement postcolonial (Singh 2002 :108).

Lors de la création du Musée de l'Homme de Bhopal, et du plus récent musée tribal, critiques, artistes et intellectuels nationalistes avaient déjà mis au point une structure permettant de voir ces objets sous une lumière différente. Depuis le début du XX^e siècle, un groupe croissant d'intellectuels et d'artistes indiens a lancé un projet visant à récupérer les innombrables objets d'art dispersés sur tout le territoire, pour lesquels les stratégies d'interprétation ont réfuté, point par point, les visions coloniales persistantes. Plutôt que d'essayer de démontrer l'équivalence de l'art indien et de l'art occidental, les historiens nationalistes ont développé un discours sur la différence. L'intention des premiers musées britanniques de créer un «objet-Inde» était de rassembler des collections d'objets, d'images, d'exemples susceptibles de donner une idée synthétique de l'Inde – du pays, de ses produits matériels, des hommes et des femmes, de leur condition morale²². C'est pourquoi, ces premiers musées avaient une portée encyclopédique et regroupaient des collections scientifiques, économiques, industrielles et archéologiques ; la réalité muséale était la réunion des sections sur l'histoire naturelle, l'ethnologie, la géologie, l'archéologie, ensemble par lequel l'imaginaire colonial visait à représenter un microcosme capable de créer une archive complète et exhaustive de l'empire, ainsi qu'une matrice d'échantillons correctement classés et étiquetés qui pourrait représenter de manière adéquate le domaine et la pensée du Rāj. Qu'est-ce qui fait alors un musée « national » ?

²² Ce sont les mots utilisés par Monier-Williams pour décrire le musée encyclopédique indien qu'il a tenté d'établir à Oxford sans y parvenir. Citation tirée de «History of the Indian Collections», J. C. Harle et Andrew Topsfield (eds), *Indian Art in the Ashmolean Museum*, Oxford, Ashmolean Museum, 1987, p. x.

Indépendamment de sa narration ou de son exposition, le musée devient national au moment où l'idée nationale se forme : sa présence et son inscription dans le temps et dans l'espace, la construction de l'idée d'un musée national, réelle et symbolique, permettent à l'Inde d'établir son rôle politique dans l'État moderne démocratique. La vision « universaliste » de l'ancienne domination coloniale est remise en question, également par l'idée même de musée, dans ses modalités mêmes de construire une idée de nation indienne moderne, quels que soient le degré de sensibilisation à cette idée ; ce procédé vise ensuite à la suppression de l'objet de son contexte particulier d'utilisation – domestique, rituel, public, individuel – et à la transformation de l'objet en objet d'art – désacralisé, sécularisé, rationalisé, transformé en patrimoine, et inséré dans une structure intellectuelle dans laquelle il peut devenir significatif ou intéressant selon les exigences du public.

Le musée de Bhopal, musée ethnographique et national, par ses nombreuses collections et ses espaces diversifiés, est entièrement concentré sur le monde des *ādivāsī* à travers plusieurs approches pédagogiques. Il est un exemple qui montre une certaine vitalité du musée ethnographique. Il n'est pas question de voir cette réalité comme quelque chose de passé, d'ancien et d'oublié ; elle suggère au contraire une ouverture du regard sur l'autre en s'interrogeant également sur les catégories mises au centre de cette troisième partie. « Univers tribal » et « univers de caste » : jusqu'à quel point pouvons-nous encore distinguer le point de vue autochtone du point de vue hindou ?

L'expérience des Pardhan dans et en dehors du musée nous offre une clé de lecture pour parvenir à un nouvel état de compréhension dans lequel on observe un décalage des champs sémantiques entre le vocabulaire de la modernité de l'urbanité et celui que les *ādivāsī* utilisent pour nommer et représenter leur réalité. Il nous semble que ces expressions artistiques relèvent de conduites sociales qui sont toujours polysémiques et articulées les unes et les autres. La tendance de l'anthropologie indienne est de voir dans le musée ethnographique le futur de l'institution muséale et une manière renouvelée de voir à « l'autre-*ādivāsī* », tendance reflétée également

dans certains monuments artistiques à la limite entre performances contemporaines et reconfigurations d'anciens rituels. Mais le musée entre aussi dans la logique éducative et culturelle pour laquelle les interprétations révisionnistes de l'histoire s'harmonisent parfaitement avec les idées nationalistes du pays : les arts à exposer et sur lesquels investir sont les arts hindous.

Les grandes lignes de la transformation de l'idée même de musée et d'ethnographie ne traduisent pas seulement une transformation socio-économique profonde qui s'est produite et qui est encore en cours dans les systèmes de tribus et de castes ; la transformation existe précisément parce que le tissu social a subi des processus d'altération et de changement, pour lesquels, parallèlement à l'activisme politique, une certaine forme d'art peut devenir également un moyen de revendiquer un progrès social et économique.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

SOCIÉTÉ PLURIELLE, PATRIMOINE COMMUN

La question ethnique et la rationalisation de ce que la Constitution indienne désigne comme *Scheduled Tribes* représentent des thèmes particulièrement critiques dans l'Inde contemporaine. La *question tribale* demeure ouverte : quelle formule pourrait vraiment inclure le développement et la protection de ces communautés – souvent encore classées comme arriérées, mais importantes d'un point de vue démographique (et électoral) – dans le respect des droits de l'homme et de la valorisation de leurs cultures respectives ? Au cours de ces dernières décennies de croissance économique de l'Inde, de nombreuses zones tribales jusqu'à une époque très récente marginalisées en raison d'un certain retard social, économique et d'infrastructures, sont maintenant réévaluées pour leur importance stratégique ou pour la reconsidération (sinon la découverte) de ressources naturelles présentes sur leur territoire. À cet égard, les régions de l'Inde centrale sont un exemple significatif. Cependant, l'éloignement, réel ou présumé, de ces communautés des grands centres urbains ou du gouvernement central de Delhi, aurait facilité l'exploitation des concepts d'identité ethnique et culturelle des minorités autochtones par une certaine politique pour fomentier des mouvements de rébellion, voire favoriser des pressions séparatistes. Peut-on témoigner d'un imaginaire culturel qui résiste, malgré l'existence des politiques qui menacent ce type de réalité ? Ou penser l'avenir des *ādivāsī* au sein de l'idée de nation que l'Inde est en train de construire ?

Des fonctionnaires et anthropologues britanniques de l'époque coloniale, et plus tard des anthropologues indiens, ont centré le débat sur l'identification et la désignation des « castes » ou des « tribus » par rapport à la théorie de l'évolution et de la pensée sociale victorienne associées à la « science de la race ». Ils ont été aidés par une théorie de l'invasion « aryenne » de l'Inde, une suite (néfaste) de la découverte de la famille linguistique indo-européenne à la fin du XIX^e siècle. C'est ainsi que la classification linguistique a « fusionné » avec la classification raciale pour produire une théorie de la civilisation indienne issue d'une invasion d' « aryens » à la peau claire,

civilisés, qui auraient conquis et partiellement absorbé les aborigènes à la peau foncée et « sauvages ». Cette théorie a joué un rôle crucial dans la création de la division fondamentale des groupes en Inde entre races aryennes et non aryennes, appelées désormais « castes » – groupes qui cultivaient la terre, possédant une technologie avancée – et « tribus », – censées pratiquer une technologie primitive, vivre dans la jungle, pratiquer des formes religieuses animistes. ... Dans l'Inde précoloniale, pourtant, de multiples marqueurs identitaires définissaient les relations entre groupes et dépendaient de processus complexes, en constante évolution et liés au pouvoir politique. C'est à partir de là que toute une critique interne à l'anthropologie indienne a tenté de récupérer ces sources pour montrer comment l'approche coloniale les a uniformisées et homogénéisées dans une perspective orientaliste.

Dans ce contexte, les études ethnographiques que nous avons mentionnées dans le chapitre XI, ainsi que les analyses sur la série d'évolutions du musée ethnographique, nous ramènent à ce type de problématiques de grande actualité dans le débat public indien. Le rôle du musée ethnographique au service de l'idée de l'art tribal comme ouverture significative pour l'histoire des tribus, nous a amenée à aborder l'héritage historique de populations minoritaires et marginalisées, pour relever leur demande de reconnaissance, sociale et politique. Le patrimoine immatériel, oral, s'exprime dans la pratique de rituels respectant des lois coutumières et de parenté, les valeurs sociales et religieuses, les croyances et les mythes. Tous ces aspects peuvent être considérés comme des dispositifs de représentation, des informations abstraites auxquelles nous donnons un contexte, même s'il s'agit pour les sciences sociales, et plus particulièrement pour l'ethnologie, de ne pas réduire les choses à l'état de signes. Cela met en évidence la centralité du langage et de la transmission vivante du savoir.

Il nous semble alors que ces formes d'art s'insèrent parfaitement dans le débat sociologique des populations indigènes ; elles ont des implications sociales précises qui reflètent les défis auxquels l'Inde doit faire face (nouveaux concepts de conscience et d'identité, dynamiques migratoires, transformation socio-économique). Il semble aussi que l'autonomie créatrice de ces groupes se réserve le droit de redéfinir les concepts d'« indianité » et d'« indigénéité », sous leurs multiples facettes.

Nous retenons trois points :

- (1) - les *arts tribaux* non seulement apportent des nouveaux éléments à la scène de l'art contemporain en plein essor, mais ils semblent également permettre de relever les défis que suscitent leur reconnaissance et leur inclusion dans la société (valeur sociale du musée);
- (2) - les catégories de *mythe* et de *rite* demeurent encore essentielles pour illustrer la vaste « tradition narrative » des communautés tribales et explorer leur patrimoine immatériel à travers leur culture orale ;
- (3) - la *transition* définit les nouvelles logiques de mobilité et de positionnement social des communautés *ādivāsī* produites par le processus de mondialisation en cours.

Ces trois points ajoutent des éléments essentiels pour affiner encore les modalités de déplacement et de réaction des communautés tribales face à la discrimination sociale et à la polarisation politique. En effet, ces éléments s'inscrivent parfaitement dans l'étude comparative entre zones urbaines et zones rurales : d'une part, la capitale, Bhopal, qui constitue un exemple important et significatif à la fois de la scène artistique indienne et des *ādivāsī* et d'un phénomène de migration tribale qui s'est accru rapidement au cours des dernières décennies. D'autre part, certaines zones rurales du centre de l'Inde (Madhya Pradesh, Odisha, Jharkhand) ayant une forte composante tribale montrent que des changements importants sont en train de se produire, en révélant la façon dont la ville elle-même, et l'espace rural, sont en train d'évoluer.

Le système gond-pardhan que nous avons décrit fournit un exemple significatif de pluralité. Leur relation s'ordonne sur l'axe tradition-modernité emprunté au contraste entre village et ville qui ne s'oppose pas à l'expérience que nous avons reportée. Le processus de modernisation ne mène pas nécessairement à une convergence autour des valeurs « modernes » qui aboutirait à effacer ou marginaliser presque complètement la polarité traditionnelle des valeurs. En fait, l'opposition entre valeurs modernes et valeurs traditionnelles reste structurante et, contrairement à ce que prédisaient les théories de la convergence, cette opposition affecte moins le

rapport des sociétés entre elles qu'elle n'introduit des clivages à l'intérieur de chaque société, y compris à l'intérieur des sociétés considérées comme « modernes ».

Le conflit entre une Inde laïque capable d'intégrer sa pluralité et d'inverser les effets des politiques de caste et de tribu, et une hindouïté régressive qui tire sa force de la polarisation des relations et de la mystification des principes mêmes de l'hindouisme, reste le dilemme central de la démocratie indienne contemporaine. Le renforcement de la seconde ne ferait qu'aggraver les mécontentements et les fractures de la société. En donnant une dimension de spiritualité à un substrat sociologique, les forces politiques ont artificialisé la religion alors que notre thèse est là pour montrer à quel point sociologie et religion sont enracinées et interpénétrées. Le syncrétisme évident des populations de la vallée de la Narmadā dépasse toute tentative de classification rigide, en nous montrant que les contacts entre les différents univers culturels sont très anciens¹. Il ne s'agit pas de *croyances*, mais d'*expériences*. L'étude portée sur les rituels, sur les aspects de dévotion, de culte, nous donne un exemple significatif de ces expériences. À travers le mythe, le monde gond est restitué dans son changement constant, où le dialogue entre les vivants, les morts, et les ancêtres est une garantie d'une vision partagée.

L'expérience institutionnelle indienne est depuis longtemps sous-estimée, car la vision orientaliste a contribué à former l'idée que l'Inde était un univers immobile, immuable, hors de l'histoire. Ces dernières années, pourtant, l'analyse sociologique de la politique indienne a ouvert de nouveaux territoires pour l'investigation scientifique, tout comme elle contribue à enrichir le discours universitaire contemporain sur l'analyse des dynamiques au sein des nouveaux nationalismes. À notre avis, deux aspects restent décisifs et prennent un sens précis : le pluralisme et la laïcité en faveur de la multiplicité socioculturelle d'une part ; le « communalisme » et les mouvements revivalistes qui profitent à une communauté religieuse imaginée d'autre part. Les processus de base à partir desquels ont été construits les mouvements nationalistes et autour desquels ils ont évolué ont été largement ignorés au profit d'analyses abstraites de l'histoire politique.

¹ En effet, les stéréotypes populaires qui contribuent à la persistance de cette étiquette d'« arriéré » au sein de la société indienne incluent les lieux où les *ādivāsī* habitent, l'utilisation du dialecte tribal, les cultes animistes, la consommation d'alcool.

Si le principe de laïcité de l'État a permis de freiner les tendances fondamentalistes, la persistance d'aspects critiques risque néanmoins de saper le processus démocratique: pauvreté généralisée, inégalités sociales, corruption, services publics et infrastructures insuffisants. Cependant, cette parabole évolutive du système indien et de son fédéralisme peut apporter une contribution fondamentale à la théorie démocratique, pour laquelle seule l'observation ethnographique et l'enquête de terrain peuvent réellement permettre de brosser un tableau plus précis des liens complexes entre cette recrudescence du nationalisme hindou et sa reproduction au niveau local et régional.

Le problème actuel est que des mouvements comme le Sangh Parivar et le RSS, et d'autres mouvements similaires, veulent que les tribus abandonnent leur vie religieuse d'un point de vue traditionnel, typiquement osmotique, non pas tant en faveur de l'hindouisme, mais de leur hindouisme réformé.

Hindou, hindutva, hindouisation : il faut les distinguer pour ne confondre ni l'être hindou avec la réforme du RSS, ni les nombreuses formes d'hindouisme historique et populaire (par exemple le tantrisme, le śaktisme, les traditions tribales) avec la vision brahmanocentrique et rigidement hiérarchisée. Fondamentalement, la politique a toujours essayé de rallier les tribus en cherchant un type de discours inclusif. Tout comme elle a toujours joué avec un certain type de terminologie. Les nouvelles définitions adoptées par la droite sont politiques : ses représentants refusent de dire *tribaux* en tant que terme colonial, ainsi que d'utiliser le terme *ādivāsī* parce que lié à l'histoire du Parti du Congrès et de Gandhi ; ils utilisent cependant le terme *vanjāti* (« habitants de la forêt ») car il apparaît dans les plus anciens textes sacrés de l'hindouisme. C'est précisément là que se renouèle le message de type inclusif : puisque la tradition la plus ancienne a reconnu ces populations, elles font alors partie de la *Bhārat mātā* (la Mère-Inde), mais également de la société hindoue. C'est dans ce type de simplifications que demeure aujourd'hui une grande partie de la nouvelle perspective réformée de la « religion » de droite envers la question des populations indigènes de l'Inde.

Si les relations hiérarchiques sont fondamentales pour comprendre la société indienne, nous pouvons observer que les relations entre caste et tribu, inscrites dans la dynamique rurale/urbaine, font partie d'un système social précis seulement dans une perspective locale et régionale. Après la période coloniale, des nouveaux discours et des

nouvelles mobilisations ont apparus. Par l'intermédiaire des valeurs, des coutumes et des usages traditionnels, ils créent de nouvelles formes d'idéal, des reconstructions d'un passé originaire et mythique, pour répondre à une demande d'émancipation d'une nouvelle assignation identitaire. Mais en réalité, nous pouvons comprendre qu'il n'y a pas d'origines absolues à chercher, car les contacts ont été continus et les interactions réciproques.

De penser qu'une politique d'homologation de groupes locaux ait été créée pour revendiquer une spécificité régionale nous paraît insensé. Tout comme la tendance à retrouver des formes de culte et de la symbolique des mythes abrogeant les aspects considérés comme superstitieux, enfouis sous le signe du progrès et de la modernisation, nous paraît dangereuse. Les mouvements politiques dirigés par le BJP proposent des idéaux et un style de vie prédéterminé, visant à devenir le dénominateur commun des *ādivāsī* de l'Inde centrale. L'adhésion formelle des communautés à ces nouvelles configurations de l'hindouisme réformé garantirait l'accès aux quotas de l'État ou aux actions de développement filtrées par l'administration locale. L'identité ethnique devient alors une arme à double tranchant pour les tribus et le processus de leur évolution.

CONCLUSION GÉNÉRALE

REPRISE ET OUVERTURE. ESSAI DE FORMALISATION

Toute notre enquête a été centrée sur l'analyse des relations sociale et religieuse entre Gond et Pardhan, deux populations régionales généralement considérées comme des minorités « tribales » du sous-continent. L'analyse ne saurait se réduire à la tension entre le clivage et l'interdépendance. L'originalité de cette recherche fait l'épreuve de courants, de processus et de migrations internes tout à fait spécifiques. Les amplitudes et les contradictions de l'exception culturelle que notre enquête a mise en lumière ont donné (et donnent) naissance à des formes sociales dont la souplesse et la mobilité défient encore de nos jours les inventaires réducteurs qu'en ont dressés successivement l'histoire des religions, l'orientalisme et même l'ethnologie. Du village à la ville, nous avons porté notre attention sur les pratiques, les valeurs et les imaginaires des Gond et des Pardhan du Madhya Pradesh oriental, mobilisant trois axes d'étude précis, annoncés dès le début et constamment repris au fil de ces pages : axe *inter-tribaux* ; axe *urbain-rural* ; axe « *hindou* »-« *tribal* ». Une longue observation de terrain parallèle à l'analyse du rituel funéraire, nous a permis de découvrir et faire émerger les liens, les interactions et les écarts entre différents registres à la fois idéels et cosmologiques, fertilisés par d'expériences sociales partagées. Nous appuyant sur l'importance de la relation gond-pardhan, nous avons approfondi la dimension rurale et urbaine, la compénétration entre la nature et l'humain, la mobilité des frontières – tout cela dans le cadre d'une dynamique sans cesse renouvelée, d'une compréhension des phénomènes observés à différents niveaux et sous différents angles complémentaires. Il convient alors, sur la base de cette longue recherche et des considérations qui précèdent, de détecter sous une forme ramassée les particularités de la société gond et pardhan et de préciser leur production narrative commune entre changements et adaptations¹.

¹ Par l'expression « production narrative », nous voulons mettre en évidence la principale activité socio-religieuse des Pardhan sous le large parapluie gond. En tant que *ménéstrel errant*, la musique des Pardhan, les chants, les mythes et les peintures deviennent le dépôt de toutes les histoires.

La société gond, homogène et diverse à la fois

Revenons à notre point de départ : les communautés gond et pardhan de la haute vallée de la Narmadā partagent des structures sociales et religieuses renvoyant à l'interaction entre le rôle des Gond-rois guerriers et celui des Pardhan-bardes. Le pouvoir patronal de la classe dominante fait écho à la fonction évocatrice et rituelle des *musiciens-pujārī* qui sont là pour actualiser l'histoire du royaume et porter « la voix de la divinité »². Il apparaît que le religieux et le social s'interpénètrent étroitement et pourraient même, à ce niveau de formalisation, se substituer l'un à l'autre. Le fait de cadrer nos choix d'enquête sur une observation étroite du rituel funéraire permettait de maintenir des distinctions et d'effectuer des rapprochements significatifs pour approfondir l'analyse. Le but était de voir ce qui encore restait au-delà des flux migratoires de cette relation formulée et explicitée par les rapports lignagers, dans la structure villageoise. Au sein de la relation gond-pardhan rapportée à l'Inde contemporaine, les trois axes mentionnés ci-dessus sont ainsi devenus trois mouvements parallèles :

- (1) - l'histoire du royaume et la genèse de l'interdépendance de ces deux groupes sociaux ;
- (2) - le contraste urbain-rural qui nourrit, aux niveaux régional et local, la réflexion sur une permanence culturelle qui y opère une action en termes d'organisation sociale liée aux pratiques ;
- (3) - l'aspect que prend cette action au sein de l'espace dans lequel s'emboîtent les formes de l'hindouisme régionale et contextuelle.

Nous avons consacré à ces trois mouvements des chapitres distincts pour mettre en évidence ces rapports. C'est pourtant aussi la construction sociale d'une relation intra-tribale, et l'expérience mouvante de territorialités hautement contextualisées qui ont retenu pour l'essentiel l'attention de notre enquête. Une relation rendue sous certains aspects permutable si l'on ne s'arrête pas aux controverses idéologiques qui le plus souvent la restreignent ou la réifient. L'approche de la relation gond-pardhan sous l'angle des rapports de patronage nous a fait aborder les principes structurants de la parenté et des alliances dans cette

² Voici ce que les joueurs de *bana* m'ont souvent répété au cours de mes terrains.

relation. En dépit de leur supposée réalité composite, et contrairement à nos premières impressions, ces relations expriment une réalité tout à fait cohérente : à la possible fragmentation initialement supposée, au particularisme exacerbé, à l'idée d'une dispersion moléculaire s'oppose l'évidence d'un ordre relationnel révélant une véritable logique sociologique. L'étude d'un territoire comme cette région de l'Inde semble nous avertir que la particularité en soi n'est pas encore une valeur, contre toute exaltation obsessionnelle, viscérale et atomiste de sa propre identité. Une comparaison multi située telle que nous avons ici tenté d'en esquisser la méthode porte sur des communautés vivant en symbiose et mêlant leur histoire dans une région globalement dominée par la culture gond.

La question du rituel entre transitions et mobilités

Dans leur volonté de perpétuer une régularité rituelle, les Pardhan restent les seuls gardiens de la mémoire et d'un imaginaire que les Gond eux-mêmes craignent d'oublier. À cette action de transmission, s'ajoute l'utilisation de la langue gondī, – comme langue du récit poétique et du rite, – qui va conserver la vitalité de savoirs anciens et (surtout) spécifiques. Ce rôle de messagers et de dépositaires en donne la mesure et précise la question. Frères aînés – les Gond ; frères cadets – les Pardhan : le rapport converge vers une dimension royale et montre l'existence d'un « ordonnancement hiérarchique » que le joueur de *bana* va inverser : il transmet ce qui est considéré comme le patrimoine culturel des Gond, en affirmant leur fonction et leur présence. Le rite, dont nous avons constaté le rôle fondamental, illustre la relation génératrice entre ces deux communautés, tout en organisant pourtant les deux espaces d'action (rural et urbain) qui en définissent à la fois les contours et le cadre de pensée. C'est dans le rite funéraire que les rapports sociaux essentiels vont se donner à voir. Nous avons ainsi proposé deux méthodes d'analyse : la première, de nature « grammaticale », traite le rite en tant que séquence ; l'autre, relève de l'intermédiation symbolique, et rend compte de la tradition culturelle. À la séquence (temporelle) syntaxique vient alors s'intégrer le déploiement spatio-sémantique nous offrant ainsi des lectures formelles qui assurent l'ossature commune de nos observations et descriptions. Ces lectures ont évolué au cours de notre travail. Nous n'en reprendrons ici que les éléments essentiels.

En ce qui concerne, d'abord, les « agents rituels » (c'est-à-dire les « officiants », les « acteurs » sur la scène rituelle), il a paru nécessaire de distinguer s'ils étaient masculins ou féminins, héréditaires ou élus, autodidactes ou ayant suivi un apprentissage, de statut social inférieur ou supérieur. Ce simple regard posé sur les qualités et les capacités de l'officiant permet de toucher à la « mythologie implicite » ; l'analyse de l'« espace rituel » pour sa part nous y fait d'emblée pénétrer. Cet espace choisi – à savoir : la maison du mort (dans la centralité du *sanctuaire-koṭhī*), le bûcher près de la Narmadā, le sanctuaire à Ṭhākūr deo ou encore le *dessin-dhigna* qui accueille l'action du *bana* – répond à l'ordre divin, à la connaissance transmise par les ancêtres et au pouvoir des lignages enracinés sur le territoire.

Selon l'idée que « le contrôle territorial trouve le plus souvent sa légitimité vis-à-vis des sanctuaires et des unités de culte qui définissent rituellement l'espace social » (Galey 1990 : 133), la notion d'espace revient alors, se reproduit, se renouvelle. Une présence attentive dans le milieu rural du village nous a donné l'occasion d'observer ses dynamiques internes, ses limites fluides et d'en comprendre la dimension sociale sous-jacente. Le petit « recensement » que nous avons tenté de faire (chapitre II parallèlement à l'annexe C) montre comment cette structure se traduit dans les règles de résidence et celles de cohabitation des groupes par l'installation physique des familles, et par leurs relations. Nous avons ainsi obtenu une sorte de cartographie du social directement donnée par sa répartition dans l'espace. Nous pouvons définir cet espace comme un « lieu anthropologique », un espace dans lequel on peut lire toutes les subtilités et toutes les complexités de l'organisation sociale que nous avons observées dans les activités quotidiennes et vues se renforcer dans la continuité des expériences transmises par les morts et les vivants.

Cette construction de l'espace a ensuite également permis l'observation du milieu urbain, même si la partie de l'étude consacrée à Bhopal ne peut en rien être considérée comme un travail d'anthropologie urbaine. Nous avons fixé notre attention sur une zone spécifique du sud-ouest de la ville ; elle nous a fourni, dès que nous l'avons identifiée, le cadre précis de l'insertion des protagonistes de notre enquête, de leurs activités et d'une certaine manière de leurs attentes. Ces va et vient

constants et successifs rendent précisément compte de nos relations avec les familles pardhan, des histoires personnelles respectives de celles-ci, des bouleversements qu'elles traversèrent et de leurs adaptations. Dans ce cas, parler d'espace urbain supposerait de constituer la ville comme un lieu d'enracinement pour les Pardhan, mais aussi comme espace cérémoniel de réinvestissement émotionnel, renvoyant à leur ancrage dans la « terre des ancêtres ». Tout Pardhan, soumis à la force d'attraction de la ville, quitte la terre de ses ancêtres, même si son but reste néanmoins de retourner le plus rapidement possible vers son village natal.

Les éléments de la culture rurale sont-ils encore implicitement valorisés face au pouvoir d'abstraction supposé de la ville ? La double combinaison migration-crédation artistique semble inscrire la ville de Bhopal dans un déroulement temporel à plusieurs niveaux dans lequel passé, présent et futur sont condensés, et où la présence d'un « groupe de référence » de Pardhan-artistes se révèle nécessaire pour constituer un espace social reconnaissable. Il n'est pas en effet question d'illustrer la diversité de l'existence des Pardhan à Bhopal – comme exemple d'urbanité – à celle de Garkāmaṭṭa – comme exemple de ruralité –, mais il s'agit d'envisager plutôt l'approche ethnologique entre village et ville comme une épreuve nécessaire pour comprendre la réalité de l'insertion, sans omettre évidemment le dialogue entre les protagonistes se partageant les deux implantations. C'est précisément là qu'il se révèle efficace d'envisager le rituel comme une dimension de l'action, en conjonction avec une perspective ayant établi un cadre unique pour le groupe considéré. Mettre l'accent sur deux implantations spatiales a permis de mieux voir les contrastes et les continuités.

L'intentionnalité qui préfigure l'exécution du rituel laisse apparaître un facteur distinctif. Notre exploration s'est donc attachée à établir des parallèles entre rituel et drame musical. Dans ce cadre pourtant – nous l'avons vu –, les joueurs de *bana* et les *nat* sont moins de simples exécutants que des agents qui reproduisent ou travaillent le schème rituel. Comme un véritable langage, le rituel met en dialogue les ordres divin et humain, parties prenantes du processus social. Cela inclut des changements, des stratifications, des rôles et des fonctions. Selon cette logique et, si on s'interroge sur les nouveaux rapports à l'espace, les approches et les méthodes parallèles et convergentes des travaux menés dans d'autres disciplines semblent être

de plus en plus nécessaires à la compréhension active des réalités urbaines et rurales du monde contemporain.

Sur cette dimension urbaine-rurale, deux lectures doivent d'abord être retenues, correspondant d'un côté à des Pardhan très attachés à leur village, et de l'autre à ceux en train de s'ajuster au monde urbain. Ce sont les deux attitudes que nous avons mises en relief.

Hindouisation ou tribalisation ?

Quand on se place du point de vue « hindou »-« tribal », nous l'avons vu, les Pardhan et les Gond sont démographiquement minoritaires en milieu urbain, là où les hindous sont minoritaires en milieu rural. Si l'idée de sérier des éléments tribaux et des gestes hindous apparaît évidente au fil de ces pages, nous avons choisi cette approche comparative non pas pour séparer ces deux mondes, mais plutôt pour montrer la manière dont ils « marchent ensemble ». En présentant une synthèse entre un hindouisme régional et des pratiques locales, le chapitre sur la Narmadā (début de la deuxième partie) vise précisément à donner une ouverture régionale en symbiose avec les faits locaux. Il en est de même dans le chapitre VII sur le rituel funéraire où nous reprenons cette dimension interne inter-tribale gond-pardhan ; dans les chapitres VIII et IX la dimension urbaine-rurale est marquée par la différenciation des gestes, et l'alternance tribale-hindoue par l'interaction des croyances. En effet, les deux visions (régionale et locale) sont reliées même si le statut des morts leur conserve leurs familles et leurs localisations respectives. Le retour ensuite à l'échelle locale permet de voir encore une fois comment ces trois dimensions s'enchevêtrent.

Porter l'analyse sur l'appropriation des valeurs de l'hindouisme populaire par les Gond nous a conduit à entrer, en effet, dans l'univers des castes. Placer au centre de cette analyse la relation avec les Pardhan met au jour cette appropriation. Cependant, en dépit de ce processus d'hindouisation, il ne s'agit pas d'une hindouisation complète. Ni d'une tribalisation unifiée et homogène. À l'instar de nombreuses occasions observées à Garkāmaṭṭa, Sonpuri, Deori, ou Khannat, les patrons gond confient encore aujourd'hui la conduite du rituel à l'action du Pardhan, comme s'il était un *pūjāri* en milieu hindou ; de même, on lui confie l'accomplissement

des célébrations dévotionnelles comme à un *purohita* nommé pour consacrer le roi. Il s'agit en effet d'une action qui procède de la parole en codifiant les gestes et les séquences. Rappelons, à titre d'exemple, les brahmanes de Garkāmaṭṭa, dont les deux maisons sont situées dans la zone ouest du village. Ils n'ont pas de relations avec la communauté tribale où, en général, les membres des clans sont encouragés à suivre la tradition gond qui revendique toujours son rôle précis dans la région; par conséquent, il n'y a pas d'hostilité, mais plutôt du désintérêt mutuel. Il n'en reste pas moins que dans le domaine du rituel funéraire, en particulier à l'occasion du *daśgatra*, la présence d'un *paṇḍit* brahmane est parfois demandée par la famille gond qui doit célébrer le rite. Dans ce cas, cette sorte de ralliement à l'hindouisme semble apporter à la communauté un surcroît de prestige, même s'il peut susciter par ailleurs une forte résistance, voire une condamnation³. Au niveau du village, du point de vue des autorités administratives, le culte reste toujours lié aux *pūjā* quotidiennes en l'honneur des ancêtres et des dieux du panthéon traditionnel. Le petit temple dédié à la déesse Narmadā, dirigé par le *baba* de service qui vit à côté de la rivière, semble confirmer non pas un processus de prédominance sur le culte gond, mais un exemple de syncrétisme dont nous avons amplement démontré l'existence. Pour les *ādivāsī*, la Narmadā est une déesse centrale, tout comme pour les communautés hindoues de la région; à la présence physique de ses eaux, qui baignent le même village de Garkāmaṭṭa, s'ajoute la construction d'un temple qui nous dit la dévotion dont la rivière est l'objet en la reliant au culte sivaïte : cela va dans le sens de notre réflexion. Le culte autochtone des Gond constitue un système qui en grande partie se suffit à lui-même. En matière religieuse les Pardhan ont emprunté aux hindous tout ce qui leur convenait et leur ont laissé tout ce qui ne les intéressait pas. Pour cette raison, les Pardhan et les Gond se limitent à dialoguer avec les ancêtres et les esprits des morts et des malemorts qu'arbitraient des *guniyā* et ignorent les brahmanes pour lesquels les *ādivāsī* restent « des buveurs d'alcool et des mangeurs de viande »⁴. Ce serait pourtant à tort qu'on en déduirait une incompatibilité de nature entre le culte autochtone et

³ En comparant les différents terrains réalisés, nous avons constaté que l'idée d'introduire des éléments typiquement hindous au cours des principaux rituels vise à être abandonnée (sinon rejetée). Le fait que le *dharmā gondī* place au centre la figure du *nat* exclut toute autre présence. Cette distinction, nous semble-t-il, a pris des connotations plus radicales au fil des ans, pas tellement entre les habitants de villages différents, mais entre ceux qui vivent en ville (plus hindouisés) et ceux qui sont restés au village. Malgré tout, la présence d'un brahmane n'est là que pour accompagner celle du *nat*, au moins au niveau du rituel funéraire.

⁴ Expression utilisée par un brahmane de Garkāmaṭṭa lors de mon séjour au village.

l'hindouisme. Les interactions dépassent l'idée d'une hostilité réciproque : les croyances sont plutôt de l'ordre des pratiques, loin donc d'un hindouisme abstrait. L'exemple d'Amarkaṅṭak rappelle avec force la dimension symbolique hindoue-tribale qui tient tout simplement au fait qu'elle forme ce type de société imbriquée. Dans cette ville sacrée nous mesurons, une fois de plus, combien est vaine une opposition entre « tribalité » et « hindouïté ». Avec ses temples et ses pèlerinages, Amarkaṅṭak explore un contexte culturel qui par la dimension des foules qu'il entraîne, par le caractère circonstanciel de ce qui les rassemble, semble échapper à l'emprise classificatoire classique. En fait, celle-ci n'est rendue possible que par des réélaborations de l'objet sacré (la Narmadā) où la question du culte joue son plein rôle. À quelques centaines de mètres du *Narmadā udgāmkunḍ*, les dieux-poteaux se dressent sur une colline avec le drapeau du Gondwāna pour marquer l'appartenance territoriale ; ainsi que le petit temple situé à la lisière de la forêt situé près de la maison de Thunnu Singh Markām, le médecin gond le plus célèbre d'Amarkaṅṭak. À travers ces lieux et ces symboles, la population gond considère que les cultes liés à l'univers hindou sont essentiellement une déclinaison (le plus souvent imparfaite) de leur grande tradition, une religiosité qui reflète un certain regard sur le monde, habité par des dieux, des démons, des esprits qui concurrencent ceux de la société de castes sur le terrain de la pureté rituelle.

Au niveau de Bhopal, en tentant de codifier cette collecte de savoirs, les Pardhan semblent d'abord renoncer à caractériser la singularité de leur tradition jusqu'à ce qu'ils arrivent à manifester la volonté de nouer des liens, de lancer des ponts dans un contexte à première vue disjoint de l'expérience sociale villageoise. La transmission du savoir semble alors gagner en vivacité dans ce type de comparaison. Elle nous plonge dans l'espace de la modernité où les Pardhan mettent en œuvre une production symbolique qui continue à toucher l'essentiel. Il s'agit moins d'illustrer les réaménagements contemporains d'un système de sens que d'interroger comment ce dernier a été construit par les générations qui habitent l'espace de la ville. C'est là que les expériences de travail au musée ethnographique interrogent la plupart des Pardhan rencontrés à Bhopal et inversent leur perspective : face à des objets muséalisés et institutionnalisés, la pensée sociale et religieuse des Pardhan est découpée et repensée par eux-mêmes. D'où l'exigence (voire l'urgence pour certains)

de prendre de la distance avec ce mode de représentation pour remettre au centre sa propre origine (et sa propre identité). D'autres manifestations artistiques ont pris alors un développement autonome, notamment des peintures sur toile, dont certains artistes indépendants retracent les mouvements. Une évolution à la fois culturelle et économique, qui pendant ces dernières années les ouvrait à la fois sur le plan pan-indien – en utilisant les réseaux de l'émigration intérieure –, et sur celui international⁵. L'un et l'autre se retrouvent dans le même souci des Pardhan d'explicitier la démarche et de la situer sur l'échiquier des changements en cours.

Cheminement et réception d'une mémoire recomposée

La tradition orale des Pardhan est un (ou peut-être le) fondement même de l'historicité gond. Elle reste un champ de recherche fertile et une source documentaire révélatrice des modes de vie et des croyances de cette société. Comment dès lors rendre les particularités de ces traditions régionales et l'histoire singulière qu'elles ont traversée au cours des siècles? C'est la question que nous nous sommes posée dès le début de notre travail. Nous avons fait une transcription de certains récits qui ne peut être que sélective, une traduction partielle d'une tradition mythique évidemment beaucoup plus complexe. C'est là aussi, rappelons-le, que se situe le caractère inédit de la démarche empruntée : les valeurs, les coutumes et les usages traditionnels modulent des discours visant à reconstituer un passé originaire et mythique pour mieux répondre à la germination d'une nouvelle assignation identitaire mobilisée par les interactions que nous avons montrées. Par sa nature mélangée, en effet, la dimension linguistique semble être là précisément pour nous dire que démontrer l'identité d'une culture ou d'une société demeure une question

⁵ Les pages dédiées au contraste urbain-rural (chapitre II) ont évidemment mis l'accent sur l'évolution artistique de certains Pardhan devenus protagonistes de la scène artistique tribale de Bhopal. Si au niveau national, le musée d'art tribal de Delhi a commencé à s'intéresser à cette forme d'art, que le débat situe à la limite du folklore et de l'art contemporain – de nombreux ateliers, conférences sont organisés, ainsi que des expositions aux musées de Mumbai et au Kerala –, au niveau international le nom de Jangarh Singh Šyam a fait école. Aujourd'hui l'art gond, véhiculé par la seule production des Pardhan-peintres – je pense par exemple au succès de Venkat Singh Šyam et de Durga Bai Vyām –, constitue un courant artistique et un style, bien définis. Pendant la période de rédaction de la thèse, les contacts avec mes interlocuteurs principaux ont mis en évidence ce type de reconnaissance face au public indien et au fort développement du marché de l'art, notamment après les années 2000. La mesure de cette évolution m'a été donnée au moment où une maison d'édition de Delhi (Navayana Publishing) m'a contactée pour avoir des détails de mon expérience avec certains de ces artistes, visant à mettre en évidence les Pardhan de Patangarh influencés par l'histoire humaine et professionnelle de Jangarh Singh Šyam, devenu une vraie icône de ce courant.

ouverte, au-delà de laquelle on ne peut observer une unité culturelle qu'au travers de sa diversité. La langue ne résiste néanmoins que dans la mesure où elle réussit à satisfaire les attentes et les besoins réels de la communauté dans laquelle elle se trouve enracinée.

Suivant la notion contemporaine d'*orature* – entendant l'ensemble des genres dont le mode d'expression est la voix, et qui se dépose dans la mémoire, à la fois des narrateurs et des auditeurs (cf. chapitre IX)⁶ –, tradition et modernité se combinent dans l'efflorescence des contes pardhan donnant une description exhaustive du monde commun qu'ils partagent avec les Gond. Il ne s'agit pas ici pour eux de conserver pieusement les témoignages du passé, mais bien de faire naître et vivre les ancêtres tous les jours : « ...la tradition chaque jour s'élabore et la culture est aussi le lien vivant que nous devons nouer entre le passé et le présent ; prendre le relais de la tradition orale ne doit pas s'envisager sur un mode passéiste de nostalgique stagnation, de virées en arrière » (Hagège, 1985 : 36). Dans ce rôle de recomposition permanente de la mémoire par les Pardhan, l'expédient de l'art est encore une réalité en cours : moment et séquence de l'énonciation semblent se relier par l'étonnement qui habite ce monde *en devenir*. Dans ce paysage sonore où la fonction de la parole est exaltée et celle de la musique élevée au rang d'une prière, la dimension de la création artistique revient comme un thème de recherche et de réflexion sur le monde d'aujourd'hui, sur lequel nous pensons qu'il vaille la peine d'insister par des études dédiées. Quand la voix n'est plus parvenue à raconter leur réalité avec la même intensité, la représentation par images y supplée. Dans une société comme la société indienne, où le statut de la parole est absolu et la parole écrite passe toujours par sa dimension auditive – la *déesse Vāc*, la parole est le support et l'essence de tout ce qui

⁶ Dans une culture où les sphères de l'oral et de l'écrit ne cessent de se recouvrir, et où la transmission des textes inclut traditionnellement le passage par l'oral, le terme *orature* a été remis à l'honneur par Rémy Dor et Claude Hagège. Dans ses études, Claude Hagège a attiré largement l'attention sur « ce que parler veut dire », non sans poser la question de l'écrit : « Le style oral est un véritable genre littéraire. Il s'agit d'une tradition culturelle qui paraît apporter une justification à la création d'un terme, *orature*, lequel deviendrait symétrique de celui d'*écriture*, entendue comme littérature (souvent à l'exclusion de la tradition orale, certes tout aussi littéraire elle-même, au sens où elle conserve les monuments d'une culture, mais ne laissant pas de trace matérielle) ». [Hagège, 1985 : 84].

existe (R̥gveda X, 25) –, il nous semble très pertinent de nous interroger sur le poids que ces *mots en peinture* ont dans l'Inde en transformation⁷.

S'interroger sur les nouveaux rapports à l'espace de la transmission orale dans sa relation avec la ville ouvre une perspective où resterait encore à faire. D'un côté, les deux aspects de ce dualisme se complètent ; de l'autre, ce dualisme doit être rapproché du processus actuel de mondialisation qui articule citoyenneté et mobilité. Dans le cadre de cette dialectique, la mémoire se recompose par des créations artistiques de plus en plus structurées par les reconfigurations du rituel, par la permanence relationnelle et par la mobilité dans l'espace. Dans ces pages, il est décrit le produit d'une inscription territoriale dans laquelle la dimension créatrice et circulante ne cesse de retenir l'attention au village comme dans la ville moderne, en ce qui concerne une organisation sociale des pratiques.

Faudrait-il alors modéliser le rituel funéraire ? Comment la société commune aux Gond et aux Pardhan adapte-t-elle ce rituel dans un *monde en mouvement* ? Ces questions appellent moins une réponse définitive qu'une explicitation du double défi que rencontrent à la fois l'ethnologue et l'anthropologue. Le premier volet de ce défi porte sur la définition même de l'acte rituel, sur la difficulté de réunir action et représentation idéale, afin de considérer le rituel comme un *contenu* et non pas exclusivement comme un *contenant* d'une tradition. L'approche par le mouvement ruralité-urbanité permettait ici de mieux éclairer cette production simultanée de société et d'espace. Le second volet du défi porte sur l'observation de la rencontre de ces « petits mondes », du local et du régional avec la société indienne, accouplant l'urbain mondialisé au rural singulier. Le passage du mythe et du rite aux formes nouvelles de représentation semble alors porter sur la (1) valorisation de la tradition ; sur (2) l'ouverture économique ; sur (3) l'image d'une Inde « tribale » qui est encore trop méconnue... et qui pourtant est aussi hindoue.

Outre la mise en présence de ces trois aspects, ils apportent également un précieux éclairage à notre réflexion et ouvrent aux objectifs, aux actions (même politiques) à

⁷ Dans la section consacrée à l'écriture de son ouvrage « Le jumeau solaire », C. Malamoud souligne que : « Le savoir c'est avant tout la parole sonore, *vāc*, et l'écrit ne donne accès au savoir que s'il conduit à la connaissance des sons » (Malamoud 2002 : 131). Pour remarquer ensuite : « Dans l'Inde hindoue, l'écriture est avant tout une technique de transcription. Technique remarquablement élaborée et efficace, dont l'excellence consiste à être au service de la parole orale et donc à lui être subordonnée » (*ibid.*, 141).

entreprendre en faveur du patrimoine gond de l'Inde centrale et, plus largement, de la recherche ethnologique sur les *ādivāsī*. Travailler sur les biens matériels et immatériels caractérisant ces *hommes en société* permettrait d'élargir, tout en la précisant, la transformation de ce patrimoine⁸.

Resistance identitaire ou folklorisation imposée ?

L'expérience de Bhopal met l'accent sur les aspects économiques et sociaux des Pardhan urbanisés. Conçue comme *en transit*, cette expérience aspire à accompagner la culture gond à *venir* dans l'ambition de fournir des instruments concrets, éprouvés de connaissance historique, pour marquer d'esprit pratique ses aspects, et ses moyens. Ainsi le modèle artistique qui sous-tend notamment l'activité de la dernière génération de Pardhan (Roshni Vyām, Rajendra Śyam, Santosh Śyam, Anuj Tekām, Hiranman Urveti) s'est-il d'un coup éloigné de la réalité du village, mais en proposant la même réalité à travers les aspects qu'il en dessine. Dans leur volonté d'établir un protocole décrivant cet art se profile toutefois le risque de le réduire à une simple technique, délimitant un « comment faire », ou un « comment décrire » une tradition orale. Dans cette tentative de codification, pourtant, les artistes pardhan ne renoncent pas à caractériser la singularité de ce patrimoine en devenir, car le projet de mettre en peinture mythes et histoires de leur tradition demande à la fois une reconnaissance formelle et une amélioration économique. Mais voir en cela un engagement à sens unique sans tenir compte des réductions instrumentalissantes qui peuvent survenir, serait une erreur. L'interprétation monolithique des valeurs tribales comme étant *autre face* à l'hindouisme et aux processus historiques de l'Inde ne résiste pas à une analyse critique rigoureuse. Pour n'être pas trop sévère, il convient de dire que ce type de thèses sont surtout le fait des chefs politiques et des porte-parole, officiels ou non, de positions politiques autoritaires. En raison de l'expérience que nous avons observée et vécue, notre troisième partie a donc voulu retracer des éléments d'ethnohistoire, des critiques des idées, en donnant des exemples approfondis de champs ethnographiques et de perspectives ethnologiques, et en offrant des exemples convaincants tant de la théorie que de la pratique du syncrétisme culturel en matière

⁸ Il conviendrait de faire connaître ailleurs les formulations artistiques de ce patrimoine pour aider à leur reconnaissances dans leur propre région. Les expositions sur Jangarh Singh Śyam au Centre Pompidou de Paris (1989) ou celle de la galerie privée Anders Hus (2014) en sont un exemple significatif.

de société et de religion. L'ensemble choisi a été comme encadré par les exemples les plus significatifs de l'ethnographie en Inde centrale qui, tirant parti de la différence de leur point de vue, ont ouvert des perspectives complémentaires sur l'objet caste-tribu dans l'Inde contemporaine.

Nos exemples montrent que les Pardhan, en tant que *ādivāsī*, visent à conceptualiser la restauration de la culture gond tant en matière de redéfinition identitaire qu'en matière de survivance, voire d'affirmation économique. L'articulation entre une culture urbaine et commerciale dominée par la présence hindoue (sinon par un hindouisme politique) nécessite d'être située dans le discours sur l'indigénité en Inde. Dans une ville comme Bhopal, siège du gouvernement de l'État du Madhya Pradesh, abritant une large présence de communautés *ādivāsī*, où le BJP a obtenu 26 sièges sur 29 aux élections de 2014, les idéologues de l'Hindutva insistent et soulignent « la marginalisation historique des hindous par les envahisseurs musulmans » ; ce discours demeure ouvert comme le concept d'indigénité⁹.

Face aux comités religieux de village encouragés dans les aires rurales de l'État, organisés pour célébrer le calendrier hindou, les Gond et les Pardhan des villages du Dindori et Mandlā districts revendiquent leur appartenance à un vaste contexte culturel, très ancien, n'acceptant pas du tout l'idée d'être une présence subordonnée, confinée à l'état de nature ; les rôles stéréotypés joués au musée de l'Homme de Bhopal ont suscité chez eux un sentiment de revanche.

Une dernière remarque. Quand nous avons commencé à étudier la société gond, nous avons en tête des questionnements très généraux. L'attention pour le rituel funéraire nous a aidée à comprendre l'importance intrinsèque du rôle des

⁹ En mai 2019, l'Inde est attendue aux urnes pour les élections nationales. En 2014, le BJP a obtenu une large majorité, décrétant la défaite du Parti du Congrès. Les dernières données, cependant, nous disent que le BJP pourrait perdre un nombre important de votes parmi les *dalit* et les membres des tribus, deux groupes minoritaires dont le poids politique a été crucial pour la victoire du BJP de Narendra Modi lors des élections précédentes.

Pardhan et tout l'implicite qui l'habite. Les célébrations liées à la mort, à Garkāmaṭṭa comme à Bhopal, ont clairement illustré la commune hiérarchie de valeurs impliquée dans la mobilisation de différentes relations sociales, selon une logique ordonnatrice, forgées par un environnement cosmocentré. Branches aînées – branches cadettes : pour chaque lignage, ce rapport est identique à la relation supérieur-inférieur exprimée par l'éloignement croissant de l'ancêtre fondateur selon l'ordre de filiation. Face à cette segmentation produisant un nombre presque infini de *gotra* et de *saga*, – aucun Pardhan rencontré ne connaît l'articulation réelle des lignages¹⁰ –, la sienne est cependant classée au cours du rituel funéraire par la recomposition des groupes familiaux. Il semble ainsi que grâce à l'ethnographie ce travail de thèse ne se réduit pas à un simple inventaire d'archives qui, bien qu'intéressantes sur un plan intellectuel, restent par trop détachées de la réalité vécue. Au contraire, tout l'effort tendait à fournir une explication légitime à des formes de ruralités et urbanités contemporaines cherchant à trouver une manière spécifique de construire leur propre mémoire, où les valeurs sont toujours « imbriquées » dans la conception du monde. Ceci conforte alors l'idée d'un « vivre ensemble », sans échapper aux mutations en cours, qui s'entremêlent sans rupture. La fluidité des aspects social et religieux mis en relief, leur expression continuent de se manifester malgré les changements, les transitions et les mobilisations.

Nous avons ainsi mis l'accent sur l'intérêt que présentent les formes modales de la relation gond-pardhan. Quel enseignement ou renseignement supplémentaire nous apporte cette modalité de relation par rapport à l'exposé des faits contenus ? Nos trois axes thématiques ont donné accès à tout un monde relationnel au sein de la culture tribale et hindoue de l'Inde actuelle qui échappe au comparatisme classique. Non seulement les processus sociaux, les sociabilités et les structures contemporaines doivent être perçues au travers d'espaces, de perspectives et de prismes nouveaux et novateurs, mais il est également de plus en plus évident qu'il faut les voir au moyen de nouveaux protocoles méthodologiques. Nos trois angles d'analyse représentent des exemples d'interactions d'une tradition en reformulation et en reconstruction constantes tout en prétendant se reconduire à l'identique. Il s'agit à chaque fois d'un

¹⁰ Par le témoignage d'Ananda Kumār Śyam, artiste pardhan faisant partie du groupe d'artistes de Bhopal relié directement à la figure de Jangarh Singh Śyam, on arrive finalement à un chiffre symbolique de 750 lignages, articulés entre *gotra* et *saga*.

repositionnement vis-à-vis du poids de l'hindouisme dominant, lui-même soumis à des « relectures » et des recompositions identitaires. La prise en compte de ces interactions est essentielle afin de ne pas hâtivement supposer que l'hétérogénéité sociale entraîne nécessairement des antagonismes et des conflits. Car la source des conflits se trouve avant tout dans la remise en cause des normes intergroupes, plus que dans l'hétérogénéité sociale elle-même. Cette discussion, très actuelle, s'insère dans notre propos, tout en le dépassant. Au fil des chapitres, l'idée de pluralisme social se recentrait autour de notions beaucoup plus précises et locales, sur un rite et ses implications esthétiques. Nous avons retracé ainsi un ensemble cohérent, avec l'opportunité de reconstruire grâce à un long travail sur le terrain la cohésion interne d'un système d'idées et de valeurs qui, surmontant toute perception du « diamétralement opposé », livrait une chance unique pour produire une ouverture autorisant une communication réciproque et complexe sur les réalités plurielles de l'Inde.

En marge de ce moment de *reprise* et d'*ouverture*, ces questions de *cohérence*, d'*interaction*, et d'*identité* ne cessent de s'imposer. Car, au fil de ces considérations conclusives, les sujets abordés prennent forme dans le cadre d'un jeu de contrastes (réels ou apparents) : ville/campagne, caste/tribu, religion/politique, régional/local. On les retrouve dans une opposition entre pratiques et dogme, usages sociaux et formalisations politiques d'un populisme qui s'embarrasse bien peu des doctrines initiales de la dynamique démocratique instaurée depuis l'Indépendance de 1947. Cette reprise de notre argumentaire ouvre une nouvelle compréhension d'une réalité peut-être trop négligée ou mal interprétée par d'autres disciplines. Nous avons souligné des modalités et schèmes de transformation sans rupture engagés à redistribuer tout un univers de valeurs aux prises avec leur actualité. Pensée dans la perspective de futurs travaux, cette tentative de mise en forme a pour ambition de faire évoluer la nécessité de s'appuyer sur une étude comparative d'ethnographie et d'ethnohistoire pour inspirer des relectures et des réinterprétations des tribus et des castes dans le système traditionnel indien. Seule une approche de ce type conçue à partir de terrains d'enquêtes croisant critiques des sources et matériel de première main permet de organiser un laboratoire d'idées où suggérer un point de vue différent et retirer nombre d'idées reçues. Reste la complexité qui caractérise ces situations vis-

à-vis d'une logique sociale de castes en constante recomposition. Nous nous sommes ainsi arrachées à proposer un système de lecture pouvant soutenir et ouvrir notre réflexion. Les logiques identitaire, ethnique ou culturelle d'intégration sociale et d'organisation rituelle ont été à la fois retenues et mises en perspective comme les plus pertinentes pour orienter un futur travail de comparaison, ainsi que celle de représentation rituelle, dans le sens de « mettre en scène », de « présenter à nouveau », mais aussi de « présenter à la place de (substituer) »¹¹. Nous nous sommes pliées aux méandres du rituel funéraire à travers une analyse à facettes où on croise les concepts ; ils disparaissent, puis on les rencontre à nouveau.

Il en va peut-être également d'une nécessité plus profonde, visant à redécouvrir, par l'alternance des niveaux régional et local, le dialogue entre tradition et modernité désormais rendu possible et nécessaire par la diversité et la cohérence même des traditions d'où ils procèdent. Dans sa continuité, la représentativité rituelle produit et absorbe le paysage des récits mythiques dans un imaginaire résilient. L'Inde saura-t-elle hériter de sa propre pluralité ?

Le modèle pluraliste est spontanément tourné vers la reconnaissance des identités. Et ceci est encore plus vrai face aux tendances politiques et idéologiques de l'Inde actuelle, et à leur impact sur la promotion d'un communautarisme identitaire fermé ou de nouvelles formes de résistance (tribal/dalit). Comme l'a montré notre ethnographie, le rituel et les institutions relèvent plus de la pratique et de l'expérience que du dogme : l'observation et les traditions orales traduisent une orthopraxie plutôt qu'une orthodoxie normée. La thèse conforte alors l'argument d'un imaginaire vécu et pensé. Il préempte et formate situations et contextes mais se nourrit de ceux-ci pour se transformer et s'ajuster sans rupture face à l'histoire et aux événements. Dans cet enracinement imprescriptible, chaque chapitre de la thèse inscrit, pas à pas, son cheminement, mettant en lumière la progression du travail.

Cette recherche ne prétend ni fournir des recettes, ni brosser un tableau des dynamiques identitaires caste-tribu telles qu'elles occupent aujourd'hui (encore) les débats politiques en Inde. Tout au plus nous avons souhaité marquer les étapes de ce qui est un cheminement singulier. Le dialogue entre les trois axes thématiques fixés a eu sa place pour donner forme et direction au trajet. Pour ce qui concerne la force et

¹¹ Cf. L. Marin, 1994, Paris, Éd. du Seuil-Gallimard « Hautes Études ».

la portée de l'actuelle « colonisation néo-hindoue »¹², chaque raisonnement dépend de manière critique de la possibilité de l'existence d'un débat public ouvert, au sein duquel les minorités ne soient plus synonyme de marginalités. Le processus de la prise de conscience et de décision des Pardhan rencontrés, grâce à l'expérience de migration, peut enrichir l'information que nous avons sur cette société, sur ses désirs et ses limites.

Il nous semble judicieux, pourtant, de ne pas nous lancer dans un discours de prédiction et de nous en tenir à la simple mise en perspective qui nous offre la recherche de terrain, car l'histoire va tellement vite, notamment dans ce contexte, que l'on risque d'être emporté par ce courant, nécessairement simpliste et simplificateur. Nous nous sommes retenues donc, comme par précaution méthodologique, d'aller au-delà des implications lisibles et d'offrir une solution à des questions et des énigmes qui devraient demeurer entières (ou intactes) pour être observées critiquement malgré les dangers d'altération (ou dégradation) politiques, ou mieux à cause de l'idée de vouloir les voir détériorées, fragmentées par des visions idéologiques (voire dichotomiques).

¹² Pour approfondir ce type d'argument, voir E. Anderson et A. Longkumer, 2018, « Neo-Hindutva: evolving forms, spaces, and expressions of Hindu nationalism », *Contemporary South Asia*, Routledge Taylor and Francis Group, 26:4, 371-377.

-ANNEXES-

ANNEXE A

LE SYSTÈME DE LIGNAGES

Cette annexe, parallèle au chapitre I, porte sur l'organisation lignagère et territoriale des Gond et des Pardhan des districts orientaux du Madhya Pradesh, et la complète. Depuis le début de l'ethnographie, cette mise en perspective s'est avérée essentielle pour tracer les lignes de partage entre gond et pardhan, qui restent de toute façon difficiles à sonder dans leur extraordinaire multiplicité. La question se posait de montrer ce qui caractérise la composition du système que nous avons abordé. Un travail patient, encore loin d'être terminé. Quels obstacles nous ont empêchés d'obtenir un cadre complet de ce système ? Il s'agit surtout des trois points suivants :

- (1) - Le nombre d'articulations lignagères¹, souvent modifiées, corrigées et contredites par nos interlocuteurs;
- (2) - La complexité des origines de ces articulations, aussi enracinées au niveau local que liées à l'histoire de la région ;
- (3) - La difficulté à collecter des données cohérentes dans les villages visités.

L'exigence d'approfondir cet aspect des Pardhan de Garkāmaṭṭa, de Patangaṛh, de Sonpuri – en relation avec la communauté pardhan de Bhopal – , s'est pourtant imposée au moment où l'étude du rituel funéraire passait nécessairement par les termes de *gotra*, de *saga* et de *nat*. Des termes autour desquels toutes les relations observées s'ordonnent. À côté du hindī *gotra* (à la lettre, « clan ») que nous avons décrit comme une division exogamique d'un groupe (caste et tribu), le terme gondī *saga* identifie la « famille », les « membres » du *gotra* qui se réunissent pour effectuer un rite, ou une cérémonie ; c'est l'idée d'appartenance à une même « naissance » où des ensembles d'hommes et de femmes se considèrent apparentés ayant un ancêtre commun. Enfin le terme local *nat* (du hindī *nātā*, rapproché du sanskrit « *jñāta* »), à savoir la « relation », l' « alliance ».

¹ On estime qu'il existe 750 *gotra* distincts.

Face à la réalité de ces clans et lignages, nous nous sommes attachées à en interpréter l'articulation sociologique et son importance historique. La clé pour comprendre le fonctionnement du rituel observé reposait pour l'essentiel sur le jeu et la régulation des rapports de parenté de descendance (*saga*), et d'alliance (*nat*).

Cette annexe n'est proposée que pour offrir un cadre systématique des cinq *rāja gotra* qui structurent socialement les communautés pardhan et gond rencontrées et pour aider à détailler les éléments constitutifs de chaque famille clanique. Nous avons essayé d'illustrer la formation de chaque *gotra* comme première subdivision sociale à partir d'un roi (*rāja*), au nombre de « rapports consanguins » (*saga*) qui règlent chaque famille. Les *gotra-saga-nat* ensemble sont l'ossature d'un organisme social à la limite entre la tribu et la caste ; il ne peut « fonctionner » que par les interactions incessantes dans les relations de mariage et dans les pratiques rituelles. Une sphère rituelle qui s'appuie sur le culte central et partagé de Baṛā deo, celui qui préside au monde des vivants, des ancêtres et des morts. Comme illustré à partir du chapitre I, la pertinence du terme « clan » pour traduire *gotra*, et du terme « lignage » pour décrire le système de *saga* et de *nat* peut être mise en doute par la définition de lignage comme un groupe de descendants très ancré localement et possédant une généalogie pas nécessairement historique. Mais comme les Pardhan eux-mêmes le mettent en évidence, le sens de la « ligne » paternelle – les *saga* –, et celui de la « ligne » maternelle – les *nat* –, aboutit à l'idée de lignage.

Répandues entre Dindori et Mandlā, confirmées autour d'Amarkaṇṭak et de Bilāspur, jusqu'à l'aire au nord de Nāgpur, ces subdivisions ont un caractère régional qui met en évidence des associations territoriales. À chaque fois, un *gotra* est porté par un roi local, chef d'une série de lignages mineurs, qui s'organisent autour de lui. C'est le point de départ des deux lignes d'évolution des rapports entre les *saga* et les *nat*. Premièrement, cette descendance et cette alliance font référence au lieu d'origine (*garh*), siège du pouvoir sur un territoire. Deuxièmement, chaque *rāja gotra* se fonde sur l'appartenance à un ancêtre commun et un dieu protecteur. Enfin, l'association de chaque *gotra* à une couleur précise qui ajoute d'autres éléments distinctifs, toujours dans l'idée d'unité – résumée par le culte de Baṛā deo et symbolisée par le drapeau traditionnel du Gondwāna.

Les informations réunies dans le **Tableau 1** – que nous reprenons directement du chapitre I – se complètent par les données des tableaux successifs (**Tableaux 2-3-4-5-6**). Ce sont des données que nous avons rassemblées au niveau de village, grâce à l’observation directe des relations quotidiennes et rituelles, et aux conversations avec les joueurs de *bana* – notamment Marsim Markām, Ram Kumar Pendo –, au cours des terrains de 2011-2012/2014-2015.

TABLEAU 1 - Les 5 familles claniques*

RĀJA GOTRA (famille clanique)**	GAṘH (Lieu d’origine)	DISTRICT	SAGA (Nombre lignages)	VAMSA (ancêtre commun)	AMSA (élément)
1- MARABI	Rām GaṘh	Mandlā	18 [17+1]	Naga	air
2- TEKAM	Lānjhī GaṘh	Bālāghāt	17 [16+1]	Gangā	eau
3- DURWE	Dāṛar GaṘh	Nāgpur	13 [12+1]	Candra Ma	éter
4- MARKAM	Dhandhā GaṘh	Bālāghāt	6 [5+1]	Taureau	feu
5- PARASTE	Bērāsir GaṘh	Bhopal	5 [4+1]	Bhumrāhī	terre

*[Tableau de l’auteur].

**Subdivision sociale qui vient d’un roi (*rāja*).

TABLEAU 2 - Le premier Rāja Gotṛa : MARABI*

Rāja : Tika Vansin MARABI Siège du pouvoir: Rām Gaṛh, Mandlā. Le palais de Madan Mahal. Nom du rāur : Gonj Rāur	
Dieu protecteur : Bairānsin Deva	
Couleur associée : Vert	
Nombre de <i>saqa</i> , $18 = 17 + 1$ →	MARABI
Aṛāpo	Bhanvar Gaṛh (Bālāghāt)
Gomā	Cōrā Gaṛh (Chhattīsgaṛh)
Jhakarām	Deva koṭha (Mandlā)
Jhakarīm	Haday Gaṛh (Mandlā)
Kaṛāpo	Pāras Gaṛh (Bālāghāt)
Karpe	} Rām Gaṛh (Mandlā)
Khursingā	
Kunjām	
Lōhagaṛī	
Lōh cabbā	
Manj Munā	
Maras Korā	
Masarām	
Netām	
Sarōhiyā	
Sarūtā	
Śyām	

*[Tableau de l'auteur].

TABLEAU 3 - Le deuxième Rāja Gotra : TEKĀM*

Rāja : TEKĀM	
Siège du pouvoir: Lānjhī Garh, Bālāghāt.	
Nom du rāur : Tribhanghi, Isvari, Hevē, Matthuri.	
Dieu protecteur : Būṛīmāi	
Couleur associée : Rouge.	
Nombre de saga, 17 = 16 + 1	→ TEKĀM
Ācām	} Lānjhī Garh (Bālāghāt).
Āyām	
Ḍaṇḍōcī	
Goriyām	
Jhindarām	
Kariyām	
Kepacī	
Malagām	
Marapācī	
Nijām	
Pusām	
Salagām	
Sarbhakhī	
Saśaṭhā	
Sindrām	
Vyām	

*[Tableau de l'auteur].

TABLEAU 4 - Le troisième Rāja Gotṛa : DURWE*

Rāja : DURWE Siège du pouvoir: Dāṛar Gaṛh, Nāgpur. Nom du rāur : Jetri, Dharm, Kailās.	
Dieu protecteur : / (nous ne possédons pas cette donnée).	
Couleur associée : Blanc	
Nombre de saga, 13 = 12 + 1 —————> DURWE	
Ārmo	Candā Gaṛh
Korām	Dhurīrpur Gaṛh
Kor koṭh	Āgar Gaṛh
Nerrā	Cōkī Gaṛh
Orakerā	Kalarām koṭh Gaṛh
Orālī	Sihorā Gaṛh
Oro	Sūraj Gaṛh
Paṭṭā	Sukum Gaṛh (Annupur)
Pāvale	Milājar Gaṛh
Pendro	Candan Gaṛh
Urvetī	Ām Gaṛh
Uyake	Ḍon Gaṛh

*[Tableau de l'auteur].

TABLEAU 5 - Le quatrième Rāja Gotṛa : MARKĀM*

Rāja : MARKĀM Siège du pouvoir: Dhandhā Gaṛh (Bālāghāt) Nom du rāur : Dharm, Iswet	
Dieu protecteur : Himalājanī Buṛī Māī	
Couleur associée : Jaune	
Nombre de saga, $6 = 5 + 1$ —————> MARKĀM	
Kuśāro	Ullār pur Gaṛh (Seonī)
Neṭī	Ullār pur Gaṛh (Dindori)
Poyā	Rām Gaṛh
Siro	Rām Gaṛh
Sirse	Jan Gaṛh (Chhindwāra)

*[Tableau de l'auteur].

TABLEAU 6 - Le cinquième Rāja Gotṛa : PARASTĒ / PARTETI*

Rāja : PARASTĒ Siège du pouvoir: Bērāsir Gaṛh (Bhopal) Nom du rāur : Kalya	
Dieu protecteur : Kālī Bāī	
Couleur associée : Noir	
Nombre de saga, $5 = 4 + 1$ —————> PARASTĒ	
Cecām	Bērā Sir Pur Gaṛh
Kamemrā	Tāī Gaṛh
Karcom	Hīrā Gaṛh
Lahako	Tuī Gaṛh

*[Tableau de l'auteur].

Les principes structurels qui sous-tendent ce système complexe de clans et de lignages sont comparables à l'organisation sociale de nombreux groupes de castes hindous (le même terme *gotra* renvoie à la division qui au début organisait la caste des brahmanes), même s'il existe des différences entre une société tribale segmentaire et une société de caste stratifiée. Selon notre ethnographie, ce qui distingue le système gond-pardhan analysé est la corrélation de la structure sociale avec une mythologie qui semble conceptualiser cet ordre-là, ses relations internes, et ses dynamiques rituelles. D'autre part, par la réitération des mythes, le concept de « terre-des-clans » qui était une force vitale chez certains groupes de Gond du Bastar (Elwin 1947 : 59 ; Haimendorf 1956 : 509) semble résister dans le lien avec le territoire entourant le siège de chaque dieu tutélaire, des ancêtres, et de Baṛā deo. Un lien proposé et confirmé à l'occasion du rituel funéraire.

L'analyse du système de clans et de lignages résumée dans cette annexe, nous a aidée à isoler les facteurs de base de la société gond et pardhan depuis cet angle de l'Inde centrale descendant des Rāja Gond. Nous en citerons deux :

- (1) - Le principe de l'unité de la société gond, principe explicitement soutenu par les mythes et les récits héroïques, et appliqué dans les dynamiques sociales ;
- (2) - Le phénomène d'inclusion de communautés « ethniquement hétérogènes » (comme les Pardhan), au sein de groupes par ailleurs basés sur une lignée agnatique commune.

Considérant que le système de clans et de sous-clans fonctionne de manière efficace principalement au niveau rituel, sa persistance en tant que principale force d'intégration dans la société gond est remarquable, malgré les changements que nous avons mis en relief dans notre comparaison à différents niveaux d'enquête anthropologique.

Sur la base de ces considérations, l'annexe suivante (**Annexe B**) porte exactement sur les mythes principaux – locaux et régionaux – que nous avons personnellement recueillis pendant nos terrains et traduits.

ANNEXE B

LES MYTHES

Cette annexe réunit les récits de la mythologie gond et pardhan que nous avons recueillis au cours de notre enquête. Ils participent à l'élaboration des deux premières parties de la thèse – notamment des chapitres I, III et IV, V, VI. De la naissance de la relation entre les Gond [frères aînés] et les Pardhan [frères cadets], à l'origine du monde et au mythe de la descente de la Narmadā, ces récits constituent les éléments constitutifs d'une littérature orale très riche, dont la variété et l'étendue sont encore largement méconnues. Dans ce travail de « collectage », nous nous sommes limitées aux mythes fondateurs rassemblés à partir des villages de Garkāmaṭṭa, Patangaṛh et Sonpuri (avec leurs « retours » à Bhopal), ainsi qu'aux mythes régionaux qu'on peut retrouver autour d'Amarkaṇṭak, de Mandlā, jusqu'au territoire de Bilāspur. Il s'agit de textes enregistrés au cours de nos terrains, puis traduits et comparés selon les différents moments et lieux d'enquête.

Evoqués pendant les cérémonies religieuses, au cours des rituels et à l'occasion de célébrations des ancêtres, les mythes de la tradition gond véhiculent encore aujourd'hui un patrimoine chargé de valeurs et de symboles collectifs partagés. C'est d'abord le besoin d'inscrire les faits du mythe dans une histoire commune, et d'édifier ensuite cette histoire sur l'idée d'une unité culturelle et sociale ; tout comme la volonté d'offrir à la contemporanéité une expression actualisée des origines, de l'ordre du monde, de la présence active des dieux et des démons dans la vie communautaire.

Ces mythes créent une dimension narrative qui fait partie de l'histoire de l'Inde centrale, de son héritage, tout en retraçant celle des Rāja Gond. C'est pourquoi, par leurs chants les Pardhan nous rappellent la dimension inter-tribale de cette histoire ; les nombreuses variantes témoignent de leur force « littéraire ». Au niveau du village, lorsque le Pardhan-joueur de *bana* loue l'action de la divinité, plutôt que la création du monde, il récite pour tous les groupes qui composent la société gond, en rappelant à ses auditeurs la part unique que chaque groupe détient au sein de cette cosmologie partagée. Il existe également une influence hindoue de cette tradition orale, empruntée à l'épopée et à la littérature puranique : dans le mythe d'origine le Dieu-créditeur Baṛā

deo figure alors comme une version du dieu hindou Śiva dont l'action s'accompagne de celle de son épouse Pārvati ; de même que les anciens héros prennent les noms de Rāma, Lakṣmaṇa, Bhīma.

Trois critères ont été retenus pour établir cette annexe :

1 - Relation gond-pardhan.

L'origine et le vivre communs aux Gond et aux Pardhan centrés sur la nature de leur relation sociale.

cf. MYTHE A, et ses variantes [A1-A5]¹ ;

2 - Tribal-hindou.

Les éléments de la tradition tribale gond se reliant à la culture hindoue.

cf. MYTHE B ; MYTHE C ; MYTHE D/D1 ;

3 - Local-régional.

Le dialogue transversal d'une tradition locale reçue au niveau régional.

cf. MYTHE E/E1 ; MYTHE F.

Cette répartition sur trois critères s'appuie d'une part sur les *trois thèmes majeurs* mis en relief dans ce travail, de l'autre sur les récits oraux auxquels les Pardhan réservent encore une place significative. Un triple critère de « classification » qui n'est pas rigide, ces trois *thèmes* se rattachant à la matrice commune, l'un n'excluant pas l'autre. Il ne s'agit pas d'offrir une étude critique des mythes (même si le développement des chapitres peut en représenter une tentative) ; il s'agit plutôt de créer un espace visant à réunir l'ensemble narratif enregistré sans le morceler dans l'exigence explicative de la thèse. Maniés comme une sorte d'anthologie, ces récits sont une source unique d'informations. Ils sont peut-être la seule manière d'avancer en confiance dans le monde social et religieux des Pardhan.

Selon les trois thèmes établis, nous présentons ici les mythes [A ; B ; C ; D/D1 ; E/E1 ; F] dans leur traduction littéraire. Pour le sens de certains mots, nous renvoyons aux chapitres et aux notes correspondantes, ainsi qu'au glossaire.

¹ Dans le cas du récit centré sur l'origine de la relation entre Gond et Pardhan, nous avons ressenti le besoin – peut être par souci d'exhaustivité –, d'obtenir plus d'une variante, ce qui nous a permis d'obtenir une sorte de cycle mythique.

1- Relation gond-pardhan

MYTHE A1. Variante enregistrée Bhopal (version de Patangarh).

« Au début il y avait six frères. Le plus âgé possède une terre. Pour cette raison, il fait appeler les autres frères en leur demandant de travailler la terre. Après la récolte du riz, il faut presser les céréales en séparant le bon grain de l'ivraie (faire "kalian"). Les frères commencent à travailler le riz avec l'aide d'une vache, les uns après les autres. Les grains commencent à sortir, mais ils risquent de se répandre partout. Le frère aîné pense alors à une technique pour rassembler les bons grains. Il va dans la forêt et coupe un morceau de bois. Mais le bois venait de l'arbre *Sājā*. C'est pourquoi, lorsqu'il coupe l'arbre, un son semble en sortir. Une fois rentré au village, le frère aîné demande aux autres frères s'ils réussissent à entendre un son, mais tous répondent négativement. Il pose la même question au frère le plus jeune, qui répond : "Oui, je l'entends très bien". Et il commence à faire produire un son au morceau de bois. Le frère aîné invite alors les autres frères à recueillir la quantité de grains qu'ils peuvent. Le frère cadet essaie également, mais s'étant laissé distraire, il s'aperçoit qu'il reste très peu de grains. Très attristé par la situation, il en met une très petite quantité dans un *supa*. Le frère aîné lui dit alors de ne pas s'inquiéter : à la fin, lui-aussi aura reçu le même traitement que les autres frères, mais à condition de jouer à l'occasion de la *pūjā*. "Tu joueras et, moi, de mon côté, je te donnerai ce que tu mérites". »

*[du chapitre I].

1 - A2. Variante enregistrée à Garkāmaṭṭa.

« Il y avait sept frères Gond. Ils venaient de récolter le riz, mais avant le décorticage du grain récolté un coq noir devait en picorer quelques grains qui seraient utilisés pour faire une offrande à la binette. Les sept frères attendaient, mais le coq n'était pas prêt à picorer le riz.

Quelqu'un dit alors que les frères doivent chercher quelqu'un ayant trois noms ; seulement lui pourra résoudre le problème. Le frère aîné part alors à la recherche de quelqu'un ayant trois noms. Plusieurs jours passent. Il continue à chercher sans prendre aucune nourriture. Il perd finalement tout espoir et se couche sous l'arbre *Sājā* pour se reposer un moment. *Barā deo* vivait dans cet arbre. Il descend de l'arbre et demande au frère aîné la raison de sa détresse. Le frère aîné lui parle

alors du refus du coq de picorer le riz et de l'homme ayant trois noms. Baṛā deo alors dit : “C'est moi. J'ai trois noms : Baṛā deo, Boorha deo et Maha deo. Rentre au village et dis au frère le plus jeune de fabriquer un instrument qui s'appellera *bana*. Alors tu verras que lorsqu'il jouera du *bana*, le coq noir commencera à picorer le riz. Vous serez en mesure d'accomplir votre rite d'adoration. Si cela se produit de cette façon, ton frère cadet m'adorera toujours en jouant le *bana*. Il chantera, il sera un chanteur, il sera un Pardhan”. C'est ainsi que le frère cadet renonça à travailler la terre. Le frère aîné sera responsable de ses besoins quotidiens ».

*[du chapitre I].

1 - A3. Variante enregistrée à Garkāmaṭṭa.

« Le frère aîné demande à son frère cadet : “ Quelle part de la récolte veux-tu ? ”. Le frère cadet répond : “ Celle qui est près du *mehri*”. Pourtant, le frère cadet s'aperçoit bientôt que le riz qui lui est destiné n'est pas aussi abondant. Au début, la quantité semblait plus grande, car la présence cachée d'un *supa* avait donné une fausse impression. On voit alors la quantité réelle pour chacun : au frère aîné va la part du riz la plus grande, au frère cadet la plus petite.

À la plainte du frère cadet, le frère aîné répond : “ Les dispositions ont été prises. Un accord a été établi. Si tu veux plus de riz, alors tu dois venir chez moi ”. Le frère cadet répond : “ Je ferai d'abord la *pūjā* et tu me donneras une récompense. Pour faire la *pūjā*, la présence de Baṛā deo est essentielle. C'est pourquoi, je viendrai chez toi avec le *bana* ”. Dès ce moment, les frères cadets des Gond s'appellent Pardhan ».

*[du chapitre I].

1 - A4. Variante enregistrée à Patangarḥ.

« Baṛā deo et son épouse avaient sept fils. Ils vivaient ensemble. Ensuite, le fils aîné dit que chacun d'eux devait s'occuper d'une tâche précise, distincte de celle des autres frères. Il décide de prendre soin lui-même de la terre, premier don de Baṛā deo. Mais pour cela, il a besoin de l'aide de ses frères. Un forgeron et un charpentier sont nécessaires pour la fabrication des outils agricoles. Puis il faut un potier et un chaudronnier, car il a aussi besoin du bois de la forêt comme

matière première pour la construction des maisons et la fabrication des ustensiles de cuisine. Il ne reste que le plus jeune des frères. C'est à lui que revient la responsabilité du culte à Baṛā deo. Il devra aller dans les différentes maisons et jouer des chants et adresser des louanges à Baṛā deo, à d'autres dieux et déesses, ainsi qu'aux *rāja gond*. Mais le Pardhan ne sait pas comment jouer du *bana*. Il regarde alors le ciel et remarque l'oiseau Bharai qui vole en haut et en bas, en produisant un son magnifique. Il décide alors d'imiter le chant de cet oiseau pour jouer du *bana*. Les sept frères vivaient dans des maisons séparées, et chacun avait droit à une partie de la récolte du riz. Tous les frères s'occupèrent de ramasser la plus grande partie de grains. Toutefois, au frère cadet ne reste qu'un *supa* de grain. C'est pour cela que sa vie est basée sur le chant et la récitation des histoires en échange d'une part de riz».

*[du chapitre I].

1 - A5. Variante enregistrée à Sonpuri.

« Les Gond étaient sept frères. Ils étaient en train d'ensemencer de la terre pour cultiver du jute. Après quelques jours, le jute a poussé. Un jour ils voient un jeune homme à cheval arriver vers leur récolte, les sabots de l'animal piétinant les petites plantes de jute. Les sept frères se lancent alors sur cet homme. Mais, le frère cadet [le Pardhan] est effrayé par cette scène et s'éloigne. Les autres six frères poursuivent l'homme à cheval jusqu'au bout de ce terrain. Là se trouve un arbre de *sājā*. Le "chevalier" décide de s'enfuir et se met à l'abri sous cet arbre pour se protéger. Juste après, il disparaît à l'intérieur de l'arbre *Sājā*.

Les frères comprennent alors que le jeune homme est en réalité Baṛā deo venu chez eux sur son cheval blanc, et qu'ils n'ont pas compris sa réelle identité au départ. Afin de réparer cette erreur, ils décident de construire une sorte de plateforme juste aux pieds de l'arbre *sājā*, puis d'offrir des légumes et de sacrifier un coq. Ils utilisent aussi de la liqueur sacrée ».

[...]

« En dépit de toutes leurs tentatives, Baṛā deo était encore fâché et ne voulait pas sortir de l'arbre *sājā*. À ce moment, le frère cadet arrive sur le lieu et comprend ce qui s'est passé. Il prend la parole en disant à ses frères : "Je trouverai un moyen pour que Baṛā deo décide de sortir de l'arbre". Il va dans la forêt pour prendre du

bois. Là, il fabrique un instrument et commence à jouer. Ces notes lui permettent d'accompagner des prières en l'honneur de Baṛā deo. Alors, le dieu qui se trouve encore dans l'arbre se réjouit de cette musique délicieuse et il décide d'apparaître dans le tronc de l'arbre *sājā*. Le dieu remercie son fils, le frère cadet, en lui disant : “Quand tu chanteras mes prières en jouant cet instrument, c'est alors que j'apparaîtrai. Cet instrument prendra le nom de *bana*”».

*[du chapitre V].

2- Tribal-hindou.

2- MYTHE B

Mythe fondateur, enregistré à Amarkaṇṭak.

« Au début il y avait Śaṅkar-jī et Pārvatī. Partout il y avait de l'eau, seulement de l'eau. Puis sont apparus la terre, les animaux, les plantes et en dernier les êtres humains. À côté du couple divin, Kakra Manchatri, le crabe-*rāja*, se met à méditer dans l'eau. Mais face à cette eau, Śaṅkar-jī et Pārvatī commencent à penser que quelque chose doit être créé. À partir de cela, Śaṅkar-jī nettoie son corps et de ses salissures il crée le corbeau Kākabhusī. Cette action accomplie par la volonté du dieu est accompagnée par la récitation de *mantra* védiques. “Avant tout, on a besoin de la terre”, dit Śaṅkar-jī et il charge Kākabhusī de la trouver. “Oui, mon Seigneur ! Je vais chercher de la terre !”.

Alors, il vole et vole, mais partout il n'y a que de l'eau. Soudain, il s'aperçoit qu'au milieu de toute cette eau Kakra Manchatri est là en méditation. Il va donc se poser sur lui. “Qui es-tu ? D'où viens-tu ?”, demande Kakra Manchatri. “Je suis Kākabhusī, et je suis ici sur l'ordre de Śaṅkar-jī, qui m'a demandé de trouver de la terre”, répond le corbeau, et il continue : “Sais-tu où il y a de la terre ?”. Kakra Manchatri répond alors : “Moi, personnellement, je n'en ai pas, mais tu peux la trouver au *patala loka*. Nagarāja, Nagarani, Nalkin ont de la terre ! Tu dois aller chez eux et leur demander de pouvoir prendre de la terre”. “Mais, comment puis-je y aller ?”, demande le corbeau. Kakra Manchatri lui montre alors qu'il peut rejoindre le monde souterrain à travers son propre corps. Le crabe en effet aurait servi de pont entre les deux mondes.

Le corbeau, en suivant les indications du crabe, commence à descendre en volant jusqu'à sa destination. Il arrive dans le royaume de Nagarāja (on parle aussi de

dhara). En voyant Kākabhusī, le roi des mondes inférieurs (*pātālaloka*) dit : “ Personne n’est encore jamais venu ici ! Qui es-tu ? D’où viens-tu ? ”. “ Je suis Kākabhusī. Mon *guru*, Śaṅkar-jī, m’a ordonné de chercher et trouver de la terre. Pour cette raison, j’ai beaucoup volé, tant volé que j’ai rencontré Kakra Manchatri. Il m’a parlé de ton royaume et de la possibilité de trouver de la terre ici. Je suis donc arrivé ici avec l’aide de Kakra Manchatri.

Nagarāja écoute cette histoire et dit : “ Je vis dans ce monde. Ici je dors et j’habite avec toute ma famille ! Si je te donne de la terre, qu’en feras-tu ? ”. Kākabhusī alors répond : “ Je viens de loin, j’ai fait un long chemin pour arriver chez toi. Śaṅkar-jī m’envoie. S’il te plaît donne-moi un peu de terre. Juste un peu suffira. Et quand je retournerai chez Śaṅkar-jī, je lui parlerai de ta gentillesse ”. Après avoir écouté les paroles de Kākabhusī, Nagarāja décide de lui donner un peu de terre et de satisfaire ainsi la demande de Śaṅkar-jī. Il prend alors de la terre provenant d’endroits différents, mélange les différents petits tas ensemble, puis en forme trois boules qu’il donne au corbeau. “ Prends ces trois boules qui viennent de *Mṛtyuloka* », dit Nagarāja. Kākabhusī place donc deux boules sur ses pattes et une dans son bec afin de les transporter jusqu’au royaume de Śaṅkar-jī. Il parcourt ensuite le même chemin et la même *dhara* et arrive chez Śaṅkar-jī. Alors le dieu demande : “ As-tu trouvé ce que je t’ai demandé ? ”. “ Oui, bien sûr ! ” répond le corbeau et il commence à raconter son voyage. “ Maintenant, je t’apporte ces trois boules ”. Śaṅkar-jī prend alors les trois boules et il crée 7 *kand dharti* (la terre) et 9 *kand pānī* (la mer). Pour cela, il emploie le même procédé que celui qui transforme le lait en beurre clarifié (*ghī*) : lait (*dudh*), yaourt (*dahī*), beurre (*makkhani*), beurre clarifié (*ghī*). »

« Quand Śaṅkar-jī a terminé sa création, il dit à Pārvatī : “ Maintenant, tu peux aller dans les sept *kand dharti* mais pas dans les neuf *kand pani* ! ”. Pārvatī se demande alors pourquoi il y a cette interdiction, qu’elle ne comprend pas du tout. Elle décide d’aller aussi visiter ces lieux. La déesse, intriguée et attirée par la beauté du paysage, cueille des feuilles et des fleurs de *bathua*. Une fois rentrée à la maison, Pārvatī commence à préparer le repas avec ces légumes et en mange elle-même. Mais immédiatement après, elle tombe enceinte et deux enfants naissent très rapidement. Pendant tout ce temps, Śaṅkar-jī est toujours assis dans le séjour, ignorant ce qui est arrivé à son épouse. Pārvatī craint la réaction de

Śaṅkar-jī à la vue des deux enfants et se demande comment lui expliquer la situation. Mais Śaṅkar-jī comprend bien que quelque chose est arrivé en découvrant Pārvatī avec deux enfants. Les deux enfants sont différents : l'un boit du lait et l'autre boit du sang. Les années passent et Śaṅkar-jī veut voir quelles relations entretiennent les deux enfants déjà grands. C'est pourquoi, un jour il décide de les suivre en observant leurs comportements. Pour cela il prend l'aspect d'un menuisier avec une hache (*basula*) pour couper du bois. Personne ne connaît la vérité sur son déguisement. Un jour, alors qu'il est en train de nettoyer le lieu de prière près d'un arbre de *Banyan* (*Ficus Bengalensis*), le garçon qui fait la *pūjā* voit du sang et cherche à découvrir qui est l'auteur de cet acte. Il décide alors de se cacher dans l'arbre afin de voir qui en est l'auteur. Un peu plus tard le jeune *pujārī* note la présence d'un *kṣatriya* qui a une nature de guerrier et de chasseur. En sachant que le *dharma* d'un guerrier est de tuer, le jeune *pujārī* craint pour sa personne. Il commence alors à chercher comment échapper à ce danger. Pendant tout ce temps, Śaṅkar-jī assiste à la scène et décide de reprendre sa forme originelle et d'apparaître. Il dit :

« “Arrêtez-vous ! Vous êtes la même chose pour moi, vous ne devez pas vous disputer ! ”. Après avoir vu le dieu (*darśana*), les deux garçons sont très heureux et écoutent ses paroles : “ Vous êtes frères et pour cette raison vous devez vivre en paix. Vous devez être unis, car vous êtes également importants ! ”. Mais soudain Śaṅkar-jī se prive de ses yeux et dit : “ Et alors comment est-ce que je peux faire ? Mes yeux, où sont-ils allés ? Que puis-je faire maintenant ? ”. Devant cette situation si grave, alors que le jeune *pujārī* reste à regarder, un peu étonné, le jeune *kṣatriya* agit avec une grande rapidité. Il ôte ses propres yeux et les donne à Śaṅkar-jī. Le dieu recommence à se mutiler et à l'improviste se coupe les mains. Alors la lamentation reprend. Le jeune *kṣatriya* n'hésite pas à résoudre le problème. Il se coupe les mains à son tour et les donne encore une fois au dieu. Ensuite, Śaṅkar-jī se coupe les pieds. De nouveau, le jeune *kṣatriya* réagit rapidement à la nouvelle urgence et coupe ses pieds pour les donner à Śaṅkar-jī. Pendant tout ce temps, le *pujārī* reste immobile en se demandant ce qui est en train d'arriver. Śaṅkar-jī est très satisfait de la réaction du jeune *kṣatriya* et d'avoir retrouvé ses yeux, ses mains et ses pieds. Au contraire, le jeune *pujārī* éprouve une

grande tristesse d'avoir douté de la bonté de son frère guerrier. C'est à partir de là qu'est née la dynastie des Rāja Gond, en décrétant le droit d'aînesse *kṣatriya* des premiers Gond ».

*[du chapitre V].

2 - MYTHE C

Le véhicule de Baṛā deo, enregistré à Bhopal.

« Au début, les divinités se déplaçaient dans le ciel grâce à différents animaux, leur monture divine. Baṛā deo voyage sur un éléphant appelé Airāvata², le plus fort parmi les animaux. Un jour, alors que le dieu est en méditation, il invite l'animal à se reposer : “ pour le moment je n'ai pas besoin de toi. Tu peux aller où tu veux pour te reposer”. L'éléphant décide alors d'aller sur la terre. Mais une fois descendu il rencontre un monde très différent de ce qu'il connaît. Il voit des produits agricoles comme le grain, le riz, la canne à sucre, etc., mais, ne connaissant pas la raison d'être de ces choses, il commence à les détruire. Ses destructions portent atteinte aux habitants des villages. Ceux-ci, très inquiets commencent à invoquer Baṛā deo pour lui demander aide : “ Oh, Baṛā deo, notre Seigneur, pourquoi ton éléphant détruit-il toutes choses ? ”.

Baṛā deo, qui ignore ce qui est arrivé, décide de descendre lui-même sur la terre. Le dieu s'adresse à l'animal en le réprimandant. L'éléphant promet de ne plus faire cela. Le dieu s'en va. Mais, sa mémoire est très courte et Airāvata commence à détruire de nouveau tout ce qu'il rencontre. Les villageois demandent immédiatement l'intervention de Baṛā deo. Cette fois, le dieu se met en colère sérieusement et il tente de régler la situation. Il invite les hommes du village à créer une cérémonie en l'honneur de l'éléphant, pendant laquelle toutes les denrées alimentaires lui seront offertes. L'éléphant complètement rassasié plonge dans un profond sommeil. Baṛā deo profite de cette occasion pour couper ses ailes et les remplacer par des plumes de paon. Puis il lui donne des feuilles de bananier afin qu'il puisse se nourrir. Ne pouvant plus ni voler ni aller dans la forêt, l'animal est ainsi obligé de rester sur la terre».

*[du chapitre V].

² Traditionnellement, cet éléphant blanc est la monture d'Indra.

2- MYTHE D

Structure sociale, enregistré à Amarkaṅṭak.

« Au commencement, le Dieu Brahmā a créé quatre *varṇa* dont les *brāhmaṇa*, les *kṣatriya*, les *vaiśya*, et les *sūdra* sont issus. Un jour, alors, Mātā Parvatī dit à Śiva-jī : “Brahmā a créé les quatre *varṇa* ! Et Vous Mahādeva, le plus grand parmi tous les dieux, faites donc aussi un *varṇa* !”. Alors, après avoir compris les mots de Parvatī, Śiva dit : “Ah Devī, Moi aussi je ferai un *varṇa*, mais il sera séparé des autres *varṇa*. Son nom sera Gond, son *dharma* sera aussi Gond, le nom de sa *jāti* sera toujours Gond”. Mātā Pārvatī dit alors : “Oh Seigneur, montrez-moi cette origine”. Śiva s’assoit en méditation avec ses ornements précieux à partir desquels il commence ainsi à engendrer les Gond comme cela : 1- du serpent posé sur sa gorge naît Marabi ; 2- de la Gangā jaillissante (Gangā mām) posée sur son chignon naît Tekām ; 3- de la demi-lune (Candra mām) posée au sommet de sa tête naît Durvā (Durwe) ; 4- du taureau Nandī naît Markām ; 5- des pieds naît Partetī (Parastē). De cette manière, les cinq *gotra* des Gond sont créés ».

*[du chapitre III].

2 - D1

Variante enregistrée à Garkāmaṭṭa.

« Une nuit, le frère aîné Marabi rêve de Baṛā deo. Le dieu semble inquiet. Il dit à son premier fils que la vie sur la terre n’est rendue possible que par l’air. Afin de résoudre ce problème une fois pour toutes, le dieu demande de lui offrir l’acte dévotionnel de la *pūjā*. Mais Marabi reste perplexe. Il a du mal à comprendre ce qui arrive. Il demande alors à Baṛā deo : “ Qui es-tu? Qu’es-tu ? D’où viens-tu ?”. Le dieu répond : “Je suis Baṛā deo. Ma nature est divine. Je suis partout. Si tu m’adores par l’acte de la *pūjā*, ceci apportera du bonheur. Je serai en effet heureux et, donc, toute chose réelle en jouira ! ».

Marabi commence alors à accomplir la *pūjā* à Baṛā deo. Alors l’air revient et le monde entier peut vivre sans aucune difficulté. Tout le monde était heureux. Comme l’élément de l’air est fondamental et que, grâce à ceci, la joie peut régner en tout lieu, Baṛā deo apparaît à nouveau à Marabi en lui demandant : “ L’élément de l’air doit être central dans mon culte. C’est pourquoi, tu dois accomplir la *pūjā* en utilisant toujours cet élément. La *pūjā* doit être exécutée de cette manière ”.

Après ces paroles, Baṛā deo s'adresse à Marabi et lui dit : “ Tu seras *jeṭhā bhai*, le premier frère. Tekām, le deuxième frère ; Durwe, le troisième ; Markām, le quatrième ; Parastē le cinquième et dernier frère. Chacun peut trouver sa réalisation s'il s'inscrit dans une relation continue, qui relie les uns avec les autres. Chacun est doté d'un ancêtre commun (*vaṁśa*) et d'un élément de l'univers (*aṁśa*). Ceci est votre *dharma*” ».

*[du chapitre I].

3 - Local-régional.

3- MYTHE E

Mythe de la Narmadā, enregistré à Garkāmaṭṭa.

« Il était une fois à Patalpur, Jalhalpur, Jamāudrīn un monde entouré par l'eau, où vivait Bābā Parameśvar. Un jour, de la poussière de son corps, il créa Revā nāyak, Revā nāyakin, Gendā nāyak, Gendā nāyakin, Hīrā nāyak et Hīrā nāyakin ainsi que neuf cent mille bœufs et il leur donna la vie. Les nouveaux-nés alors commencent à se demander : “Qui sommes-nous ? Qu'est-ce que nous devons faire, où devons-nous aller ?”. Bābā Parameśvar répond : “Vous êtes des nomades (« *baṁjārā* ») et votre manière de vivre sera d'aller dans le monde et dans la forêt, de village en village, de ville en ville. Les *baṁjārā* avec ses propres animaux de *pātālaloka* arrivent à Habdanagar et dans la forêt tout autour commencent à recueillir *harrā baheṛā* (*Terminalia chebula*). Pour cette opération ils mettent beaucoup de temps. Ensuite ils avancent avec leurs animaux et leurs charrettes chargées de *harrā baheṛā* et une fois arrivés dans une localité appelée Tarchilā ils montent leurs tentes. La récolte de produits tels que *harrā baheṛā*, *āṁvlā*, *cironjī*, était leur gain et leur provision.

Narmadā apparaît en rêve à Revā Nāyak en lui disant : “Je suis venue avec toi et je m'appelle Buṛhī māī”. Tous les *baṁjārā* de Tarchilā font la *pūja* à Buṛhī māī. Ensuite, de Tarchilā ils partent et se dirigent vers un lieu appelé *baṁjārī*, du célèbre nom de *marahī baṁjārī*. À partir de là, ils continuent à recueillir des produits dans la forêt. Ils restent là plusieurs années. Quand ils ont fait tout leur travail dans la forêt de ce royaume, ils vont alors ailleurs pour trouver des vivres et arrivent dans le lieu d'ascèse de Bābā Parameśvar.

Une fois arrivé là-bas, Bābā Parameśvar dit à Buṛhī māī : “Tu logeras ici comme une fille”. Buṛhī māī, alors, répond : “Où vous direz, Bābā Parameśvar, là j’irai vivre”.

Bābā Parameśvar explique alors : “Dans le lieu où Gurāin māī a écouté une histoire éternelle (*amar*), là-bas tu habiteras dans un bosquet de bambou”. C’est pourquoi, Buṛhī māī après avoir écouté l’histoire « *amar* » établit sa demeure dans le bosquet de bambou appelé « *amarkaṇṭak* ».

Près de là, Hīrānāyak avec les autres compagnons cueillaient *harrā baheṛā* dans la forêt des huit montagnes voisines. Ce groupe de montagnes est connu comme Maikāl (Vindhyaḥ, Dhavaḡaṛh, Barātī, Sonabhadr, Beṛā, Kavi Ravidravār, Durgāghāṭ, et une autre montagne au-dessus) et de cette manière sur les montagnes Maikāl, Mātājī s’est cachée dans le bosquet de bambou. Mais, Revā nāyak, Hīrā nāyak, Gendā nāyak étaient tellement absorbées dans la récolte de fruits et de fleurs qu’ils oublient que Mātājī est en méditation. Mātājī alors se met en colère en disant que dans ce lieu, on ne pourra plus obtenir de l’eau. Bientôt les animaux commencent s’agiter par la soif. Baṃjāre nāyak conscient du problème dit : “Oh Bhagavān, dans cette forêt il n’y a de l’eau nulle part. Il n’y a aucune voix d’oiseau, aucun être humain ; vivent ici seulement des tigres, des ours, des guépards, des chacals, des lièvres. La nuit, Revā nāyak, chef-village des *baṃjārā*, rêve que les milliers de bœufs gémissent tant ils ont soif. Il implore alors Buṛhī māī: “Oh māī, vous m’avez montré que les animaux rassasiés après avoir mangé beaucoup de *harrā baheṛā*, *cironjī*, *mahua*, n’avancent pas, car ils ont soif. Si tous ces animaux viennent à mourir, comment pourrions-nous, moi et toute ma famille, vivre? Buṛhī māī feint de l’ignorer et s’éloigne. Cependant, dans un rêve, elle révèle à Revā nāyak que le bosquet de bambou se trouve exactement là où ils ont posé leurs tentes. Dans ce lieu, il y a de l’eau et les animaux peuvent s’abreuver. Ainsi, afin de vérifier la parole du rêve, tous les *baṃjārā* se dirigent aux alentours du bosquet de bambou. Une fois arrivés, ils voient qu’avec la fille de Revā nāyak et Revā nāyakin il y a une très belle jeune fille en train de jouer dans le bosquet de bambou. Là-bas, dans le *kuṇḍ* (« bassin profond, réservoir ») il y avait de l’eau. Alors il demande : « Qui est là ? ». Le *baṃjārā* s’approche et vit la petite : « Qui es-tu ? ». La jeune fille alors répond : « Si vous prenez soin de moi, mon nom sera celui que vous voudrez me donner ». Alors, Revā nāyak conduit

mātā-jī chez lui pour l'élever comme une fille. Sa splendeur devient de plus en plus évidente et pour cette raison tout le monde commence à l'appeler *Narmadā maiyā*. Mais elle demande à garder aussi le nom de *Revā*. Depuis ce moment, tout le monde connaît *Narmadā maiyā* comme *Revā* ».

*[du chapitre IV].

3 - E1

Variante enregistrée à Amarkaṇṭak.

Narmadā a une sœur qui s'appelle *Johilā*. Pour Narmadā, la première née, la date de mariage a été fixée. Elle devra se marier avec *Sohanī*. La date est établie, ainsi que les préparatifs pour le grand jour. Le moment arrive et les deux sœurs sont en attente du cortège du marié. Elles se trouvent dans un lieu séparé, car il ne peut y avoir aucun contact entre les mariés. Mais le temps passe, et du cortège il n'y a pas trace. C'est alors que Narmadā commence à s'interroger à propos de ce retard et demande à sa sœur d'aller voir ce qui s'est passé. Alors *Johilā* répond : "Je n'ai pas des vêtements appropriés. Je ne suis pas présentable. J'ai besoin de porter les meilleurs vêtements pour sortir ". Narmadā alors lui répond : " Bien, d'accord, pas de problème. Tu peux prendre les miens et aller voir ce qui est arrivé pour justifier ce retard ! *Johilā*, prends tout ce que tu veux et va dans le palais où il y a *Son* avec sa famille ". *Johilā* commence son voyage en direction du palais, mais avant d'entrer elle décide de se reposer un moment étant très fatiguée par la promenade. C'est à cette occasion que *Son* et sa famille aperçoivent la présence de la jeune fille en dehors du palais. Ils pensent voir Narmadā, car elle est habillée avec tout son trousseau. Pour cette raison, tout le monde pense que la cérémonie doit commencer. Pendant tout ce temps, Narmadā reste en attente d'avoir des nouvelles. Malheureusement *Johilā* n'arrive pas. Narmadā, étant très inquiète, décide d'aller voir personnellement chez *Son*. Une fois arrivée au palais, elle assiste à l'union entre sa sœur *Johilā* et son futur époux *Son*. Elle se met en colère et décide de changer son cours : depuis ce jour elle ira vers l'ouest, alors que *Johilā* et *Sonar* continueront d'aller vers l'est ».

*[du chapitre IV].

3 - MYTHE F

Mythe de l'arbre *mahua*, du *dārū*, et de la royauté gond, enregistré à Amarkantak et Garkāmaṭṭa.

« Il était une fois une grande assemblée (*mahā sabhā*) avec des milliers de dieux et déesses. Parmi eux, il y avait aussi la triade composée par Baṛā deo, Dhula deo et Narayan deo. À cette époque tous les arbres, les plantes et tous les animaux participaient à l'assemblée. Mais, parmi toutes les plantes présentes, il y avait un arbre complètement dépouillé, à l'exception de ses fleurs. Il s'agissait de l'arbre *mahua*. Cette présence curieuse fit sourire toutes les divinités car l'arbre *mahua* apparaissait complètement nu à leurs yeux. Les Gond aussi étaient présents à la grande assemblée. Ils virent la scène et décidèrent de s'asseoir près de lui. Puis les Gond prirent la parole invitant toutes les divinités à venir près de l'arbre. Les Gond, alors, dirent aux dieux : “Vous avez ri de *Mahua* parce qu'il est sans feuilles. Mais il a perdu ses feuilles pour montrer ses fleurs. Elles ne sont pas pour lui-même, mais pour donner de la joie à d'autres. Pour cette raison, l'arbre *mahua* doit être défendu”. À ces paroles, l'arbre *mahua* fut très heureux. Il demanda alors à la divine triade de donner la maîtrise de la terre aux Gond. Les trois dieux acceptèrent la proposition et nommèrent les Gond “rois de la terre”. L'amitié entre l'arbre *mahua* et les Gond persiste dans le temps. C'est de ce rapport que témoigne le *dārū*. »

*[du chapitre VI].

ANNEXE C

GARKĀMAṬṬA, CARTES DU VILLAGE

Cette annexe propose une approche cartographique du village de Garkāmaṭṭa (district de Dindori) à travers la réalisation de cartes thématiques. Parallèlement au chapitre II, chaque carte a été réalisée par un « relevé cartographique » sur la base de ce qui, techniquement, se définit comme une « restitution vectorielle », à savoir un document graphique établi à l'aide d'un logiciel de dessin assisté par ordinateur (AutoCAD). Pour avoir des représentations à l'échelle, nous avons choisi d'utiliser l'outil Google Maps. Pour des raisons d'impression, les cartes ont été réduites au format A3. L'analyse de la distribution sociologique de cet espace a été donc réalisée en l'absence d'outils techniques topographiques, sans pour autant mettre en œuvre des techniques très spécialisées. Une analyse tirée des informations des habitants et des familles du village obtenues auprès du chef de village – le *Sarpanch* –, ainsi que des dessins et des notes que nous avons réalisés personnellement au cours de nos enquêtes de terrain de 2012, 2014/2015 ; c'est ce qui fait la force et la limite de notre observation.

L'objectif de cette annexe est de mieux situer les composantes sociales d'un village gond-pardhan, – dont Garkāmaṭṭa représente l'exemple –, ainsi que les éléments qui concourent à dessiner l'espace socio-géographique du milieu rural du district de Dindori. Le besoin d'identifier la géographie humaine de Garkāmaṭṭa nous a amenée à différencier les mises en valeur des 6 groupes sociaux (*jāti*) répartis dans environ 108 maisons, comme présenté dans les **Tableaux 2 et 3** du chapitre II et que nous reportons ci-dessous pour souci d'exhaustivité. Compte tenu de la nouveauté de l'expérience et du peu de moyens disponibles pour faire de la topographie *stricto sensu*, ces cartes doivent être considérées comme une enquête exploratoire. Nous avons travaillé en effet avec la conscience de ne pas travailler sur échelle, mais sur un modèle vectoriel pour arriver à un résultat anthropologique. Les conditions de terrain et la méthode mise en œuvre ont eu des implications déterminantes pour la lecture de la structure sociale du village. Il convient de remarquer d'emblée qu'elles n'ont pas l'ambition de faire l'inventaire exhaustif de la population villageoise dans tous ses aspects. L'intention est de montrer les dimensions du village, la distribution des maisons (par

rapport aux trois zones que nous avons identifiées au chapitre II et nommées Zone 1, Zone2, Zone 3), les différents groupes sociaux : après avoir identifié les castes hindoues du village, l'étude s'est attachée à observer les familles gond et pardhan selon le nombre de familles et les *gotra* respectifs. Une tendance qui ne peut être érigée en principe, mais qui pourra servir de base et d'hypothèse de recherche à des études futures plus approfondies ; ainsi que, de prototype graphique expérimental pour des élaborations techniques successives.

Nous avons établi quatre cartes :

- (1) - **CARTE 1** - Plan du village. Population totale et familles lignagères (*gotra*) ;
- (2) - **CARTE 2** - Plan du village. Population gond ;
- (3) - **CARTE 3** - Plan du village. Population pardhan.
- (4) - **CARTE 4** - Plan du village. Population hindoue.

En l'absence d'informations détaillées ou d'une parfaite identification des éléments fournis par Google Maps, la composition sociologique du village apparaît comme un figuré synthétique, bien que complète dans ses intentions. La carte reste un produit élaboré à un moment donné, un document par essence évolutif et perfectible. Pour tenir compte de la richesse des informations et de la complexité des éléments présentés dans ces cartes thématiques, nous avons mis au point un système de légendes afin de rendre accessibles les résultats de notre travail :

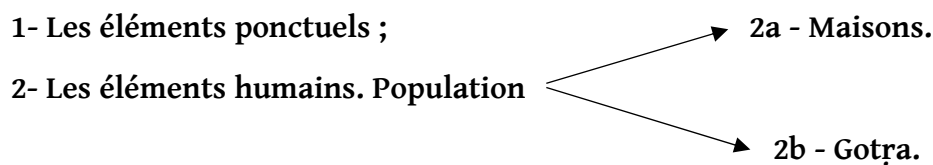


TABLEAU 2 - Population, castes hindoues et tribus à Garkāmaṭṭa (2014).

TRIBUS	ACTIVITES TRADITIONNELLES	NOMBRE DE MAISON
GOND	propriétaire terrien	62
PARDHAN	barde	21
PANIKA	tisserand	4



CASTES	ACTIVITES TRADITIONNELLES	NOMBRE DE MAISON
YADAV ou AHĪR	gardien de vaches	17
BRĀHMAṆA	prêtre	2
LOHAR	forgerons	2

TABLEAU 3 - Les goṭṛa gond et pardhan (Garkāmaṭṭa, 2014).

GOTṚA		NOMBRE DE FAMILLES	
NOM TRADITIONNEL	NOM LOCAL	GOND	PARDHAN
Pendrām	Pendo	35	-
Netam		8	-
Durwe		6	8
Tekām		5	-
Markām	Marko	3	2
Śyam		3	-
Marabi		2	6
Parastē	Partetī	-	5

LÉGENDES DES CARTES

1- Les éléments ponctuels

Mehro. Périmètre et limite du village	●
Route principale, de bonne viabilité	==
Route secondaire, étroite	==
Puits	⊗
École	 
Aires sacrées. Ṭhākūr deo, mandir (zone 1)	■
Terre-plein. Pīpal (zone 2)	○

2 - Les éléments humains. Population

2a - Maisons

Tribus

Maisons Gond	□
Maisons Pardhan	□
Maisons Panika*	□

Castes hindoues

Maisons Yadav/Ahīr	□
Maisons Brāhmaṇa	□
Maisons Lohar	□

2b -Gotṛa

Pendrām	●
Netam	●
Durwe	●
Tekām	●
Markām	●
Śyam	●
Marabi	●
Parastē	●

Village de Garkāmaṭṭa, District de Dindori (Madhya Pradesh).

CARTE 1 - Plan du village. Population totale et familles lignagères (gotṛa).
Carte illustrant la structure sociale de Garkāmaṭṭa. Vue d'ensemble.



Restitution vectorielle réalisée à l'aide d'un logiciel de dessin assisté par ordinateur (AutoCAD).
Pour avoir des représentations à l'échelle, nous avons choisi d'utiliser l'outil Google Maps.
Ensuite, nous avons réduit les cartes au format A3.

Village de Garkāmaṭṭa, District de Dindori (Madhya Pradesh).

CARTE 2 - Plan du village. Population gond.
Carte illustrant les maisons gond. Détail.



Restitution vectorielle réalisée à l'aide d'un logiciel de dessin assisté par ordinateur (AutoCAD).
Pour avoir des représentations à l'échelle, nous avons choisi d'utiliser l'outil Google Maps. Ensuite,
nous avons réduit les cartes au format A3.

Village de Garkāmaṭṭa, District de Dindori (Madhya Pradesh).

CARTE 3 - Plan du village. Population pardhan.
Carte illustrant les maisons pardhan. Détail.



Restitution vectorielle réalisée à l'aide d'un logiciel de dessin assisté par ordinateur (AutoCAD).
Pour avoir des représentations à l'échelle, nous avons choisi d'utiliser l'outil Google Maps.
Ensuite, nous avons réduit les cartes au format A3.

Village de Garkāmaṭṭa, District de Dindori (Madhya Pradesh).

CARTE 4 - Plan du village. Population hindoue.*
Carte illustrant les maisons hindoues. Détail.



Restitution vectorielle réalisée à l'aide d'un logiciel de dessin assisté par ordinateur (AutoCAD).
Pour avoir des représentations à l'échelle, nous avons choisi d'utiliser l'outil Google Maps.
Ensuite, nous avons réduit les cartes au format A3.

* En raison d'une erreur de réglage technique du logiciel utilisé, les 4 maisons panika (communauté classée comme tribu répertoriée dans les districts orientaux du Madhya Pradesh) figurent dans cette carte.

GLOSSAIRE

Ce glossaire réunit les termes étrangers les plus couramment rencontrés dans le corps de cet ouvrage. Il est destiné à aider le lecteur à retrouver le sens des mots en sanskrit, hindī, gondī, et quelques termes d'origine persane. Il mentionne aussi les noms propres des principales divinités du panthéon gond-pardhan, les noms de certaines tribus et castes, ainsi que les noms botaniques d'arbres et de plantes.

ādivāsī, à la lettre, « habitants originels », les tribaux de l'Inde.

Agariā, sous-groupe des Gond traditionnellement employés comme forgerons.

Ahīr, basse caste hindoue de gardiens de vaches, cf. *yadav*.

Airāvata, l'éléphant blanc apparut lors du barattage de l'océan de lait (*samudramathana*).

Dans la littérature traditionnelle hindoue, il est identifié avec la monture (*vāhana*) du dieu Indra.

ākāśa, « envahissant toute chose » ; « espace » ou « vacuité », le premier et le plus subtil des cinq éléments identifié conventionnellement avec l' « éther ».

Akauā, *Buchanania latifolia*.

ākhat, tamis rituel, cf. *sūpā*.

alasī, riz vert à grain court.

amar, « immortel ».

amara-kaṇṭaka, à la lettre, « le sommet des immortels ».

aṁśa, « élément » de l'univers qui définit aussi chaque famille clanique gond et pardhan.

angan, « cour intérieure » ouverte d'une maison.

araṇya, « forêt » (par opposition au monde peuplé du village, le « grāma »).

Arjuna, « clair, resplendissant », « blanc », l'un des cinq Pāṇḍava, héros du *Mahābhārata*.

āro, clochettes du *bana* après sa transformation en divinité.

ārya, « noble », nom global identifiant les trois catégories supérieures de la société brahmanique.

āśram, ermitage du religieux hindou, ou communauté groupée autour d'un maître spirituel.

asthī, les os brûlés pendant le rite de crémation.

asura, « dénués de lumière », démons, habitants des régions infernales, cf. *sura*.

ātman, le « soi », la personne, principe éternel qui anime l'individu. Terme employé parfois par les Pardhan pour évoquer l'esprit de la personne décédée, cf. *jīva*.

āvāz, « son », quelque chose qu'on entend ; pour les Pardhan le son du *bana*.

baba [ancien persan *bābā*], « père », titre utilisé pour identifier des hommes très respectés.

Baiga, tribu vivant dans les forêts, ils sont surtout concentrés dans la région autour de Mandlā, Bilaspur, Bālāghāt.

baikūnṭh, « paradis », le royaume de Baṛā deo.

Baisakh, mois du calendrier lunaire hindou, il correspond à avril-mai. Trois années après la mort, c'est la période pour célébrer le rite de *kuṇḍā*.

bambulia, type de chants à l'occasion de *daśgatra*.

Baṃjārā, caste de nomades, notamment répandue au Rājasthān et au Madhya Pradesh.

Bāms, « bambou ».

Bamul, arbre local.

bana, instrument musical à la forme d'un violon très rudimentaire ; c'est un instrument sacré et rituel, ainsi qu'une manifestation de Baṛā deo.

Banjīṭ, une fleur locale.

Banyan, *Ficus Bengalensis*.

baṛā, « grand », « aîné », « noble, important ».

Baṛā deo, « Grand dieu », la divinité principale du panthéon gond et pardhan.

barri, au village, espace à l'arrière de la maison, surface délimitée de terrain.

barsī, rituel funéraire accompli douze mois après la mort.

baruā, « celui qui est possédé par un esprit », « devin ».

Basor, basse caste hindoue, travailleurs de bambou.

basula, hache rituelle.

Bathua, *Chenopodium Album*.

Batra, type de petits pois utilisés dans la cuisine quotidienne.

Bel, *Aegle Marmelos*.

bhāī, « frère ».

bhakti, « dévotion », forme essentielle du culte hindou.

bhala, flèche rituelle.

bhānjā, neveu de la mère, figure centrale dans le rituel funéraire.

bhāratvarṣa, « la Terre des Bhārata », les descendants du héros éponyme du peuple indien.

bharrā dhartī, « terre marron et jaune », utilisée pour construire les maisons.

bhāṣā, « langue, langage ».

bhatkal, médecin tribal.

bhāva, « existence », « tempérament ».

Bhīl, tribu très nombreuse au Rājasthān, Madhya Pradesh occidental et Maharashtra, leur présence se trouve également dans les districts de Mandlā et Seonī.

Bhīma, (loc. Bhīmsen), le deuxième des cinq frères Pāṇḍava. Le dieu des pluies, et, pour les Gond, la personnification de la force virile sous tous ses aspects.

bhūta, « esprit », « fantôme ».

bindu, « point », « centre », origine de toute chose.

birrā, chevilles du *bana*.

bisānā, louer un lopin de terre pour le rite de crémation.

bīsar, pendant les jours du deuil, repas à base de poisson préparé par le ritualiste (*nat*).

Brahmā, dieu créateur, dans la triade hindoue.

brāhmaṇa, nom de la première classe sociale (*varṇa*), « classe sacerdotale » de la société brahmanique.

capātī, pain quotidien.

cāval, riz mûr, après battage.

chāl, écorce d'arbre.

chhemahi, rituel funéraire, six mois après la mort.

chīrkānā jal, eau à asperger pour sa fonction purificatrice.

choṭā, « petit », « cadet ».

chuddur devtā, « petits dieux ».

chuhi miṭṭī, « terre blanche », argile.

chunā, noix d'arec.

Churalin devī, protectrice des routes, assistante de Galika Galiharin.

cimṭā, pinces de fer. Outils d'usage quotidien, dans le culte de Ṭhākūr deo et de Baṛā deo ces pinces deviennent des offrandes divinatoires.

citā, civière de bambou pour déposer et transporter le mort.

citti dhartī, terre qui se trouve près de l'eau, sable.

cowar, outil formé d'un bâton de bambou portant un panier à chaque extrémité.

dahī, « yaourt ».

dakṣiṇā, « donation », récompense pour les officiants du rituel.

dalit, « opprimé, brisé », terme qui définit les intouchables.

dāna, « don », « aumône ».

darśana, « vision », d'où compréhension, point de vue, observation, doctrine.

daśgatra, « dix jours (après) » le rite de crémation ; les jours conclusifs du parcours rituel.

dashondi, « celui qui visite plusieurs lieux » ; épithète de Pardhan (district de Chhindwāra).

dārū, liqueur sacrée qui vient de la distillation des fruits de *mahua*.

dātūn, type de bois, baguette pour se brosser les dents.

Dehrī deo, dieu protecteur de la maison.

deo, « dieu » en général, ou un pouvoir céleste.

deo gaṛh, à l'intérieur de la maison, dans la cour intérieure (*angan*), structure centrale qui accueille la divinité tutélaire, cf. *koṭhī*.

desai, « errant », celui qui se déplace d'un endroit à un autre ; épithète de Pardhan (Maharashtra, district de Nāgpur).

devaloka, le « monde des dieux », ciel.

devī, « déesse » en général, forme féminine de *deva*, « dieu » resplendissant.

dhān, riz non décortiqué, avant maturation.

dharma, ordre socio-cosmique et devoir individuel, chacun selon sa naissance (*svadharma*).

Dhartī mātā, « Mère-Terre », déesse évoquée dans les cérémonies liées au calendrier agricole ou à l'occasion de rituels de régénération.

dhigna, dessins géométriques pour l'ornement des sols et des murs des maisons de village.

dhoda, son grave du *bana*.

Dhula deo, « dieu du foyer », il fait partie de la triade gond-pardhan.

Dhumar, *Ficus Glomerata*.

dīpak, lampe à huile.

Dom, caste hindoue de nomades, les Dom sont connus pour gérer les étapes du rite de crémation dans la ville sacrée de Vārānasī.

Drapadī, fille de Drupada, incarnation de la déesse Śrī.

drāvida, nom collectif des peuples et des langues du Sud de l'Inde.

dudh, « lait ».

Durgā, un des noms de la déesse, une vaillante guerrière dans les Purāṇa et les épopées.

Durgā pūjā (Dussehra), fête d'automne, de dix jours, qui célèbre la victoire de la déesse Durgā sur les démons.

Durwe, famille clanique, nom du troisième *rāja gotra* dans le système social gond-pardhan du district de Dindori.

Galika Galiharin, protectrice des routes, cf. Churalin devī.

gandharva, « musiciens-célestes ».

Gaṅgā, nom du fleuve Gange et sa personnification comme déesse.

gangarūā [gondī], terme utilisé localement pour le brossage des dents.

garbha gr̥ha, sanctuaire intérieure (cella) d'un temple hindou.

garh, « forteresse », « citadelle fortifiée », « colline ». Par extension, lieu d'origine.

garvāle, type de chants, première phase de la lamentation funèbre.

gāy, « vache ».

ghai, aire de terre où le riz est accumulé.

ghāt, accès aux rives d'un fleuve ou d'un bassin.

ghī, beurre clarifié.

ghungharū, clochettes du *bana* avant d'être instrument rituel, cf. *āro*.

Ghurri deo, dieu qui habite aux marges de la forêt.

gobar, bouse de vache.

Gond, tribu très nombreuse, notamment répandue au Madhya Pradesh, au Chhattīsgarh, au Maharastra, en Odisha jusqu'au Telangana.

gonda-baja, « les sonorités de la tradition gond ».

gondī, langue d'origine dravidienne (Zvelebil : « Langue dravidienne centrale ») employée pour les activités rituelles et cérémonielles chez les Gond et les Pardhan.

gotra, « lignage », ligne de descendance d'un ancêtre/dieu commun, cf. *rāja gotra*.

gotra devatā, les dieux/déeses de la maison/famille lignagère.

grāma, « village » (par opposition à *araṇya*).

grāma devatā, dieux/déeses du village.

grāma sabhā, assemblée du village réunissant toutes les personnes inscrites sur la liste des électeurs.

guḍḍi pūjā, le culte des *guḍḍi*, à la lettre « des paquets fermés contenant du curcuma et du riz », symboles des personnes mortes pendant l'année en cours.

gulāl, type de farine.

guniyā, « guérisseur », « devin », le médecin-ritualiste « au pouvoir spirituel », cf. *bhatkal*.

guru, « maître spirituel ».

haldī, curcuma.

Hardulal Bābā, assistant de Ṭhākūr deo.

hathorā, archet du *bana*.

Hindutva, « hindouïté », terme attribué à V.D. Savarkar (1883-1966) qui identifie une force socio-politique visant à mobiliser les hindous contre toutes influences religieuses et culturelles étrangères.

jajman, propriétaire terrien.

jajmani, système traditionnel de distribution de produits et de services à l'intérieur des différents groupes de castes.

Jāmun, *Eugenia jambolana*.

Jangarh kalam, courant artistique dont la paternité est attribuée à l'artiste pardhan Jangarh Singh Śyam.

janjāti, « tribu ».

jāti, à la lettre, « naissance », puis « caste ».

jhulha, sorte de balançoire utilisée par le ritualiste, cf. *baruā*.

jīva, « existant », « vivant », état de conscience. Pour les Pardhan, c'est l'« âme » personnelle ou individuelle (*jīvātman* dans le *Bhāgavata Purāṇa*).

jñāna, « connaissance », et notamment connaissance de la Réalité absolue.

jodhan, les trois cordes en crin de cheval du *bana*.

Kadam, *Neolamarckia cadamba* ; arbre caractéristique de la région, sacré dans l'ensemble du monde hindou.

Kākabhusī, le corbeau mythique.

Kakra Manchatrī, le crabe-rāja mythique.

kalam, « stylo », « pinceau » du peintre, ce terme indique une école ou un style artistique.

kalaś, petit vase.

kalian, après le récolte du riz, action qui identifie la séparation du bon grain de l'ivraie.

Kalimai, déesse qui surveille la cour extérieure de la maison.

kalingan, qui se réfère au Kalinga, l'ancien royaume de l'Orissa ; également utilisé en architecture pour définir le style typique de la région.

Kalsin devī, déesse personnification de la Nature.

kanhar, terroir typiquement de couleur foncée, cf. *kālī miṭṭī*

kaṇṭaka, « épine », tout ce qui est pointu, comme la pointe d'une épingle.

kānvar śikkā, deux paniers où la nourriture est habituellement placée ; pendant *tijvā*, ils sont utilisés pour transporter les cendres du mort.

kapal kṛya, « rupture du crâne » dans le rituel funéraire hindou.

kār chāṅṭ, type de traitement utilisé par le *guniyā* dans le cas d'infestation de *bhūta*.

kardhan, cordon de coton du *bana* en tant qu'instrument rituel et manifestation de Baṛā deo.

karman, « action », notamment l'action sacrificielle, puis toute action dont les fruits déterminent la vie, le destin (*karman*) de chacun.

kāśī, type d'herbe à fleurs blanches, elle est placée sur la litière avant de déposer le corps du défunt.

kaṭīl, partie située à la base d'une tige de bambou.

Katoi mātā, déesse pour la protection des cours d'eau.

kāvya, composition poétique au style élaboré, notamment de nature érotique ou dramatique.

kekrā, « crabe ».

khaddar, feuilles de bananier.

Khamār, *Trewia nudiflora*.

khanār dhartī, « terre marron », fertile, idéale pour la culture du riz.

khari dhartī, « terre noire ».

kharif, le récolte d'automne dans le calendrier agricole.

khērā, « forêt ».

Khero mātā, déesse qui garde les limites du village, elle protège ceux qui sortent du village, cf. Mehro deo.

khīr, une sorte de boudin de riz, lait et sucre.

khol, caisse de résonance du *bana*.

kisān, « ceux qui travaillent la terre ».

Kodo, *Paspalum scrobiculatum*, grain brut/paddy très fin.

Korku, tribu de l'Inde centrale.

kotitīrtha, « source originelle », réservoir d'eau.

kōṭhī, « grenier », lieu central de la maison, siège de la divinité tutélaire.

koṭī, les cercles-récipients (en terre ou dessinés) où la nourriture pour l'esprit est placée pendant le rituel funéraire, cf. *piṇḍa*.

koṭvār, « gardien du château/citadelle », c'est la figure de référence pour le village.

kōytōr, « hommes », terme que les Gond utilisent pour se désigner eux-mêmes.

kṣatriya, l'une des quatre classes (*varṇa*) de la société hindoue, celle des guerriers.

kṣetra, à la lettre, le « champ », dans les Purāṇa il est célébré comme un « territoire consacré, de pèlerinage » ; chez les Gond, il est identifié avec l'ancien royaume du Gondwāna.

kṣetra pāla, les « dieux-gardiens du territoire consacré », les gardiens des temples.

Kubera, un esprit de la terre de l'ancienne tradition populaire indienne (cf. Atharva Veda VIII.10,28) ; il est aussi un des huit gardiens du monde (*loka pāla*).

kul devā/devī, divinité tutélaire du *gotra*.

kulhārā, « hache ».

kuṇḍ, « source », « petit réservoir », bassin ou étang dans un temple.

kuṇḍā, les esprits des morts dans l'attente d'un nouveau corps pour renaître, cf. *guḍḍi pūjā*.

kuṣā, type d'herbe très sacrée dans l'hindouisme, elle est placée sur la litière avant de déposer le corps du défunt, cf. *kāśī*.

Kuṭkī, *Panicum mileaceum*, type de millet.

kafan, drap de coton.

langotī, vêtements nouveaux, cf. *samarāhī*.

lēṅg, « voix », son du dieu.

liṅga, forme aniconique du dieu Śiva.

līpnā, « purifier » une surface ou un lieu par la bouse de vache.

Lohar, basse caste hindoue de forgerons.

lokī, courge desséchée, cf. *tumbhā*.

loṭā, petit pot d'eau.

Magh, mois de janvier-février selon le calendrier lunaire hindou.

Mahābatr, superviseur dans le champ de crémation Viśrām ghaṭ de Bhopal.

Mahādeva, « Grand Dieu », un titre souvent attribué à Śiva.

mahā sabhā, « grande assemblée ».

(*devī*) *māhātmya*, « célébration de la Déesse ».

Mahua, *madhuca longifolia*, c'est l'arbre d'où vient la liqueur rituelle (*dārū*).

majha, son du *bana*, moyenne fréquence.

makara, animal mythique tenant du crocodile, de l'éléphant et du poisson, c'est le véhicule préféré par les déesses de l'eau (cf. l'iconographie de la Narmadā).

makkhani, « beurre ».

mandapa, pavillon hypostyle annexe d'un sanctuaire ou d'un temple.

mandir, « temple ».

mangteri, ancienne itinérance des Pardhan chez les patrons gond à l'intérieur des confins du royaume du Gondwāna.

mantra, « formule magique », au langage secret et initiatique, qui accompagne un rite.

Marabi, famille clanique, nom du premier *rāja gotra* dans le système social gond-pardhan du district de Dindori.

Mara deo, dieu protecteur des cultures.

Markām, nom du quatrième *rāja gotra*.

Masavāri devī, déesse qui habite dans la forêt, protectrice des chasseurs.

mātā, « mère ».

maṭkā, casseroles-amphores en terre cuite.

maṭkī, petite amphore.

maṭṭa, « tas de terre ».

mehri, poteau au centre d'une aire circonscrite auquel un bœuf est attaché pour piétiner le riz.

mehro, poteau qui marque le périmètre et même la limite du village, il est aussi la représentation du dieu homonyme.

Mehro deo/Mehro dai, divinités placées pour contrôler les énergies de ceux qui entrent pour la première fois au village ou y reviennent, cf. Khero mātā.

miṭṭī, « terre ».

mokhashi, « chef », autre épithète de Pardhan (district de Bālāghāt).

mokṣa, délivrance du cycle des renaissances. Opposé de *saṃsāra*, « transmigration ».

mṛtyuloka, « le monde de la mort, des mortels ».

muām, « fantôme » du mort, cf. *bhūta*.

Mukdam, celui qui a le devoir de recueillir les impôts du travail agricole.

mukhari, instrument de purification.

muṇḍa, tonte rituelle des cheveux.

murda, dernier repas du mort avant le début du parcours rituel.

mūrti, « forme », « manifestation » d'une divinité.
muthia, « bâton ».
nāgara, style architectural typique du nord de l'Inde.
namak, sel.
nāga, « serpent », esprit aquatique, gardien des mondes souterrains.
nāgī, féminin de *nāga*.
nārī, vaisseaux sanguins.
narka, « enfer ».
nat, catégorie sociale opposé à *saga*, le spécialiste rituel.
Nawab [de l' arabe *nā'ib*], « dignitaire », « seigneur ».
nīlakaṇṭha, « à la gorge bleu », épithète de Viṣṇu (ou Kṛṣṇa).
nirākār, « sans aucun aspect ou forme visible ».
nirguṇa, « sans qualités ».
Narayan deo, « dieu solaire », il fait partie de la triade divine gond-pardhan.
Pādishāh, du persan, le « grand roi ».
pana, le « visiteur », associé à l'action des Pardhan (district de Bālāghāt).
panchāyat, conseil du village.
Pāṇḍava, les descendants de la « dynastie lunaire », autour desquels se noue l'épopée du *Mahābhārata*.
paṇḍit, « érudit », « maître ».
Panika, groupe tribal de tisserands.
paramparā, « transmission » orale de l'enseignement d'un maître à son disciple.
Parastē, nom du cinquième *rāja gotra*.
Pardhan, à la lettre, « ministre »
pareśān, « infestation » du corps par des esprits néfastes, c'est un état de maladie qui demande l'action du *guniyā*. Cf. *kār chāṅṭ*
pargana, unité territoriale.
parganiha, « officiant », celui qui est capable d'accomplir l'acte de dévotion (*pūjā*) ; épithète des Pardhan (Chhattīsgarh).
parghate, lamentations finales du rituel funéraire.
parikramā, pèlerinage complet autour de la Narmadā.
Parsā, *Butea Monosperma*.
Pārvatī, déesse épouse de Śiva. Elle est fille de Parvata, la montagne.

Pasi, basse caste hindoue dont l'activité principale est la gestion du bois.

Pātāla, les sept régions infernales qui sont contenues dans la coquille de l'œuf cosmogonique de Brahmā.

paṭāri, « celui qui récite », « le récitant », épithète des Pardhan (districts de Mandlā et Dindori).

paṭvārī, le bureau chargé de contrôler les comptes concernant la terre d'un village.

piṇḍa, boulette de riz ou de farine offerte aux ancêtres (pitṛ) sous forme d'oblation. Elles ont pour fonction de nourrir le défunt et de l'assister lors de la formation d'un nouveau corps (*Manu*, III. 237), cf. koṭī.

Pīpal, *Ficus religiosa*.

pitṛ, les « Pères », les « Mânes », plus généralement les ancêtres.

pradakṣiṇā, « circumambulation » selon le mouvement du soleil, c'est un acte de vénération envers les dieux, ou les aires consacrées (les temples).

prasāda, « grâce », « faveur divine », c'est la nourriture consacrée que le dévot reçoit dans un temple en retour de son offrande.

prayāga, « lieu de sacrifice », il est identifié avec le célèbre lieu de pèlerinages (tīrtha) de l'actuel Allāhābād.

pūjā, « vénération » envers les dieux.

pujārī, celui qui offre la pūjā.

puṛī, sorte de pain sucré, utilisé dans les cérémonies.

rabi, récolte de printemps.

rāi-ramtilā, deuxième phase de la lamentation funéraire.

raktali dhartī, « terre pourpre ».

Rāj, « royaume ».

rāja, « roi ».

Rāja Gond, vaste groupe multi-tribal de propriétaires terriens, notamment répandu dans les régions centrales de l'Inde.

rāja gotṛa, « famille royale », les cinq groupes qui forment la structure sociale des Gond et des Pardhan du district de Dindori et Mandlā.

Rājput, (de Rājaputra, « fils de roi ») peuple guerrier de l'ouest de l'Inde.

rākh, les « cendres » après la crémation.

rākṣasa, êtres semi-divins, esprits le plus souvent malveillants.

ram rāj miṭṭī, « terre jaune ».

rānī, « reine ».

rār, résine obtenue à partir de l'arbre *sarāī* utilisé pour la *pūjā*. En tant que plante médicinale, elle est utilisée pour traiter la diarrhée.

raś, récolte des cendres.

rasa, « lymphé », « essence », « saveur », d'où « émotion agréable », esthétique (M. Biardeau).

rāur, « palais royal », « court ».

Revā, autre nom de la déesse Narmadā.

ṛṣi, « voyant » ; les premiers sept voyants ayant eu la révélation du Veda.

saar, espace pour les animaux, notamment derrière la maison.

saga, « frères de sang », lignées mineures au sein de la famille royale du *rāja gotra* ; cf. *nat*.

Sājā, *Terminalia tormentosa*, demeure de Baṛā deo.

śakti, « puissance, énergie » divine liée à l'aspect féminin de la divinité.

Sāl, *Shorea Robusta*.

sallē, « épieu de fer ».

samarāhī, action d'offrir de vêtements nouveaux par les femmes de la famille, cf.

langotī.

saṅgam, « confluence », « union ».

sāmgrī, tous les éléments nécessaires visant à créer un état de pureté rituelle.

saṃskāra, (rite de) « perfectionnement », puis purification, consécration.

Śaṅkara, Śaṅkar-jī, « Bienveillant », épithète attribué à Śiva.

sannyāsin, l'ascète « renonçant ».

Sarāī, *Boswellie serrata*, bois utilisé dans la construction des maisons.

sārī, sari, vêtement féminin typique de l'Inde.

Sarpanch, chef du village.

sarvagat, « omniprésent », le dieu.

sayyid, nobles musulmans.

sehra, terrain plus fin, de couleur jaune, très indiqué pour cultiver le riz.

Senvar, arbre local.

śikhara, tour-sanctuaire dans les styles du nord de l'Inde.

Śiva, dieu de la triade hindoue, il est responsable de la dissolution et de la création renouvelée des mondes.

śivā, tronc central du *bana*.

śrāddha, « confiance », supplément de rituel à la cérémonie funéraire célébrée en l'honneur d'un parent décédé.

śravaṇa, « audition », tradition.

śūdra, quatrième et dernière classe (*varṇa*), celle des serviteurs.

sūpā, tamis traditionnel du village.

sura, « brillant, lumineux ».

Surtelī, *Woodfordia fruticosa*.

Sūrya, le « dieu soleil » resplendissant (*sura*).

sutai, cordon de coton rouge.

sūt, fil de coton, cf. *kardhan*.

svadharma, « *dharma* propre » à chaque *varṇa*.

svarga, « ciel », « paradis », cf. *baikūṇṭh*.

svīkṛti, « acceptation, prise de possession » de la diversité ; inclusivité, reconnaissance mutuelle.

Tahsīl, subdivision d'un district aux fins de l'impôt.

Tahsildār, officier du district.

tālāb, « lac ».

tappa, zones attribuées à des clans secondaires.

tarāṇa tariṇi, épithète attribué aux Pardhan, à la lettre, ceux qui permettent de passer à gué le fleuve, d'aller au-delà.

tehrī, l'ensemble des treize jours du rituel funéraire.

Tekām, nom du deuxième frère du système de *rāja gotra*.

ṭhākūr, « seigneur », « patricien », patron gond.

Ṭhākūr deo, « seigneur des portes », c'est le dieu protecteur du village et personnification de la protection royale.

thālī, assiette en général et plus spécifiquement : celle où les os sont déposés pendant le rite de *tijvā*.

tijvā, les « premiers trois jours » du parcours rituel funéraire.

tilli, « sésame ».

timahi, trois mois après le rituel funéraire.

tīrtha, à la lettre « gué », « passage », « croisée », puis lieu sacré de pèlerinage, souvent situé sur les rives d'une rivière.

timme, son aigu du *bana*.

trimūrti, triple manifestation (*mūrti*) composée par les dieux Brahmā, Viṣṇu et Śiva.

Tuar, *Cajanus indicus*, type de légume qui résiste bien à la sécheresse.

tumbhā, la courge (*lokī*) devenue instrument de la pratique rituelle.

udgām, lieu d'origine (de la Narmadā).

udgāmkunḍ, source d'où coule la Narmadā.

Uḍumbar, figuier indien.

ūjīr/ūmjīr, responsable de la vie rituelle du village.

Urda, *phaseolus radiatus*, le typique haricot vert.

uttara-kāṇḍa, « livre dernier, conclusif », d'un traité ou d'une narration.

vaiśya, classe (*varṇa*) des producteurs (agriculteurs, éleveurs et commerçants).

vaṁśa, ligne de « filiation » venant d'un ancêtre/dieu commun.

Vānara/vānavāsi, les « habitants de la forêt ».

vājīn, « énergie », ce que le Ṛgveda définit comme la « puissance », la « vigueur ».

varṇa, « classe ». La société brahmanique se répartit en quatre *varṇa*.

Viṣṇu, dieu de la triade hindoue préposé à la (re)composition des mondes après leur destruction.

Yadav, basse caste hindoue de gardien de vaches, cf. Ahīr.

yajña, « sacrifice », les actes rituels prescrits dans le brahmanisme.

yajñamān, « [celui] qui garde le *yajña* », le sacrifice rituel .

yātrā, « pèlerinage ».

yēm, « esprit du mort », cf. *jīva*.

yoginī, « adepte du yoga », forme féminine correspondant à *yogin*. Dans le tantrisme, le terme désigne également un groupe de figures féminines divines ou semi-divines, souvent des épiphanies de Durgā.

Yudhiṣṭhira, l'aîné des cinq Pāṇḍava.

yūpa, « poteau sacrificiel » védique, identifié comme le « seigneur de la forêt » et consacré au moment du sacrifice, il délimite l'aire de la cérémonie (Ṛgveda, III.8,3 ; Śatapatha Brāhmaṇa, III.6.4, 13).

zamindār, propriétaire terrien.

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES HINDĪ*

*Cette bibliographie renvoie aux ouvrages imprimés en langue hindi, écrits en caractères dēvanāgarī, que nous avons trouvés et consultés sur le terrain entre Bhopal, Amarkāṅṭak, Jabalpur et Mandlā. Dans ce cas, l'ordre des textes suit l'alphabet hindi.

अग्रवाल रामभरोस, 1973, गढ़ा - मण्डला के गैँड़ राजा, मण्डला, गोंडी पब्लिक ट्रस्ट ।

ख़गाली, मोतीराम छतीराम, 2003, पारी कुपार लिंगो गोंडी पुनेम दर्शन, नागपुर, महामंत्री पारी कुपार लिंगो गोंडी पुनेम महासंघ ।

गोंडी धर्म पूजन विधि, बारेलाल बरकड़े, गोंडवाना महासभा, तिनसई ।

पण्डुवानी परधान गीतकथा : 2, 1964, जबलपुर, आदिमजति अनुसंधान एवं प्रशिक्षण संस्था छिन्दवाड़ा ।

मध्यप्रदेश के आदिवासी : जनगणना सदर्र्भ, 1995, भोपाल, आदिमजति अनुसंधान संस्थान, मध्यप्रदेश ।

रामभरोस अग्रवाल, 2005. गोंड जाति का सामाजिक अध्ययन, गोंडी पब्लिक ट्रस्ट, मण्डला ।

रामायनी परधान गीतकथा : 3, 1964, जबलपुर, आदिमजति अनुसंधान एवं प्रशिक्षण संस्था छिन्दवाड़ा ।

शर्मा श्रीराम आचार्य, 2007, मरने के बाद हमारा क्या होता है ?, मथुरा, गायत्री तपोभूमि ।

श्री नर्मदा पुराण, 2006, सरल हिन्दी भाषा आनंद प्रकाशन, कूँचा चेलान, खारी बावली, दिल्ली ।

श्रीनर्मदा प्रदक्षिणा, 2008, ज्ञानसत्र प्रकाशन न्यास (पंजीकृत), होशंगाबाद , ब्रह्मलीन तपोमूर्ति स्वामी आंडकारानन्द गिरि : ।

संजय श्रीवास, 2008, अमरकंटक दर्शन, श्री माँ नर्मदा साहित्य सदन अमरकंटक, जिला - अनूपपुर (म. प्र.) ।

सिन्हा जदुनाथ, 2008, भारतीय दर्शन दिल्ली मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स प्राइवेट लिमिटेड ।

हिन्दी गोंडी शब्द कोष, 2008, गोंडवाना गोंडी साहित्य परिषद ।

TEXTES SANSKRITS

Dharma sūtra. The Law codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha, traduction et édition par Patrick Olivelle, Oxford University Press, 1999.

Kaṭha Upaniṣad, traduit et publié par L. Renou, Coll. « Les Upanishad », vol. 1-2-3, Paris, éd. A. Maisonneuve, 1943 [réimprimé 2006].

Mārkaṇḍeya Purāṇa, éd. Dutt M.N et Dutt H.C., Calcutta, Elysium Press, 1896.
Ṛgveda Samhitā, éd. avec commentaire de Sayana par F. Max Muller (6 vol. Londres : Wm. Fl. Allen & Co., 1849-74), Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1965.

Śataphata brāhmaṇa, éd. Par A. Weber, réimprimé par Chowkhamba Sanskrit Series, 96, Varanasi, 1964, traduction de J. Eggeling, Sacred Books of the East, Delhi, Motilal Banarsidass, 1963, 1966.

Skanda purāṇa, Sri Venkateswara Steam Press, Bombay, 1965.

ÉTUDES

ABBI A., 1997. « Typological Homogeneity or Language Attrition: A Case of Tribal Languages in Jharkhand », in NATHAN D. dir. *From Tribe to Caste*, Dev Nathan Indian Institute of Advanced Study, Shimla.

AHMED F.U., 1995. « Celebrations of Life in Death », in *The Eastern Anthropologist*, Lucknow, Ethnographic & Folk Culture Society, Vol. 48, N. 1, p. 17-32.

AHMAD S. H., 1972. « Anthropometry of the Pardhans of Mandla District, M. P. », in *Man in India*, V. 52 (3).

AHMED I., 1984. « Political economy of communalism in contemporary India » in *Economic and Political Weekly*, p. 903-906.

ASSAYAG J., 1997. « La politique du nombre : État, statistiques et minorités en Inde (Karnataka) », in *Espace, populations, sociétés*, 2-3, *Les populations du monde indien*, p. 279-288.

- 2003. « La caste entre histoire et anthropologie. Le « grand jeu » interprétatif », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2003, vol. 58e année, no. 4, p. 815-830.

AURORA G. S., 1972. *Tribe-Caste-Class Encounters: Some Aspects of Folk-Urban Relations in Alirajpur Tehsil*, Administrative Staff College, Hyderābād.

AWASTHI A. B. L., 1977. *Studies in Skanda Purana*, Lucknow, Kailash Prakashan.

BAHADUR F., 1967. *A Study of The Tribal People and Tribal Areas of Madhya Pradesh*, Indore, Bulletin of the Tribal Research and Development Institute.

BAHADUR K. P., 1977. *Caste, Tribes & Culture of India, Vol. 2, Andhra Pradesh, Madhya Pradesh & Maharashtra*, Delhi, Ess Publications.

BAILEY F.G., 1961. «Tribe and Caste in India», in DUMONT L. et POCOCK D. dir. *Contributions to Indian Sociology*, Paris, Mouton and Company, No. V.

- 2001 [1969]. *Treasons, stratagems, and spoils: how leaders make practical use of values and beliefs*, Boulder, CO: Westview Press.

- BANERJEE B.G., & BHATIA K., 1988. *Tribal Demography of Gonds*, Delhi, Gyan Publishing House.
- BARRIER N.G., 1981. *The Census in British India: New Perspectives*, New Delhi; Manohar.
- BASA K. K., 2004. « Globalization and Cultural Heritage in the Third World », *J. Indian Anthropology Soc.*, Bhopal, Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya, p. 227-254.
- BASA K. K., PANDEY S. K., MOHANTA B. K. et KHAN R. A., 2006. « Mortuary Practices of the Daroi Gonds: A Study on their Intangible Cultural Heritage », *Humankind*, Bhopal, Indira Gandhi Rastriya Manav Sangrahalaya, Vol. 2, p. 59-84.
- BASU B. D. 1917. Major, *The Sacred Books of Hindus (Vol. 17), Part 2: The Matsya Puranam*, New York, AMS Press.
- BASU H., 2005. « Practices of Praise and Social Constructions of Identity: The Bards of North-West India », in *Archives de sciences sociales des religions*, 130, avril-juin, p. 81 – 105.
- BATES C., 1995. « Race, Caste and Tribe in Central India: The Early Origins of Indian Anthropometry » in *Edinburgh Papers in South Asian Studies*, Number 3, p. 3-35.
- BAVISKAR A., 1992. *Development, Nature and Resistance: The Case of Bhilala Tribals in the Narmada Valley*, UMI Dissertation Services.
- BAYLY C. A., 1985. « The pre-history of “Communalism”? Religious conflict in India, 1700-1860 », *Modern Asian Studies*, 19 (2), p. 177-203.
- BEGGIORA S., 2003. *Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanismo delle tribù Saora dell'Orissa*, Milano, Franco Angeli.
- BELTING H., 2007. « Contemporary Art and the Museum in the Global Age », in *Contemporary Art and the Museum: A Global Perspective*, éd. P. Weibel, A. Buddensieg, Ostfildern, Verlag, p. 16-38.
- BHARDWAJ S. M., 1999 [1^{ère} éd. 1973]. *Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography*, New Delhi, Munshiram Manoharlal.
- BHATTACHARYA P. K., 1977. *Historical Geography of Madhya Pradesh from Early Records*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- BHAVNANI E., 1974. *Folk and Tribal Design of India*, Bombay, Taraporevala, Sons & Co.
- BIARDEAU, M., 1981. « L'arbre *samī* et le buffle sacrificiel », in *Autour de la Déesse hindoue*, Collection Puruṣārtha 5, Paris, Éditions EHESS, p. 215-243.
 - 1982. *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, « Champs ».
 - 1989. *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*, Paris, Publication de l'EFEU, CLIV.

- BOSE D. K., 1977. « Some Aspects of Religion of the Pardhan », in *Chhattisgarh: An Area Study*, Anthropological Survey of India, Govt. of India, p. 47-58.
- BOSE N. K., 1941. *Hindu Method of Tribal Absorption*, Proceedings of Indian Science Congress.
- BOUEZ S., 1985. *Réciprocité et hiérarchie. L'alliance chez les Ho et les Santal de l'Inde*, Nanterre, Société d'ethnographie.
- BOURDIEU P., MAMMERI M., YACINE T., 2003. « Du bon usage de l'ethnologie », in *Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 150-1. Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu*, p. 9-18.
- BRASS P. 1980. « The politicization of the peasantry in a North Indian State - Part 2 », in *The Journal of Peasant Studies* 8 (1), p. 3-36.
- BREMAN J., 1974. *Patronage and Exploitation: Changing Agrarian Relations in South Gujarat, India*, Berkeley, University of California Press.
- BRETON R. J. L., 1997. *Atlas of the Languages and Ethnic Communities of South Asia*, New Delhi – London, Sage Publications.
- BRONGER D., HISHIDA H., MURTON B.J., NITZ H.J., SIDDIQI N.A., SINGH K.N., SINGH R.P.B., SINGH R.Y., 1981. *Il Villaggio indiano. Scienza, ideologia e Geografia delle sedi*, Farinelli F. dir., Franco Angeli editore.
- BUCH M.N., 1987. « Damning the Narmada », in *The India Magazine, Her People and Culture*, Volume 7, p. 59-65.
- BURROW T. et BHATTACHARYA S., 1963. « Comparative vocabulary of the Gondi dialects », in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, p. 73-251.
- CALDIROLA S. et SRIVASTAV L., 2005. *The Tribes of Narmada Valley*, New Delhi, Shree Publishers & Distributors.
- CALDWELL R. Rev., 1875. *A Comparative Grammar of The Dravidian Or South Indian Family of Languages*, Londres, Trubner & Co., Ludgate Hill (édition numérique).
- CARRIN M., 1986. *La Fleur et l'os. Symbolisme et rituel chez les Santal*, Paris, éd. EHESS.
- 2015. *Le parler de dieux : le discours rituel santal entre l'oral et l'écrit (Inde)*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- CHAKRAVARTY K. K., 1996. « Tribal Identity: Extinction or Adaptation of the Gonds » in *Tribal Identity in India: Extinction or Adaptation!*, Bhopal, IGRMS.
- CHAMBARD J.-L., 1980. *Atlas d'un village indien : Piparsod (Madhya Pradesh)*, Paris, édition EHESS, Mouton.
- CHANDRAKAR, P. & R., 2007. *Glorious Amarkaṅṭak. Maa Narmada*, Amarkaṅṭak, Swami Bhajnanand Mrityunjay Sewa Trust.

- CHATTERJEE S. C., 2002. « Marginalization of Death and Dying in Sociological Discourse » in *The Eastern Anthropologist*, Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society U.P., Vol. 55, N.4, p. 311-322.
- CHATTOPADHYAYA S., 1979. *Early history of North India: from the fall of the Maurya to the death of Harṣa*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- CHOPRA S., 1988. « Revolt and Religion: Petty Bourgeois Romanticism », in *Social Scientist*, Vol. 16, No. 2, Four Decades of Economic Development, p. 60-67.
- CHOUDHARY P., 1996. « Tribal Response to Hindu Religion », *Bulletin*, Bhopal, Tribal research and Development Institute, Vol. XXIV, N. 1&2, p. 13-20.
- CONFORTIN E. et GUIDOLIN M., 2016. « Da Narāṇas a Daphranto : spettri e demoni oltre i confini del ṛta del Kinnaur Centrale », in BEGGIORA S. dir. *Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore*, Torino, Meti edizioni.
- CORBRIDGE S. et HARRISS J., 2000. *Reinventing India: liberalization, Hindu nationalism and popular democracy*, Polity Press, Cambridge.
- COURBOT C., 2000. « De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire », *Hypothèse*, 1 (3), p. 121-129.
- DAS N.K., 2003. *Culture, Religion and Philosophy: Critical Studies in Syncretism and Inter-Faith Harmony*, Jaipur, Rawat Publications.
- DASGUPTA S., 2006 [1^{ère} éd. 1975]. *A History of Indian Philosophy*, Volume I, II, III, IV, V, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- DAVE T.N., 1951. « The Institution of Bards in Western India », in *Eastern Anthropologist*, IV. 3 et 4, p. 166-71.
- D'INTINO S., 2013. « Hymnes védiques dialogués », in *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, 120, p. 27-31.
- DE MARTINO E., 2008 [1975]. *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- DESAI A. R., 1969. *Rural Sociology in India*, Bombay, Popular Prakashan.
- DESCOLA P., 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DESCOMBES V., 2013. *Les embarras de l'identité*, Paris, NRF Gallimard, « Les Essais », [repris dans « Crises d'identités » in *Individus, classes, communautés*, Le Monde diplomatique, 2014, p. 3].
- DEVGAN K., 1994. «Madhya Pradesh kī anusūcita janjati – Pardhan», *Bulletin of the Tribal Research Institute*, Bhopal, Vol. XXII, N. 2., p. 31-34.

- DEVY G.N., DAVIS G.V., et CHAKRAVARTY K.K., 2015. *Performing Identities: Celebrating Indigeneity in the Arts*, Routledge India, Routledge India.
- DIKSHITAR V.R.R., 1935. *The Matsya Purāṇa, a Study*, University of Madras.
- DINESH J., 2008. *Medicinal Plants of Madhya Pradesh and Chhattisgarh*, Daya Publishing House.
- DUBE S.C. (éd.), 1977. *India since Independence, Social Report on India 1947-1972*, New Delhi, Vikas Publishing House.
- DUMONT, L., 1962. « 'Tribe' and 'caste' in India », *Contributions to Indian Sociology*, 6, p. 120-122.
 - 1964. *La civilisation indienne et nous. Esquisse de sociologie comparée*, Paris, Armand Colin, « Cahiers des Annales ».
 - 1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
 - 1991. *Homo aequalis 2. L'idéologie allemande*, Paris, Gallimard.
- DUPONT V. et LANDY F., 2010. *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*, Paris, édition EHESS.
- DURKHEIM É. et MAUSS M., 1903. « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. » in *l'Année sociologique*, 6, p. 1 à 72. [Texte reproduit in MAUSS M., 1969. *Œuvres*. 2. « Représentations collectives et diversité des civilisations », Paris, Les Éditions de Minuit, Collection: Le sens commun, p. 13 à 89].
- ELIADE M., 1948. *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot [éd. italienne 1976].
 - 1962. *Le créateur et son "ombre"*, Zurich, Rhein-Verlag.
- ELWIN V., 1947. *The Muria and their Ghotul*, Bombay, Oxford University Press.
 - 1949. *Myths of Middle India*, Madras-Londres, Indian Branch Geoffrey Cumberlege Oxford University Press.
- ENGINEER A.A., 1994. « The Causes of communal riots in the post partition period in India », in Engineer A.A. (éd.), *Communal Riots in Post-independence India*, Bombay, Sangam Books, p. 33-41.
- ERALY A., 2000. *Emperors of the Peacock Throne: The Saga of the Great Mughals*, New Delhi, Penguin Books.
- ESCHMANN A., HERMANN K., TRIPATHI G.C., 1978. *The Cult of Jagannath and the regional tradition of Orissa*, New Delhi, Manohar.
- EYRE CHATTERTON D.D., 1916. *The Story of Gondwana*, Londres, Sir Isaac Pitman & Sons. LTD [édition numérique].
- FAZAL S., 2000. « Urban Expansion and Loss of Agricultural Land: A GIS-based Study of Saharanpur City, India », in *Environment and Urbanization*, 12, 2.

- FISHER M., 1991. *Indirect Rule in India: Residents and the Residency System, 1764-1857*, Delhi-New York, Oxford University Press.
- FORSYTHE J., 1919. *The Highlands of Central India*, Londres, Chapman and Hall [édition numérique].
- FOURCADE M., 2002. « Biographies de Verrier Elwin (1902-1964). Anthropologie buissonnière en Inde : ‘Anglocentricité et Tribalisation’ », in CARRIN M. et JAFFRELOT C. dir. *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*, Puruṣārtha, n° 23, édition EHESS, p. 181- 231.
- FROERER P., 2006. « Emphasizing “Others”: The Emergence of Hindu Nationalism in a Central Indian Tribal Community » in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 12, no. 1, p. 39-59.
- FUCHS S., 1960. *The Gond and Bhumia of Eastern Mandla*, Bombay, Asia Publication House.
- FÜRER-HAIMENDORF C. Von, 1950. «The Pardhan: The Bards of The Raj Gonds», in *The Eastern Anthropologist*, Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society U.P., Vol. 4, n. 3-4, p. 172-184.
 - 1979. *The Gonds of Andhra Pradesh*, London, Vikas Publishing House.
 - 1982. *Tribes of India: The Struggle for Survival*. Berkeley, University of California Press.
 - 1985. *Tribal populations and cultures of the Indian subcontinent*, Leiden, Köln: E. J. Brill.
- GALEY J.-C., 1973. *Les conceptions relatives à la tenure foncière dans l’Inde avant l’Indépendance*, Paris, Université Paris X, Nanterre.
 - 1984. « Reconsidering kingship in India: an ethnological perspective », in Galey J.-C. dir. *History and anthropology*, 4 (2), *Kingship and the kings*, Paris, EHESS, p. 371 – 419.
 - 1986. *L’espace du temple. Tome 2 - Les sanctuaires dans le royaume*, Galey J.-C. (éd.), Paris, EHESS, Puruṣārtha, Vol. 10.
 - 1986. « Les Angles de l’Inde », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, Armand Colin, 41e année, N. 5, p. 969-998.
 - 1991 [2007]. « Indien (Monde) », in BONTE P., IZARD M., GALEY J.-C., et al., dir. *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, Puf, p. 353-358.
 - 1994. « L’universel dans la localité. Implications sociologiques du pèlerinage en Inde » in *Revue de l’histoire des religions*, tome 211, n°3, p. 259-296.
 - 2014. « La mort en Inde », in GODELIER M. dir. *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS, p. 241-274.
 - 2015. « L’embarras des interactions. Démocratie politique et loyautés culturelles dans l’Inde contemporaine. », in JEUDY M. dir., *Le monde en mélanges. Regards d’ailleurs et d’hier*, Paris, Éditions du CNRS, p. 201-247.
- GATES R.R., 1962. « The Asurs and Birhors of Chota Nagpur », in MADAN T.N. et SARANA G. dir. *Indian Anthropology: Essays in Memory of D.N. Majumdar*, Calcutta, Asia Publishing House.
- GHURYE G.S., 1980 [1963]. *The Scheduled Tribes of India*, New Brunswick Transaction.
 - 1993. « Features of the caste system in India », *From Caste and Rice in India*, publication Dipankar Gupta.

- GODELIER M., 1977. « Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ? », *Horizon, trajets marxistes en l'anthropologie*, Maspéro, Paris, pp. 93-131.
- GONDA J., 1970. Notes on names and the name of God in ancient India, Amsterdam-Londres, North-Holland publishing C°.
- GOULD W., 2002. « Congress Radicals and Hindu Militancy: Sampurnanand and Purushottam Das Tandon in the Politics of the United Provinces, 1930-1947 » in *Modern Asian Studies* vol. 36(3), p.619-56.
- GRIGSON W., 1991 [1ère éd. 1938]. *The Maria Gonds of Bastar*, Delhi, Vanya Prakashan.
- GUHA R., 1999. *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, his Tribals and India*, Londres, Oxford University Press, p. 63-97.
- 2000. *Environmentalism. A Global History*, New York, Longman.
- GUIDOLIN M., 2007. *La mort en Inde. Perspectives philosophiques et anthropologiques*, Paris, EHESS.
- 2014. « Narmada darshan: la vision divine du fleuve dans la ville d'Amarkantak (Madhya Pradesh) » in JOSHI H. et VIGUIER A. dir. *Ville et fleuve en Asie du Sud. Regards croisés*, Paris, Inalco, p. 43-58.
- HAGÈGE C., 1985. *L'Homme de paroles*, Paris, Fayard.
- HANSEN T.B., 2000. *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- HARODE, R., S., AWADHESH K, 1989. « The Narmada through Ages. An account of its origin and development », *Folklore*, Vol. 30, n. 1-12, Editor Sankar Sen Gupta.
- HEMBRAM P. C., 1996. « Tribalism and Sanskritisation », in CHAKRAVARTY K. K. dir. *Tribal Identity in India. Extinction or Adaptation !*, Bhopal, IGRMS.
- HERRENSCHMIDT O., 1966. *Le cycle de Lingal. Essai d'étude textuelle de mythologies : les mythologies des tribus de langue gondi (Inde centrale)*, Paris, EPHE.
- HERTZ R., 1909. « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse », in *Revue philosophique*, 34.
- 1907. « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in *Année sociologique*, Paris, F. Alcan, tome X. [repris en 1970 dans *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, p. 1-83].
- HISLOP S. Rev., 1866. *Papers Relating to Aboriginal Tribes of Central Provinces*, Nagpur, Sir R. Temple [édition numérique].
- HIVALE S., 1946. *The Pardhans of The Upper Narbada Valley*, Bombay, Oxford University Press.

- HUNTINGTON R. et METCALF P., 1979. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press.
- HUTTON J. H., 1946. *Caste in India*, Cambridge University Press.
- INDEN R., 1990. *Imagining India*, Cambridge-Oxford, Blackwell Publishers.
- JAFFRELOT C., 1996. *The Hindu nationalist movement and Indian politics*, New Delhi, Penguin.
 - 2003. *India's Silent revolution: The Rise of the Lower Castes in North India*, Londres, Hurst and Company.
- JULIUSSON P., 1974. *The Gonds and their Religion. A study of the integrative function of religion in a present, preliterate, and preindustrial culture in Madhya Pradesh, India*, Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis.
- KANTAWALA S. G., 1964. *Cultural History from the Matsya Purāṇa*, Baroda, MS University.
- KHILNANI S., 1997 [2012]. *The Idea of India*, Londres, Hamish Hamilton.
- KOSAMBI D.D., 1965. *The Culture & Civilization of Ancient India in Historical Outline*, Londres, Routledge and K. Paul Routledge.
- KULKE H., 1993 [1976]. « Kshatriyaization and Social Change. A study in Orissa setting », in *Aspects of Changing India: Studies in Honour of Professor G. S. Ghurye*, Bombay, Devadas Pillai, Popular Prakashan.
 - 2001. *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, Delhi, Manohar.
- LARDINOIS R., 2007. *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, éditions CNRS.
- MAJUMDAR D.N., 1956. *The Santal: a study in cultural change*, Delhi, Manager of Publications, Government of India.
 - 1961. *Races and Cultures of India*, Bombay, Asia Publishing House.
- MALAMOUD Ch., 1976. « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », *Archives européennes de sociologie*, XVII, pp. 3-20.
 - 1989. *Cuire le monde, rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte.
 - 1997. « Le sacrifice des os », in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 106*, p. 17-29.
 - 2002. *Le jumeau solaire*, Paris, Le Seuil, Librairie du XXI^e siècle.
 - 2005. *Féminité de la parole : Études sur l'Inde ancienne*, Paris, Albin Michel, coll. « Sciences des religions ».
- MALINOWSKI B., 1963 [1922]. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- MANCINI S., 2004. « Mimétisme et rite : de la lamentation funéraire à la phénoménologie de Padre Pio », *Revue de l'histoire des religions*, tome 221 n°3, p. 327-353.

- MAUSS M., 1950. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf.
 - 1991 [2007]. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Grands textes », [1923-1924. *L'Année Sociologique*, seconde série, tome I].
- MEHTA B.H., 1984. *Gonds of the Central India Highlands*, New Delhi, Concept Publishing Company, Volume I – II.
- MENON T.M., SIVATHANU C, PRASANTH K.P., SASIKUMAR M., et MATHUR P. R. G., 1996. *The Encyclopedia of Dravidian Tribes*, Trivandrum: The International School of Dravidian Linguistics.
- MISHRA P., 2007. *Désirs d'Occident. La modernité en Inde, au Pakistan, au Tibet et au-delà*, Paris, Buchet/Chastel.
- MISRA U. C., 1989. *Tribal Painting and Sculpture*, Delhi, B. R. Publishing Corporation.
- MUKHERJEE B., 1976. « Approach to the study of Tribal Society of India », in SINHA S.C. dir. *Anthropology in India – Cultural Anthropology*, Volume 1.
- MURKUTE S. R., 1990. *Socio-Cultural Study of Scheduled Tribes. The Pardhans of Maharashtra*, New Delhi, Concept Publishing Company.
- NATHAN D., 1997. *From Tribe to Caste*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla.
- NEHRU J., 2010. *The Discovery of India*, New Delhi, Penguin Books, introduit par Sunil Khilnani. [1^{ère} éd. The Signet Press, 1946].
- NEUB J., 2012. *Narmadā parikramā – Circumambulation of the Narmadā River. On the Tradition of a Unique Hindu Pilgrimage*, Leiden-Boston, BRILL.
- PADOUX A., 1993. « A propos de la Déesse hindoues (Notes critiques) », *Revue de l'Histoire des religions*, Tome 210, n, 2, pp. 207-214.
- PANDEY R.K. & SAINI S. K., 2007. « Edible plants of tropical forests among tribal communities of Madhya Pradesh », *Indian Journal of Traditional Knowledge*, New Delhi, National Institute of Science Communication and Information Resources, Vol. 6 (1), January, p. 185-190.
- PANDEY S. K., 1985. « Role of Mahua in the Economy and the Culture of the Tribals » in *Bulletin*, Bhopal, Tribal research and Development Institute, Vol. XIII, N. 2, p. 55-62.
- PARE D., 2008. *Gond Devlok*, Bhopal, Adivasi Lok Kala Evam Tulsi Sahitya Academy Madhya Pradesh Sanskriti Parishad, Govt. Press.
- PATEL S., 2006. « Beyond binaries: A case for self-reflexive sociologies » in *Current Sociology* 54(3), p. 381-95.
 - 2015. « Beyond divisions and towards internationalism: Social sciences in the twenty-first century » in *The Social Sciences in the Asian Century*, ANU Press.

- PFEFFER G., 1982. *Status and Affinity in Middle India* (Universität Heidelberg), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, n° 76.
- 1997. « The Scheduled Tribes of Middle India as a Unit: Problems of Internal and External Comparison », in PFEFFER G. et BEHERA D.K. dir. *Contemporary Society. Tribal Studies, 1: Structure and process*, New Delhi, Concept, p. 3-27.
- 2014. « Ethnographies of States and Tribes in Highland Odisha » in *Asian Ethnology*, Volume 73, Numbers 1-2, p. 259-279.
- QUIGLEY D., 1993. *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press.
- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952. *Structure and Function in Primitive Society*, Illinois, The Free Press Glencoe.
- RAMANUJAN A.K., 1989. « Is there an Indian way of thinking? An informal essay », in MARRIOTT M. dir. *Contributions to Indian Sociology*, New Delhi/Newbury (CA), Sage, volume 23, 1.
- RENDICH F., 2005. *L'origine delle lingue indoeuropee. Struttura e genesi della lingua madre del sanscrito, del greco e del latino*, Rome, Palombi editori.
- ROUSSELEAU R., 2008. *Les créatures de Yama : ethnohistoire d'une tribu de l'Inde (Orissa)*, CLUEB.
- ROY S.C., 1920. *Principles and Methods of Physical Anthropology*, Patna, Government Printing.
- RUSSEL R.V. et HIRA LAL R.B., 1975. *Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, New Delhi, Cosmo Publications, 4 volumes [1^{ère} éd. Londres, Macmillan & Co., 1916].
- SAHLINS M., 1980. *Historical metaphors and mythical realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SANTOCH S. A., 1972. *The Changing Concept of Caste in India*, Vikas Publications.
- SARASWATI B.N., 2003. *Cosmology. Oral Tradition*, Sacred Science Review, 2, N.K. Bose Foundation, Varanasi.
- SARKAR, I., 2005. « Adivasi Viewpoints in the Changing Society: A Study of the Santals, Mundas, Oraons and Mahalis of West Dinajpur (North Bengal) in the Post-Independence Period », *Contemporary India*, New Delhi, Nehru Memorial Museum & Library, Vol. 4, N. 3, pp.95-107.
- SAXENA S., 1955. *The Purāṇa: A Geographical Survey*, Delhi, Nag Publishers.
- SCHNEPEL B., 2002. *The Jungle Kings. Ethnohistorical Aspects of Politics and Ritual in Orissa*, vol. 2, New Delhi, Manohar, (Studies in Orissa society, culture and history).
- SEN A., 2005. *The Argumentative Indian*, New York, Penguin.
- 2006. *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York-Londres, W.W. Norton & Company.

- SHAH U.P et BHATT G.H., 1975. *The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical edition. Vol. VII: The Uttarakāṇḍa*, Baroda, Oriental Institute.
- SHAHARYAR M. K., 2004. *The Begums of Bhopal. A dynasty of Women Rulers in Raj India*, New Delhi, Viva Books Private Limited.
- SHANKAR A., 2002. *Narmada - The Jata Shankari, The Mighty and Mystical Rivers of India*, New Delhi, Publications Division/Ministry of Information & Broadcasting Govt. of India – Patiala House.
- SHARMA T.R., 1978. *Personal and Geographical Names in the Gupta Inscriptions*, Delhi, Concept Publishing Company.
- SHRIVASTAVA, D., 2000. *The Development of Scheduled Tribes in Madhya Pradesh*, New Delhi, Gyan Pub. House.
- SHUKLA H. L., 1986. *Tribal Heritage of Madhya Pradesh*, Delhi, B. R. Publishing Corporation.
- SINGH A. K. et HARODE R., 1989. « The Narmada through Ages », *Folklore*, Vol. 30, N. 8, p. 175-179.
- SINGH K. S., 1982. *Tribal Movements in India*, New Delhi, Manohar, Vol. 1-2.
- 1994. *The Scheduled Tribes: Vol. III, People of India: National Series*, Anthropological Survey of India and Oxford University Press.
- SINGH K., 2002. « The Museum is National », in *India International Centre Quarterly*, Vol. 29, No. 3/4, India: A National Culture?, p. 176-196.
- SINHA S., 1958. « Tribal cultures of peninsular India as a dimension of little tradition in the study of Indian civilization: a preliminary statement », in *The Journal of American Folklore*, p. 504-518.
- 1962. « State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India », *Tribal politics and state systems in pre-colonial eastern and north eastern India*, Centre for studies in social sciences, Calcutta, p. 9-26.
- 1972. *Aspects of Indian Culture and Society Essays in Felicitation of N. Bose Calcutta*, Anthropological Survey of India.
- 1973. *Transformation of tribal society in Modern India*, Fifth Devraj Chanana Memorial Lecture.
- 1982. *Tribal Development in India*, éd. par Buddhadeb Chaudhuri, Delhi, Inter India publications.
- SRINIVAS M. N., 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*.
- 1962. *Caste in Modern India and other Essays*, Bombay, Asia Publishing House.
- SRINIVAS M. N et SHAH A.M., 1960. « The Myth of the Self- Sufficiency of the Indian Village », *Economic Weekly*, XII, p. 1375-78.

- SORRE M., 1948. *Les fondements de la géographie humaine, tome II : Les fondements techniques*, Paris, édition Colin.
- SOUCAILLE A., 2002. « Une question de point de vue : dialectique de la tribu dans l'Inde contemporaine », in CARRIN M. et JAFFRELOT C. dir. *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*, Puruṣārtha, n° 23, édition EHESS, p. 131-158.
- SUBRAHMANYAM P.S., 1968. *A Descriptive Grammar of Gondi*, Annamalai University, Annamalai nagar, India.
- SUNDAR N., 1997. *Subalterns and Sovereigns: An Anthropological History of Bastar, 1894-1996*, Delhi, Oxford University Press.
 - 2010. « Educating for Inequality: The Experiences of India's "Indigenous" Citizens », in *Asian Anthropology*, vol. 9, Hongkong.
- TAGORE R. 2003. *Letters to a Friend*, Rupa & Co. [1^{ère} éd. George Allen & Unwin, 1928].
- TAMBS-LYCHE H., 2018. *Transaction and Hierarchy: Elements for a Theory of Caste*, Routledge.
- THAPAR R., 1990. *A History of India*, volume 1, Londres, Penguin Books, [1^{ère} éd. Pelican Books, 1966].
 - 1992. *Interpreting Early India*, Delhi, Oxford University Press.
 - 2012. « Reporting History. Early India », *Social Scientist*, Vol. 40, N. 7/8, p. 31-42.
 - 2018. *Indian Cultures as Heritage – Contemporary Pasts*, Aleph Book Company.
- TIWARI S. K. et MISHRA K., 1993. *The Rajgonds*, Delhi, Agam Kala Prakashan.
- TORRI M., 2007. *Storia dell'India*, Bari, GLF editori Laterza.
- VAJPEYI U. et VIVEK, 2008. *Jangarh Kalam. Narrative of a Tradition*, Bhopal, Tribal Welfare Department Madhya Pradesh.
- VAN GENNEP A., 1981 [1^{ère} éd. 1909]. *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard.
- VARSHNEY A., 1993. « Contested Meanings: India's National Identity, Hindu Nationalism, and the Politics of Anxiety », *Daedalus*, v.122, p. 227-261.
- VEGAD A. Lal, 2008. *Narmada, River of Beauty*, New Delhi, Penguin Books.
- VIDYARTHI L.P. et RAI B. K., 1985. *The Tribal Culture of India*, Concept Publishing Company, New Delhi.
- VITEBSKY P., 1993. *Dialogues with the dead. The discussion of mortality among the Sora of eastern India*, Cambridge University Press.
 - 2017. *Living without the dead: loss and redemption in a jungle cosmos*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- YARDI M.R., 1994. *The Ramayana. Its Origin and Growth*, Poona, Bhandarkar Oriental Series n. 26, Bhandarkar Oriental research Institute.

YORKE M.P., 1979. « Kinship, Marriage and Ideology among the Raj Gond: A Tribal System in the Context of South India » in *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 13, 1.

ZVELEBIL K.V., 1990. *Dravidian linguistics: an introduction*, Pondichéry, Pondicherry Institute of Linguistics and Culture.

SITES INTERNET

CENSUS OF INDIA - Registrar General and Census Commissioner [en ligne], Inde, Ministère de l'intérieur, Gouvernement de l'Inde. 2018.
<http://www.censusindia.net/>

RESERVATIONS FOR BACKWARD CLASSES. Mandal Commission Report of the Backward Classes Commission, Delhi, Akalank Publications, (1980), 1991 [en ligne], Inde, National Commission for Backward Classes A Statutory Body, Ministère de la justice sociale et de l'autonomisation, Gouvernement de l'Inde. 2018.
<http://www.ncbc.nic.in>

DICTIONNAIRES

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, sous la direction de BONTE P., IZARD M., GALEY J-C., et al., Paris, Quadrige/Puf, 2007 [1^{ère} éd. 1991].

MONIER-WILLIAMS M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2002 [1^{ère} éd. 1899].

Oxford Hindi-English Dictionary, éd. par R. S. McGregor, Delhi, Oxford University Press, 1997.

Practical Hindi-English Dictionary, éd. par CHATURVEDI M. et TIWARI B.N., Delhi, National Publishing House, 1998.