L'ethnographie contre l'idéologie

Le cas de l'hindouisme

Robert Deliège

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/130>

DOI : 10.4000/lhomme.130

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 163-176

ISBN : 2-7132-1391-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Robert Deliège, « L'ethnographie contre l'idéologie », *L'Homme* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2001, mis en ligne le 12 juin 2003, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/130> ; DOI : 10.4000/lhomme.130

L'ethnographie contre l'idéologie

Le cas de l'hindouisme

Robert Deliège

L EST de bon ton aujourd'hui de laisser entendre que du savoir anthropologique et de son histoire peu de choses subsistent. De toutes les sciences, sociales ou autres, il n'en est pas une qui surpasse l'ethnologie dans son goût prononcé de l'autoflagellation, voire même de l'autodestruction. En son temps, Claude Lévi-Strauss avait déjà déploré cette tendance des jeunes chercheurs à « répudier tous les acquis de notre discipline, à honnir ses fondateurs et ceux qui leur ont succédé, à affirmer qu'il faut "repenser" l'ethnologie de fond en comble » (1983 : 93), et Jack Goody a récemment pourfendu cette attitude destructrice (1995 : 94). « Démontrer que quelque chose n'existe pas chez les Bongo Bongo », ironise Donald Brown (1991 : 1), en vint ainsi à compter comme une contribution majeure à la théorie anthropologique.

La critique « postmoderne », dont on peut à loisir dénoncer les insuffisances, a encore renforcé cette tendance qu'il n'est désormais plus exagéré de qualifier de dévastatrice : elle s'attaque sans vergogne aux choses les plus sacrées et, à l'instar de ces mythiques hordes barbares de l'histoire ancienne, elle brûle sur son passage tout ce qui peut l'être, pour disparaître en ne laissant derrière soi que ruine et désolation. Souvent, en effet, l'entreprise de déconstruction se résume à de la destruction. Tel est, dans une large mesure, le cas du livre d'Edward Said, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident* (1996). Jamais ouvrage aussi intrinsèquement déficient n'a eu autant d'influence et surtout de répercussions. Il est sans doute symptomatique que ce livre soit plus souvent cité que discuté. Car sa lecture laisse perplexe : rien ne semble tenir debout. Aucune différence n'est introduite entre les écrits de Gérard de Nerval et, disons, ceux de Bernard Lewis, on y lit tantôt que l'Orient n'existe pas, tantôt qu'il est mal représenté, ce qui est pour le moins contradictoire, et l'Occident y est lui-même réifié en tant que monstre aussi dominateur que monolithique : le sous-titre du livre est évocateur à ce sujet, puisqu'il insinue qu'un monde est créé alors que l'autre existe bel et

EN QUESTION

bien. Là ne s'arrête pas la liste de ses nombreuses insuffisances. Pourtant l'idée même du livre, on pourrait presque dire son sous-titre, allait faire les ravages que l'on sait. Tout notre savoir semblait s'envoler en fumée.

La portée des critiques récentes n'était pas toujours claire (Gellner 1992). Signifiaient-elles l'inanité de tout savoir ? Consacraient-elles la fin des sciences sociales ? Devant la stupéfaction qu'ils avaient provoquée, certains affirmèrent qu'il ne s'agissait que d'un jeu, assez futile, auquel se livraient quelques professeurs vieillissants, et ils s'empressèrent aussitôt d'éteindre les feux qu'ils avaient eux-mêmes allumés. Ainsi en réponse à un article de Michael Carrithers, Clifford Geertz (1990 : 1) nie avoir jamais imaginé toutes ces choses dont on l'accable et tient ces propos pour le moins étonnants : « Je ne crois pas que l'anthropologie n'est pas et ne peut pas être une science, que les ethnographies sont des romans, des poèmes, des rêves ou des visions, que la fiabilité de la connaissance anthropologique constitue un intérêt secondaire et que la valeur des écrits anthropologiques provient seulement de leur force de persuasion ». Nous voici apparemment revenus à la case Malinowski et nous oscillons ainsi de la version « soft » à la version « hard » de la critique postmoderne : la première est correcte, mais assez banale, la seconde est radicale, mais assez discutable. Quand on est accusé des outrances de celle-ci, on peut se réfugier dans les platitudes de celle-là. On qualifie les écrits des ethnologues de « fiction », pour prétendre aussitôt que ce n'est pas vraiment de la fiction romanesque : James Clifford (1988 : 110), par exemple, parle de « fiction culturelle » à propos des *Argonautes du Pacifique occidental*, et il qualifie ce classique de l'ethnographie d'expérience, « partial », un terme particulièrement ambigu qui peut se traduire en français par « partielle » ou « partiale » (*ibid.* : 97).

Sans aller jusqu'à parler de mérites, on peut trouver des aspects positifs à cette vague récente de sabrage : au-delà de sa propension à l'iconoclasme, elle a permis de briser certains tabous, de remettre en question des théories installées jusqu'alors considérées comme quasiment normatives, en dépit de faiblesses criantes. Autrement dit, elle permet de reconsidérer certains acquis mais elle autorise aussi à se lancer sur de nouvelles voies, plus sûres et plus fécondes. Tel me semble le cas de l'anthropologie de l'hindouisme qui, bien que cela puisse paraître paradoxal, pourrait aujourd'hui être décrite comme étant encore à ses premiers pas, tant elle a éprouvé du mal à faire valoir son originalité par rapport aux études sanskrites. En effet, l'existence d'un lien direct entre l'hindouisme textuel et la religion vécue résulte davantage de la pusillanimité intellectuelle des ethnologues que d'une étude de la réalité indienne.

L'Inde divisée

Jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, l'anthropologie de l'Inde s'intéressa presque exclusivement aux tribus des montagnes. L'ethnologie étant considérée comme la « sciences des sociétés primitives », elle devait naturellement concentrer ses efforts sur ce qu'il y avait de plus « primitif » ou alors décréter que ceux

sur lesquels elle se penche sont forcément primitifs. Les chercheurs, pour la plupart occidentaux, s'entendirent au moins sur ce point : l'Inde tribale différait radicalement de l'Inde des plaines. Bien que les tribus des montagnes eussent été, depuis des siècles, très proches de leurs voisins hindous, que ce soit militairement, culturellement ou commercialement, le discours académique et l'administration britannique les conceptualisèrent comme « primitives », marginales, typiques d'une ère révolue. On mit l'accent sur le fossé, à la fois chronologique et culturel, qui les sépare du reste de l'Inde. Cette irréductibilité des deux mondes n'était même pas démontrée, elle était posée de manière quasi axiomatique (Deliège 1981). Cette attitude eut des répercussions sur la constitution même des identités tribales et sur leur devenir (Unnithan Kumar 1997 : 14), mais nous nous contenterons ici de noter que la religion tribale fut également conçue comme différant de l'hindouisme. On ne se posa guère la question de savoir ce qu'était l'hindouisme : la Grande Tradition lettrée pouvait lui servir de référent. Cependant, l'homogénéité, par ailleurs douteuse, de cette dernière n'était pas discutée, bref tout dans cette vision reposait sur des *a priori* aux fondements incertains.

L'idée d'une « religion tribale » prévalut alors et cela d'autant plus que l'étude de celle-ci mettait en exergue de nombreuses pratiques qui différaient de ce qui peut se lire dans les textes anciens de l'hindouisme : le « chamanisme », la possession, le sacrifice sanglant, le « culte » des arbres et des démons, que l'on observe dans les zones tribales semblaient marquer le fossé séparant les hindous des castes des plaines.

Lorsque les ethnologues descendirent de ces montagnes « sauvages » pour étudier les castes paysannes, ils eurent du mal à aborder la religion. Comme leurs postulats voulaient que la caste diffère de la tribu, la religion des hindous devait nécessairement s'opposer à la prétendue religion tribale. Cet axiome fut encore renforcé par le complexe qu'éprouvèrent les ethnologues à arriver en dernier lieu sur un terrain qui était occupé par d'illustres savants, particulièrement les sanskritistes : il apparut donc que leur légitimité ne pouvait être confortée qu'en annexant les « connaissances impeccables accumulées par ces derniers » (Assayag 1998 : 167). Une tradition remontant à Sir William Jones et Max Muller avait d'ailleurs fait de l'hindouisme une civilisation des plus remarquables, proche de l'antiquité grecque (ou du moins de l'image que ces savants se faisaient de cette dernière) et digne d'une admiration sans la moindre réserve. Cette tradition prenait parfois des allures plus mystiques et sulfureuses, comme chez René Guénon qui ne craignait pas d'affirmer que l'accès aux profondeurs de la pensée indienne était réservé à une élite capable de s'imprégner de cette spiritualité baignant dans l'ésotérisme¹.

L'Inde unifiée

Louis Dumont allait donner une caution à la fois scientifique et empirique à cette idée d'un prolongement naturel entre la tradition lettrée et la religion

1. Guénon 1997 : 15 ; pour une vue critique, voir Lardinois 1995.

vécue. Il devait ainsi orienter radicalement la vision de l'Inde, suscitant de nombreux travaux qui empruntaient les voies qu'il avait lui-même balisées. Dans les premiers numéros des *Contributions to Indian Sociology*, Dumont définissait le programme des études indiennes pour les décennies à venir. Parmi ses postulats fondamentaux, on peut même dire « essentiels » au sens étymologique du terme, il avançait l'idée que l'« Inde est une », ce qui signifiait notamment qu'il n'y avait pas rupture entre la tradition textuelle et les pratiques quotidiennes. D'ailleurs, et corollairement, une bonne part de cette unicité tenait dans l'omniprésence de la religion. Celle-ci envahissait l'ensemble des relations sociales et donnait la clé à l'essence de la civilisation indienne. L'idée n'était pas vraiment originale, on la trouvait déjà dans bon nombre de travaux plus ou moins savants, y compris dans des ouvrages économiques comme ceux de Tibor Mende, Gunnar Myrdal et Charles Bettelheim où l'idée revenait sans cesse qu'en Inde la religion envahissait tout et contaminait la vie économique au point qu'on pouvait, à loisir, parler de « fatalisme », « frein au développement » ou « résistance au changement ». Dumont, cependant, situait le débat à un niveau bien plus élevé d'érudition. Les idées exprimées naïvement dans les ouvrages de vulgarisation prenaient chez lui une expression sophistiquée, savante et brillante. Son succès fut immense et peu d'auteurs exercèrent sans doute une influence aussi prégnante sur une sous-discipline. Une partie de ce succès tenait sans doute dans cette capacité à combiner les idées simples des stéréotypes à une discussion intellectuelle de haut vol. Il satisfaisait ainsi nos soifs d'exotisme et d'intelligence.

Dans cette optique, la religion était tellement omniprésente en Inde, que s'intéresser à ses expressions les plus manifestes semblait devenu superflu et Dumont n'accorda pas tellement d'attention aux manifestations spécifiquement religieuses de la vie sociale. On mentionnera un article sur Aiyamar (Dumont 1975 : 91-110), « dieu populaire tamoul » et, bien sûr, quelques chapitres de son remarquable ouvrage *Sous-caste de l'Inde du Sud* (1957) mais, pour le reste, l'œuvre indienne de Dumont semble tourner entièrement autour de l'opposition du pur et de l'impur, opposition qui fut baptisée de « rituelle » ce qui était, chez lui, un synonyme de « religieuse », une confusion particulièrement fréquente dans *Homo hierarchicus* (1966). À la suite de Dumont, bien des ethnologues partirent donc à la recherche du pur et de l'impur. Tout naturellement, ils privilégièrent les expressions figées et fortement institutionnalisées de la vie religieuse. On eut parfois l'impression que le grand temple hindou symbolisait l'ensemble de la société qui se voyait transformée en un monde largement intemporel où dominait le prêtre brahmane et d'où étaient absents – sinon exclus – les marchands, les militaires et les hommes politiques (Assayag 1992 : 182), autrement dit les classes génératrices d'histoire. On s'arma donc des concepts de *dharma*, de *karma* et de *samsara*, décrétés notions clés de l'hindouisme, et on ne tarda pas à découvrir du pur et de l'impur en toute chose.

Tout ce qui ne se conformait pas à ces présupposés théoriques fut écarté, négligé, jugé inessentiel. Les changements sociaux furent superbement ignorés. Les démons furent considérés comme de simples gardiens des grandes divinités auxquelles ils seraient soumis. Les pratiques extatiques furent qualifiées de

bhakti, la violence minimisée, voire niée. Tout aussi fréquente fut la tendance à confiner certaines pratiques aux castes inférieures, aux tribus, voire à quelque secte bizarre ; bref tout ce qui gênait était considéré comme périphérique, puisqu'on ne pouvait désormais plus le rejeter dans le « tribal ». Les prêtres-possédés se virent minorés, réduits à des espèces de survivances d'une religion archaïque, à moins qu'ils ne fussent purement et simplement ignorés, comme c'est le cas dans un ouvrage qui consacre 250 pages à l'hindouisme des basses castes quasiment sans les mentionner. Les concepts d'« hindouisme populaire » ou de « petite tradition » furent appelés à la rescousse pour réduire la portée d'éventuelles « découvertes ». Seule la version sanskritique de la religion fut finalement considérée comme digne d'intérêt, ou du moins comme essentielle ; les auteurs qui révélaient un monde différent devaient le faire presque en s'excusant et n'osaient certainement pas prétendre que leurs données étaient aussi caractéristiques, sinon plus, que le rituel quotidien et fade des grands temples. Il faut dire que les velléités intellectuelles ne furent pas toujours tolérées et que les « gardiens du (grand) temple » scientifique, se transformant aisément en gardes-chiourmes, ne se privaient pas toujours de tancer ceux qui osaient faire entendre une voix discordante.

La difficulté à briser ces anciennes et pesantes chaînes voit son apothéose dans *The Camphor Flame* (1992b), l'ouvrage de Chris Fuller, qui se veut la synthèse de l'approche ethnologique de l'hindouisme, mais qui hésite à rompre avec ce passé et propose finalement une image assez conventionnelle de la religion. À aucun moment, il ne remet en cause l'alliance entre indologie et anthropologie, « une convention transformée en postulat » (Assayag 1994 : 143). Comme le note justement Jackie Assayag, si cette alliance n'est pas remise en cause, plus rien ne sert d'aller en Inde, il suffit de lire les textes. Cette dernière remarque pourrait d'ailleurs s'étendre à l'ensemble de la critique postmoderne : si tous les points de vue se valent et si le réel n'a que peu de réalité, à quoi bon risquer de mettre sa santé en péril, d'affronter les risques de diarrhée et les piquûres de moustiques alors qu'on pourrait tout aussi bien retourner à l'« *armchair anthropology* » de Frazer et disserter sur le monde dans des conditions plus confortables.

Au-delà (en deçà ?) du pur et de l'impur

Pour en revenir à l'étude de l'hindouisme, il me semble que nous avons aujourd'hui l'occasion unique de faire valoir le point de vue de l'ethnologue et de montrer que ce qui se vit dans les villages et les villes de l'Inde ne correspond pas nécessairement à ce qui se lit dans les textes anciens. Nous n'avons certes pas l'outrecuidance de dénigrer l'approche indologique. Mais nous ne pouvons pas non plus laisser les exégètes de textes anciens prétendre que leur savoir donne une image acceptable de la religion telle qu'elle se vit dans l'Inde contemporaine. Car, entre l'une et l'autre réalité, l'écart est grand. Certes la place et la compétence nous font défaut pour jeter les bases d'une vision nouvelle de l'hindouisme, mais nous voudrions simplement mettre en exergue un ensemble de

traits et pratiques qui s'observent dans l'Inde contemporaine et qui semblent caractéristiques de cette religion vécue.

J'ai mené mes principales recherches parmi des castes très basses du Tamil Nadu et les données qui suivent proviennent en grande partie de l'étude de deux villages de cet État qui sont peuplés d'Intouchables de castes Paraiyar et Pallar². Des recherches récentes dans le Nord de l'Inde ont cependant confirmé ces observations. Il est indéniable que cette spécialisation parmi les castes inférieures a nettement teinté ma perception de la réalité indienne. Toutefois, cette coloration n'est pas nécessairement déformante et on pourrait même prétendre qu'elle révèle plus qu'elle ne gauchit. En effet, il paraît aujourd'hui difficilement acceptable de parler d'une « culture » propre aux basses castes qui partagent leurs valeurs avec la société qui les entoure et les englobe. Pour ne prendre qu'un exemple religieux, il n'y a pas en Inde une seule divinité qui soit spécifique aux Intouchables. Certes l'univers religieux de ces derniers diffère de celui des intellectuels des villes, mais il s'agit moins d'une différence de caste que de classe. Nous introduisons là un élément clé qui a sans doute été obscurci par notre perception de la caste comme synthétisant l'ensemble de la société indienne. Or, sur le plan culturel par exemple, la « classe » joue un rôle aussi important que la caste. Par ailleurs, la conception « une caste/une culture » est davantage une obsession victorienne des ouvrages du genre *Castes and Tribes...* du XIX^e siècle qu'un reflet de la réalité (Inden 1990 : 49).

Parmi les observations que l'on peut faire en étudiant de tels villages, beaucoup viennent infirmer radicalement les idées reçues à propos de la vie religieuse indienne. La première est certainement que la religion n'envahit pas tout et ne constitue certainement pas une obsession. L'idée de l'omniprésence du religieux dérive de certains stéréotypes, bien ancrés dans l'imaginaire occidental, et de la dichotomisation du monde entre eux et nous, entre Orient et Occident, voire holisme et individualisme. Ainsi Dumont (1975 : 16) ne craignait pas d'affirmer : « La société indienne, au contraire [de la nôtre], s'ordonne, se hiérarchise en fonction de la religion, c'est-à-dire de l'ordre universel ». On a pourtant du mal à percevoir l'ordre universel dans la vie de villages paysans, et plus encore dans celle des travailleurs agricoles ou des coolies. On peut d'ailleurs remarquer que la critique du fonctionnalisme, en refusant de considérer la politique, l'économique et le religieux comme des domaines séparés et identifiables de la vie sociale est parfois tombée dans l'excès inverse, par exemple en voyant du religieux ou du politique partout et en toute chose.

Pallars et Paraiyars hésitent à aborder des thèmes religieux et toute l'obstination caractéristique du jeune ethnographe est nécessaire pour réussir à obtenir de maigres informations. Pour un étudiant en ethnologie qui, même s'il s'en défend, voit dans tout primitif un être foncièrement religieux, il y a de quoi être frustré. Tout entretien débouche rapidement sur des impasses. Pourquoi les interroger, eux, alors que leur ignorance est de notoriété publique ? Beaucoup

2. Pour un compte rendu plus exhaustif, voir Delière 1997.

sont incapables de donner le moindre mythe, la moindre légende, la moindre explication. Ils se contentent de conseiller d'aller voir les prêtres des temples de la ville voisine. Je ne prétendrais pas pour autant que la religion ne signifie rien pour eux mais, au contraire, que leurs préoccupations religieuses prennent rarement des formes métaphysiques et qu'en matière de spiritualité, on n'atteint pas ici des sommets.

Il n'est d'ailleurs pas rare de rencontrer des villageois, parmi de simples travailleurs agricoles sans aucune conscience politique, qui expriment des conceptions « religieuses » nettement plus radicales. Les questions sur la vie dans l'au-delà débouchent très souvent sur une vision matérialiste du monde et il est très fréquent d'entendre un Intouchable déclarer : « Après la vie, il n'y a rien. Tout ce que je sais, c'est qu'il faut travailler pour nourrir ma famille, puis on meurt et la vie s'arrête ». Dans une enquête récente au nord de l'Inde, la plupart de mes informateurs intouchables (Chamar, Kasi, Valmiki...) tenaient un tel discours, au point de déprimer le jeune étudiant brahmane, et très pieux, qui m'accompagnait dans mes recherches. D'une façon générale, les « dogmes centraux » (Renou 1951 : 56) de l'hindouisme étaient très souvent totalement inconnus de mes informateurs intouchables qui n'utilisaient jamais les termes de *karma* ou de *dharma* et ne pouvaient m'en donner la moindre explication³. De même, personne ne fut jamais capable de me donner une explication satisfaisante sur l'idée de réincarnation, qui ne constitue certainement pas une « croyance » et encore moins un guide pour l'action. À ce propos, on ne peut s'empêcher de rappeler ce que disait Jean Pouillon (1993 : 26) à propos de la naïveté de certains écrits « scientifiques » : l'ethnologue est cet incroyant qui croit que les croyants croient.

Ces considérations initiales nous montrent combien la vision wébérienne de l'hindouisme comme manière d'expliquer le monde et légitimer l'ordre social est erronée (Weber 1958). Elle ne se fonde que sur des spéculations hasardeuses qui ne reflètent en rien le comportement des agents sociaux. Les Intouchables ne considèrent jamais que les inégalités sociales ont une source religieuse. Bien au contraire, ils ne se réfèrent à la religion dans les moments de changement que pour y puiser une quelconque et hypothétique consolation à leurs maux. Autrement dit, la religion est plus un modèle pour l'action qu'une source d'oppression. Il faudrait chercher loin pour trouver un Intouchable qui considère qu'il doit se contenter de son sort ici-bas dans l'espoir d'une vie meilleure dans un hypothétique au-delà. On peut, en outre, affirmer qu'il ne s'agit pas d'un phénomène récent puisque l'histoire nous montre que chaque fois qu'ils en ont eu l'occasion, notamment dès le début des contacts avec les Européens, les Intouchables se sont littéralement précipités dans les nouvelles voies qui s'ouvraient à eux.

Une autre idée qui ne résiste pas aux faits est celle du panthéon comme reflet de la hiérarchie sociale. S'il me paraît légitime de vouloir distinguer diverses caté-

3. Pour un compte rendu détaillé, voir Delière 2000.

gories de dieux, la hiérarchisation de ces derniers est bien plus problématique. On peut, à la rigueur, admettre que certains parlent de « grandes » divinités et de divinités « inférieures » (par exemple Reiniche 1979 : 19-20), notamment en raison de l'existence textuelle ou non des uns et des autres ou en encore de la sophistication de leurs lieux de résidence (du grand temple à quelques pierres au pied d'un arbre), de l'élaboration de leurs mythes, etc. Mais cette distinction n'implique nullement une échelle de commandement ni même de puissance relative. Autrement dit, les « grandes » divinités sanskrites ne sont pas nécessairement « supérieures », ni même les plus « puissantes ». Elles ne résident d'ailleurs pas dans les villages. Il faut à ce propos rappeler que les castes inférieures n'avaient pas le droit de pénétrer en leur temple, ce qui tend à montrer que les divinités occupaient une place limitée dans la vie de celles-ci qui ne les invoquaient pas. Grâce à la démocratisation de la vie sociale, mais aussi au développement des moyens de communication (routes, chemins de fer, etc.), les castes inférieures fréquentent davantage les grands temples, notamment lors de pèlerinages, mais les divinités qui y résident ne jouent toujours pas un rôle essentiel dans leur vie quotidienne. Elles restent largement distantes et inaccessibles et, en conséquence, on les invoque relativement peu. De surcroît, la fréquentation des grands temples ne s'accompagne pas nécessairement de « croyances » et aucun des pèlerins que Ann Grodzins Gold (1988 : 263) a suivis dans leur voyage à Bénarès ne considérerait qu'un bain dans les eaux du Gange suffit à expier tous ses péchés.

Les villageois peuvent peut-être considérer les dieux des grands temples comme une catégorie à part de divinités, mais ils ne conceptualisent pas nécessairement cette différence. Ils peuvent bien parler de « grands » dieux, mais pas de dieux « supérieurs ». Inversement, les divinités de village ne sont en aucune manière qualifiées d'« inférieures ». Par bien des aspects, elles sont même plus puissantes que les « grandes » divinités car nettement plus dangereuses. Le classement des dieux est peut-être plus une préoccupation de chercheurs qu'une activité indigène, mais si on les interroge à ce sujet, les villageois disent souvent que la puissance (*sakti*) des divinités de village, parfois proches des démons, dépasse celle des dieux des grands temples dont la nature est nettement moins belliqueuse. Si, outré par si peu d'orthodoxie, on voulait en savoir davantage, les villageois seraient peut-être prêts à reconnaître une vague supériorité des divinités sanskrites, puisque ces dernières résident dans les grands temples des villes et reçoivent un culte élaboré. Mais une telle reconnaissance rappellerait ces sondages d'opinion qui s'enquière de savoir ce que nous pensons de telle ou telle chose, quand précisément nous n'en pensons rien. Elle ne nous dit rien de la place que les dieux occupent effectivement dans la vie des villageois et, de toute façon, les divinités locales sont souvent bien plus « puissantes », voire « effrayantes » que les divinités sanskrites qui doivent être protégées de leurs influences néfastes. De surcroît, les villageois se soucient peu des problèmes de la vie cosmologique, les dieux les intéressent dans la mesure où ils sont capables d'intervenir dans leur vie, de les aider, de soulager leur douleur. À quoi bon les dieux, s'ils ne servent à rien ?

Les critères du pur et de l'impur, que certains ont érigés en alpha et oméga de la vie sociale indienne, ne sont pas réellement pris en compte par les villageois pour distinguer les dieux. La pureté rituelle n'est d'ailleurs pas, pour eux, une obsession véritable et elle est souvent confondue avec la propreté. Ainsi, ils n'hésitent pas à offrir des sacrifices sanglants aux divinités de grands temples qui sont supposées être végétariennes. Le régime végétarien n'est pas jugé supérieur : si les villageois en avaient les moyens, ils mangeraient de la viande chaque jour puisqu'ils lui associent force et courage. Bien plus que les critères de pollution rituelle, c'est la capacité à protéger, le caractère auspice ou, au contraire, la propension à faire du mal qui sert à différencier les dieux. Cette distinction n'est pas absolue puisque certains êtres surnaturels féroces peuvent devenir protecteurs dès lors qu'ils reçoivent un culte et un lieu où résider. D'une façon plus générale, la distinction entre les dieux et les démons, ou encore entre les êtres surnaturels et les humains, est mal définie.

Il est pourtant un domaine d'« impureté » qui ne laisse pas les « dieux » insensibles ; c'est celui qui touche à la sexualité ou plus spécifiquement à la reproduction. La concupiscence des êtres surnaturels est un de leurs traits remarquables. Parler de « sexualité » peut paraître ethnocentrique, voire restrictif, mais c'est pourtant bien de cela qu'il s'agit. Dieux et démons sont, par exemple, particulièrement sensibles au sang menstruel, dont ce n'est pas exagéré de dire qu'il excite leur fureur. Une fois de plus, nous sommes loin ici de l'univers fade et puritain de certains rites brahmaniques. On pourrait dire que les dieux participent directement à la reproduction du monde, notamment en contrôlant la sexualité féminine. Les femmes ne sont pas supposées sortir du village après le crépuscule et avant l'aube durant leurs menstruations. Il faut se laver après les relations sexuelles, et les jeunes filles pubères et non encore mariées font l'objet de la convoitise de ces êtres surnaturels qui hantent l'atmosphère. On aurait tort de croire que les villageois vivent dans un état de perpétuelle terreur pour autant. Les femmes sortent et vont même travailler durant leurs menstruations et, d'une façon générale, on s'accommode de ces dangers.

Dans un ouvrage pionnier, Jackie Assayag (1992) a montré combien la vie religieuse était imprégnée de sexualité. Avant la parution de ce livre, il était courant d'affirmer, dans les cercles indianistes, que les danseuses des temples (*devadasi*) avaient disparu depuis longtemps, un bel exemple de l'insuffisance de nos données ou de notre aveuglement collectif puisque, dans le même temps, le gouvernement du Karnataka continuait de passer des lois interdisant cette pratique. Comme le rituel de Yellamma qui est décrit dans ce livre est populaire parmi certaines castes intouchables, on pouvait le considérer comme une espèce de religion inférieure. À la limite, la publication de telles données devait être assortie d'excuses ou du moins de concessions aux vues dominantes. À ma connaissance, personne n'a considéré *La Colère de la déesse décapitée* comme fondamental à notre compréhension de l'hindouisme. On peut pourtant se demander si une véritable ethnologie de l'hindouisme ne devrait pas se construire sur de tels ouvrages qui révèlent un univers religieux qui n'est pas

celui des textes anciens. Tel est aussi le cas du livre plus récent de Marine Carrin (1997), également consacré à une déesse et qui, lui aussi, montre l'importance cruciale de la possession, de la transe, mais aussi des stratégies individuelles, éléments qui me semblent au moins aussi essentiels à l'hindouisme vécu que ces offrandes de fleurs et de bananes ou ces mains jointes en signe de dévotion, gestes que Fuller érige en expression symbolique de la religion des hindous.

À lire Assayag, on se rend d'ailleurs compte que les dieux ne sont pas les seuls à pouvoir se montrer lascifs et que, dans certains cas, la prostitution n'a plus de religieux que le nom. Dans un ouvrage fondamental, Gloria Goodwin Raheja et Ann Grodzins Gold (1994 : XXIX notamment) ont montré combien les stéréotypes de la déesse étaient éloignés des femmes qu'elles ont étudiées dans le Nord de l'Inde où la sexualité est un thème très commun de discussion. Dans notre village, le puritanisme n'y est au plus qu'une façade. La possession, nous l'avons vu, touche une proportion importante des femmes, de la puberté à la ménopause : le fait que les démons ne frappent guère les enfants et les vieilles femmes suffit à montrer que c'est bien le contrôle de la sexualité ou de la reproduction féminine qui est en jeu. Celle-ci est une préoccupation religieuse constante qui est certainement minimisée dans la littérature ethnologique et que Marine Carrin (1997 : 42) a bien mise en valeur dans son étude des prêtresses du Bengale. Contrairement à ce que l'on a pu affirmer, il ne s'agit pas réellement d'une façon de contrôler la fermeture du groupe, typique des sociétés de castes, car une fois encore l'accent est mis moins sur la pureté que sur le rôle essentiel de la femme au sein de la famille. Les dimensions affectives, agressives et sexuelles sont certainement aussi importantes que les intérêts sociologiques. La dimension de « groupe » est très peu présente dans ce domaine. Les trances prennent des tournures que l'on pourrait qualifier d'« érotiques » s'il ne s'agissait d'un raccourci un peu ethnocentrique. Il n'empêche que les femmes y adoptent des attitudes qui contrastent avec leur retenue (relative) habituelle : leurs cheveux sont démêlés, elles poussent des cris répétés, se plaignent et peuvent faire preuve d'agressivité à l'encontre de leur famille. On retrouve ici ce lien entre des expressions institutionnalisées et l'expérience individuelle qu'Obeyesekere, dans ses remarquables travaux (1981 par exemple), a mis en exergue au Sri Lanka.

Cela nous amène tout naturellement à souligner que l'expérience religieuse des villageois ne prend que très peu de formes collectives, mais qu'elle est au contraire plus tournée vers le bien-être de l'individu, voire de sa famille, que vers le « groupe », que ce soit la caste ou le village. Alors que la sociologie de l'Inde a systématiquement mis en exergue le caractère religieux de la caste, les rituels de caste sont, à ma connaissance, très peu fréquents et totalement inconnus dans les villages que j'ai étudiés. Ce n'est pas un hasard, sans doute, si *Homo hierarchicus* ne leur prête aucune attention : Dumont élude ainsi la question de savoir comment une institution qu'il qualifie de religieuse n'a, en fin de compte, pratiquement aucune expression rituelle. Les fêtes des temples ont une dimension collective plus affirmée, mais celle-ci n'exclut jamais des expressions indi-

viduelles, et il faut reconnaître que l'essentiel de la vie religieuse d'un hindou est tourné vers l'individu et sa famille.

Notre but n'est pas ici de revenir sur la coupure, combien discutable, entre holisme et individualisme qui a servi à « exotiser » l'Inde en prétendant la rendre irréductible à notre mode de pensée. L'étude de l'hindouisme a largement contribué au renforcement de ce contraste, on pourrait dire cette « béance » (Assayag 1999 : 223 ; voir aussi Goody 1996), entre l'Orient et l'Occident. On peut pourtant affirmer aujourd'hui qu'il dérive plus de notre imaginaire que d'une observation minutieuse des faits. En ce qui concerne les pratiques religieuses, les fêtes de village ou de temple occupent une place limitée dans l'ensemble des activités. On y retrouve évidemment une dimension sociologique bien étudiée, mais celle-ci n'est finalement qu'un aspect parmi d'autres puisque de nombreuses personnes ne participent à ces fêtes qu'à titre individuel. Elles sont alors l'occasion d'accomplir un vœu, c'est-à-dire une activité religieuse essentielle qui est tout entière tournée vers la réalisation de soi et des siens.

Cet idéal, une fois encore, ne se limite en rien aux habitants de nos villages et nous avons, au contraire, des raisons de penser qu'il est largement répandu, et qu'il est même une caractéristique fondamentale de la vie religieuse des hindous : pour prendre un exemple célèbre, on rappellera que l'idéal (*bhattil*) des pandits brahmanes « trouve son expression la plus élaborée dans la vie du maître de maison » et l'acquisition de la santé, de la richesse et d'une descendance heureuse. Lorsqu'un homme se tourne vers un prêtre pour obtenir sa bénédiction, la formule sanskrite prononcée par ce dernier vise les biens de ce monde, richesse, gloire, santé, descendance (Madan 1990 : 49-50). Il a fallu toute la naïveté des chercheurs occidentaux pour oser affirmer que le père de famille hindou se préoccupe plus de *dharma* que de bien-être matériel. Chez nos pauvres Paraiyars, on n'oserait pas vraiment espérer la « richesse », tellement celle-ci semble inaccessible, mais les idéaux de vie ne sont pas différents de ceux des brahmanes et la tâche essentielle d'un homme est bien la prospérité et la santé des siens. La vie religieuse, quand elle ne vise pas à se protéger des démons, de la maladie ou de l'infortune, tend à la réalisation de cet idéal. On ne s'adresse alors aux dieux que dans ce but et certainement jamais pour glorifier ces derniers ou pour quelque autre raison spirituelle.

Contrairement à certains présupposés classiques dont il est malaisé de se débarrasser, l'ethnologie de l'hindouisme ne peut se construire qu'en rupture avec la grande tradition sanskrite et en ne se référant qu'avec une prudence extrême aux « concepts » dégagés par cette dernière. Il ne s'agit pas bien entendu de nier l'importance des études indologiques, mais au contraire de montrer la spécificité de nos travaux et surtout le caractère irréductible de l'hindouisme vécu qui ne se ramène jamais à ses formes textuelles. Au cours des pages qui précèdent, nous n'avons fait qu'effleurer quelques thèmes qui paraissent se dégager

de cette étude. Nous disposons aujourd'hui de matériaux suffisants pour oser faire valoir notre spécificité d'ethnologues. Cela est d'autant plus nécessaire que le monde contemporain change et change vite. Avec lui, les pratiques religieuses se transforment et, pour ne prendre qu'un exemple parmi d'autres, la politisation de l'hindouisme n'est pas sans avoir des conséquences sur la conception du monde d'une partie de la population indienne. Comment dans ces conditions peut-on encore prétendre que les concepts extraits, avec plus ou moins de pertinence, des textes hindous puissent être déterminants quant à l'appréhension de la pratique religieuse des hindous ?

La critique du savoir anthropologique nous donne l'occasion de nous libérer des anciens dogmes et de faire valoir notre savoir et son originalité. L'étude de l'hindouisme ne devrait pas être la seule à profiter de cet élan nouveau. On peut prendre pour exemple la magie noire ou sorcellerie qui est une activité importante du sous-continent et qui touche les secteurs « modernes » de la vie sociale : or, hormis un article de Gilles Tarabout (1993) et de David Freeman (1999), nous n'avons guère de données ethnographiques à ce sujet et les difficultés d'investigation n'expliquent pas, à elles seules, cette carence ethnographique qui découle aussi de cette « réticence » à aborder des thèmes de recherches qui semblent échapper à l'opposition du pur et de l'impur. Dans le domaine économique, la sempiternelle discussion du « système » *jajmani*, dont Chris Fuller (1992a) se demande avec raison s'il ne s'agit pas d'une « fiction anthropologique », a occulté l'étude des transformations contemporaines, et les travaux de Mark Holmström (1976) ou de Gérard Heuzé (1989) apparaissent désormais comme les précurseurs d'un mouvement qui réintroduit l'individu, la violence, le changement social, l'économique et le politique dans l'étude d'une Inde dont Joan Mencher disait déjà en 1974 qu'elle n'est peut-être pas si mystérieuse.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : hindouisme/*Hindouism* – Inde/*India* – holisme/*holism* – Dumont (Louis) – ethnographie/*ethnography*.

BIBLIOGRAPHIE

Assayag, Jackie

1992 *La Colère de la déesse décapitée : traditions, cultes et pouvoir dans le Sud de l'Inde*. Paris, CNRS Éditions.

1994 « Homo hierarchicus, Homo symbolicus : approche structurale ou herméneutique en anthropologie sociale (de l'Inde) », *Annales* 49 (1) : 133-149.

1998 « La construction de l'objet en anthropologie. L'indianisme et le comparatisme de Louis Dumont », *L'Homme* 146 : 165-189.

1999 *L'Inde fabuleuse : le charme discret de l'exotisme français (XVII^e-XX^e siècles)*. Paris, Kimé.

Brown, Donald

1991 *Human Universals*. New York, McGraw-Hill.

Carrin, Marine

1997 *Enfants de la déesse : dévotion et prêtrise féminines au Bengale*. Paris, CNRS Éditions.

Carrithers, Michael

1990 « Is Anthropology Art or Science ? », *Current Anthropology* 31 : 263-282.

Clifford, James

1988 *The Predicament of Culture : Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Harvard University Press.

Das, Veena

1995 *Critical Events : An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.

Deliège, Robert

1981 « The Bhils or the Tribe as an Image », *The Eastern Anthropologist* 34 : 117-129.

1995 *Les Intouchables en Inde : des castes d'exclus*. Paris, Imago.

1997 *The World of the Untouchables : Paraiyars of Tamil Nadu*. Oxford, Oxford University Press.

2000 « Les Hindous croient-ils en la réincarnation ? », *L'Année sociologique* 50 : 217-234.

Dumont, Louis

1957 *Une sous-caste de l'Inde du Sud : organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris, Mouton.

1966 *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.

1975 *La Civilisation indienne et nous*. Paris, Armand Colin.

Freeman, David

1999 « Dynamics of the Person in the Worship and Sorcery of Malabar », in Jackie Assayag & Gilles Tarabout, eds, *La Possession en Asie du Sud : parole, corps, territoire*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 149-181.

Fuller, Chris

1992a « Misconceiving the Grain Heap : A Critique of the Indian Jajmani System », in Jonathan Parry & Maurice Bloch, eds,

Money and the Morality of Exchange.

Cambridge, Cambridge University Press : 33-63.

1992b *The Camphor Flame : Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, Princeton University Press.

Geertz, Clifford

1990 « Réponse à Carrithers », *Current Anthropology* 31 : 274.

Gellner, Ernest

1992 *Postmodernism, Reason and Religion*. London, Routledge.

Goodwin Raheja, Gloria & Ann Grodzins Gold

1994 *Listen to the Heron's Words : Reimagining Gender and Kinship in North India*. Berkeley, University of California Press.

Goody, Jack

1995 *The Expansive Moment : Anthropology in Britain and Africa. 1918-1970*. Cambridge, Cambridge University Press.

1996 *The East in the West*. Cambridge, Cambridge University Press.

Grodzins Gold, Ann

1988 *Fruitful Journeys : The Ways of Rajasthani Pilgrims*. Berkeley, University of California Press.

Guénon, René

1997 *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Paris, Guy Trédaniel.

Herrenschmidt, Olivier

1989 *Les Meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, L'Âge d'Homme.

Heuzé, Gérard

1989 *Ouvriers d'un autre monde : l'exemple des travailleurs de la mine en Inde contemporaine*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Holmström, Mark

1976 *South Indian Factory Workers : Their Life and Their World*. Cambridge, Cambridge University Press.

Inden, Ronald

1990 *Imagining India*. Oxford, Blackwell.

Lardinois, Roland

1995 « Louis Dumont et la science indigène », *Actes de la Recherche en Sciences sociales* 106-107 : 11-26.

Lévi-Strauss, Claude

1983 *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.

Madan, T. B.

1990 *À l'opposé du renoncement : perplexités de la vie quotidienne hindoue*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Mencher, Joan

1974 « The Caste System Upside Down, or the Not-so-Mysterious East », *Current Anthropology* 15 : 469-493.

Mende, Tibor

1950 *L'Inde avant l'orage*. Paris, Le Seuil.

Metcalfe, Thomas

1994 *Ideologies of the Raj*. Cambridge, Cambridge University Press.

Obeyesekere, Gananath

1981 *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago, University of Chicago Press.

Pouillon, Jean

1993 *Le Cru et le su*. Paris, Le Seuil.

Reiniche, Marie-Louise

1979 *Les Dieux et les hommes : études des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. Paris, Mouton.

Renou, Louis

1951 *L'Hindouisme*. Paris, PUF.

Said, Edward

1996 *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris, Le Seuil.

Tarabout, Gilles

1986 *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar*. Paris, École française d'Extrême-Orient.

1993 « Violences et non-violences magiques. La sorcellerie au Kérala », in Denis Vidal, Gilles Tarabout & Éric Meyer, eds, *Violences et non-violences en Inde*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 155-185.

Unnithan Kumar, Maya

1997 *Identity, Gender and Poverty : New Perspectives on Caste and Tribes in Rajasthan*. Oxford, Berghahn Books.

Weber, Max

1958 *The Religion of India : The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York, The Free Press.